



Isaac Caro

Fundamentalismos Islámicos

Guerra contra Occidente y América Latina

ISAAC CARO

(Santiago de Chile, 1957) es sociólogo, Licenciado en Sociología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Obtuvo el grado de Magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES-Chile). Se doctoró en Estudios Americanos, mención en Relaciones Internacionales, en la Universidad de Santiago de Chile, obteniendo distinción máxima en su trabajo de tesis doctoral, relacionado con los fundamentalismos islámicos. Fue investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Chile), de la Comisión Sudamericana de Paz, del Instituto Harry Truman de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Actualmente es profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Alberto Hurtado.

CONTRATAPA

Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, con los atentados llevados a cabo en Nueva York y Washington, dan una importancia prioritaria a un emergente actor internacional: los fundamentalismos islámicos. Anteriormente, como resultado de la crisis del panarabismo, de la desintegración de la Unión Soviética y de la extensión planetaria del modelo neoliberal, los fundamentalismos islámicos ya habían adquirido cierta presencia en el escenario internacional. Hoy, estos actores irrumpen con una fuerza extraordinaria, dueña de una capacidad de amenazar la estabilidad y seguridad no sólo de una región en particular -sean Asia Central o el Medio Oriente-, sino también de todo el mundo, convirtiéndose así en un factor emblemático de los conflictos que se perfilan en el siglo XXI. Este libro destaca la apariencia transnacional y global de los nuevos actores, así como el alcance internacional que sus acciones terroristas pueden adoptar. Se examina también la conexión latinoamericana, a partir de la eventual existencia de un centro de apoyo al terrorismo internacional en la denominada Triple Frontera, formada por Argentina, Brasil y Paraguay, con enlaces que abarcarían a Chile y Uruguay.

ÍNDICE

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN

1. EMERGENCIA E IMPORTANCIA DE LOS MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS

EN EL MARCO DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

1.1. El debate sobre la modernidad

1.1.1. Irrracionalismo, nihilismo y decadencia de la cultura occidental

1.1.2. Crisis y crítica de la modernidad racionalista

1.2. Globalización y civilización occidental

1.2.1. Ciclos vitales de las culturas y las civilizaciones

1.2.2. Paradigma civilizacional en las relaciones internacionales

1.3. Movimientos religiosos fundamentalistas como reacciones

antimodernas

1.3.1. Los movimientos religiosos fundamentalistas y los procesos de secularización, globalización y democratización

1.3.2. Postulados y similitudes de los movimientos religiosos fundamentalistas

1.4. La experiencia latinoamericana

1.4.1. Movimientos fundamentalistas islámicos

1.4.2. Movimientos fundamentalistas judíos

1.4.3. Movimientos fundamentalistas cristianos

2. LOS MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS FRENTE AL MUNDO OCCIDENTAL

2.1. La lucha entre mundo islámico y Occidente (perspectivas norteamericanas)

2.1.1. Choque civilizacional

2.1.2. Conflictos culturales y religiosos en el arco de crisis 50

2.1.3. El Islam entre laicismo y fundamentalismo

2.1.4. Limitaciones de las perspectivas civilizacionales

2.2. Islamismo y neofundamentalismo en el mundo árabe-musulmán

(perspectivas europeas)

2.2.1. Multidimensionalidad del regreso al Islam

2.2.2. Islamización de la modernidad

2.2.3. Movimientos de reislamización a escala mundial

2.2.4. Islam político, terrorismo y seguridad

2.2.5. Diversidad de las teorías europeas

2.3. Fundamentalismo islámico, terrorismo internacional y antisemitismo (perspectivas israelíes)

2.3.1. Conflicto entre Islam y Occidente-Israel

2.3.2. Fundamentalismo islámico, radicalismo y terrorismo internacional

2.3.3. Fundamentalismo islámico y antisemitismo

2.3.4. Las corrientes israelíes y la conexión latinoamericana

2.4. Diversidad y heterogeneidad del mundo árabe-musulmán

(perspectivas árabes)

2.4.1. Etnocentrismo de la civilización occidental

2.4.2. Resurgimiento del Islam como resultado de múltiples fracasos

2.4.3. Énfasis en los factores exógenos

3. LOS MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS EN EL ESCENARIO INTERNACIONAL

3.1. Movimientos fundamentalistas islámicos estatales

3.1.1. El Movimiento Wahhabi de Arabia Saudita

3.1.2. El Khomeinismo en Irán

3.2. Movimientos fundamentalistas islámicos semiestatales

3.2.1. La Hermandad Musulmana de Egipto

3.2.2. La Hermandad Musulmana en el Levante Árabe

3.3. Movimientos fundamentalistas islámicos comunitarios

3.3.1. El Movimiento Hezbolá del Líbano

3.3.2. El Movimiento Hamas de Cisjordania y Gaza

3.4. Fundamentalismos tradicionales y neofundamentalismos

3.4.1. Poder político y vida comunitaria

3.4.2. Perfil de los militantes islamistas

3.5. Irán como potencia regional, Estados Unidos y el Cono Sur Americano

3.5.1. La política exterior de Estados Unidos hacia Irán

3.5.2. Relaciones militares de Irán con Argentina y Brasil

4. MOVIMIENTOS RELIGIOSOS ISLÁMICOS EN LAS AMÉRICAS

4.1. La presencia de movimientos islámicos en Estados Unidos

4.1.1. La Nación del Islam: antecedentes y orígenes

4.1.2. La Nación del Islam, Israel y el mundo musulmán

4.2. La presencia de movimientos islámicos en América Latina

4.2.1. Inmigración y formación de organizaciones islámicas

4.2.2. El fenómeno de los "nuevos musulmanes" o conversión al Islam

4.2.3. Las comunidades musulmanas sunnitas y sus lazos con Arabia Saudita

4.2.4. Agrupaciones islámicas y movimiento negro musulmán: el caso de Brasil

4.3. Movimientos fundamentalistas islámicos en Argentina

4.3.1. Los ataques contra la embajada de Israel y contra la AMIA

4.3.2. La pista iraní en los ataques terroristas y su incidencia en las relaciones con Argentina

4.3.3. Investigaciones en el marco de la Corte Suprema de Argentina

4.3.4. Terrorismo proveniente de la Triple Frontera de Argentina, Paraguay y Brasil

4.4. Movimientos fundamentalistas islámicos y su relación con otros movimientos radicales

4.4.1. Movimientos fundamentalistas islámicos, judíos y cristianos

4.4.2. Movimientos fundamentalistas, nacionalismos y radicalismo étnico

CONCLUSIONES

ANEXOS

1. Entrevista a Eugenio Chahuán
2. Entrevista a Joumane Khaddage y Sheik Mohammad Khalil
3. Entrevista a Sami Al Mushtawi

4. Observación a la Mezquita As Salam

REFERENCIAS

PRÓLOGO

Mis agradecimientos a Jorge Larraín y Luis Corvalán por su apoyo a esta publicación, así como a Ernesto Ottone.

Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, con los atentados llevados a cabo en Nueva York y Washington, dan una importancia prioritaria a un emergente actor internacional: los fundamentalismos islámicos. Sin embargo, la presencia de estos movimientos en el escenario internacional no resulta totalmente novedosa. Al menos, es posible distinguir dos ciclos principales en el desarrollo de estos actores. En primer lugar, hacia fines de la década del 60, como consecuencia, en gran parte, de la crisis del nacionalismo árabe. La derrota árabe frente a Israel en la Guerra de los Seis Días (1967) representó el fracaso de un proyecto cultural y político, el "panarabismo", cuyo impulsor fundamental fue el presidente Nasser de Egipto. Como consecuencia, se produjo una carencia ideológica, que fue llenada por algunos movimientos islamistas ya existentes (como la Hermandad Musulmana de Egipto, la que se extendió hacia otros países de la región) o bien se tradujo en la irrupción de nuevos grupos de carácter radical (Yamaat al-islamiat, Al-Yihad), este último conocido por su participación en el asesinato del presidente egipcio, Anwar Sadat.

Paralelamente, la revolución de carácter islámico en Irán (1979) produjo un acontecimiento emblemático de toma de poder por grupos fundamentalistas religiosos, que se caracterizaron por su rechazo manifiesto tanto al modelo occidental capitalista, liderado por Estados Unidos, como al modelo socialista, encabezado entonces por la Unión Soviética. Como resultado de esta revolución, Irán se convirtió en un Estado fundamentalista islámico, que intentó exportar su modelo político-religioso al resto del mundo musulmán, en especial a las comunidades chiítas. Esto dio origen a un conflicto con el mundo sunnita, que se expresó, en parte, en la guerra contra Irak (1980-88), en donde más del 50% de la población es chiíta.

En segundo lugar, hacia fines de los ochenta, comienza una nueva oleada de movimientos fundamentalistas, que está relacionada con dos procesos principales: a) la crisis del marxismo dejó un vacío ideológico y una falta de alternativas, que son

utilizadas por los nuevos movimientos; b) el sistema capitalista ha implicado que importantes sectores de la población sigan en condiciones de marginalidad y desigualdad económica. El modelo neoliberal significa formas crecientes de fragmentación y exclusión, que se traducen en una situación de incertidumbre generalizada, anomia y frustración, que va acompañada de una falta de lazos comunitarios e identitarios. Los movimientos religiosos, especialmente en sí componentes más fundamentalistas, buscan dar sentido a la vida personal y encontrar una respuesta frente a la inseguridad personal reinante en el mundo actual. En este contexto, debe entenderse el auge del Frente Islámico de Salvación en Argelia, junto a agrupaciones similares en el resto del Magreb, así como Hamas en Cisjordania y Gaza, Hezbolá en el Líbano, Al Qaeda de Osama Bin Laden, entre muchos otros. Todos estos movimientos se caracterizan también por una fuerte concepción antioccidental y, en particular, por su rechazo explícito a la existencia de Israel. La oposición a Occidente y a Estados Unidos radica en que este país es considerado como un caso emblemático de materialismo, abundancia, con una falta absoluta de vida espiritual.

Ahora, a partir de septiembre de 2001, cabe hablar no sólo de reemergencia de un nuevo actor, sino que también de la afirmación y consolidación de un fenómeno de significativa importancia, que se convierte en un factor emblemático y paradigmático de los nuevos conflictos del siglo XXI. Los fundamentalismos islámicos irrumpen con una fuerza extraordinaria en el escenario internacional, con la capacidad de amenazar la estabilidad y seguridad de una región en particular -sean Asia Central o el Medio Oriente-, y también de todo el mundo. Estamos, por tanto, en presencia de un cambio cualitativo con respecto a las oleadas anteriores, cambio definido primero, por la apariencia transnacional global de los nuevos actores y, segundo, por el alcance internacional que sus acciones terroristas pueden adoptar.

Para algunos autores (Samuel Huntington, Bernard Lewis, entre otros), lo que ahora presencia el mundo es un choque civilizacional. Este modelo constata una crisis de las ideologías (a partir del término del enfrentamiento entre el mundo capitalista y el mundo comunista) y, el surgimiento, en su reemplazo, de un conflicto entre civilizaciones que estarían enfrentadas histórica, cultural y materialmente. Se postula, especialmente, una guerra entre la civilización occidental y muchas "civilizaciones no occidentales", encabezadas éstas por la civilización islámica. Este modelo es atractivo para explicar el escenario de posguerra fría realizando dos aportes principales: por una parte, establece la importancia de las variables culturales como factores explicativos de las grandes transformaciones actuales; por otra parte, tiende a superar la visión clásica de las relaciones internacionales, centrada en el estudio de los vínculos entre los Estados.

Sin embargo, la perspectiva civilizacional adolece de algunos errores sustanciales que hay que mencionar. Primero, refleja la presencia de un fuerte etnocentrismo, el que se manifiesta en una sobrevaloración de Occidente y muy

particularmente de Estados Unidos. Segundo, entrega contenidos y argumentos a la política exterior estadounidense, la que tiende a visualizar en el Islam a un nuevo enemigo, que estaría sustituyendo al anterior conflicto con el comunismo y la Unión Soviética, característico de la guerra fría. Este adversario (comunismo, Rusia, China, Islam) es concebido como la encarnación de todo lo malo y, por lo tanto, es objeto de discriminación, hostilidad y exclusión. La tendencia, de identificar, enfrentar y combatir a un nuevo adversario, se ha visto acentuada después de los atentados realizados el 11 de septiembre de 2001.

El paradigma civilizacional resulta importante y pertinente para analizar la incidencia de los movimientos fundamentalistas islámicos en los contextos global y latinoamericano, como se demostrará en los capítulos siguientes de este libro. Sin embargo, no se puede hablar de una confrontación total entre Islam y mundo occidental, ya que de ninguna manera el Islam fundamentalista o fundamentalismo islámico puede ser confundido con el conjunto del Islam. En este caso, se trata de una civilización, una religión, una cultura, que ha realizado una contribución sustancial a la humanidad. Aquél, en cambio, es un fenómeno que surge especialmente -pero no exclusivamente- al interior del mundo islámico, y que se caracteriza por un discurso y una práctica -en algunos casos violenta- que busca instaurar la ley religiosa en las esferas de la sociedad, la política, la economía, la cultura.

Hay que enfatizar en la variedad del Islam. Existen muchos Islam, uno chiíta, otro sunnita; uno árabe, otro persa, otro turco; uno más moderno y tolerante; otro más fundamentalista. El fundamentalismo islámico, islamismo, Islam político o Islam fundamentalista, adopta, por su parte, múltiples formas y medios. En algunas circunstancias se trata de un fenómeno más moderado (Hermandad Musulmana), mientras que en otras es más violento (Al Qaeda, de Osama Bin Laden). Existen múltiples actores fundamentalistas, estatales y no estatales, los que responden a características sociales, políticas y culturales propias de cada una de las diferentes áreas, naciones y contextos históricos en que éstos se desarrollan. Algunos corresponden a regímenes estatales (como el Wahhabismo, el Khomeinismo y el movimiento del Talibán en Afganistán hasta antes de la caída de este régimen, en diciembre de 2001), otros son organizaciones políticas que tienen representación parlamentaria (la Hermandad Musulmana de Egipto y Jordania), y la gran mayoría son movimientos de carácter comunitario (Hamás en los territorios palestinos del margen occidental y Gaza, Hezbolá en el sur del Líbano, Al-Qaeda Bin Laden, entre muchos otros).

Al Qaeda se ha caracterizado por su retórica violenta en contra de los Estados Unidos, especialmente desde la Guerra del Golfo Pérsico, en que Arabia Saudita permitió el estacionamiento de fuerzas militares norteamericanas. Pero, éste no es el único movimiento fundamentalista islámico que tiene esta característica. También Hamás, Hezbolá, la Hermandad Musulmana, el Khomeinismo, entre otros, tienen un

sustento ideológico que afirma un rechazo absoluto de Occidente, muy especialmente de Estados Unidos, que es considerado líder de la civilización occidental. En la visión de sus ideólogos, no se trata de una guerra reciente, sino un conflicto que lleva siglos, y que se inicia desde el momento mismo de la fundación del Islam: desde el siglo VII al XV, la lucha contra Europa fue liderada por el Islam, que estuvo en apogeo, extendiéndose desde el subcontinente indio hasta la Península Ibérica; a partir del siglo XV, con el auge de los imperios coloniales europeos, el Islam está en retroceso, enfrentándose primero a los Estados europeos y luego a Estados Unidos e Israel.

Parte del odio y violencia de estos movimientos hacia Occidente tiene que ver con la percepción de una estrecha alianza entre Occidente e Israel. Para los distintos movimientos fundamentalistas islámicos, incluido Al Qaeda, Israel es un "bastión" de Occidente en el Medio Oriente. De aquí, que uno de los primeros estadios en esta lucha es la liberación de Jerusalén y la erradicación completa del Estado de Israel. Los movimientos Hamas, Jihad Islámico, Hezbolá, entre otros, están comprometidos en este primer estadio de la lucha, dirigido contra Israel y los judíos. Aquí no se hace diferencia entre Israel, el sionismo y los judíos, todos los cuales son concebidos y representados como un enemigo al que se debe erradicar. Un estadio siguiente es la lucha extendida contra el mundo occidental. Y un estadio final es la conversión total de la humanidad al Islam. Tal como lo reiteran los distintos líderes de estos movimientos incluido Osama Bin Laden, se trata de una guerra entre fieles e infieles en que finalmente los primeros prevalecerán sobre los otros.

De este modo, cabe hacer notar que el conflicto israelí-palestino y los atentados terroristas en Estados Unidos están interrelacionados. Los distintos movimientos van a privilegiar distintos estadios en su lucha contra el mundo occidental. Aquellos que están en las cercanías de Israel tienen como objetivo inmediato la destrucción de este Estado. Los que están en zonas más lejanas, como Al Qaeda, pueden pasar a la segunda fase, a la del enfrentamiento con el mundo occidental, representado y conducido por Estados Unidos. Dadas estas particularidades, no sería aventuroso afirmar que cualquiera de los movimientos fundamentalistas islámicos más radicales podría estar detrás de los atentados terroristas de septiembre de 2001.

Sin embargo, no todos cuentan con algunas condiciones que se hacen indispensables para alcanzar zonas tan distantes: coordinación y capacidad organizativa, recursos y aparato logístico, apoyo de un estado determinado. En este sentido, el grupo Al Qaeda reúne estas tres características: una estructura organizativa liderada por Osama Bin Laden, que además cuenta con el apoyo de numerosas células de combatientes árabes, entrenados en campamentos de Sudán o Afganistán, que han tenido experiencia en Bosnia, Chechenia; significativos recursos económicos para destinar a estas acciones; apoyo del movimiento Talibán de Afganistán.

Ahora bien, las acciones terroristas de los movimientos fundamentalistas islámicos -las que, sin duda, no tienen ninguna justificación posible- se ven nutridas, de una manera u otra, por dos elementos. Primero, una política exterior de Estados Unidos, sustentada en componentes civilizacionales, que ha tendido a visualizar un enfrentamiento con el Islam. Segundo, una política de la derecha israelí, representada por Sharon, que es partidaria de tomar represalias en contra de los palestinos, luego de cualquier atentado terrorista, lo que facilita que Israel y el conjunto del mundo judío sean percibidos como agresores y provocadores en este conflicto, sin distinciones entre radicales y moderados. Paralelamente, el gobierno palestino, conducido por Arafat, no ha tenido la firmeza ni la voluntad necesarias para controlar y sancionar a los distintos grupos terroristas -especialmente Hamas y Jihad Islámico- que operan en los territorios palestinos.

A partir del 11 de septiembre de 2001, el gobierno de Estados Unidos se ha fijado como objetivo fundamental combatir el terrorismo. Un primer paso en esta dirección ha consistido en realizar una ofensiva militar contra el movimiento Talibán de Afganistán, comenzando en octubre de 2001. Objetivos siguientes podrían ser eventualmente otros países como Irak, Siria, Irán. Washington ha tomado también medidas en contra de otros grupos y organizaciones, que incluyen especialmente a Hamas, luego de los atentados de diciembre de 2001 en Israel. Estas disposiciones incorporan la congelación de bienes y activos económicos de empresas vinculadas con Hamas, así como la presión a distintos gobiernos del mundo para que lleven a cabo un combate en contra de ésta y otras agrupaciones consideradas por Washington como terroristas. Las presiones incluyen a América Latina, puesto que existen evidencias sobre la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en la Triple Frontera de Argentina, Brasil y Paraguay, con conexiones que alcanzarían a Uruguay y Chile.

La guerra contra el terrorismo, impulsada por Estados Unidos, parte de una premisa básica: la división dicotómica del mundo, entre el bien y el mal, entre aquellos que están con Washington y los que están con el terrorismo, como lo expresara elocuentemente el presidente Bush en su discurso del 20 de septiembre de 2001. Paradójicamente, la "guerra santa" de los movimientos fundamentalistas islámicos tiene su origen también en una concepción dicotómica del planeta, entre "Dar al-Islam" (la casa del Islam) y "Dar al-Harb" (la casa de la guerra). Es un conflicto entre fieles e infieles en que finalmente los primeros vencerán a los segundos, como lo ha señalado Bin Laden. Aquí observamos una inversión del paradigma civilizacional arriba mencionado, en donde ahora el bien está representado por el Islam y el mal por Occidente. Es cierto que los fundamentalismos religiosos no se limitan al Islam, sino que también se dan en el cristianismo, el judaísmo y las otras religiones. Lo que sucede es que en el caso del Islam, el fundamentalismo adquiere una fuerza relevante por su condición de competencia con el mundo occidental, como podrá observar el lector a través de estas páginas.

Este libro cuenta con cuatro capítulos. El capítulo 1 está orientado a analizar la emergencia de los movimientos fundamentalistas (en sus tres vertientes: Islam, judaísmo y cristianismo), considerando su relación con la modernidad. El capítulo 2 se refiere en forma más específica a los movimientos fundamentalistas islámicos, a partir de una discusión sobre las diferentes perspectivas analíticas existentes en relación con el tema. En el capítulo 3 se hace un examen al rol que desempeñan diferentes movimientos islámicos en el sistema internacional, teniendo presente su ideología y una clasificación, que distingue entre movimientos fundamentalistas estatales, semiestatales y comunitarios. El capítulo 4 está dedicado a examinar, analizar e interpretar el papel que juegan diferentes movimientos religiosos islámicos -no todos ellos necesariamente fundamentalistas- en las Américas, considerando tanto su presencia en Estados Unidos como en algunos países de América Latina.

Partes importantes de este libro han sido obtenidas de los siguientes documentos del autor:

"Movimientos religiosos islámicos en el escenario internacional: implicancias para las Américas", tesis para optar al grado académico de Doctor en Estudios Americanos, Mención Relaciones Internacionales, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile, enero 2001.

"Fundamentalismos religiosos en el sistema internacional posguerra fría (un estudio de movimientos islámicos, judíos y cristianos y sus implicancias para A América Latina)" (con Eugenia Fediakowa), Informe final Proyecto FONDECYT 1990830, Santiago, Chile, marzo 2001.

INTRODUCCIÓN

El escenario de posguerra fría se caracteriza por la emergencia de múltiples temas, actores y ámbitos, en el que pierden importancia relativa el Estado, así como los temas militares y de seguridad. Ahora son en gran medida la cultura y las identidades culturales y civilizatorias las que están configurando las pautas de desarrollo, cohesión y conflicto en el mundo. Uno de los rasgos principales de este escenario es el surgimiento de una sociedad mundial única, haciéndose evidente que la globalización o mundialización no depende únicamente de las grandes potencias, sino también de actores no estatales, que incluyen a sindicatos, partidos políticos, movimientos sociales, agrupaciones religiosas y otros, los cuales tienen un creciente papel en el ámbito de las relaciones internacionales.

En este contexto de radicales transformaciones, los movimientos religiosos fundamentalistas o radicales, especialmente islámicos, se constituyen en un nuevo actor del sistema internacional, factor paradigmático de conflictos culturales y civilizatorios. ¿Cuáles son los postulados y características principales de los movimientos fundamentalistas islámicos en su relación con el mundo occidental? ¿Cuál es su rol en el sistema internacional posguerra fría? ¿Los movimientos islámicos -sean fundamentalistas o no- tienen implicancias para América Latina? ¿Qué implicancias? Para comenzar a contestar estas preguntas, es importante partir con algunos argumentos centrales.

Primero, los movimientos religiosos islámicos se convierten ahora en un nuevo actor de la política internacional y en un factor paradigmático para el desarrollo y consolidación de conflictos en el siglo XXI. Ellos pueden adoptar diferentes posiciones en relación con la modernidad occidental: una de mayor cercanía, que es capaz de adaptarse a las sociedades modernas y a la globalización, que postula una lectura menos estricta de los textos sagrados (en este caso, del Corán) y un trabajo relacionado más con la vida cotidiana de las personas que con la conquista del poder (neofundamentalismo); otra de mayor oposición a la modernidad que se caracteriza por una interpretación estricta de los textos religiosos, una proclama por rescatar las raíces históricas del Estado y la sociedad, un llamado para la conquista del poder político (fundamentalismo tradicional).

En segundo lugar, se constata que, en cuanto actor del sistema internacional, la función de los movimientos fundamentalistas islámicos es múltiple: puede estar centrada en el Estado (fundamentalismo estatal, que corresponde a los casos de Irán, Arabia Saudita, Sudán, (el Afganistán de los Talibán), en el sistema político parlamentario (fundamentalismo extra estatal: representación de la Hermandad Musulmana en el parlamento jordano o, en el caso del fundamentalismo judío, de sectores ortodoxos en el parlamento israelí), o en la sociedad (fundamentalismo societal o comunitario: los casos de los movimientos Hezbolá del Líbano y Hamas de

Cisjordania y Gaza, así como Al Qaeda de Osama Bin Laden, y algunos movimientos evangélicos en América Latina en lo que se refiere al cristianismo).

En tercer lugar, los movimientos fundamentalistas islámicos pueden tener una influencia, no sólo en el ámbito global, sino también para América Latina, lo que responde en parte a la interdependencia entre los acontecimientos internacionales y las características del contexto latinoamericano. Esta influencia se da a través de cuatro medios principales: a) expresiones y/o actos terroristas contra objetivos judíos, contra grupos o personas árabes que apoyen el proceso de paz árabe-israelí contra objetivos considerados occidentales; b) alianzas entre grupos fundamentalistas y actores locales nacionalistas (sean grupos nazis o racistas); c) presencia de comunidades musulmanas proclives a adherir ideas fundamentalistas, que se sienten amenazadas por los procesos de globalización (el fundamentalismo actúa como defensa de la identidad); d) desestabilización a países europeos con fuertes lazos políticos, económicos y culturales con América Latina (España, Francia, Italia).

Para abordar la problemática de los fundamentalismos islámico se recurre a dos disciplinas: la sociología y las relaciones internacionales. En forma más específica, se adopta una perspectiva de sociología internacional (Aron, 1959; Hoffman, 1960; Merle, 1991).*

Este enfoque considera, en primer lugar, que la sociología, en cuanto ciencia de la sociedad no debe detenerse en las fronteras de los Estados, sino investigar también las relaciones sociales que se inscriben en el campo de la globalidad y, en segundo lugar, que las relaciones internacionales no son ni pueden ser materialmente separables de otros fenómenos sociales.

En ¹esta dirección, resulta importante estudiar y analizar los fundamentalismos islámicos en cuanto fenómenos sociales y culturales, focalizando en un modelo de "pluralismo-interdependencia" en lo que se refiere a la concepción de la sociedad internacional (Holsti, 1972).

Este modelo concibe, por una parte, la interacción entre diferentes actores y, por otra parte, afirma que los eventos y decisiones que suceden en un lugar del mundo tienen un impacto en cualquier otro lugar. De aquí la importancia de estudiar este fenómeno desde América Latina. Se enfatiza que uno de los elementos claves en las relaciones internacionales es el papel creciente de los actores no estatales y sus formas de relación transnacional, lo que hace más complejo el campo de la realidad internacional. Por esta razón, en contraposición a los enfoques realista e idealista, que sustentaban que el Estado era el actor principal de la política internacional, aquí se afirma la multiplicidad de actores, incluyendo aquellos no tradicionales y no estatales. Se entienden las relaciones internacionales como todas las formas de interacción entre

¹*Las fuentes bibliográficas de los autores señalados entre paréntesis a lo largo del libro están desarrolladas en el anexo Referencias. (N. del A.)

miembros de sociedades diferentes, que incluyen a sindicatos internacionales, comercio internacional, desarrollo de valores y ética internacionales, así como movimientos religiosos, étnicos, ecológicos y feministas, entre otros, que tienen incidencia en el sistema internacional.

En cuanto al impacto de los fenómenos religiosos en las relaciones internacionales, éste radica en tres factores principales: a) se encuentra regionalizado, lo que significa que está concentrado en una zona geográfica, que en el caso del Islam cubre parte de la cuenca mediterránea y Asia Central y del Sur; b) está organizado en instituciones más o menos estructuradas, centralizadas y jerarquizadas: aunque el Islam no se presenta bajo la forma de una iglesia jerarquizada, los líderes de las diferentes comunidades pueden ejercer influencia sobre los creyentes, traspasando el ámbito nacional y regional (Merle, 1978); c) no obstante su regionalización, el Islam, muy particularmente en sus corrientes fundamentalistas, puede tener un impacto político global porque produce el principal discurso de resistencia al modelo de civilización capitalista, discurso que tiene convicción en la medida en que pretende situarse al mismo nivel que Occidente, lo que no es el caso de los fundamentalismos judíos o cristianos.

Cabe mencionar algunas limitaciones de este estudio. En primer lugar, se consideran los movimientos fundamentalistas islámicos originados principalmente en el Medio Oriente (esto es en Irán y en el mundo árabe), mencionando con menor detalle la situación del Asia Central y del Sur (con los casos de las nuevas repúblicas musulmanas nacidas de la ex Unión Soviética, así como de Afganistán, Pakistán y partes de la India). Se ha centrado el análisis en esta región por dos razones: primero, porque sería muy difícil abordar con profundidad la situación de todo el mundo islámico; segundo, se considera que en el caso del conjunto elegido existen ciertas características estratégicas compartidas por la posición frente a Israel y la cuestión palestina. En segundo lugar, debido a dificultades de idioma y accesibilidad del material bibliográfico, el examen de las lecturas e interpretaciones provenientes del mundo árabe pueden tener sesgos considerables. Por este motivo, se considera mayoritariamente una visión occidental del fenómeno en estudio (incluye también una perspectiva israelí, con la cual el autor está familiarizado). En tercer lugar, se reconoce que pueden existir algunos problemas de fondo en el tratamiento de la situación en América Latina, debido a que en este caso -a excepción del caso argentino y de la Triple Frontera de Argentina, Brasil y Paraguay- el objeto de estudio está conformado por movimientos religiosos islámicos que no tienen necesariamente un carácter fundamentalista. Sin embargo, se han incorporado estos "otros" movimientos por considerar que se trata de un material original, novedoso, que da cuenta de la emergencia de agrupaciones religiosas, que piden incluirse en la categoría de actores no estatales de carácter internacional.

Resulta pertinente también hacer algunas advertencias sobre uso del concepto "fundamentalismo". En un sentido estricto, designa a un movimiento que se constituyó dentro del Evangelicalismo norteamericano en el siglo XVIII y XIX, que se caracterizó por ser contrario a las corrientes sociales y teológicas catalogadas por los fundamentalistas como liberalismo y modernismo. Etimológicamente, proviene de fundamento y éste del latín fundamentum, que significa principio sobre el que se funda una cosa, razón principal con que se quiere afianzar y asegurar algo. El término fundamentalismo islámico empieza a usarse especialmente a partir de la Revolución Islámica en Irán (marzo de 1979) algunos autores estadounidenses (Lewis, 1990; Huntington, 1993) lo utilizan para explicar una reacción que emerge en el mundo árabe-musulmán frente a la herencia judeo-cristiana.

Otros autores, principalmente francófonos (Dassetto, 1992; Dupi 1990), hacen una distinción entre islamismo, fundamentalismo e integrismo, señalando que el fundamentalismo debe ser tomado en el sentido preciso de un regreso absoluto a la escritura, en tanto que integrismo es el rechazo de las adaptaciones de la iglesia y de los creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política; islamismo, por su parte, es la aspiración a resolver los problemas sociales y políticos a través de la religión, la afirmación de la necesidad de un regreso a los preceptos islámicos. Frente a estas definiciones, en este trabajo se usan en forma indistinta los términos "fundamentalismo islámico", "radicalismo islámico", "islamismo", "Islam político", para hacer referencia a movimientos religiosos que se caracterizan por buscar los fundamentos y raíces de la ley islámica con el objetivo de aplicarlos en el campo de la política, la sociedad y la cultura.

Una segunda advertencia importante de mencionar es que este libro no es sobre el Islam (no se aborda un estudio de la civilización islámica ni de la religión musulmana), sino sobre un fenómeno particular -llámese islamismo, Islam político o fundamentalismo islámico- y su impacto en las Américas, no siendo legítimo por lo tanto extraer consecuencias que sirvan para satanizar o condenar al conjunto del Islam. En este sentido, resultan pertinentes las expresiones del pensador franco-libanés, Amin Maalouf (1999:100), quien señala que cuando se ve en el islamismo político, antimoderno y antioccidental, la expresión espontánea y natural de los pueblos árabes, se trata de una simplificación como mínimo apresurada.

La importancia de este estudio radica en que en América Latina prácticamente no hay trabajos que investiguen el problema de los movimientos fundamentalistas, ni como fenómeno global ni en relación con la modernidad. La mayoría de los estudios sobre el tema está concentrado en EE.UU., Francia y Gran Bretaña, proponiendo una visión occidental del fenómeno. Este libro puede proporcionar algunos elementos para una aproximación latinoamericana sobre los movimientos religiosos islamistas como factor de conflicto en las relaciones internacionales y como reacción frente al mundo occidental. Al mismo tiempo, puede dar cuenta de las pautas de funcionamiento,

estructura y composición de otros movimientos fundamentalistas o radicales en América Latina. En esta dirección, el conocimiento del tema constituye un primer paso para conducir investigaciones posteriores sobre fenómenos relacionados con radicalismo étnico, neonazismo, xenofobia, racismo, entre otros.

Otra de las propiedades que presenta este trabajo es que se incluyen múltiples fuentes de información: por una parte, se examinan fuentes primarias (incorporando discursos y escritos de representantes de movimientos fundamentalistas), secundarias y medios de comunicación social (diarios, periódicos, revistas, boletines). Estas fuentes incluyen publicaciones europeas, norteamericanas, latinoamericanas, árabes e israelíes, que dan cuenta de la emergencia y características de los movimientos religiosos islamistas. Por otra parte, se incorporan entrevistas a representantes de centros islámicos y de embajadas de países del Medio Oriente en Chile, a los que se les preguntó su opinión sobre los siguientes tópicos: a) importancia del Islam para América Latina; b) rol y participación de los inmigrantes musulmanes en América Latina; c) importancia de las comunidades musulmanas latinoamericanas; d) relaciones entre las distintas comunidades (sunnitas, chíritas, sufíes) en el ámbito latinoamericano. También se realiza una observación a una ceremonia religiosa musulmana en una mezquita de Santiago.

1**EMERGENCIA E IMPORTANCIA DE LOS
MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS EN EL MARCO DE LA MODERNIDAD
OCCIDENTAL**

Se examinan los movimientos fundamentalistas islámicos, en cuanto reacciones frente a la modernidad y la globalización, que tienen especial importancia en el período de posguerra fría. Es importante referirse al debate sobre modernidad y posmodernidad, incluyendo las concepciones de racionalismo e irracionalismo, porque parte de los planteamientos críticos a la modernidad y al racionalismo serán asumidos por los movimientos fundamentalistas islámicos en su reacción contra el mundo occidental, la democracia y el liberalismo.

1.1. EL DEBATE SOBRE LA MODERNIDAD

Desde fines del siglo XVIII, se desarrolla especialmente en Alemania una corriente filosófica que proclama una añoranza de la Edad Media, el amor a lo folklórico y local, la superioridad de la cultura y raza alemanas, una rebelión contra el mundo ordenado por el racionalismo. Georg Lukács (1953) esboza la trayectoria del irracionalismo en Alemania, demostrando que la realidad social y política de esta nación tiene un trasunto en la filosofía, la que contribuyó a acelerar un proceso histórico que desembocó en el nazismo.

1.1.1. Irracionalismo, nihilismo y decadencia de la cultura occidental

Para Lukács, existen dos períodos en el irracionalismo moderno. El primero surgió en lucha contra el concepto idealista del progreso, incluye a Fichte y Schopenhauer, entre otros, y se caracteriza por una reacción feudal en contra de la Revolución Francesa. Fichte (1808), junto con avivar el régimen prusiano, expone la superioridad del pueblo alemán en la historia, lo que radica -según dice- en la conservación de su lengua, que lo diferencia de otros pueblos, como el italiano o el francés, cuyo idioma -el latín- representa una lengua muerta. Partiendo de estos postulados, el autor de *Discursos a la nación alemana* enfatiza que sólo el pueblo alemán es capaz de amar a su nación y de salvar a toda la humanidad de la catástrofe. Schopenhauer (1818), por su parte, esboza una filosofía del pesimismo, que concibe el destino de la existencia humana como una tendencia trágica que gira

en torno al dolor. Subraya que ésta es la más importante de las verdades, aunque esté en contradicción con las opiniones dominantes en Europa.

Lukács distingue un segundo período del irracionalismo a partir de los eventos de la Comuna de París (1871), lo que marcará que ahora sean el proletariado y el materialismo histórico los blancos principales.

El auge del irracionalismo -concluye este pensador- revela el papel dirigente de Alemania, siendo Nietzsche el modelo de esta reacción filosófica. A pesar de que Lukács es enfático en este aspecto, la filosofía de Nietzsche resulta compleja y difícil de encasillar en una corriente de pensamiento, puesto que tuvo una actitud de rechazo a las tendencias principales de pensamiento de su época (Giner, 1967). En *La voluntad de poder* (1901) el autor alemán examina y analiza ampliamente el nihilismo europeo, a partir de su afirmación de que la cultura europea se torna intranquila, violenta, encaminándose finalmente hacia una catástrofe.

Nietzsche se refiere a la destrucción de los valores cosmológicos y más concretamente a la decadencia del cristianismo, el escepticismo ante la moral, la pérdida de una interpretación moral del mundo. Predice la llegada del nihilismo, al que define como el abandono de la validez de los valores supremos, la falta de respuesta a porqué. Señala que el nihilismo en cuanto estado psicológico, se presenta de tres formas: a) como búsqueda de un sentido o finalidad a cualquier cosa que no lo tenga, de manera que quien busca termina perdiendo el ánimo, surgiendo entonces la inseguridad, la vergüenza de sí mismo, como si uno se hubiera mentido; b) cuando el hombre ha perdido la creencia en los valores se da cuenta de que no existe una totalidad, perdiendo la fe en un sentimiento de conexión a un todo superior a él; c) cuando se admite el devenir como única realidad, rechazándose cualquier camino alternativo que pudiera conducir a falsas divinidades, pero ese mundo que se admite no se soporta y no se quiere negar.

Según Nietzsche, las categorías "fin", "unidad" y "ser", que corresponden a cada uno de estos tres momentos, y a través de las cuales se ha atribuido un valor al mundo, son desechadas ahora que el mundo aparece como falto de valor. Como resultado, la creencia en estas "categorías de la razón" es la causa del nihilismo, ya que se ha medido el valor del mundo por categorías ficticias. Para el autor de *Así hablaba Zaratustra*, el nihilismo tiene otras dos causas: a) falta la especie superior, aquella cuyo poder mantiene la creencia en el hombre (uno de cuyos ejemplos lo constituye Napoleón); b) la especie inferior, esto es, la "masa", la "sociedad", exagera sus necesidades de valores cósmicos, con lo cual se "vulgariza" la existencia y se produce la dominación de la masa, idea que será examinada posteriormente por Spengler.

Para Nietzsche, el movimiento nihilista es expresión de una decadencia de la humanidad, la cual es tan necesaria como cualquier avance de la vida: la decadencia es propia de todas las épocas y de todos los pueblos. Menciona la teoría del progreso,

lo mismo que el cristianismo, como uno de los tipos más comunes que muestran la decadencia: ambos son remedios que han acelerado el agotamiento de la humanidad. Este autor es enfático al señalar que el siglo XIX no significa ningún progreso con respecto al siglo XVI: el cristianismo es un movimiento de decadencia, la Reforma alemana es un recrudescimiento de la barbarie cristiana, la Revolución Francesa destruyó la tendencia a la organización de la sociedad.

Esta idea de decadencia será retomada en parte por Spengler (1922), quien distingue ocho grandes culturas (egipcia, asiria, india, china, antigua, occidental, peruana, mexicana), a todas las cuales considera como organismos independientes que nacen, crecen, maduran y mueren. El período de muerte lo identifica con el comienzo de la civilización urbana cosmopolita, en que aparece una cuarta clase, la masa, la que no sólo se rebela contra las clases primarias (nobleza y sacerdocio), sino también contra la burguesía (tercera clase).

Esta concepción de la historia y de la sociedad -desarrollada por Nietzsche y luego por Spengler-, enfatizando la noción de decadencia y cuestionando la idea lineal del tiempo sostenida por el positivismo, será uno de los elementos sustanciales en la visión de mundo construida por los pensadores islamistas, como se verá más adelante. El nihilismo nietzschiano coincide, en gran medida, con la "Jahiliyya" postulada por Qutb, esto es, con el período de "ignorancia" y de "barbarie" que existía en el mundo previo a la llegada del profeta Mahoma a Arabia.

1.1.2. Crisis y crítica de la modernidad racionalista

El positivismo, cuestionado por los irracionalistas y también por los islamistas, postulaba como idea máxima la de progreso y señalaba que la humanidad estaba sujeta a una evolución constante hacia estados de desarrollo más avanzados. De este modo, el estado positivo se diferenciaba del estado metafísico (en que todo se explica por entidades abstractas) y del estado teológico (en que el hombre explica los fenómenos por la intervención de agentes sobrenaturales) por el descubrimiento de leyes mediante la observación de los hechos. El estado positivo representaba el último escalón del progreso. La ley general del progreso postulada por Comte (1844), según la cual se considera el progreso social como necesario e irresistible al igual que una ley física, tendrá un impacto importante en el pensamiento social del siglo XIX y principios del XX.

Durante este período, los sociólogos clásicos observan la existencia de un progreso general de la humanidad, ligado a una modernización racionalista y occidental. Toennies postula el paso de la comunidad (*Gemeinschaft*) a la sociedad (*Gesellschaft*), lo que significa el tránsito de una vida de familia, rural de aldea y de

villa, caracterizada por tradiciones, costumbres y religión, a una vida de ciudad, nacional y cosmopolita

Spencer examina la evolución de las sociedades, haciendo una analogía con los organismos vivos y señalando que el crecimiento es común tanto a los conjuntos sociales como a los conjuntos orgánicos. La evolución social forma parte de la evolución en general y consiste en el paso de la homogeneidad a la heterogeneidad, desde la tribu simple a la nación civilizada, caracterizada por diferencias estructurales y funcionales.

Durkheim describe el paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica al analizar una creciente división y especialización del trabajo, no sólo en los aspectos económicos, sino también en las funciones políticas, administrativas y judiciales. La solidaridad mecánica es aquella previa a la división del trabajo, en que los individuos se asemejan, siendo la personalidad absorbida por la personalidad colectiva. La solidaridad colectiva, en cambio, implica que cada uno tiene una esfera de acción propia, una personalidad y una especialización, como consecuencia de la división del trabajo.

Marx establece el surgimiento de un orden social capitalista, señalando que las relaciones burguesas de producción son la última forma del proceso social de producción; las formas productivas que se desarrollan en la sociedad capitalista crean las condiciones materiales para la solución del antagonismo que nace de las condiciones que rodean la vida de los individuos en la sociedad. La formación social es el último capítulo de la etapa prehistórica de la sociedad humana.

Weber postula como el tipo más puro de dominación legal aquel que corresponde al orden burocrático, el que se caracteriza por: jerarquía administrativa rigurosa, competencias estrictamente fijadas, existencia de un contrato sobre la base de libre selección, calificación profesional, retribución en dinero con sueldos fijos, presencia de una carrera con perspectiva de ascensos y avances por años de ejercicio, rigurosa disciplina y vigilancia administrativa. Este orden burocrático puede aplicarse tanto a organizaciones públicas como privadas, así como a asociaciones políticas.

Los postulados de los sociólogos clásicos estaban sustentados en el continuo crecimiento y expansión de la civilización occidental, tanto en el terreno económico, como social y político, y su extensión a todo el planeta. Iban ligados a la propagación y consolidación de los imperios coloniales europeos en Asia y África. Sus ideas nos hablan de una civilización, entidad u orden social, de carácter universal, que implica un proceso de creciente mundialización hasta abarcar todas las áreas del planeta. Ésta era la mirada racionalista e ilustrada que se tenía en Europa, desde fines del siglo XVIII hasta principios del siglo XX, una mirada muy diferente a la que existía, por ejemplo, en el mundo árabe-musulmán, donde ya se empezaba a percibir una situación de retroceso social y material con respecto a lo que había sido el Islam en sus albores, desde el siglo VII. En este caso, lejos de existir un desarrollo hacia un estado positivo,

se vivía un período -Jahiliyya- caracterizado por la penetración y dominación de Occidente.

¿Qué pasa en el siglo XX? Junto con una crítica a la modernidad occidental y a una serie de acontecimientos en Europa -guerras, genocidio, miseria socioeconómica- viene también un cuestionamiento de la idea de progreso universal. Teniendo en cuenta el problema del antisemitismo, que alcanzó un grado máximo con el exterminio de seis millones de judíos durante el régimen nazi, la Escuela de Francfort enfatizó los límites del iluminismo y de la razón. En especial, Horkheimer y Adorno (1944) postularon que el pensamiento iluminista implicaba ya el germen de la regresión que se constataba en todas partes. Señalaron que el sujeto moderno se había convertido en una instancia opresora y oprimida, y que los hombres se veían reducidos frente a las potencias económicas, lo que significaba su condena natural.

En esta línea de análisis, *The Authoritarian Personality* (Adorno, Theodor et al., 1950) presenta los elementos de una teoría del tipo de hombre autoritario en la sociedad moderna. Utilizando diferentes técnicas de investigación (entrevistas, escalas), se establece que existe una fuerte relación entre un número profundamente enraizado de rasgos de personalidad y el prejuicio abierto. El tipo de hombre autoritario combina las ideas propias de una sociedad altamente industrializada con creencias irracionales o antirracionales; es al mismo tiempo ilustrado y supersticioso, inclinado a someterse al poder y autoridad. El énfasis en los aspectos personales y psicológicos del prejuicio, más que en los aspectos sociales, se debe a la importancia que se asigna a erradicar el prejuicio a través de la educación, la que es definida en un sentido estricto como de naturaleza personal y psicológica.

La aceleración de los cambios durante el siglo XX promueve una nueva noción del tiempo, así como una idea de progreso y de racionalidad que son cuestionadas por una serie de factores: dos guerras mundiales, holocausto judío, amenaza de guerra nuclear, degradación ambiental, conflictos étnicos, gobiernos autoritarios, expansión de epidemias (sida, cólera, tuberculosis, ébola). Existe una pérdida de credibilidad en la razón y el progreso, lo que se debe a que, por una parte, el capitalismo industrial mostró que no existía una síntesis entre libertad e igualdad y por otra, el socialismo real fomentó una burocracia que aplastó la libertad y condujo a delirios de poder, como lo ejemplifican los casos de Stalin en la Unión Soviética y Ceausescu en Rumania (Hopenhayn, 1997).

Paralelamente, se observa una crisis de las identidades tradicionales, manifestada en la declinación de las viejas identidades de clase y nación que estabilizaron al mundo social y el surgimiento de nuevos movimientos sociales que abogan por el reconocimiento de su identidad: se trata de movimientos étnicos, feministas, sexuales, ecologistas. Algunos autores llaman a este período "posmodernidad", resaltando el surgimiento de nuevas identidades, las que se caracterizan por ser descentradas, dislocadas y fragmentadas. En este sentido,

destacan que el sujeto posmoderno, a diferencia del sujeto racional -que se definía por las capacidades de la razón, la conciencia y la acción- y del sujeto sociológico -cuya identidad estaba formada por la interacción entre uno mismo y la sociedad-, asume diferentes identidades en los distintos tiempos, las que no están unificadas, sino que están compuestas de varios elementos, a veces contradictorios o no resueltos (Larraín, 1996).

La muerte del sujeto racional autoproclamado como individuo constituye la pérdida de la distinción entre sujeto y mundo, y la muerte de la historia como progreso. En esta dirección, Hopenhayn sostiene que en lugar de esta unidad del sujeto hoy se impone una "danza del devenir", que se caracteriza por la aceleración y el cambio incesantes propios de una "modernidad tardía" cuya ilustración más gráfica es el derrumbe del muro de Berlín. De este modo, la "muerte de Dios", vaticinada por Nietzsche, tiene su acontecimiento emblemático un siglo después, cuando cae todo el orden del Este y cuando la literatura sobre la posmodernidad y el final de la historia da por muertos el socialismo, las ideologías, las utopías globales, la objetividad científica y el Estado-nación (Hopenhayn, 1997).

A pesar de estas transformaciones y de las críticas a la modernidad racionalista, no cabe hablar de un nuevo período -o posmodernidad- en el sentido de un fin de la historia en términos hegelianos -agotamiento de las ideologías alternativas e imposición de la idea de Occidente en todo el mundo- (Fukuyama, 1988) o de un desarrollo social que está llevando a las instituciones de la modernidad a un tipo de orden social distinto. Es más acertado señalar que las sociedades occidentales no han abandonado la modernidad, sino que están viviendo una fase de su radicalización o de "alta modernidad" (Giddens, 1990). El concepto de modernidad remite a un modelo general definido principalmente por la aplicación de los principios generales de la razón, que está relacionado con ciertas etapas de desarrollo económico, así como transformaciones políticas y culturales hacia la apertura, la racionalización y la secularización (Touraine, 1995).

La modernidad produce ciertas formas sociales distintivas, siendo la más importante el Estado nacional, el que contrasta con la mayoría de los tipos de orden tradicional y es un primer ejemplo de un rasgo general de la modernidad. Las instituciones modernas son en varios aspectos discontinuas de las formas de vida y culturas pre modernas. Una de las características más importantes que separan la era moderna de cualquier otro período es el extremo dinamismo de la modernidad: el mundo moderno es un mundo galopante o runaway, en que el cambio social es mucho más rápido que en cualquier sistema anterior y también lo es la profundidad que afecta nuestras vidas, las prácticas sociales preexistentes y los modos de comportamiento (Giddens, 1990).

Algunos rasgos de esta etapa de "alta modernidad", que no sólo incluyen al mundo occidental desarrollado, sino también a América Latina y a las otras regiones

del planeta, son: a) la disolución del evolucionismo y de la idea de progreso, fuertemente defendidos por el positivismo; b) cambios culturales significativos, que están asociados con transformaciones en las relaciones entre los sexos y entre generaciones; c) papel importante de los medios de comunicación, de la técnica y de la informática; d) surgimiento de movimientos fundamentalistas y nacionalistas; e) desarrollo creciente de occidentalización, lo que en muchos casos significa "norteamericanización", esto es, imposición del inglés, así como de la "cultura" y de un estilo de vida norteamericanos.

1.2. GLOBALIZACIÓN Y CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Una de las características del período de "alta modernidad" es la centralidad de lo cultural como factor para comprender estas profundas transformaciones y para explicar el surgimiento de movimientos fundamentalistas, principalmente religiosos, que se constituyen en reacción a estos cambios. El choque de civilizaciones -formulado por autores norteamericanos (Huntington, Lewis) para explicar la emergencia del fundamentalismo islámico- constituye un énfasis en las culturas y civilizaciones en cuanto unidades que conforman un ciclo vital. El paradigma civilizacional no es nuevo, sino que tiene una larga data, especialmente en el campo de la filosofía de la historia y de la sociología de la historia.

1.2.1. Ciclos vitales de las culturas y las civilizaciones

Spengler (1922) había definido la civilización como un período necesario de la cultura occidental exclusivamente, que se diferenciaba del período correspondiente en las demás culturas sólo por su grandísima extensión. El autor de *La decadencia de Occidente* concebía las culturas como organismos de la historia, que tenían un correlato exacto en la historia de un individuo, de un animal o de un vegetal. Postulaba que diversos hechos históricos, cada uno en su cultura, eran "correspondientes", esto es, se producían en la misma posición y tenían una significación pareja. Agregaba que todas las grandes formas de la religión, de la política, de la sociedad, en las diferentes culturas, nacían, maduraban y se extinguían en épocas "correspondientes" (Spengler, 1922: 29-33).

Toynbee (1958), por su parte, establecía cuatro fases típicas de todas las civilizaciones: nacimiento, desarrollo, ruptura y desintegración. A la luz de las relaciones entre unidades políticas, las cuatro fases sucesivas serían las siguientes: "fase heroica" o de los estados batalladores, "tiempos de disturbios", "estabilidad del imperio universal", decadencia o desagregación. En lo que se refiere a la civilización

occidental, el criterio de crecimiento es el progreso hacia la autodeterminación, esto es, extensión geográfica y perfeccionamiento de la técnica. Agregaba que tanto la historia del desarrollo de la técnica como de la expansión geográfica proporcionaban el criterio de crecimiento de la civilización, revelando un principio que regía el progreso técnico: la ley de la simplificación progresiva, consistente en la sustitución de los caracteres complicados por elementos más claros y eficientes (Toynbee, 1958: 34-44).

A partir de las concepciones de Spengler y Toynbee, así como del examen de otras filosofías de la historia, Sorokin (1956) establecía una gran entidad cultural, sea civilización o sistema cultural, no equivalente ni al Estado ni a la nación, que actuaba como una unidad real. Los límites de esta entidad, denominada supersistema cultural, trascendían a los grupos nacionales, políticos y religiosos. El autor de *Dinámica social y cultural* enfatizaba que la existencia de esta entidad implicaba rechazar la concepción lineal de la historia, con sus nociones de evolución y progreso, puesto que había una variedad de modelos, direcciones, ritmos, tiempos y periodicidades en el curso vital de los supersistemas culturales.

Aron (1959), estudiando ampliamente las concepciones de Spengler y Toynbee sobre el destino de las civilizaciones, e incorporando algunas nociones de Sorokin, postuló que la civilización occidental presentaba, en relación con todas aquellas del pasado, varios rasgos singulares importantes para las relaciones internacionales: nunca antes una civilización había estado en contacto con tantas otras; nunca una civilización había conquistado tantas tierras, transmitido tantos saberes y poderes a los hombres vencidos. Apropiándose del concepto de correspondencia desarrollado por Spengler, Aron subrayó que ciertos fenómenos que marcaron el devenir de otras civilizaciones eran visibles en el curso de los últimos siglos de la historia occidental.

1.2.2. Paradigma civilizacional en las relaciones internacionales

Huntington (1993) retoma algunos elementos del paradigma civilizacional, siendo su aporte principal redescubrir la importancia de las variables culturales como factores explicativos de las grandes transformaciones actuales. Distingue cuatro modelos en las relaciones internacionales: a) el de un solo mundo, que se basaba en la suposición de que el final de la guerra fría significaba el término de todo conflicto importante en la política global, cuya formulación más analizada fue la tesis del "final de la historia" propuesta por Fukuyama (1988); b) el de dos mundos, que parte de los binomios Oriente y Occidente, norte y sur, centro y periferia; c) el de la teoría realista de las relaciones internacionales, según la cual los Estados son los actores principales en los asuntos mundiales, la relación entre ellos es de anarquía y, por tanto, para asegurar su supervivencia y seguridad, intentan maximizar su poder; d) el del caos,

que subraya la desintegración de los Estados; la intensificación de los conflictos tribales, étnicos y religiosos; la proliferación de armas nucleares; la difusión del terrorismo.

Frente a estos modelos, Huntington defiende el de las civilizaciones, el que tendría la ventaja de incorporar elementos de los demás cuatro paradigmas, al sostener que: a) las fuerzas de integración presentes en el mundo son reales, esto es, existe una tendencia hacia una unidad, como lo muestran algunos procesos de unión económica; b) el mundo está en cierto modo dividido en dos, pero la división no es entre occidente y oriente, o entre norte y sur, sino entre un mundo occidental y muchos no occidentales; c) los Estados seguirán siendo los actores más importantes en los asuntos mundiales; d) el mundo es anárquico, pero los conflictos con mayores peligros son los que surgen entre Estados o grupos procedentes de civilizaciones diferentes.

Según Huntington, las principales civilizaciones contemporáneas son las siguientes: a) china, que se remonta al menos al 1500 a. E. C, que también puede llamarse "confuciana", de manera de comprender la cultura china así como las culturas afines de Vietnam y Corea; b) japonesa, que algunos autores la incluyen en la civilización del Lejano Oriente, donde incorporan también a la cultura china; c) hindú, que existe al menos desde el 1500 a. E.C., siendo el hinduismo el núcleo central; d) islámica, que nace en el siglo VII d. E.C.; e) ortodoxa, oriunda de Rusia, que algunos investigadores la distinguen de la cristiana occidental; f) occidental, que es la única designada con un referente geográfico en lugar del nombre de un pueblo, religión o zona geográfica, se refiere al cristianismo occidental, corresponde a la civilización euroamericana o noratlántica y tiene dos componentes principales: Europa y Norteamérica; g) latinoamericana; h) africana, desarrollada en el África subsahariana, cuyo Estado central podría ser Sudáfrica.

Este autor realiza tardíamente una definición de lo que entiende por civilización (como él mismo reconoce en el prefacio a su obra *El choque de civilizaciones*), y lo hace siguiendo a Wallerstein. Su concepción es todavía más ambigua al referirse a América Latina: en algunos escritos (Huntington, 1993), concibe a esta región como parte de la civilización occidental, en tanto que en otros (Huntington, 1996) : a) postula la existencia de una civilización latinoamericana, subrayando que ésta ha seguido una vía de desarrollo diferente a la occidental porque incorpora elementos de las civilizaciones americanas indígenas y su evolución política y económica se ha apartado de los modelos predominantes en el Atlántico norte; por estos motivos, más que una subcivilización dentro de la civilización occidental, la concibe como civilización aparte, emparentada íntimamente con Occidente (para más detalles sobre esta perspectiva, ver capítulo 2.1.).

El paradigma civilizacional se caracteriza por concebir una concepción cíclica del tiempo y de la sociedad (con períodos de crecimiento y decadencia), en lugar de la

noción lineal que postulaba el positivismo, en el sentido de un progreso sostenido y constante. Aunque tiene la ventaja de destacar la importancia de las transformaciones culturales en el ámbito internacional, esta perspectiva tiende a contribuir a una visión etnocentrista de la realidad, justificando la presencia de un choque o conflicto entre la civilización occidental y el Islam. Algunas de sus limitaciones pueden superarse al incluir la concepción de Wallerstein (1997), quien define civilización con dos significados distintos: a) el conjunto de procesos que ha hecho a los hombres más civiles, esto es, menos bárbaros o salvajes; b) un conjunto de visiones del mundo, cultura y costumbres que conforma un todo histórico, que coexiste con otras civilizaciones.

A partir de esta última noción, Wallerstein (1997) postula la existencia de una civilización capitalista, la que define como un sistema-mundo que comenzó a existir en el siglo XVI en partes de Europa y América para extenderse luego al resto del planeta. El resultado de esta expansión, que empieza a percibirse ahora, es la emergencia de una sociedad mundial única, haciéndose evidente que la globalización o mundialización no depende únicamente de las potencias (Estados Unidos, Europa, Japón), sino también de actores no estatales, como compañías transnacionales, capital financiero mundial, telecomunicaciones.

En este sentido, cabe mencionar que el paradigma civilizacional, sacado de su contexto etnocentrista (ver capítulo 2.1.), puede proporcionar elementos para una contextualización de dos procesos: primero, la multiplicación de actores en el sistema internacional; segundo, la importancia de la globalización cultural. En la sociedad internacional de la posguerra fría, se profundiza la consolidación de nuevos actores sociales -algunos de ellos no estatales-, como son movimientos feministas, agrupaciones religiosas, redes intelectuales, grupos étnicos, colectividades ecologistas y pacifistas, entre muchos otros. Estos actores proclaman la defensa de nuevas identidades en el marco de una sociedad internacional, en que los elementos culturales, así como las identidades culturales y civilizacionales, están configurando las pautas de comportamiento, consenso y conflicto.

En cuanto a la globalización, se puede observar que estos procesos actúan a escala internacional: hay una interconexión global creciente en términos económicos, políticos, ecológicos; se da una internacionalización de la economía; se globaliza el Estado nacional; se forma un orden militar mundial (se universalizan las armas, existiendo una industrialización de la guerra). La globalización cultural supone una cultura universal de masas influida por concepciones norteamericanas; se da una homogeneización, con fuerte influencia de la televisión y con una hegemonía del inglés. Se hace evidente que la globalización es un proceso en el que la influencia de Estados Unidos y su cultura juega un rol preponderante (Larraín, 1996).

Ahora bien, estos desarrollos no son vividos del mismo modo por quienes han nacido en el seno de la civilización capitalista y los que han nacido fuera de ella: los

primeros pueden adaptarse sin dejar de ser ellos mismos; para los segundos, en cambio, la modernidad se plantea en otros términos, acompañada de un sentimiento de capitulación y significando siempre abandonar una parte de sí mismos. Puesto que en estos casos la modernidad lleva la marca del "otro", muchos grupos enarbolan "identidades asesinas" (Maalouf, 1998) para afirmar su diferencia, lo que se traduce en el surgimiento de movimientos fundamentalistas y nacionalistas radicales.

1.3. MOVIMIENTOS RELIGIOSOS FUNDAMENTALISTAS COMO REACCIONES ANTIMODERNAS

Existe una colisión entre las tendencias globalizadoras de la modernización y las emergentes reacciones antimodernas, que algunos autores han llamado construcciones identitarias antimodernas, enfatizando que se caracterizan por la defensa de identidades particulares, surgen como intentos de generar sentidos de identificación frente a situaciones de crisis y constituyen formas de neocomunitarismo antimoderno (Calderón, Hopenhayn, Ottone, 1996). Algunas de estas reacciones, reforzadas por los conflictos internos o internacionales generados en el período de posguerra fría, están constituidas por movimientos religiosos fundamentalistas o radicales.

1.3.1- Los movimientos religiosos fundamentalistas y los procesos de secularización, globalización y democratización

Estos movimientos -en su versión más tradicional- constituyen una reacción contra la modernidad de tipo occidental, siendo resultado de una fase de radicalización de la modernidad, que buscan, en algunos casos, el regreso a una tradición, de manera de producir un nexo y una continuidad entre pasado y presente (Caro, Fediakowa, 1998). Esta reacción a la modernidad se da a través de cuatro dicotomías principales:

1. Sacralización/secularización: los fundamentalismos religiosos son un intento por reconstruir un orden sagrado en la sociedad, como respuesta al proceso de secularización que caracteriza a las sociedades occidentales y que amenaza tanto al mundo islámico como cristiano y judío. Cabe destacar que todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso tienen un aspecto en común: cada una muestra que lo sagrado y la vida religiosa son lo opuesto de lo profano y la vida secular. Berger (1967) define la sacralización como el proceso tendiente a constituir un orden sagrado,

esto es, un poder que le brinda al hombre una protección suprema contra el terror de la anomia a través de la reafirmación de la religión y la fe. Lo "sagrado" es la calidad de poder misterioso, que reside en ciertos objetos de la experiencia, que tiene dos contrarios: lo profano o carencia de carácter sagrado, y en un nivel más profundo, el caos o la anomia. Secularización, en tanto, es el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad (separación de la iglesia del Estado) y de la cultura (surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma del mundo) (Berger, 1967). La secularización está ligada, tanto en el mundo islámico como en América Latina, al desarrollo de una sociedad de consumo que intenta transformar la vida en un mercado (Parker, 1998).

2. Identidad/globalización: los movimientos fundamentalistas se presentan como una reacción a los procesos de globalización cultural, a los que responden defendiendo una identidad religiosa sustentada en la relación con Dios y en los preceptos establecidos en los textos sagrados (Corán, Torá, Biblia). A través de esta identidad las personas y grupos se definen a sí mismos en términos de categorías sociales compartidas y excluyentes (ser judío, ser católico, ser evangélico, ser chiita, ser sunnita). Paralelamente, existe un discurso identitario que reglamenta la vida sexual, familiar y personal en términos que dicen relación con limitaciones y obligaciones respecto al papel de la mujer, tratamiento de la sexualidad, consumo de alcohol y alimentos, uso de vestimentas. Larraín (1996) considera la identidad personal como la forma en que los individuos se definen a sí mismos en términos de categorías sociales compartidas, lo que implica la existencia de otros con los que el sí mismo se diferencia y adquiere su carácter específico. Enfatizando el carácter social de la identidad, señala que uno de los determinantes principales de las identidades personales es la cultura, puesto que aquéllas están presentes en contextos determinados culturalmente. Globalización, por su parte, es el proceso que da lugar a una internacionalización de la economía, universalización del Estado nacional, formación de un orden militar mundial, con preponderancia de concepciones norteamericanas (Larraín, 1996).

3. Comunidad/sociedad: los movimientos religiosos fundamentalistas buscan recuperar un orden social comunitario, que esté basado principalmente en la religión y la tradición, lo que constituye un orden opuesto a la sociedad. La dicotomía comunidad/sociedad ha sido especialmente estudiada por Tóennies (1887), quien define la comunidad como un ordenamiento social que se desarrolla mediante las tradiciones, las costumbres y la religión, que está basado en estados afectivos y hábitos. Sus tres pilares básicos son la sangre, el país y el parentesco. Sociedad, por su parte, es un orden social que descansa sobre convenios y acuerdos, que tiene un alto grado de individualismo, impersonalidad y contractualismo. Según Tóennies la sociedad europea evolucionó desde la comunidad a la sociedad.

4. Teocracia/democracia: los fundamentalismos religiosos postulan la construcción de un Estado teocrático, el que no sólo se define por la unión entre religión y política, sino también por la negación de la democracia y el desconocimiento de la diversidad cultural. Teocracia es una forma de gobierno que está construida sobre la base de la fe en Dios y cuyo fundamento descansa en un código moral divino universal, determinado por los principios entregados por Dios al hombre (Jacobson, 1995). Según esta forma de gobierno, todos los líderes del mundo deben aceptar la superior autoridad de Dios en nuestras vidas, fomentando a sus súbditos vivir según las leyes divinas (establecidas en el Corán, la Torá, la Biblia), las cuales les permitirán transformar su libertad personal en una unidad verdadera entre hombre y hombre, comunidad y comunidad, nación y nación. La democracia es definida por Touraine (1995) como una forma de organización política, cuyo aspecto económico es la economía de mercado, su expresión cultural es la secularización, que descansa en la división de poderes -ejecutivo, legislativo, judicial- y en la separación entre religión y Estado. Uno de los componentes centrales de la democracia no es -señala Touraine- la participación ni el consenso, sino el respeto de las libertades y la diversidad.

Según esta concepción, existen dos amenazas principales a la democracia: la proveniente del universalismo integrador del mercado y la que tiene su origen en los particularismos del comunitarismo y multi-culturalismo. El mercado ha reemplazado la modernización, lo que significa que no sólo la idea democrática está debilitada, sino también los actores sociales y la capacidad de pensar la sociedad. Con la supremacía del mercado, se produce -según Touraine- una desagregación de la sociedad política y la sociedad civil, la población tiende a renunciar a la ciudadanía para contentarse con el consumo.

En relación con el comunitarismo, éste se define por la supresión del sistema político y por la búsqueda de homogeneidad cultural y política, implicando el rechazo de las minorías y de la idea de ciudadanía. Los Estados nacionales europeos se convirtieron en democracias porque reconocieron su diversidad cultural, en contra de un territorialismo religioso, de modo que la democracia sólo puede existir si reconoce la diversidad de creencias, orígenes, opiniones y proyectos (Touraine, 1995).

Los fundamentalismos religiosos constituyen formas de comunitarismo. El régimen Talibán de Afganistán, así como los nacionalismos de Serbia y Croacia, ejemplifican una situación en que la sociedad civil tiende a encerrarse en sí misma, para transformarse en comunidad y reclamar la formación de un Estado comunitario, lo que significa la desaparición de la democracia (Touraine, 1995). Estos ejemplos pueden ser extendidos a los movimientos islámicos radicales y estatales de Irán, Sudán y Arabia Saudita, los que se caracterizan por la opresión a las minorías religiosas no chiítas en el primer caso, y no sunnitas, en los dos casos siguientes.

La contradicción entre fundamentalismos religiosos y democracia liberal queda más de manifiesto al observar que, especialmente en el mundo islámico, no se

cumplen algunas condiciones "para una democracia estable" (Huntington, 1986), como: a) correlación relativamente fuerte entre riqueza y democracia: el desarrollo económico promueve la modificación o el abandono de las instituciones políticas tradicionales; b) estructura social diferenciada y articulada: el pluralismo aumenta la probabilidad de desarrollar la democracia estable en la sociedad moderna; c) cultura política con alto grado de confianza entre los miembros de la sociedad (incluyendo un mayor compromiso por el respeto de los derechos humanos y las diversidades), siendo ésta más propicia a la democracia que otra cultura en la que predomine la hostilidad y la desconfianza.

Cabe señalar que existen en forma creciente movimientos religiosos que son capaces de adaptarse a las sociedades modernas y a la globalización, que postulan una lectura menos literal de los textos sagrados y que realizan un trabajo relacionado más con la vida cotidiana de las personas que con la conquista del poder. Estos neofundamentalismos tienden a distanciarse en forma creciente de otros movimientos más tradicionalistas como los regímenes de Irán y Sudán, cuyo fin principal es la consolidación del poder político. El neofundamentalismo islámico trabaja sobre la vida cotidiana y las relaciones sociales elementales, puede adaptarse a un estado no musulmán, esto es, dirigirse a un Estado culturalmente cristiano y políticamente laico para demandar el reconocimiento de los espacios islamizados (Roy, 1996).

1.3.2. Postulados y similitudes de los movimientos religiosos fundamentalistas

Los movimientos fundamentalistas religiosos involucran una amplia gama de actores, tanto tradicionales como emergentes: Estados, partidos políticos, grupos y movimientos sociales. El autor alemán, Thomas Meyer (1990), sostiene que ellos no se limitan al ámbito religioso, sino que se dan también en los marcos cultural y político. Distingue tres formas de fundamentalismo:

1. Fundamentalismo vital, el que define como el conjunto de movimientos contrarios al pluralismo, la apertura y la responsabilidad individual ante los modos de vida modernos.

2. Fundamentalismo cultural, el que presenta como un rechazo al discurso abierto de la modernidad, así como a la ciencia y a la razón, presentando en cambio la meditación y la fe como formas principales de acceso a un saber total.

3. Fundamentalismo político, al que caracteriza por alejarse de aquello que es propio de la política en la era de la modernidad: la razón, los derechos humanos, el pluralismo y la democracia.

No obstante lo ilustrativo de esta clasificación, en este estudio el término "fundamentalismo" se aplicará principalmente al fenómeno religioso por considerar

que hay ciertas especificidades importantes de rescatar: unidad entre religión y política, diferenciación entre lo sagrado y lo secular. Los movimientos religiosos fundamentalistas, además de implicar componentes culturales (rechazo a la modernidad, orientación antimoderna que se pretende extender a todos los planos de la vida social, cultural, política y económica) y políticos (negación de la democracia), tienen un sustento religioso que descansa en dos rasgos principales: a) afirmación de la tradición y del regreso a un tiempo histórico considerado como glorioso; b) infalibilidad literal de los respectivos textos sagrados (Corán, Torá, Evangelios).

Es importante enfatizar las similitudes que se dan -en cuanto a actitudes, terminología, valores religiosos, acción- en este fenómeno fundamentalista contemporáneo en sociedades completamente diferentes. Además de las dicotomías señaladas, algunos rasgos comunes a la mayoría de los grupos fundamentalistas contemporáneos en las tres religiones monoteístas son los siguientes (Lazaras-Yafeh, 1988):

1. Constituyen una contrasociedad, que demanda una intensa lealtad grupal y que se define en contraste a la sociedad "moderna" u "occidental". Ellos conforman a los verdaderos creyentes, que rescatan la tradición "auténtica", a diferencia del mundo exterior y de los miembros de la religión institucionalizada.

2. El retiro de la sociedad incluye el rechazo de todas las ideologías "occidentales" y, en el caso de la mayoría de los grupos judíos y musulmanes, el rechazo del Estado nacional y del sistema democrático. La modernidad es vista como el gran mal, nacida por la tradición secular y mantenida por valores "extranjeros" como la democracia. Como contraparte, se llama para el restablecimiento de la Dinastía Davídica o del Califato Islámico, en los que prevalecerá la ley religiosa.

3. Existe un criticismo virulento de las religiones institucionalizadas (a excepción del Islam chiíta en Irán), las que son consideradas como "Satán", "apóstata", etc. Por otra parte, la mayoría de los líderes de los movimientos fundamentalistas no vienen de círculos religiosos tradicionales, sino que son profesionales especialmente de las ciencias (doctores, ingenieros, agrónomos).

4. Las actitudes fundamentalistas con respecto a la ciencia son muy ambiguas. Los fundamentalistas no rechazan la tecnología y armas modernas. Utilizan los cassettes y la televisión, aunque ésta es considerada un símbolo de corrupción de la sociedad occidental.

5. Los fundamentalistas comparten una creencia literal en la infalibilidad de sus santas escrituras. La Biblia y el Corán no sólo tienen un lugar central como fuente de inspiración en su vida religiosa, sino que también son libros prácticos para comprender y predecir eventos contemporáneos y futuros. Para algunos fundamentalistas, ambos libros tomarán el lugar de la constitución en el futuro Estado judío de la Halaja o en el Estado musulmán regido por la Sharia o ley islámica.

6. Los fundamentalistas tienen una misma aproximación hacia las mujeres y hacia los miembros de otras religiones. Las primeras son objeto de alto respeto siempre y cuando acepten su estado preemancipatorio y natural en la familia y la sociedad. Los miembros de otras religiones son fuente de profunda preocupación para todos los fundamentalistas. Ellos consideran a los miembros de otras religiones como la fuente de todos los males. No existe lugar para otras versiones de verdad o tolerancia ni para una sociedad plural.

Algunos ejemplos de movimientos fundamentalistas contemporáneos están constituidos por los mencionados regímenes islámicos de Arabia Saudita, Irán y Sudán; por los grupos ultraortodoxos judíos Kach y Gush Emunim en Israel; por el movimiento cristiano de Marcel Lefebvre; por grupos evangélicos que inspirados en Estados Unidos tienen presencia en América Latina. Estos movimientos se caracterizan por postular un rechazo a la modernización de tipo occidental y al secularismo.

El regreso al Islam de las sociedades árabe-musulmanas es el resultado del encuentro y choque entre el Islam y el Estado-nación moderno (que viene de Occidente). El contramodelo, representado por el Estado israelí, resulta paradójicamente atrayente, puesto que tiene muchos elementos de teocracia, donde se confunden religión y Estado. Tres son los grandes principios declarados del fundamentalismo islámico: a) la unidad islámica para transformar el Islam en un poder universal; b) la implementación de la Sharia; c) la liberación de Palestina y Jerusalén. Este último postulado es defendido especialmente por los movimientos fundamentalistas palestinos y de los países vecinos de Israel.

En el ámbito del judaísmo, existen grupos fundamentalistas, como los mencionados Kach y Gush Emunim, que se han opuesto tenazmente a todo proceso de paz árabe-israelí, así como a cualquier concesión territorial a los palestinos. También está Neturei Karta, que se caracteriza por su rechazo a la existencia del Estado de Israel. En este contexto, hay que mencionar el asesinato del primer ministro israelí, Itzhak Rabin (noviembre de 1995), que tenía por finalidad terminar con el proceso contemplado en los Acuerdos de Oslo. Varios factores apuntaron a la tesis de que este acto había contado con el respaldo de sectores extremistas y ortodoxos al interior de la sociedad israelí. En primer lugar, desde el mundo ortodoxo judío fueron reiterados los ataques contra Rabin, al tiempo que varios rabinos prohibieron la "*Canción de la paz*" (cantada por Rabin en la manifestación que se realizó antes de su asesinato), la que consideraron como contraria a la Halaja (ley religiosa judía).

En segundo lugar, el apoyo rabínico a un activismo antigubernamental israelí creció a partir de los Acuerdos de Oslo: durante 1995, una convocatoria de los rabinos de Judea, Samaria y el Distrito de Gaza, emitió un fallo llamando a los soldados israelíes a desobedecer las órdenes de evacuar el margen occidental del río Jordán. Este proceso verbal de deslegitimización y de criminalización del gobierno de Rabin ayudó a forjar la acción del asesino de éste (Yigal Amir) y de sus seguidores. Más aún,

cuando éstos fueron educados en un sistema religioso nacional (la Yeshiva Kerem Deyavne y la Universidad de Bar-Ilán) que fue y sigue siendo la semilla de movimientos ortodoxos, entre ellos Gush Emunim. Fue aquí donde se presentó una interpretación estrecha y ultrarreligiosa de la ley de Dios (Halaja) al concebir que ésta es más importante que la ley del hombre, y que Dios más que el Estado debe ser obedecido (Morris, 1996).

En el ámbito del cristianismo, además de numerosos movimientos provenientes del Evangelicalismo (ver parte 1.4.), cabe mencionar a los "tradicionalistas católicos", que se caracterizan por su rechazo a las reformas doctrinarias del Concilio Vaticano II. Uno de los líderes más importantes de esta corriente es el arzobispo francés retirado, Marcel Lefebvre, quien declaró que las reformas surgían y terminaban en la herejía. En 1970 fundó un grupo propio conocido como Fraternidad Sacerdotal de Pío X, tomando el nombre del Papa que se opuso, durante su Papado (1903-1914), al movimiento modernista (o reinterpretación de la doctrina religiosa a la luz del pensamiento científico) que se desarrollaba en el catolicismo romano. Aunque el Papa Paulo VI le suspendió el ejercicio de sus funciones como obispo en 1976, Lefebvre continuó sus actividades, incluyendo la ordenación de sacerdotes que servían a las iglesias tradicionalistas.

Sin embargo, estos movimientos presentan diferencias, que tienen su origen en el desarrollo de contextos históricos y culturales particulares, a partir de los cuales se estructura de distinto modo la relación con el mundo occidental y su posición frente a la democracia liberal. Desde la desintegración del Imperio Otomano, surgen en el mundo árabe líderes y postulados que se caracterizan por su ataque a Francia y Gran Bretaña -que se habían dividido las posesiones del Medio Oriente según el pacto secreto Sykes-Picot de 1916—. Después de la crisis del Suez, de 1956, que marca el alejamiento definitivo de las viejas potencias coloniales, el gobierno pro británico de Irak será reemplazado por un gobierno nacionalista, en el que surgiría Saddam Hussein; Siria se volvería cada vez más nacionalista a partir del advenimiento del Partido Baath; y Jordania asumiría una posición más cercana a Egipto y al nasserismo.

Puesto que Estados Unidos heredó las posiciones estratégicas dejadas por Gran Bretaña, el radicalismo de Nasser y el partido Baath se desatarían ahora contra la superpotencia. Los líderes árabes (Nasser, Assad, Hussein, Khadafi), proclamándose representantes de toda la nación árabe, intentaron una base de legitimidad política a través de la fuerza, suprimiendo las tendencias divergentes, combatiendo las minorías étnicas y religiosas y postulando la supresión de las fronteras impuestas por Occidente. La fuerte crítica a las potencias occidentales, especialmente a Estados Unidos, así como a la democracia liberal, será también asumida por los movimientos islamistas que surgen a partir de la década del 70.

En el caso de Israel, desde la formación del Estado (1948), sus líderes proclamaron la necesidad de forjar una sociedad con instituciones democráticas, en

donde estuvieran representados los diferentes segmentos de la población. Un ejemplo de esta institucionalidad está dado por la Knesset (o Parlamento), constituida desde 1949 a través de sufragio universal, y por la central obrera Histradut, formada en 1920, con el objetivo de organizar al movimiento obrero. Desde 1948 hasta 1977 existieron gobiernos laboristas, predominando una cultura asquenazí, permeable a los ideales democráticos del mundo occidental.

Paralelamente, los gobernantes israelíes -temerosos de acentuar el aislamiento de Israel debido a la hostilidad del mundo árabe- se esforzaron en desarrollar vínculos especiales con Europa Occidental y Estados Unidos. Al mismo tiempo, Israel era considerado como un pequeño país que representaba los valores democráticos y civilizadores de Occidente; al igual que EE.UU. en sus principios, Israel era percibido como una nación de pioneros e inmigrantes, por lo cual se consideraba una afinidad cultural e histórica entre ambos países (Ben Ami, Medin, 1981); esta similitud será asumida por algunos grupos fundamentalistas evangélicos en su acercamiento con Israel (ver capítulo 4.4.1.).

1.4. LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA

Aunque en América Latina los movimientos religiosos fundamentalistas se manifiestan en forma más indirecta y menos abierta que en otras partes del mundo, algunos informes permiten suponer que existen relaciones entre los movimientos fundamentalistas mundiales y las comunidades religiosas latinoamericanas (aplicable especialmente al caso del Islam chiíta), lo que responde en parte a la interdependencia entre los acontecimientos internacionales y las características del contexto regional. El crecimiento de algunos movimientos religiosos radicales en el mundo y sus lazos con las comunidades mencionadas puede promover ciertas formas de intolerancia y xenofobia hacia determinados sectores, pero no tiene la capacidad de representar actualmente una amenaza a la seguridad regional. Cabe agregar que cada una de las religiones monoteístas tiene su dimensión fundamentalista o radical, con implicancias para América Latina.

1.4.1. Movimientos fundamentalistas islámicos

La importancia social y política de los movimientos islámicos radicales para la región está dada por la eventual existencia de una conexión latinoamericana, asociada con acciones terroristas y con focos centrales en la denominada Triple Frontera, de Argentina, Brasil y Paraguay, donde -según denuncias del gobierno israelí- habría un centro de apoyo al terrorismo internacional promovido por grupos extremistas chiítas.

Argentina ha sido objeto de atentados reivindicados por asociaciones fundamentalistas islámicas pro iraníes pertenecientes o vinculadas a Hezbolá, con eventual apoyo de Teherán. Por otra parte, en Argentina se registran algunas evidencias de nexos entre grupos fundamentalistas islámicos y asociaciones nacionalistas locales, especialmente grupos racistas y nazis (ver capítulo 4).

Adicionalmente, la existencia de grupos musulmanes locales proclives a ideas fundamentalistas podría ser fomentada en la región como producto de situaciones de xenofobia y racismo. Éste podría ser el caso de Venezuela, donde hay una comunidad musulmana importante, lo que se explica en parte por la pertenencia de este país a la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP). Ciertas evidencias sugieren que sectores de esta comunidad recibirían ayuda financiera del gobierno de Arabia Saudita. Además, el vacío dejado por la Iglesia Católica, que ha sido llenado por diferentes organizaciones evangélicas, es también aprovechado por agrupaciones islámicas que buscan promover en la población nativa la conversión al Islam (ver capítulo 4.).

1.4.2. Movimientos fundamentalistas judíos

En cuanto a los movimientos judíos fundamentalistas o radicales, éstos tienden a fomentar crecientes distanciamientos entre las comunidades judías de Israel y de la diáspora, entre diversas corrientes religiosas al interior del judaísmo latinoamericano, entre las comunidades latinoamericanas y otros grupos de la población. El fundamentalismo judío afecta las relaciones entre Israel, Estados Unidos y las diversas comunidades judías latinoamericanas, debido a que las cortes rabínicas ortodoxas dictaron una ley en 1997, según la cual las conversiones al judaísmo en Israel debían ser hechas sólo por el rabinato ortodoxo.

La ley de conversión ha motivado una fuerte polémica no sólo al interior del Estado judío, sino también entre los sectores religiosos ortodoxos -tanto de Israel como de la diáspora-, por una parte, y los movimientos religiosos judíos conservadores y reformistas de Estados Unidos, por otra parte. Como respuesta a las decisiones de los ortodoxos, los movimientos conservadores y reformistas han amenazado con suspender toda ayuda financiera a Israel. Esta polémica incluye también a los diversos sectores religiosos (ortodoxos, conservadores, reformistas) y no religiosos del judaísmo latinoamericano.

1.4.3. Movimientos fundamentalistas cristianos

En lo que se refiere al cristianismo, algunas corrientes evangélicas se pueden considerar como los difusores principales del fundamentalismo en América Latina. Se trata principalmente de grupos provenientes del protestantismo evangélico y de diferentes sectas (algunas que niegan la divinidad de Cristo, otras milenaristas, y otras que combinan elementos científicos con espiritismo y magia). En lo que se refiere al movimiento evangélico, una de las manifestaciones más características está representada por las iglesias pentecostales, muchas de las cuales se caracterizan por sus expresiones fundamentalistas (Galindo, 1994). Este movimiento, que tiene especial representatividad en Centroamérica, está relacionado con la derecha religiosa de Estados Unidos y tiene como principales postulados el anticomunismo y el pronorteamericanismo (Caro, Fediakowa, 1998).

En cuanto al catolicismo, se ha desarrollado en la región un integrista católico tradicional, en parte promovido por el franquismo, que considera lo blanco e hispano como representante de una cultura superior, por ser avanzada de la civilización cristiana, en tanto que los indios, negros y mestizos son seres privados de las luces de la Revelación cristiana (Vidal, 1989). Este fundamentalismo tradicionalista católico coincide con el racismo positivista decimonónico y su concepción de un alma de la raza como motor de la historia. Su representante más importante en Chile es el sacerdote Osvaldo Lira Pérez, de la orden Sacratissimi Coráis Jesu, autor de *Hispanidad y mestizaje* (Santiago, Editorial Covadonga, 1985) y *Catolicismo y democracia* (Santiago, Corporación de Estudios Nacionales, 1988), obras que han influido en las élites culturales conservadoras chilenas (Vidal, 1989).

Aunque en América Latina los movimientos religiosos fundamentalistas (especialmente cristianos) se manifiestan en forma más indirecta y menos abierta que en otras partes del mundo (Medio Oriente, Asia Central), todos ellos tienen algunos rasgos comunes como se ha señalado anteriormente. Se examinan los movimientos fundamentalistas islámicos, bajo el supuesto de que éstos pueden tener un impacto político global, puesto que son percibidos en Occidente como un "enemigo externo" capaz de hacer frente a un modo de desarrollo capitalista, lo que no es el caso de los movimientos fundamentalistas cristianos y judíos, que coexisten de forma más tolerante con este modelo.

2

LOS MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS FRENTE AL MUNDO OCCIDENTAL

Con el objetivo de establecer cómo se estructura la relación entre los movimientos fundamentalistas islámicos y la modernidad de tipo occidental, se examinan diferentes perspectivas académicas de análisis. Éstas tienden a analizar la emergencia de este fenómeno en su relación con el mundo occidental, enfatizando su mayor visibilidad en el período de posguerra fría. Estas perspectivas se enmarcan en dos paradigmas principales: uno, predominante en Estados Unidos, que establece un conflicto permanente entre el Islam y Occidente (liderado éste por Estados Unidos). Un segundo paradigma, predominante en Europa y particularmente en Francia, examina la emergencia del fundamentalismo islámico según múltiples dimensiones.

Existen otras dos corrientes. La israelí -ligada a ella está la de centros judíos en las Américas-, conectada ideológicamente con la perspectiva norteamericana, analiza el fundamentalismo islámico en relación con el antisemitismo y su penetración en Cisjordania, Gaza e Israel. La perspectiva árabe, desarrollada especialmente en centros de estudios árabes de Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña, así como en unidades académicas de Beirut y El Cairo, considera la heterogeneidad del mundo islámico.

2.1. LA LUCHA ENTRE MUNDO ISLÁMICO Y OCCIDENTE (PERSPECTIVAS NORTEAMERICANAS)

La visión estadounidense, con un fuerte componente civilizacional, tiende a considerar al mundo árabe-musulmán en virtud de su unidad y singularidad. Se coloca énfasis en un antagonismo radical y total entre la modernidad occidental y un fundamentalismo islámico tradicional, caracterizado por una interpretación estricta del Corán, una proclama por rescatar las raíces históricas del Estado y la sociedad, un llamado para la conquista del poder político. El paradigma civilizacional tiene como principal modelo de referencia el caso iraní y sus vínculos con grupos radicales, como Hezbolá. De hecho, la política estadounidense hacia el Medio Oriente tiene su sustento en el hecho declarado de que Irán sigue siendo el Estado más activo en el mundo en lo que se refiere a apoyo del terrorismo internacional.

2.1.1. Choque civilizacional

Los trabajos de Bernard Lewis y Samuel Huntington se enmarcan en el paradigma de "choque civilizacional". Según Lewis (1990), el mundo musulmán, desde sus orígenes, se vio a sí mismo como el centro de la verdad y de la ilustración, rodeado por bárbaros infieles. Sin embargo, había una gran diferencia entre los bárbaros del este y el sur, y los del norte y oeste -destaca Lewis-: los primeros eran politeístas, idólatras; los segundos, en cambio, eran monoteístas y, como tales, constituían un genuino rival frente al Islam.

Este autor postula un conflicto permanente del cristianismo contra el Islam y del Islam contra el cristianismo: se trata de una lucha que lleva 13 siglos y que continúa hasta nuestros días; en los primeros ocho siglos, desde su advenimiento en el siglo séptimo, el Islam estuvo en crecimiento y ascenso, llegando a extenderse desde las fronteras de la India hasta el estrecho de Gibraltar y los Pirineos. A partir del siglo XV, con el ascenso de los imperios coloniales europeos en Asia y África, el Islam ha estado en retroceso. De este modo, según Lewis, el Islam se ha visto enfrentado primero a Europa y, después, a su legítimo heredero y líder indiscutible de Occidente, los Estados Unidos. El ascenso de Occidente a partir del siglo XV es explicado, según Lewis, por varios factores que diferencian a este nuevo mundo con respecto al Islam:

1. Superioridad naval: los europeos, especialmente los ingleses, holandeses, franceses, españoles y portugueses, desarrollaron destrezas navales y barcos con armamento y capacidad de maniobra vastamente superior a los que tenían los poderes musulmanes.

2. Comercio y economía: la superioridad de los barcos europeos era también importante para el comercio, porque los barcos podían llevar cargas mayores, más rápido y a un bajo precio.

3. Fuerte sociedad civil: se desarrollaron asociaciones voluntarias, esto es, corporaciones financieras, sindicatos, partidos políticos, iglesias no oficiales, equipos deportivos, que estaban unidos debido a creencias, propósitos, intereses o proyectos comunes, un fenómeno exclusivamente occidental.

4. Occidente usó nuevas fuentes de energía, que se unieron al poder del agua y del viento: leña, carbón y más tarde petróleo.

5. Libertad: la esclavitud -militar, económica, doméstica o sexual- ha sido parte de toda civilización conocida en la historia, cuya abolición fue inicialmente occidental.

6. Posición de la mujer: aunque la mujer en Occidente estaba lejos de tener igualdad con los hombres, su posición era incomparablemente superior en la mayoría de las sociedades no occidentales.

7. Estructura política parlamentaria, que adquiriría creciente importancia en Europa (Lewis, 1997).

Entre los componentes del antioccidentalismo y, más particularmente, del antinorteamericanismo, Lewis menciona varios grupos de elementos: primero, algunas influencias de Alemania, correspondientes al irracionalismo anteriormente analizado (ver capítulo 1). Entre estas ideas están las desarrolladas -dice Lewis- por Heidegger y Spengler, uno considerando a Estados Unidos como el último ejemplo de civilización sin cultura (rico y confortable, materialmente avanzado, pero artificial); el otro concibiendo la decadencia del mundo occidental. En segundo lugar, el Islam recogió algunas ideas del marxismo soviético y del tercermundismo, especialmente en lo referente a la denuncia del capitalismo occidental. Adicionalmente, el apoyo de Europa y Estados Unidos al establecimiento y desarrollo del Estado de Israel ha sido una de las causas del sentimiento antioccidental de los musulmanes.

Lewis (1990) es enfático en indicar que el fundamentalismo islámico, en cuanto alternativa política, adquiere importancia debido a la crisis del panarabismo y a la creciente dificultad del mundo árabe en constituir un bloque político coherente, argumento que comparten algunos autores franceses. Para Lewis, el sentimiento popular ve al mundo occidental como la fuente principal de los mayores cambios que han transformado al mundo islámico en el último siglo; como consecuencia, la ira está dirigida tanto contra el habitante de Occidente (Westerner), el que es visto como el enemigo antiguo e inmemorial del Islam desde antes de las Cruzadas, como contra el que occidentaliza (Westernizer), visto como una herramienta o complicidad de Occidente y como un traidor a su propio pueblo.

Según Lewis, profesor de la Universidad de Princeton, el fundamentalismo islámico tiene varias ventajas frente a otras ideologías: es rápidamente inteligible tanto para los musulmanes educados como no educados; ofrece un conjunto de

temas, eslóganes y símbolos que son profundamente familiares y efectivos para movilizar apoyo y para formular una crítica de lo que es erróneo; los grupos religiosos son los únicos que cuentan con lugares fijos de reunión -especialmente las mezquitas-, donde pueden reunirse y tienen a su disposición una red que está fuera del control del Estado. Por otra parte, destaca otro factor de relevancia para la región: el nacimiento de seis nuevas repúblicas islámicas en el Asia Central (una de las cuales es lingüísticamente cercana a Irán, en tanto que cinco son cercanas a Turquía), lo que trae como consecuencia una redefinición geográfica del Medio Oriente y de las líneas de delimitación entre esta región y la ex URSS.

La perspectiva de Bernard Lewis cuenta con la ventaja de aclarar la relación entre modernidad y occidentalización o, más bien, de precisar que pueden existir modernidades no occidentales, relacionadas por ejemplo con el mundo islámico. Según este autor, el proceso moderno de cambio fue indudablemente iniciado por Occidente, pero mucho de este proceso es de origen no occidental, distinto de las raíces grecorromana y judeo-cristiana de la civilización occidental. Enfatizando que existieron tres caminos de la antigüedad a la modernidad -el cristianismo occidental, el cristianismo ortodoxo griego y el mundo del Islam-, Lewis postula que el mundo islámico, al igual que los dos cristianismos, aceptó la herencia de la antigüedad e hizo uso de esa herencia: la filosofía y la ciencia griegas fueron preservadas, traducidas y estudiadas en el mundo islámico antes de que se conocieran en Europa (Lewis, 1997).

A partir de estas ideas, Lewis concluye que, en cada era de la historia humana la modernidad, o algún término equivalente, ha significado las formas, normas y estándares de la civilización dominante y en expansión, de modo que cada civilización dominante ha impuesto su propia modernidad en su plenitud: los reinos helenísticos, el Imperio Romano, las antiguas civilizaciones de India y China, los cristianismos medievales y el Islam. Según esta concepción, el Islam aparece como la primera civilización en hacer un progreso significativo hacia lo que percibía como su misión universal, pero la civilización occidental moderna es la primera en abarcar todo el planeta. De este modo, Lewis es enfático en señalar que hoy día la civilización dominante es la occidental, y los estándares de Occidente definen la modernidad; la civilización occidental incorpora muchas modernidades previas, esto es, está enriquecida por las contribuciones e influencias de otras culturas que la precedieron en liderazgo.

La visión del choque de civilizaciones es retomada por Huntington (1993), quien, enfatizando la importancia de las variables culturales como factores explicativos de las grandes transformaciones actuales, postula una confrontación entre la civilización occidental y las civilizaciones confuciana y musulmana. Según este profesor de Harvard, la identidad civilizacional será crecientemente importante en el futuro, en que el mundo estará conformado por la interacción entre siete u ocho civilizaciones (occidental, confuciana, japonesa, islámica, hindú, eslava-ortodoxa,

latinoamericana y posiblemente africana). De este modo, los conflictos más importantes del futuro ocurrirán a lo largo de las defectuosas líneas que separan a estas civilizaciones. ¿Cuáles son estas líneas civilizaciones según Huntington?

Para este autor, la división ideológica de Europa ha sido sustituida por la división cultural entre cristianismo occidental, por una parte, y cristianismo ortodoxo e Islam, por otra parte. La línea divisoria más significativa en Europa puede ser la frontera oriental del cristianismo occidental del siglo XVI: esta línea corre de la frontera entre Finlandia y Rusia, entre los Estados bálticos y Rusia, corta a Bielorrusia y Ucrania, separándolas en una parte católica y otra ortodoxa, separa a Transilvania del resto de Rumania, a Croacia y Eslovenia del resto de Yugoslavia. En los Balcanes esta línea coincide con la frontera histórica entre los imperios Augsburgo y Otomano. Los pueblos al norte y oeste de esta línea son protestantes o católicos y comparten las experiencias comunes de la historia europea (Feudalismo, Renacimiento, Reforma, Ilustración, Revolución Industrial), en tanto que los pueblos que están al este y sur de esta línea son ortodoxos o musulmanes, que pertenecieron a los imperios otomano o zarista.

Coincidiendo en gran parte con lo señalado por Lewis, Huntington (1993) establece que durante 1.300 años se han producido conflictos a lo largo de las defectuosas líneas entre las civilizaciones occidental e islámica: a) después de la fundación del Islam, los árabes y moros se extendieron hacia el norte y oeste; b) desde los siglos XI a XIII los cruzados intentaron llevar el cristianismo a la Tierra Santa; c) desde los siglos XIV a XVII los turcos otomanos extendieron su dominio sobre el Medio Oriente y los Balcanes, capturando Constantinopla y sitiando dos veces Viena; d) en los siglos XIX y XX, junto con la declinación del Imperio Otomano, Gran Bretaña, Francia e Italia establecieron control occidental sobre la mayor parte del norte de África y el Medio Oriente; e) después de la Segunda Guerra Mundial, Occidente comenzó a retirarse y los imperios coloniales desaparecieron, surgieron el nacionalismo árabe primero y el fundamentalismo islámico después, ocurriendo muchas guerras entre árabes e israelíes, que tuvieron un desenlace en 1990 cuando Estados Unidos envió un masivo ejército al Golfo Pérsico.

Según Huntington, "el desafío islámico" tiene su manifestación en el resurgimiento, tanto cultural, como social y político del Islam y el consiguiente rechazo de los valores e instituciones occidentales. El Resurgimiento Islámico es caracterizado, por este autor, como una fase de reajuste de la civilización islámica ante Occidente, que tiene por finalidad encontrar una solución en el Islam. Implica la aceptación de la modernidad y al mismo tiempo el rechazo de la cultura occidental. Huntington enfatiza, en una nota a pie de página, que "Resurgimiento" debe ir con mayúscula porque se refiere a un "acontecimiento histórico" de gran trascendencia que afecta a más de una quinta parte de la humanidad, siendo por lo tanto tan importante "como la Revolución americana, la Revolución francesa o la Revolución rusa".

El Resurgimiento Islámico es un movimiento intelectual, cultural, social y político que se da en el mundo islámico; es moderado y no extremista. El "fundamentalismo" islámico, normalmente concebido como Islam político, es sólo un elemento de este renacimiento. El Resurgimiento se expresa, siguiendo al autor John Espósito (que Huntington menciona en forma explícita), en muchos factores, entre los que se cuentan: mayor observancia religiosa (asistencia a la mezquita, oración, ayuno), difusión de programas y publicaciones religiosos, mayor insistencia en los valores islámicos, revitalización del sufismo (misticismo). Otro investigador del Islam, mencionado por Huntington, Ali E. Hillal Dessouki, postula que el Resurgimiento busca restablecer el derecho islámico en lugar del occidental y una mayor adhesión a los códigos islámicos de conducta social (velo femenino, abstinencia de alcohol).

Huntington agrega que, en su manifestación política, el Resurgimiento islámico guarda semejanza con el marxismo: textos escritos sagrados, visión de la sociedad perfecta, interés en un cambio fundamental. Sin embargo, una analogía más útil es la Reforma protestante: ambos movimientos abogan por la vuelta a una forma de religión más pura; predicán el trabajo y la disciplina; tienen dos tendencias principales, luteranismo y calvinismo, fundamentalismo chiíta y sunnita; ofrecen un paralelo entre Calvino y el ayatolá Khomeini. El espíritu central de ambos es -dice Huntington- una reforma fundamental; su diferencia se da en un aspecto clave: la influencia de la Reforma quedó limitada al norte de Europa; el Resurgimiento, en cambio, ha llegado a casi todas las sociedades musulmanas. El autor norteamericano concluye, en relación con este aspecto, que el Resurgimiento islámico es producto de la modernización y un esfuerzo por enfrentarse a ella; es también una reacción ante la influencia de Occidente. Además, el Resurgimiento se debe a los elevados índices de crecimiento demográfico: en 1980 los musulmanes constituían el 18% de la población del mundo, en el 2000 es probable que sean el 20% y en el 2025 el 31% (Huntington, 1996).

2.1.2. Conflictos culturales y religiosos en el arco de crisis

En una perspectiva con matices diferentes, Edward Djerejian (1995), director del James Baker Institute for Public Policy, de la Universidad de Rice, considera que la posición de choque civilizacional es también asumida por el gobierno de Estados Unidos en sus relaciones con el mundo islámico. Djerejian señala que más que estar en presencia de un "choque de las civilizaciones", como Huntington lo postula, se trata de manifestaciones de conflictos políticos, étnicos, religiosos y culturales particulares que se han intensificado en la era de posguerra fría.

Este autor agrega que la comunidad internacional se encuentra sin un marco político coherente para reaccionar a los ataques que emergen a lo largo del arco de crisis, que comprende los Balcanes, el Cáucaso, Norte de África, Medio Oriente, Asia

del sur y central; partes de este mosaico incluyen los regímenes militantes islámicos de Irán y Sudán, los cuales exportan una versión militante del Islam hacia el mundo secular, tanto musulmán como no musulmán. Para ir más allá de una aproximación confrontacional hacia el Islam se necesita generar, según Djerejian, una política exterior que reconozca el amplio alcance de los desafíos presentes que enfrenta el mundo islámico y que parta de cinco principios de acción:

1. Aproximación organizacional: en términos de organización, el gobierno de EE.UU. debe entender mejor la profundidad y complejidad de las fuerzas en juego en el arco de crisis como un todo, y así formar la base para una formulación de política realista y efectiva. Esto significa dar una prioridad a la CÍA y a la Oficina de Inteligencia del Departamento de Estado, establecer políticas de contraterrorismo y operaciones en contra del financiamiento de grupos terroristas, desarrollar expertos regionales a través de estudios regionales del arco de crisis que incluyan la enseñanza de idiomas de estos países, en especial turco y persa.

2. Islam y extremismo: la política estadounidense debe diferenciar claramente, tanto en el discurso como en los hechos, entre la corriente principal del Islam (como una de las mayores religiones del mundo), por una parte, y personas, grupos y regímenes musulmanes que trabajan en contra de los intereses de EE.UU. Varios países pueden servir como fuerzas positivas para el Islam moderado, más allá de sus fronteras: Turquía, con su modelo secular de sociedad islámica y su potencial influencia en los países de habla turca del Asia central; Egipto, donde se registra un importante debate entre pensadores islámicos moderados y radicales y donde está localizada la mayor universidad del Islam, Al Azhar; y Arabia Saudita, que custodia los lugares santos de La Meca y Medina.

3. Aproximación de libre mercado: EE.UU. debería promover la privatización y economías de mercado como el acercamiento más efectivo hacia el Islam, de manera de disminuir las manifestaciones de injusticia social que aumentan el extremismo.

4. Conflicto árabe-israelí: la resolución del conflicto árabe-israelí ayudará a eliminar los sentimientos antioccidentales entre los musulmanes y cortar la influencia potencial de grupos extremistas islámicos, especialmente en el Levante. Este conflicto ha sido un factor importante en formar actitudes musulmanas hacia Occidente. En este contexto, es importante acelerar los esfuerzos de EE.UU. para avanzar en el proceso de paz árabe-israelí.

5. El rol de la religión: el gobierno de EE.UU., en la elaboración de sus políticas posguerra fría, debe tomar conocimiento del importante rol de la religión en las relaciones internacionales: se deben complementar las políticas económica y de seguridad con esfuerzos tendientes a promover un diálogo entre los diferentes grupos religiosos.

Aunque la posición de Djerejian, al establecer diferencias y matices al interior del mundo islámico, se distancia de la de Huntington y Lewis, sigue predominando una concepción que coloca énfasis en el rol central de Estados Unidos en la política mundial. En esta dirección, se asigna gran protagonismo a las instituciones estadounidenses, como la CÍA y el Departamento de Estado, para la elaboración de una política hacia el Islam, así como al modelo económico neoliberal, el que se busca exportar al mundo islámico.

2.1.3. El Islam entre laicismo y fundamentalismo

Diferentes son las concepciones de Daniel Pipes, Martin Marty y Scott Appleby, autores que en lugar de visualizar una confrontación total entre Islam y mundo occidental, señalan que el Islam se caracteriza por su diversidad, siendo el fundamentalismo sólo una corriente dentro de aquél. Por otra parte, estos autores no postulan una oposición entre modernidad y fundamentalismo, sino más bien la posibilidad de que ambos fenómenos puedan coexistir al mismo tiempo. En sus concepciones, ellos se acercan más a las visiones francesas que a las de sus colegas estadounidenses.

El profesor de la Universidad de Harvard, Daniel Pipes (1983), indica que los acontecimientos de los últimos años colocan de manifiesto el papel del Islam en la política mundial, avivando conflictos internacionales entre turcos y griegos, árabes e israelíes, pakistaníes e indios, etíopes y somalíes. Se refiere al dominio que consiguen Gran Bretaña y Francia en el Medio Oriente, tras la desintegración del Imperio Otomano como consecuencia del término de la Primera Guerra Mundial. La derrota militar y el sometimiento cultural tuvieron como consecuencia -dice Pipes-una profunda crisis, frente a lo cual el mundo islámico encontró tres opciones generales: fundamentalismo o giro hacia el interior de su propia tradición, laicismo o giro hacia Occidente, Reformismo o mezcla de ambos. Mientras que el primer grupo, los fundamentalistas, trató de excluir las influencias europeas reinstaurando las costumbres de sus antepasados, los laicistas siguieron el camino opuesto, tratando de emular a los europeos; los reformistas, por su parte, veían la respuesta en la reconciliación del Islam y la Sharia con la civilización occidental.

Explicando que el Reformismo surgió a finales del siglo XIX, en un período dominado por el pensamiento liberal, Pipes indica que la sistematización del Islam en cuanto religión liberal implica el abandono de la Sharia según se entendía tradicionalmente: de las cuatro fuentes de la Sharia (el Corán, los Hadith, la opinión de los ulemas -estudiosos del Islam- y el razonamiento por analogía), los reformistas aceptan incondicionalmente sólo la primera, el Corán. Dejando de lado las otras tres fuentes, los reformistas logran -dice Pipes- que el Corán apoye ideas occidentales (tolerancia religiosa, justicia económica, participación política, liberalismo

parlamentario), resultando un Islam y una ley sagrada conformes con las ideas liberales y el estilo de vida occidental. Para Pipes, el reformista que más impacto político ha causado en los últimos años es Muammar Kaddafi, quien rechaza cualquier fuente de ley islámica que no sea el Corán y al mismo tiempo desdeña el saber tradicionalista y persigue a los ulemas en Libia.

El laicismo, en tanto, se caracteriza por la aceptación de la civilización dominante de la época, la de Occidente, así como por la idea europea de separación de la religión de los asuntos políticos; postula la eliminación de la Sharia como factor de la política. Pipes indica que, aunque todos los laicistas están de acuerdo en la necesidad de separar la religión de la política, difieren en la cuestión de la práctica personal, pudiéndose identificar tres posturas principales: a) combinación de actitud mental abierta hacia las costumbres occidentales con una práctica de religiosidad personal, semejante a la de los conservadores del judaísmo; b) rechazo de toda ley sagrada por arcaica, por ser contraria a la modernización, coincidiendo con la rama reformista del judaísmo; c) rechazo de la religión en su totalidad, tanto de la fe como de las leyes. Pipes menciona como ejemplo de programa laico a gran escala llevado a la práctica por un gobierno musulmán, el de Kemal Ataturk en Turquía.

El fundamentalismo está formado, según Pipes, por los musulmanes que están convencidos de la validez eterna de la Sharia y que intentan vivirla al pie de la letra. Los fundamentalistas conciben que la fuerza de la umma en la época premoderna provenía del cumplimiento de la ley y que la actual debilidad musulmana radica en el abandono de la misma; ellos son partidarios del uso de las lenguas islámicas y del alfabeto árabe, así como de la solidaridad panislámica. Pipes hace una distinción entre fundamentalistas y tradicionalistas: mientras que los primeros aspiran a poner en práctica la Sharia en su totalidad, sus preceptos están dirigidos a toda la sociedad y participan de forma activa en la política, los tradicionalistas ponen en práctica la Sharia en forma parcial aceptando la síntesis medieval, sus preceptos están dirigidos a los individuos, se mantienen alejados de la política. El programa fundamentalista, según es concebido por Pipes, cumple cuatro aspectos:

1. Transformación de la Sharia de un sistema legal en un cuerpo de doctrinas políticas, incorporando la idea de un sistema islámico de economía, de política y de relaciones sociales, de manera de mantener al Islam en la esfera política.

2. Aceptación de la modernización y rechazo de la occidentalización: aunque se rechaza la civilización occidental, se adoptan ideas e instituciones europeas (el día de descanso en viernes, la Sharia como ley nacional aplicada a todos y no sólo a los musulmanes como era originalmente, el gobierno de los municipios, las grandes empresas, abolición de la esclavitud, la imprenta y la fotografía).

3. Ambición de cumplir la ley en su totalidad: aunque todos los intentos de una aplicación total han terminado en fracaso, ellos insisten en estos objetivos inalcanzables.

4. Relaciones problemáticas con los diferentes gobiernos, insistiendo, a veces con violencia, en un programa impracticable.

Es importante enfatizar que Pipes, a diferencia de Huntington y Lewis, hace una distinción más profunda entre modernización y occidentalización, señalando que la primera implica un aumento del poder social de un pueblo, a través de industrialización y tecnificación, fuerza militar, progreso científico, capacidad económica y estabilidad política. La occidentalización, en cambio, hace referencia a la imitación de las costumbres europeas y norteamericanas relacionadas con el desarrollo económico. Indicando que todo lo occidental no tiene por qué ser moderno y viceversa, Pipes sostiene que la división sobre el papel de la Sharia representa el conflicto entre modernización y occidentalización.

Desde el punto de vista de la Sharia, es más problemático occidentalizarse que modernizarse, puesto que hay tres aspectos de la occidentalización que son contrarios a la forma de vida de la ley islámica: a) énfasis cristiano en la fe antes que en la ley, esto es, se considera la religión como una fe y una identidad más que como una forma de vida; b) diferencias específicas en costumbres con respecto a la civilización islámica: dado que las costumbres islámicas y occidentales difieren en muchos aspectos, a los musulmanes occidentalizados les resulta casi imposible mantener los mandamientos de la Sharia; c) laicismo político o separación de la religión y la política. Pipes indica, una vez más, que la experiencia de la umma con la modernidad y Occidente se asemeja a la de los judíos: ambos tuvieron que enfrentar las tensiones entre la ley sagrada y las nuevas costumbres.

En términos similares a los expresados por Pipes, Marty y Appleby: (1992) sostienen que los fundamentalistas no rechazan enteramente la modernidad basada en la iluminación (idea de que el progreso intelectual y material es inevitable), sino que aceptan muchos de sus productos (transporte rápido, telecomunicaciones, electricidad, ciencia médica), aunque advierten sobre los valores que parecen acompañar estos adelantos científicos y tecnológicos. Uno de estos valores de la modernidad secular es la superioridad de la razón humana. Los fundamentalistas creen que el resultado más insidioso de la mentalidad iluminista es su expresión filosófica, conocida como modernismo.

Estos autores agregan que es importante notar que los fundamentalismos crecieron en respuesta a los desafíos de la modernidad que vinieron de los agentes al interior de las comunidades religiosas: los modernistas religiosos fueron vistos por los fundamentalistas como los enemigos más amenazantes de la fe, porque ellos representaban el vínculo con los cambios y tendencias secularizadoras del mundo exterior; así, el primer "Gran Satán" que debe ser derrotado está adentro y no en el exterior. En casos extremos, los fundamentalistas pueden hacer la guerra contra los modernistas, atacar a los intrusos o comprometerse en actos terroristas contra los infieles. Sin embargo, su rasgo común es el siguiente: su existencia tomó al mundo

moderno por sorpresa. Ésta es la característica más notable: la forma en la que los fundamentalismos presentaron ciertos patrones modernos de pensamiento y comportamiento en un intento por derrotar la modernidad secular.

Los fundamentalismos implican -agregan Marty y Appleby- una crítica radical de la cultura secular, proponiendo una epistemología y un sistema de pensamiento diferentes. Aunque están orientados más hacia el futuro que al pasado, rescatan las experiencias, prácticas y creencias del pasado, enfatizando que éstas son esenciales para la identidad de la respectiva comunidad religiosa. En algunos casos, buscan establecer nuevas líneas de autoridad dentro de la comunidad, juzgando que las autoridades tradicionales han sido corrompidas por compromisos con no creyentes. Existe en los fundamentalismos una visión dual del mundo, según la cual éste está dividido en Dios y Satanás, por lo que esta concepción dicotómica permite establecer fronteras entre ellos mismos y los extraños.

Los profesores estadounidenses son enfáticos al señalar que el fundamentalismo del siglo XX, en todas sus formas, es un fenómeno moderno. Los fundamentalistas crecieron simultáneamente con los medios de comunicación social, y a diferencia de los tradicionalistas, como los judíos ortodoxos o los amish, incorporaron los nuevos instrumentos tecnológicos de más rápida difusión, usándolos eficiente y abundantemente. Es difícil encontrar un fundamentalismo que no haga uso de la radio, televisión, correo rápido u otros avances tecnológicos. Marty y Appleby establecen que el fundamentalismo es una tendencia distintiva -un hábito de pensamiento y un patrón de comportamiento- situado dentro de las comunidades religiosas modernas y encarnado en ciertos individuos y movimientos representativos. En otras palabras, el fundamentalismo es una forma religiosa, de ser y que se manifiesta como una estrategia a través de la cual los creyentes intentan preservar su identidad distintiva como pueblo o como grupo.

Marty y Appleby enfatizan que el Islam es visto en su naturaleza como fundamentalista por tres razones interrelacionadas: a) la infalibilidad de las escrituras es inherente a la tradición islámica: porque todos los musulmanes creen que el Corán es la palabra de Dios recitada por el profeta Mahoma, ellos están de acuerdo en que esta palabra debe ser leída literalmente; la infalibilidad nunca ha sido cuestionada en el caso del Corán, como ha sucedido en el caso de la Biblia cristiana; b) la palabra "Islam" significa sumisión y la meta final del creyente es someter todos los reinos de la vida a la voluntad de Alá; c) las sociedades musulmanas, con la sola excepción de Turquía, no han tenido éxito en imponer la separación de la religión y el Estado.

Estos autores agregan, sin embargo, que esta visión es falsa, puesto que el fundamentalismo es una versión del Islam, una construcción particular del Islam bajo ciertas circunstancias, más que la esencia del Islam. Al igual que el judaísmo, el Islam es una religión de derecho, siendo su meta la aplicación sistemática de la ley, aunque esta interpretación ha conducido históricamente a un número de diferentes

expresiones del Islam. Los autores concluyen que el fundamentalismo islámico es una entre muchas posibles construcciones modernas de la tradición, existiendo muchos fundamentalismos dentro del Islam.

2.1.4. Limitaciones de las perspectivas civilizacionales

La perspectiva norteamericana, en especial según es formulada por Huntington y Lewis, tiene una serie de limitaciones. En primer lugar, no hay una definición acabada del concepto de civilización, como se ha señalado en el capítulo anterior. En segundo lugar, sólo se define la civilización occidental, basándose en la presencia de una serie de variables, como: herencia clásica (filosofía griega, racionalismo, derecho romano), cristiandad occidental (catolicismo y protestantismo), lenguas europeas (romance y germánicas), separación de la iglesia y el Estado, pluralismo social, sociedad civil, instituciones democráticas representativas, individualismo.

En tercer lugar, no se reconocen diferencias significativas al interior de Occidente, por ejemplo entre Estados Unidos y Europa occidental, ni al interior del mundo árabe musulmán, donde las divisiones entre chiítas y sunnitas en el campo religioso y entre árabes y persas en el ámbito cultural son de gran trascendencia. En cuarto lugar, y quizá esto es lo más importante, esta concepción puede servir para discriminar, excluir y separar a determinadas naciones de otras: Turquía en cuanto país islámico debería retirarse de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y no podría formar parte de la Unión Europea, en tanto que Grecia, en cuando nación ortodoxa, debería salirse de la misma, debido a su mayor afinidad con Rusia.

Adicionalmente, la perspectiva civilizacional sobre el fundamentalismo islámico refleja la presencia de un fuerte etnocentrismo, el que se manifiesta en una sobrevaloración de Occidente y muy particularmente de Estados Unidos. En otras palabras, a la llamada civilización occidental se le tienden a atribuir una serie de características -mencionadas anteriormente-, las que son valoradas en forma positiva, en tanto que al resto del mundo (Asia Central, Asia Oriental, Rusia) se le asignan rasgos más bien negativos (expansión económica, conflictos militares locales), los que son visualizados como una amenaza a Occidente y en especial a Estados Unidos.

En este sentido, los autores que defienden las tesis civilizacionales plantean una lucha entre Occidente y mundo islámico similar a los postulados del enfrentamiento contra el comunismo y la Unión Soviética, característicos de la Guerra Fría (Karabell, 1995). En su visión frente al Islam, lo mismo que en la percepción de la Unión Soviética, la política exterior de Estados Unidos se sustenta en las tesis civilizacionales y tiene fuertes componentes de lo que Fromm (1961) llama paranoia, proyección y fanatismo. Estos rasgos de "pensamiento patológico", compartidos por un mayor número de personas que en el caso convencional de una patología individual,

hacen ver al enemigo (comunismo, Rusia, China, Islam) como la encarnación de todo lo malo (Fromm, 1961:22).

En este estudio, se considera que las perspectivas norteamericanas -incluidas las civilizacionales- pueden tener importancia y pertinencia para analizar determinados temas, como el de la incidencia de los movimientos fundamentalistas islámicos en los contextos global y latinoamericano. Sin embargo, no se puede hablar de una confrontación total entre Islam y mundo occidental, ya que de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia el fundamentalismo islámico puede ser confundido con el conjunto del Islam: aquél constituye sólo una tendencia singular dentro de esta religión, cultura o civilización.

Por otra parte, es importante destacar que la reacción antioccidental del fundamentalismo islámico tiene componentes conceptuales que provienen, sea en forma explícita o implícita, del irracionalismo alemán mencionado en el capítulo 1. En esta dirección, nociones como decadencia del cristianismo y del mundo occidental, o destrucción de los valores supremos de la nación y la familia, que postulan Nietzsche y Spengler, son rescatados por los fundamentalistas islámicos. De este modo, la visión del egipcio Sayyid Qutb (de la Hermandad Musulmana), acerca de que el mundo del siglo XX es "Jahiliyya", esto es, está en un período de "ignorancia" y de "barbarie" similar al que existía antes de la predicación del profeta Mahoma en Arabia, es en cierta forma correspondiente con la visión del nihilismo de Nietzsche.

2.2. ISLAMISMO Y NEOFUNDAMENTALISMO EN EL MUNDO ÁRABE-MUSULMÁN (PERSPECTIVAS EUROPEAS)

Las visiones europeas -especialmente las provenientes del mundo francófono, en las que se centrará este estudio- dan cuenta de la heterogeneidad y de la diversidad que caracterizan al mundo árabe-musulmán. Se concibe una oposición relativa o moderada entre la modernidad occidental y el islamismo, el que es caracterizado como neofundamentalismo, esto es, un fundamentalismo renovado, capaz de adaptarse a las sociedades modernas y a la globalización, que postula una lectura menos literal del Corán y que realiza un trabajo relacionado más con la vida cotidiana de las personas que con la conquista del poder.

2.2.1. Multidimensionalidad del regreso al Islam

Desde una perspectiva francesa, que responde en gran parte a la preocupación por los acontecimientos del Magreb y específicamente de Argelia, cabe distinguir los trabajos de Carré, Dassetto, Dupret, entre otros, los que colocan énfasis en las

múltiples dimensiones de la emergencia del fundamentalismo islámico, al que caracterizan como regreso al Islam o islamismo. Carré (1985) indica que los especialistas de ciertas regiones del mundo musulmán hablan de integrismo islámico, radicalismo chiíta, activismo sunnita, neofundamentalismo, para designar un mismo fenómeno en distintas partes del planeta: un movimiento único de ideas, políticamente activo, inspirado por el Islam en el conjunto del mundo musulmán actual con los mismos objetivos y los mismos métodos.

Sin embargo, según Carré, no se trata de un movimiento organizado único con un centro, sino de múltiples movimientos existentes bajo la forma de partidos, en general ilegales, en la mayoría de los países musulmanes. El Islam reivindica un proyecto político, que es a la vez nuevo y primitivo, a través de movimientos islamistas que actúan por presión (Turquía, Egipto, Marruecos), por rebelión (Siria, Líbano, Afganistán, Irán en 1978-79), por participación (Jordania, Kuwait, Katar, Sudán) o por ejercicio del poder (Irán desde 1980, Pakistán).

Dassetto (1992), por su parte, señala que el regreso al Islam de las sociedades musulmanas tiene raíces profundas y múltiples dimensiones, que hay que considerar en su conjunto. En primer lugar, existe una dimensión sociopolítica: las clases sociales han recurrido al Islam como un medio de protesta social. El regreso al Islam es el resultado del encuentro o más bien del choque entre el Islam y el Estado-nación moderno (que viene de Occidente). En esta lucha, el contra modelo, representado por el Estado israelí, resulta paradójicamente atrayente, puesto que constituye una etnocracia, donde se confunden etno-religión y Estado.

Según este autor, la segunda dimensión del regreso al Islam es internacional y tercermundista: actualmente, el islamismo produce el único discurso de resistencia al modo de desarrollo sustentado por el Occidente capitalista; su discurso tiene convicción porque pretende situarse al mismo nivel que Occidente, esto significa que el Islam está a la altura de una competencia con Occidente. La referencia al Islam aparece, entonces, como resistencia, como contra modelo a un modo de desarrollo que disocia lo económico de las relaciones sociales y de la vida del espíritu, que coloca primero, en la jerarquía de los valores de la sociedad, lo económico, lo material, la cantidad de bienes.

Dassetto recuerda que los países musulmanes, una vez independizados, ensayaron el modelo occidental, pero fracasaron, de tal modo que el regreso al Islam es la tentativa de ensayar otro modelo, de reenlazar con una tradición y con una manera de ser y de vivir. Agrega que la solución que postula la sociedad islámica puede tener consecuencias negativas en el plano de la democracia y la libertad, pero el problema que plantea permanece probablemente válido y no sólo para los musulmanes. El recurso al Islam es -según este autor- un intento extraordinario de defender las estructuras familiares, de resistir a la ruptura de la familia y de su sistema de funcionamiento y de autoridad, rupturas engendradas por los modelos

occidentales, por la urbanización y el desarrollo del empleo, de la industria y de los servicios. Dassetto postula que para una parte importante del pueblo musulmán, la resistencia familiar constituye el aporte más importante del regreso al Islam.

Citando a otros especialistas, como Gilés Kepel y Bruno Etienne, Dupret (1990) sostiene que es necesario salir de las amalgamas fáciles, dejar de ver en el islamismo una patología del Tercer Mundo: es necesario utilizar para el Islam y el islamismo la técnica de la crítica histórica, pero en las mismas condiciones que para todas las otras tradiciones culturales. De este modo, según Dupret, el mundo musulmán no puede ser considerado en una edad media eterna, al tiempo que el islamismo debe ser considerado como una ideología político-religiosa que busca instaurar la aplicación rigurosa de la Sharia (ley islámica). Este autor, apoyándose en Etienne, señala que los términos de fundamentalismo y de integrismo, utilizados muy frecuentemente en el discurso sobre los movimientos islamistas radicales, son impropios, defendiendo el de islamismo.

Según Etienne (1987:167), el fundamentalismo debe ser entendido en el sentido preciso de un retorno absoluto a la Escritura como único fundamento de toda crítica y de toda renovación, mientras que el integrismo es el rechazo a las adaptaciones de la acción de la Iglesia Católica y sus creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política. En ese sentido, sería fundamentalista todo musulmán que quisiera volver tan sólo al Corán y sería integrista el que rechazara, por ejemplo, la introducción de los altavoces. En opinión del autor, los islamistas no son ni fundamentalistas ni integristas en el sentido que se acaba de definir. Además, ellos no pueden ser integristas, porque este calificativo fue inventado a principios del siglo XX para calificar a un determinado tipo de catolicismo, por lo que la aplicación de esta palabra al Islam sería demostración de eurocentrismo.

Volviendo a Dupret, éste indica que el fenómeno islamista debe situarse en la ciudad: es la expresión de las tensiones sociales y del proceso de urbanización; tanto para las mujeres como para los hombres, el islamismo parece ser una respuesta al riesgo de disolución del tejido social y de los valores que conlleva. La promiscuidad y la corrupción son factores explicativos de la importancia del islamismo en el medio estudiantil. Por su parte, la denuncia de la ilegitimidad de los poderes establecidos y la elaboración de un programa de lucha contra un orden esencialmente político son las constantes del conjunto de los movimientos islamistas, agrega Dupret.

Este autor francés concluye señalando que el islamismo propone una lectura nueva del Islam, una solución basada en el regreso a las raíces del Islam político: el período de la Ciudad Ideal de los cuatro califas, los 50 primeros años de la Hégira. Por otra parte, considera -al igual que los autores norteamericanos mencionados- que este movimiento implica una confrontación con el mundo occidental: el movimiento islámico se define en oposición al Occidente; pretende superar el desafío de éste en todos sus aspectos, sean culturales, económicos o políticos. Esta confrontación es

visualizada en términos de una nueva cruzada en la que sería víctima el mundo musulmán.

2.2.2. Islamización de la modernidad

En una perspectiva que coloca énfasis en los procesos de modernización en curso, Etienne y Burgat sostienen que más que existir una contradicción entre islamismo y modernidad, se da una tendencia que consiste en "islamizar la modernidad". Para el primer autor, la emergencia de los movimientos islámicos es una respuesta a la modernización propuesta por los Estados-nación. Los islamistas se niegan a modernizar el Islam, proponiendo, por el contrario, islamizar la modernidad. La fecha clave en el imaginario árabe-musulmán, que marca el viraje del nacionalismo progresista al islamismo, no es la revolución iraní sino la derrota de 1967 frente a Israel. En cuanto a la importancia que marca el año 1967 como una fecha hito, hay acuerdo entre los diferentes autores, sean ellos norteamericanos, europeos, israelíes o árabes.

Según Etienne (1987), en la actualidad por primera vez en la historia de la civilización árabe-islámica, la masa llega a la cultura; hoy todo el mundo tiene televisión; por primera vez, la élite tiene que hablar en la lengua de las masas, las que están escolarizadas, arabizadas, como nunca antes. El objetivo de los islamistas es el individuo, en el nivel de lo cotidiano: llevar barba es un signo exterior del islamismo. Este autor agrega que los islamistas rechazan las teorías desarrollistas, importadas de Occidente, difundidas por las élites nacionales, incluyendo la izquierda, porque no han producido sino el enriquecimiento de minorías opresivas y el desarrollo del subdesarrollo. El rechazo a la democracia occidental, por su parte, no es un a priori, sino más bien una oposición a lo que sería un modelo único. Los islamistas señalan que en el pensamiento árabe-musulmán existe un patrimonio cultural, que consiste en una consulta clásica de tipo chura, que puede ser comparada al parlamentarismo.

Las manifestaciones islamistas muestran -dice Etienne- una voluntad de ruptura con las clases políticas, con las prácticas y las costumbres de una sociedad que es considerada depravada debido a la sexualidad, el alcohol, los juegos de azar. La reivindicación esencial del movimiento es instaurar una sociedad y un Estado gobernados por la Sharia, esto es, por las prescripciones coránicas, las normas establecidas de la sunna y sus interpretaciones autorizadas. La aparición del islamismo es, para Etienne, una reacción ante una "modernidad anárquica", es un intento de reencontrar en sí y en el grupo los medios para soportar los costos de la modernidad, una de cuyas características es haber destruido las antiguas estructuras sin haber colocado otras en su lugar.

Según el pensador francés, el Estado-nación destruye las estructuras comunitarias, acelerando la inmigración a la ciudad y convirtiendo al individuo en ciudadano anónimo. Concluye que, frente a estos procesos de desintegración social, adquiere importancia la ideología islamista, la que se basa en la exaltación de los valores árabe-musulmanes y en la crítica sistemática de los valores alógenos, en particular de los occidentales. La occidentalización aparece como un tema vinculado al neocolonialismo, al sionismo o a una nueva cruzada antiislamista; Occidente está de nuevo de cruzada, y así queda de manifiesto en las publicaciones de estos movimientos. Etienne coloca como ejemplo la revista de la prensa egipcia *Pas d'Université Francaise*, la que nombra a Occidente llamándole "el Oeste cruzado".

En términos similares a los de este autor, Burgat (1995) sostiene que el rechazo que expresa el discurso islamista con respecto a ciertos valores de la modernidad no es necesariamente el reflejo de su verdadera lógica. Ciertamente, el componente eurocéntrico de esta modernidad es denunciado, pero el resultado no es el entierro de los valores de la modernidad occidental. Lo más probable es que el hecho de separarse de ese Occidente no suponga tanto rechazarlo en bloque como diferenciarse de él para volver a apropiarse de toda o parte de su herencia. Así, los valores de la modernidad, agrega Burgat, más que ser repudiados por los islamistas, son arrastrados hacia una reescritura con las categorías y terminología del sistema simbólico musulmán. No existe, por lo tanto, una "incompatibilidad estructural" con el núcleo de la doctrina musulmana, sino que han sido determinadas circunstancias y características de la irrupción de la modernidad en los países árabes las que han impedido que ésta se desarrolle en estas regiones: es primeramente el hecho de que la modernidad fuera llevada al mundo árabe-musulmán por una cultura extranjera.

Burgat indica que en el terreno de las prácticas económicas, los bancos islámicos constituyen en Egipto un proyecto financiero islamista, de modernización al margen de los circuitos controlados por el régimen, que permite al mundo rural salir de la economía de subsistencia y entrar a un circuito financiero mundial. En cuanto a movilización política, la entrada del islamismo también se puede interpretar como una ruptura con la tradición: en Sudán, el islamismo supuso una ruptura con el modelo tribal y por lo tanto una modernización. Por otra parte, el reclutamiento de los dirigentes islamistas se hace en las universidades y concretamente en sus ramas científicas: ingenieros, médicos, abogados. Así, la protesta islamista no es una manifestación de "vuelta al pasado", sino resultado de las tensiones propias de una fase por la que están pasando las sociedades musulmanas para construir su modernidad. Occidente debe comprender que no puede tener el monopolio del acceso a lo universal.

En una posición contraria a la de Roy, quien señala el fracaso del Islam político, Burgat postula que las doctrinas islamistas han sufrido cambios, a ritmos variables, según los contextos nacionales: el rasgo común es que se ha acortado la distancia

entre dos ámbitos de referencia (el pensamiento musulmán clásico y el mundo de la modernidad política "occidental"). Por otra parte, en todos los países árabes una parte de la intelectualidad laica se ha acercado al terreno de la movilización islamista. La distancia que separa a las dos principales ideologías políticas del mundo árabe contemporáneo -islamismo, nacionalismo- tiende a reducirse.

En una línea de análisis similar, el autor español, José Doncel Domínguez (1997), sostiene que el pensamiento islamista recurre a valores asumidos por el Islam, pero que están escasamente definidos, como el pasado glorioso del Islam, la exaltación de la civilización islámica, así como a ideas de justicia, libertad y progreso. Existe fuerte influencia de ideologías revolucionarias y antiimperialistas generadas en Europa, lo que es evidente en el discurso de Khomeini. Por su parte, el concepto de progreso que manejan los islamistas es plenamente occidental y, aunque no es el mismo que el del positivismo, corresponde a la noción de un tiempo lineal, diferente a la concepción musulmana tradicional, que es cíclica. Ésta corresponde a la idea de ocaso cósmico que se desprende del Corán; el movimiento cíclico se manifiesta a través de dos tendencias contradictorias: ocaso y renovación.

Según Doncel, éste es un intento, no de rechazar la modernidad por antiislámica, como es propio de los sectores tradicionalistas, sino por el contrario de islamizar la modernidad. Se trata de un Islam que pretende ser moderno, constituyéndose en una especie de cultura superior, purista y dinámica, que se sustenta en un nuevo marco singular dentro del Islam, que está estructurado sobre un "monoteísmo radical y agresivo", y que hace hincapié en el valor supremo de la ley sagrada; a esto añade algunos valores generados en Occidente, como libertad y progreso, que tienen amplio respaldo entre las "masas musulmanas".

2.2.3. Movimientos de reislamización a escala mundial

Profundizando una perspectiva histórica, Roy (1990,1992) señala que los movimientos islámicos tuvieron en el curso de los años 80 una mutación de fondo: el modelo político revolucionario, que consideraba la toma del Estado por la acción violenta como el modo iraní, dio paso a una reislamización por la base del conjunto de la sociedad, en las costumbres, la cultura y los comportamientos. Esta mutación no es -para Roy-un simple regreso al fundamentalismo tradicional religioso, sino que corresponde a un cambio en el rol de los países musulmanes: el modelo iraní, colocando a la cabeza de sus reivindicaciones la revolución islámica, suponía la existencia de una sociedad mayoritariamente musulmana, mientras que el neofundamentalismo, que trabaja sobre la vida cotidiana y las relaciones sociales elementales, puede adaptarse a un Estado no musulmán. El concepto de

neofundamentalismo de Roy coincide en gran medida con el de "reislamización por abajo" de Kepel, que se verá más adelante.

Según Roy, el fracaso del modelo revolucionario es el fracaso de la revolución iraní: la guerra contra Irak identificó la revolución iraní con el chiísmo y el nacionalismo iraní, al tiempo que los países árabes conservadores se esforzaron en manipular a grupos fundamentalistas sunnitas no revolucionarios. Este autor concluye que, frente a una modernización según criterios occidentales y al fracaso de las ideologías universalistas (marxismo, socialismo árabe, solidaridad tercermundista), aparece una nueva crisis de identidad que empuja a buscar valores nuevos en el pasado mítico de los primeros tiempos del Islam; el Islam es la más importante fuerza de movilización, pero, contrariamente a los años 70 y comienzos de los 80, no se denuncia ahora a los gobiernos como incapaces de promover la islamización, sino que se les demanda promover ellos mismos la islamización a través de una legislación adaptada -sustentada en la Sharia o ley islámica- y puesta en rigor por la fuerza pública (Roy, 1996).

Kepel (1991) tiene planteamientos similares a Roy, al postular que desde que los movimientos de reislamización aparecen en la escena política del mundo musulmán, a mediados de los sesenta, ellos han conocido dos grandes secuencias históricas: a) un primer momento, de "reislamización por arriba", va desde los sesenta a los ochenta, se caracteriza por una contestación o ruptura sociopolítica en los países islámicos, que postula en forma directa y explícita la toma del poder político, teniendo como modelo a seguir la revolución iraní; b) un segundo momento, de "reislamización por abajo", va de los ochenta hasta la actualidad, y tiene como meta principal el deseo de transformar la vida cotidiana de los musulmanes.

Para Kepel, la "reislamización por arriba" encuentra su respaldo conceptual en las tesis del egipcio Sayyid Qutb, autor de una crítica islámica radical del régimen de Nasser, que postula la necesidad de un quiebre sociopolítico en las naciones musulmanas de manera de formar una nueva sociedad. Esta "islamización por arriba" conoce, según este autor francés, dos momentos de ruptura: la primera se forjaría en 1967 a partir de la derrota militar árabe frente a Israel, derrota que abre la puerta a la contestación radical de los regímenes árabes. Sin embargo, ésta es una línea de ruptura sobre bases seculares, que encuentra en los grupos marxistas sus representantes privilegiados. Esta situación cambia-agrega Kepel- después de la Guerra de Yom Kipur-Ramadán, en octubre de 1973, cuando se produce una nueva ruptura al comprobarse que Israel no es invencible, con lo cual los movimientos de reafirmación de la identidad islámica comienzan a sustituir gradualmente a los grupos marxistas.

Hacia fines de los ochenta se inaugura, según Kepel, una segunda fase o secuencia histórica en los movimientos de islamización, produciéndose un cambio de la "reislamización por arriba" a la "reislamización por abajo": ahora la "ruptura"

islamista es una ruptura no con el Estado, sino más bien con la sociedad circundante: la vida cotidiana, la manera de alimentarse, de vestirse, de rezar, las relaciones con el otro sexo, la educación. Esta fase es caracterizada por Kepel sobre la base de la significación política que adquieren los nuevos movimientos islamistas no sólo en el mundo islámico sino también en Europa: es el caso de la Intifada en Palestina, del Frente Islámico de Salvación en Argelia, de la conquista de espacios islamizados en Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos.

Para este autor francés, el modelo que sirve de referencia a los movimientos de "reislamización por abajo" es la asociación nacida en la India en 1927, la Jarna'at al Tabligh (sociedad por la propagación del Islam), cuyos adeptos reglan su comportamiento a partir de un manual que consiste en una compilación de frases de los textos sagrados del Islam concerniente al profeta Mahoma. Kepel enfatiza que el Tabligh y los movimientos similares han proporcionado espacios protegidos a los individuos en sociedades marcadas por la irrupción de la modernidad; cuyos adeptos son principalmente trabajadores cesantes o jóvenes ociosos, a diferencia de los militantes islamistas, formados en los campus universitarios. Concluye que aunque hay diferencias entre ambos procesos, la finalidad de ellos es la misma: reislamizar la sociedad en los países musulmanes y no musulmanes, propagando el Islam hasta la conversión de toda la humanidad.

Kepel (1994) estudia afirmaciones islámicas de identidad en Occidente a través de tres manifestaciones: el asunto Rushdie en Inglaterra, las cuestiones del velo en Francia, los ghettos negros norteamericanos bajo la Nación del Islam o los Black Muslims. A partir de estas expresiones, se han creado nuevas fuerzas sociales, culturales, políticas y religiosas en torno a una referencia al Islam en el corazón mismo de la modernidad postindustrial. De este modo, los "movimientos de reislamización de Europa y de América" -dice el autor francés- se encuentran a la vanguardia de la expansión del Islam a escala mundial.

Kepel señala que, invocando el Islam, numerosos jóvenes negros de Estados Unidos, indopakistaníes de Inglaterra, magrebíes de Francia, llevan a cabo una ruptura cultural (basada en una identidad comunitaria) con los valores dominantes de estas naciones, de las que son ciudadanos de derecho, pero excluidos de hecho. Esta ruptura es un modo de defensa frente a un entorno social hostil y también una manera de movilizar a sus semejantes y de negociar colectivamente con las autoridades. Sin embargo, estos movimientos -dice el autor francés- están lejos de ejercer una influencia predominante en el comportamiento de la mayoría de los musulmanes que viven en Occidente.

En el caso de la Nación del Islam, la identificación con el Islam proviene -dice Kepel- de una libre elección, y no de una predeterminación, de tal modo que se invierte la jerarquía de valores del racismo norteamericano hasta diabolizar a los blancos y luego impulsando una reivindicación comunitaria extrema: el separatismo.

Calificando a este movimiento de "heterodoxo" -al menos en sus comienzos-, en relación con el Islam del Medio Oriente, Kepel recuerda que los Black Muslims adquirieron fama con Malcolm X, y se caracterizaron por enfrentamientos violentos, no sólo contra los blancos sino también contra los miembros de la comunidad judía (sobre este tema, ver capítulo 4.1.).

En el asunto Rushdie, se llega, según Kepel, a una situación histórica en que el Islam tuvo que afrontar una posición minoritaria y la pérdida del poder en el imperio británico de las indias. Allí se elaboraron modos de resistencia frente a una modernidad extranjera, los que serán aplicados de forma idéntica decenios más tarde en los barrios musulmanes de las ciudades industriales inglesas, con la quema de Los versos satánicos en la plaza mayor de Bradford. Una consecuencia extrema de la identidad comunitaria será la proclamación simbólica de un "parlamento musulmán" en contra del de Westminster.

Finalmente, Kepel se refiere al caso de Francia, el que partiendo de principios radicalmente opuestos a la estructuración de comunidades, favorable a su disolución en la ciudadanía laica, también se enfrenta con un fenómeno de afirmación de la identidad islámica de carácter comunitario. Esta reivindicación está simbolizada por unas alumnas que querían llevar el velo en la escuela; al mismo tiempo, los éxitos del FIS en Argelia, hacían nacer en el entorno de Francia un partido islamista de masas opuesto a todos los valores encarnados por Francia. La tradición política francesa -concluye Kepel-, hostil al comunitarismo -a diferencia de lo que ocurre en Gran Bretaña o Estados Unidos- probablemente hará difícil la expresión electoral de una identidad confesional.

Al igual que Kepel, el autor británico David Waines (1995), catedrático de Estudios Islámicos de la Universidad de Lancaster, sostiene que en los últimos 30 años han surgido comunidades de musulmanes en Europa Occidental y en América del Norte. Waines afirma que estas comunidades están compuestas por inmigrantes de países musulmanes y también por conversiones entre los habitantes nativos. Agrega que éste es un fenómeno completamente nuevo, en que el inmigrante debe adaptarse a un ambiente no islámico.

2.2.4- Islam político, terrorismo y seguridad

ALGUNOS AUTORES británicos, como Claire Spencer (1997), subdirector del Centre for Defence Studies, de la Universidad de Londres, colocan énfasis en problemas coyunturales, derivados del terrorismo y la inseguridad que puede implicar el "Islam político" para Europa. Según Spencer, al no existir una política europea hacia el Islam o el islamismo, se registran cuatro áreas de dificultad para alcanzar o al menos coordinar una política de esta naturaleza en el ámbito europeo. La primera

dificultad radica en la definición de la naturaleza del "problema islamista", tema que no sólo ha traído dificultades entre Estados, como es el caso de Francia y Argelia, sino también al interior de los Estados: en Gran Bretaña, los casos de asilo que involucran a activistas islamistas han creado conflictos entre diversas instituciones, afectando las relaciones también con terceros Estados.

La preocupación por el islamismo es, según Spencer, un problema de seguridad. En este sentido, el segundo desafío a una política europea está precisamente cuando el impacto externo e interno del activismo islamista viene junto; esto es particularmente claro en el caso de Francia y Argelia, puesto que una gran población de argelinos y ciudadanos franceses de origen argelino residen en Francia, al tiempo que ambos países tienen lazos históricos, económicos y políticos fuertes. Debido a sus ramificaciones domésticas, otros gobiernos europeos, sostiene Spencer, han sido reacios a adoptar políticas independientes a la crisis argelina, temerosos de las sensibilidades francesas. El tercer problema que menciona este autor está en los niveles variables de interés y preocupación dentro de los Estados europeos sobre las implicancias de seguridad del radicalismo islamista.

Finalmente, según el profesor británico, el cuarto problema radica en la dificultad de elaborar una política europea hacia algo tan amplio como el islamismo: la mayoría de los gobiernos europeos prefieren una aproximación caso por caso, tratando con problemas específicos como asilo, grupos islamistas, movimientos de oposición extranjeros. De este modo, a diferencia del gobierno estadounidense, los gobiernos europeos han hecho pocos intentos para distinguir entre islamistas moderados y extremistas: en Gran Bretaña, se adopta una aproximación pragmática de caso por caso; la Unión Europea, en lugar de concentrarse en el islamismo como un todo, ha renovado una política mediterránea, según la Conferencia de Barcelona de 1995, que visualiza los problemas de la región mediterránea desde un punto de vista más general.

Esta iniciativa de cooperación euro-mediterránea tiene la premisa -dice Spencer- de que las principales fuentes de tensión y conflicto en la región (incluido el islamismo) derivan de la inestabilidad económica. El autor británico concluye que la falta de una mención directa del Islam o del islamismo en la política de la Unión Europea no denota una carencia de preocupación de los gobiernos europeos sobre las implicancias de seguridad, sino que más bien refleja la falta de un consenso europeo sobre el alcance del islamismo en cuanto síntoma o causa de inestabilidad en una región muy cercana al sur europeo. La concepción de Spencer, con su énfasis en el tema de la seguridad, es cercana a algunas visiones estadounidenses y también a las perspectivas israelíes, las que destacan la necesidad de reforzar la seguridad -sea del planeta en su conjunto o de Israel en particular- frente al avance de los movimientos islamistas.

2.2.5. Diversidad de las teorías europeas

En definitiva, en las perspectivas europeas analizadas -a diferencia de lo que ocurre con los autores estadounidenses- se destaca la heterogeneidad y diversidad que caracteriza al mundo árabe-musulmán, postulándose la existencia de varios Islam. En esta dirección, se indica que no hay un Oriente islamista, sino una multitud de tendencias que, cada una a su manera, intentan aportar respuestas a las dificultades encontradas cotidianamente por las sociedades mayoritariamente musulmanas. Sin embargo, la emergencia del movimiento islámico en las diferentes sociedades es visualizada -lo mismo que en los autores estadounidenses- como un resultado de múltiples fracasos, que tiene un hito importante en la crisis de la ideología nacional panárabe a partir de la derrota militar árabe de 1967 frente a Israel.

Cabe señalar que existe una relación entre el desarrollo de las diferentes teorías europeas, por una parte, y la vinculación que cada Estado europeo tiene con el Islam, lo que responde a que los diferentes Estados están afectados de distintas maneras y en diversos tiempos por los diferentes tipos de movimientos islamistas. La preocupación principal de Francia es con Argelia, la de Italia es con Túnez y Libia, la de España es con los eventos de Marruecos. En el Reino Unido, el interés sobre el extremismo islamista va más allá del Medio Oriente: radica en el compromiso potencial de musulmanes del subcontinente indio en grupos radicales; el caso de Salman Rushdie sigue siendo una preocupación mayor (Spencer, 1997).

2.3. FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO, TERRORISMO INTERNACIONAL Y ANTISEMITISMO (PERSPECTIVAS ISRAELÍES)

Las perspectivas israelíes y también las desarrolladas por centros judíos de la Diáspora -especialmente de Estados Unidos-, colocan énfasis en los problemas de seguridad de Israel y a partir de esto en la relación que se da entre fundamentalismo islámico y terrorismo internacional, por una parte, y entre fundamentalismo islámico y antisemitismo, por otra parte. Temas de mayor preocupación son la incidencia de Irán y de grupos islámicos radicales en el movimiento palestino. Para ejemplificar estas situaciones se citan los casos de Hamas, Jihad Islámico Palestino y Hezbolá.

2.3.1. Conflicto entre Islam y Occidente-Israel

Algunos autores colocan énfasis en la existencia de un conflicto permanente entre el Islam y Occidente, siendo Israel percibido como un firme componente de

Occidente. Para el investigador Reuven Paz (1998), director del Instituto de Política Internacional para el Contraterrorismo, el conflicto persistente en el Medio Oriente y su rol prominente en la Guerra Fría dio a los radicales islámicos una oportunidad para expandir sus percepciones hacia una rivalidad global entre las principales culturas del mundo. Desde 1948, los islamistas han visto en los judíos un nuevo villano en la conspiración global contra el Islam como una cultura y religión, y contra la nación musulmana en general.

De este modo, defendiendo un choque civilizacional al estilo de Huntington y Lewis, Paz señala que el problema del mundo occidental es cómo detener una rivalidad que lleva la apariencia de una guerra de religiones entre el Islam y la cultura occidental. Por otro lado, las percepciones musulmanas -dice el experto israelí- ven crecientemente a Occidente como un enemigo, no necesariamente por razones religiosas, sino también por motivos socioeconómicos. Occidente también necesita un enemigo, alguien que encarnará la rivalidad eterna entre Dios y el Demonio

El terrorismo en general y los grupos fundamentalistas islámicos en particular -agrega Paz-, cumplen a la perfección este rol, pareciendo amenazar los elementos más importantes de la vida en el mundo occidental moderno, paz y seguridad.

Este autor israelí destaca que como resultado de la supremacía de Occidente sobre los musulmanes, los movimientos fundamentalistas islámicos desarrollaron dos percepciones. Una se refería al poder oculto del Islam en contraste con la cobardía y debilidad moral de Occidente y sus aliados judíos. Otra era la conspiración global contra el Islam como religión y contra los musulmanes como sus adherentes. La combinación de estas dos percepciones condujo a la mayoría de los grupos islámicos radicales a la conclusión de que ellos podían ganar a Occidente en general, y a quienes veían como sus líderes morales y culturales, los norteamericanos y los judíos.

A ojos de los movimientos e ideólogos islamistas, todavía existe -dice Paz- un estado de guerra entre el mundo musulmán y la cultura política de los Cruzados: desde su punto de vista, los miembros de grupos islamistas no son terroristas, sino soldados permanentes al servicio de Alá. Paz señala que en una sociedad en que la religión tiene una influencia tan grande como en el mundo árabe-musulmán, las enseñanzas de los grupos islamistas son percibidas por ciertas partes de la sociedad como los principios verdaderos de la religión. Los elementos socioculturales de estas enseñanzas son combinados con una tradición secular de hostilidad hacia Occidente bajo hegemonía de Estados Unidos y hacia su protección de Israel y los judíos, que son de acuerdo al Corán "los peores enemigos de los creyentes" (Sura La Mesa, versículos 82 a 85).

El director del instituto israelí concluye que en la medida que el fundamentalismo islámico y el radicalismo tienen apoyo popular -sea en la forma de ideología o de movimientos y organizaciones- su influencia en el mundo musulmán le da la legitimidad de emprender una guerra que es percibida como conflicto entre

Occidente y el mundo islámico. Agrega que existe un terrorismo islámico basado en percepciones socio-religiosas, que puede no incluir a todo el mundo árabe y musulmán, pero que percibe el terrorismo que emprende contra Occidente como parte integral de su religión. Por lo tanto, en el mundo islámico, no se puede diferenciar entre violencia política de grupos islámicos y su apoyo popular derivado de la religión.

En una fuerte crítica a las nociones dominantes sobre el Islam político, Martin Kramer (1997), director del Centro Moshe Dayan para Estudios del Medio Oriente y África, de la Universidad de Tel-Aviv, señala que ningún desarrollo de la última década del siglo XX ha causado tanta confusión en Occidente como la emergencia del Islam político. Sostiene que se ha construido un paradigma, el que puede ser formulado de la siguiente manera. El Medio Oriente árabe y África del Norte son efervescentes. Los pueblos de estas regiones están motivados por los mismos anhelos universales en pro de la democracia, los que transformaron Europa Oriental y América Latina. Empero, por razones históricas y culturales, este anhelo universal ha tomado la forma de movimientos de protesta islamistas. El autor señala que hay cuatro supuestos escondidos bajo este paradigma, los que demostrarían que este modelo no es aplicable a la realidad:

El primero mantiene -según Kramer- que el anhelo de democracia es hoy día universal y también lo comparte la corriente principal de los movimientos islamistas. Sin embargo, el discurso islamista sobre la democracia, minorías, extranjeros, mujeres, intelectuales cosmopolitas, es similar a la derecha nacionalista europea. No es el anhelo por la democracia lo que motiva a estos movimientos -dice Kramer-, sino el anhelo por la autenticidad, por pueblos que están afligidos y enojados, que son vulnerables a las promesas islamistas de poder y revancha. Concluye, en relación con este supuesto, que por consenso islamista, la democracia no es un valor en sí mismo, y el hecho de que un resultado democrático sea debatido y no asumido es signo de una profunda ambivalencia.

El segundo supuesto sostiene que hay "extremistas" y "moderados" en los movimientos islamistas, que pueden ser identificados, clasificados y separados. Kramer, reconociendo que debe haber diferencias entre los islamistas, sostiene que esta división es un intento más simplista aún que amontonar a todos los islamistas juntos. Se pregunta: ¿si ésta es la división usual, entonces cómo se clasifica un movimiento islámico que es simultáneamente grupo político, milicia y amalgama de células terroristas? Critica la práctica de Estados Unidos de trazar estas distinciones, con resultados predecibles: sus antiguos aliados islamistas -aludiendo al apoyo dado a los guerrilleros afganos en su lucha contra la Unión Soviética- hoy están presos en este país por terrorismo, listado como terroristas por el Departamento de Estado o impedidos de entrar por indeseables.

El tercer supuesto se refiere a que el poder tiene un efecto de moderación en aquellos que lo comparten o lo ejercen, prometiendo que incluso los "extremistas"

pueden ser redimidos y rehabilitados. En esa línea -dice Kramer-, se ha argüido que Estados Unidos debe no solo permitir sino también alentar a los islamistas que llegan al poder por medios democráticos. Sin embargo, para el autor israelí hay dos problemas obvios con este argumento: los dos ejemplos de islamismo en el poder, Irán y Sudán. Los resultados de estos dos "experimentos" llenan los informes de organizaciones de derechos humanos y agencias que supervisan el terrorismo. En definitiva, el poder, más que "moderar" -concluye Kramer-, parece conducir a los islamistas a elaborar fundamento para negar el poder a los otros.

El cuarto y último supuesto sostiene que debido a que el islamismo representa una voluntad populista su triunfo es inevitable. La expansión árabe, dicen los sostenedores de este paradigma, es como la de Europa Oriental: un juego de dominó, susceptible de caer ante movimientos islámicos. Sin embargo, Kramer es enfático en sostener que, tras años de la revolución en Irán y del comienzo de la guerra en Argelia, no ha existido una segunda revolución islámica. Los hombres que han gobernado por una generación en el Medio Oriente y África del Norte todavía están en el poder.

En suma, Kramer establece que el paradigma dominante ha fracasado, porque ha subestimado el papel del Estado, indicando que se ha dado mucho apoyo a este modelo debido a la predisposición de los académicos contemporáneos: existe un énfasis en el dogma disciplinario, que sostiene que cualquier acto febril en nombre del Islam debería ser mostrado con una deferencia respetuosa, manifestando arrepentimiento por el error histórico dado por Occidente contra los musulmanes. Para el autor israelí, los expertos en el área se han unido a científicos políticos bien intencionados, formados en el optimismo del liberalismo norteamericano, que están seguros de que todo el mundo quiere disfrutar lo que Occidente disfruta, en la forma como Occidente lo hace. Concluye que existe una necesidad para un paradigma alternativo, el que debería ver en forma realista al Islam político como parte de la reemergencia global del nacionalismo, encarando las serias complicaciones que surgen cuando el Islam político alcanza el poder, y tomando en cuenta la fortaleza del Estado, con la tendencia evidente de los islamistas de apartarse de posibles aliados.

2.3.2. Fundamentalismo islámico, radicalismo y terrorismo internacional

Barru Rubin (1998), investigador del Centro para Estudios Estratégicos Begin Sadat (BESA), de Israel, sostiene que tras 20 años de la revolución islámica en Irán, las fuerzas fundamentalistas radicales en el Medio Oriente han tenido dos grandes victorias y dos grandes derrotas. La primera victoria es que el régimen iraní ha sobrevivido. La segunda es que grupos islámicos revolucionarios constituyen la

principal fuerza de oposición en la región. En cuanto a las derrotas, la primera es que sólo ha habido dos revoluciones exitosas (Irán y Sudán). La segunda derrota es que el apoyo popular para estos grupos ha sido limitado entre los musulmanes.

El autor hace una crítica al uso del término "fundamentalismo radical", señalando que la palabra "fundamentalismo" ha creado controversia porque "representa un intento por los radicales de definirse a sí mismos como la propia interpretación del Islam". Además, hay tres premisas falsas que encierra este concepto: a) el Islam es la respuesta a los problemas de la sociedad, el país y la región, olvidándose de otras doctrinas como el nacionalismo árabe; b) la implementación del Islam requiere la toma del poder por grupos radicales islámicos, dejándose de lado que por ejemplo en Irán hay muchos clérigos que rechazan las visiones de Khomeini; c) la única interpretación del Islam es la ofrecida por un grupo político específico y sus líderes.

Según este especialista israelí, los grupos islámicos revolucionarios enfrentan una serie de problemas: puesto que la doctrina religiosa es el núcleo de su ideología, resulta difícil la cooperación entre los grupos radicales sunnitas y chiítas. Con la única excepción de la red de la Hermandad Musulmana, cada movimiento islámico radical debe desarrollar una estrategia apropiada para su país individual, por lo que los grupos crecen en diferentes direcciones, encontrando respuestas disímiles a sus problemas. Por otra parte, Rubin agrega que, aunque todos los movimientos islámicos radicales quieren alcanzar el poder, hay diferencias sobre cómo obtener esta meta: mientras que los pequeños grupos radicales cometen actos de terrorismo en varios Estados del Medio Oriente, sólo hay cuatro conflictos sustanciales que se localizan en Argelia, Egipto, Líbano y Cisjordania.

Rubin concluye que el terrorismo es una parte clave de la estrategia de los grupos islámicos radicales, los que además se caracterizan por el rechazo a la existencia de Israel y a cualquier proceso de paz con este país. Al igual que los que usaron técnicas similares en Europa un siglo atrás, los radicales islámicos -dice este autor- creen que a través de bombas y asesinatos se deslegitimará al gobierno y se producirá un levantamiento popular. Pero, hay otra forma en que el terrorismo adquiere más importancia: arguyendo que los adversarios no musulmanes no tienen derechos y son enemigos de Dios que deberán ser eliminados, los radicales pueden justificar el asesinato de cualquier miembro de un grupo determinado, como israelíes, turistas occidentales, comunidades diversas en Líbano u otro país. Para Rubin, los desarrollos futuros de estos grupos pueden ser dos: a) una mayor militancia: la toma del poder por algún movimiento islámico podría radicalizar a otros; b) una mayor moderación, produciendo algunos partidos islámicos con una orientación reformista como ocurrió con los partidos comunistas y socialistas europeos.

Los autores Raphael Israeli y Emmanuel Sivan, ambos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, profundizan en esta idea de radicalización de los movimientos islámicos.

Israeli (1999) señala que, del mismo modo que en el margen occidental y Gaza, el movimiento islámico entre los musulmanes en Israel ha crecido desde los 80, imponiendo su presencia no sólo cultural, sino también política, tanto en la política nacional israelí: como en las relaciones intraárabes. Según este autor, el movimiento islámico ha echado raíces en Nazaret, Jaffa y Acre, siendo espectacular su crecimiento entre los beduinos del Negev. Israeli enfatiza que son precisamente los jóvenes líderes del movimiento, los que han conocido los principios occidentales, estudiado en universidades israelíes, que conocen la sociedad, lengua y cultura israelíes, los que han tomado una oposición más radical, adhiriendo al fundamentalismo islámico.

Israeli afirma que la tendencia radical del movimiento islámico -a diferencia de la pragmática, que acepta la coexistencia con Israel- aboga por amenazas de revuelta, un activismo militante y el establecimiento de un Estado musulmán en toda Palestina, manteniendo contactos con Hamas. El profesor de la Universidad Hebrea sostiene que el grupo radical, fundado y encabezado por el jeque Ra'id Salah, ha seguido una estrategia en dos direcciones. En primer lugar, rehabilitar físicamente y restaurar al control islámico los lugares santos musulmanes, especialmente las mezquitas y cementerios destruidos en los pueblos árabes abandonados durante la guerra de 1948. En segundo lugar, apoyar los reclamos árabes sobre Jerusalén, condenando las excavaciones arqueológicas israelíes cerca del Monte del Templo e invitando a delegaciones de musulmanes de Israel y otros países islámicos a visitar Jerusalén.

Sivan (1995) realiza un análisis de grabaciones de treinta predicadores de lengua árabe, cuyas cintas son populares en todos los países del Medio Oriente, sosteniendo que desde la revolución en Irán el cassette ha jugado un rol crucial en la divulgación, sobrevivencia y éxito del movimiento fundamentalista islámico. El carácter radical de este movimiento está dado por su aproximación a la democracia. Para este autor, del análisis de las cintas se desprende que la democracia no tiene espacio para los islamistas: no hay espacio para el pluralismo, libertad e igualdad ante la ley, a menos que todo esto esté subordinado y limitado por la Sharia. El acercamiento a la democracia es con sospecha debido a su origen occidental, indicado por su etimología griega y el desarrollo de la teoría democrática durante la Ilustración, principalmente por Rousseau, el "archienemigo de la religión". Sivan agrega que la esencia de la democracia es la soberanía, lo que para los islamistas significa poder para el hombre y no para Dios, como está establecido en el Corán y la Sunna.

En una línea de análisis que relaciona directamente al fundamentalismo islámico con el terrorismo internacional, Ely Karmon (1998), del Instituto de Política Internacional para el Contraterrorismo, se refiere concretamente a Irán como ejemplo de terrorismo, afirmando que la doctrina ideológica de Irán, sus fines estratégicos y sus intereses políticos no han cambiado desde el ascenso al poder de Khomeini en 1979. Agrega que, no obstante esta continuidad, su implementación ha sido adaptada a los cambios en los desarrollos globales y a las condiciones económicas y políticas

internas: Irán es y se considera a sí mismo un importante poder en la región del Golfo Pérsico, en el Medio Oriente y en el área de los países musulmanes del Asia Central. A escala internacional, el principal objetivo de Irán es exportar y extender el mensaje islámico a los musulmanes oprimidos de todo el mundo, de manera de convencerlos para llevar a cabo su propia revolución.

La exportación de la revolución es mirada -dice Karmon- por los defensores del régimen (tanto por los llamados "conservadores" como "radicales") como el principal objetivo de la política exterior iraní. En el mismo contexto ideológico, la lucha contra todas las influencias culturales e ideológicas externas, principalmente contra el predominio occidental en las naciones islámicas, ha conducido a Irán a adoptar la Jihad contra los "herejes" en cualquier parte del mundo. Ésta está dirigida principalmente contra Estados Unidos y sus aliados, en especial contra Israel. Según el autor israelí, la derrota iraquí en la Guerra del Golfo, los profundos cambios estratégicos que implicaron la desintegración de la URSS (la otra superpotencia "infidel") y de todo el sistema comunista, el nacimiento de nuevas repúblicas musulmanas, fortalecieron la posición de Irán como poder regional; Irán podía ahora sentirse confiado en su nueva fuerza estratégica, listo para continuar la eliminación de cualquier oposición en el exterior. Otra importante consecuencia de la Guerra del Golfo -mencionada por Karmon- es la emergencia de Estados Unidos como la única superpotencia y su determinación de fundar un nuevo orden mundial.

Karmon sostiene que uno de los primeros pasos para este nuevo orden fue el patrocinio de negociaciones políticas en el Medio Oriente a partir de la Conferencia de Paz de Madrid (octubre de 1991). Como reacción, Irán realizó una conferencia paralela que reunió a las organizaciones terroristas y radicales, hostiles a cualquier negociación con Israel. Al cierre de la Conferencia de Teherán, el régimen iraní tomó la decisión de apoyar la "resistencia palestina". El autor hace notar que antes de 1992, Irán (incluso Hezbolá) no atacó ningún objetivo israelí o judío en el exterior, prefiriendo alentar a Hezbolá a atacar objetivos militares israelíes en el Líbano. Sin embargo, después de la Conferencia de Madrid se lanzaron ataques contra objetivos israelíes y judíos a través del mundo.

El autor concluye que, contrariamente al terrorismo internacional árabe y palestino de los años 70 y 80, que partía de necesidades estratégicas y operacionales, el terrorismo iraní actual tiene una fuerte base ideológica, recibiendo su legitimidad del mismo dogma revolucionario islámico. El terror es visto como un rol legítimo en la política interna y en la conducción de la política exterior. El hecho de que la ideología religiosa iraní y sus métodos sean aceptados e imitados por muchas organizaciones radicales islámicas -en el Medio Oriente, África del Norte, y en todas partes donde hay comunidades islámicas activas- ha aumentado el temor de una guerra de culturas con el resto del mundo no islámico, especialmente una guerra contra los valores y cultura de Occidente.

La conexión de Irán con organizaciones radicales es denunciada por autores israelíes y autores judíos pertenecientes a organizaciones comunitarias norteamericanas. Elie Rekhess (1995), en un coloquio realizado en el Centro Moshe Dayan para Estudios del Medio Oriente y África, en la Universidad de Tel-Aviv, sostiene que la exportación de la Revolución Iraní en la primera década de su existencia estaba limitada a los movimientos chiítas de Irak, Líbano y los Emiratos del Golfo Pérsico. Una excepción lo constituye la organización Jihad Islámico Palestino, surgiendo en la franja de Gaza como movimiento sunnita, aunque inspirado por la revolución chiíta de Irán.

Sin embargo, según Rekhess, tras finalizar la guerra entre Irán e Irak, aquél no se limitó a los dominios chiítas, sino que pretendió extender su revolución a regiones sunnitas como Sudán, Argelia, Túnez, Egipto y la causa palestina. Irán incrementó el apoyo al Jihad Islámico Palestino y reforzó sus relaciones con Hamas. El autor israelí señala que, aunque la Hermandad Musulmana, vinculada a Hamas, procuró en esta fase mantener distancia de Irán, la situación dio un nuevo vuelco tras la Guerra del Golfo Pérsico y la Conferencia de Paz de Madrid, cuando los intereses de Irán y Hamas empezaron a converger. Ambas partes se unieron con el objetivo de hacer fracasar el proceso de paz. Rekhess concluye que la exportación de la revolución iraní a la arena palestina ha sido exitosa, pero sólo en medida limitada. Indica que, desde el punto de vista ideológico, sólo el Jihad Islámico Palestino se ha convertido al modelo de inspiración chiíta iraní; Hamas, en cambio, sigue siendo un movimiento de inspiración sunnita vinculado a la Hermandad Musulmana, la que rechaza el modelo chiíta iraní. El mayor peligro radica, por lo tanto -dice Rekhess-, en las relaciones entre Irán y el Jihad Islámico Palestino.

Karmon (1998), por su parte, sostiene que la materialización del apoyo iraní incluyó la entrega de armas a Hezbolá a través de Siria o por vuelos directos a Beirut, apoyo financiero y entrenamiento de Hamas y el Jihad Islámico Palestino. La culminación de esta actividad subversiva iraní ocurrió, según Karmon, durante los meses de febrero-marzo de 1996, cuando los ataques terroristas perpetrados por ambas organizaciones islamistas (Hamas y el Jihad Islámico Palestino) detuvieron el proceso de paz entre Israel y los palestinos, implicando la caída del gobierno israelí de Peres.

En un completo estudio sobre Hezbolá, editado por Alan Schwartz (1995), de la organización judía internacional Binai Brith, se postula que aquel movimiento islamista busca erradicar la influencia occidental del Medio Oriente a través de actos de violencia, con la meta final de establecer un régimen islámico radical en Líbano. Como complemento de estos esfuerzos locales, Hezbolá, en conjunto con Irán -se establece en el estudio-, opera en una escala mayor, llevando a cabo atentados terroristas contra los que considera sus enemigos, principalmente Israel y los judíos, Estados Unidos y otros países occidentales (sobre la conexión latinoamericana de Hezbolá, ver capítulo 4.3.).

2.3.3. Fundamentalismo islámico y antisemitismo

Resulta imposible en este trabajo hacer un examen detallado del tema del antisemitismo. Sólo cabe mencionar que en los centros judíos estadounidenses existe una fuerte tradición de estudios sobre este tema, que tiene un hito importante en la iniciativa del "American Jewish Committee", que en 1944 estableció un Departamento de Investigación preocupado de estimular investigaciones sobre el prejuicio y el antisemitismo. Como resultado, Adorno abordó en *The Authoritarian Personality* (1950), el tema en conjunto con colaboradores de la Escuela de Francfort y del Grupo de Estudio de Opinión Pública de Berkeley.

Para la relación entre antisemitismo y fundamentalismo islámico, son de particular importancia los estudios llevados a cabo en el marco del Proyecto para el Estudio del Antisemitismo, de la Universidad de Tel Aviv. Según Aryeh Shmuelewitz (Webman, 1994), profesor del Departamento de Historia del Medio Oriente y África, de esta universidad, existe una alta correlación entre el desarrollo del antisemitismo en el mundo árabe y el conflicto árabe-israelí. La emergencia del fundamentalismo islámico ha suministrado -dice Shmuelewitz - mayor ímpetu a esta tendencia, puesto que los fundamentalistas musulmanes han radicalizado la demonización de Israel en términos islámicos. Este autor destaca que el Corán y la tradición musulmana (Hadith) son utilizados en un proceso de racionalizar el rechazo del sionismo, Israel y los judíos en general. Sin embargo, enfatiza que, aunque el antisemitismo es un principio básico de estos movimientos, no es un principio central, como lo fue en las ideologías raciales y religiosas occidentales.

Esther Webman (1994), investigadora del mismo proyecto en la Universidad de Tel Aviv, sostiene que el antisemitismo no existió en el mundo musulmán, sino que es un fenómeno relativamente nuevo, ganando fuerza desde la emergencia del conflicto árabe-israelí a mediados del siglo XX. Según Webman, el desarrollo del antisemitismo al estilo europeo en el mundo árabe está relacionado con tres factores principales: a) la presentación de ideologías europeas durante los siglos XIX y XX; b) la emergencia de estructuras de gobiernos nacionalistas; c) el desarrollo y el conflicto sobre la dominación de Palestina. Temas prestados del cristianismo europeo fueron adaptados incorporando referencias islámicas explícitas, produciéndose una "islamización del odio hacia los judíos". La hostilidad hacia el Estado de Israel y el sionismo dio origen gradualmente -sostiene Webman- a un odio más profundo e irreconciliable que no diferencia entre israelíes, sionistas o judíos.

La autora estudia los casos de Hezbolá y Hamas para tratar de demostrar la relación entre fundamentalismo islámico y antisemitismo. En el caso de Hezbolá, se basa en fuentes primarias, tales como periódicos árabes y transmisiones de radio, en particular al-Muntalaq, órgano mensual de la Organización de Estudiantes Libaneses Islámicos, plataforma ideológica de Hezbolá, y al-Ahd, semanario de la organización, ambos publicados en Beirut. Sostiene que a partir de estos documentos, Hezbolá proclama una negación total de la existencia de Israel, lo que constituye una extensión natural de su negación de Occidente, especialmente de Estados Unidos. La línea que distingue entre antisionismo -deslegitimación del derecho de Israel a existir- y antisemitismo -odio primordial hacia los judíos- es cada vez más difícil de definir.

Según Webman, para Hezbolá el conflicto con Israel y los judíos es una guerra total de vida o muerte, integral a tres conflictos mayores: a) el conflicto entre "los arrogantes del mundo" y los "pisoteados del mundo"; b) la lucha cultural entre Occidente y mundo islámico; c) la lucha histórica entre judaísmo e Islam. Israel es representado como producto del imperialismo occidental y de la arrogancia occidental en el contexto del conflicto entre Occidente y mundo islámico; es completamente identificado con Occidente, con Estados Unidos, "el gran Satán" y con la cultura occidental, la modernización y corrupción moral que ha causado todos los males en el mundo árabe y musulmán.

De este modo, según Webman, Hezbolá es completamente opuesto a los judíos y el judaísmo, enfatizando un conflicto eterno entre ellos y el Islam. El movimiento afirma distinguir entre judaísmo y sionismo, pero al mismo tiempo refuerza su antisionismo reviviendo la antigua enemistad islámica hacia los judíos, revelando que esencialmente no hay separación entre antisionismo y antisemitismo. El componente antisemita de Hezbolá -señala la autora- es un rasgo adicional del antisemitismo islámico y es típico de los movimientos fundamentalistas islámicos, que combinan las percepciones islámicas tradicionales con terminología antisemita occidental.

Webman también estudia el movimiento Hamas, a partir de la terminología usada contra los judíos en los panfletos divulgados durante la Intifada. Sostiene que algunas de las expresiones que aparecen en los panfletos son: "hermanos de los monos, los asesinos del Profeta, chupadores de sangre, belicistas, bárbaros, cobardes, enemigos de Dios y la humanidad, nazis, ladrones, monopolistas, usureros, los descendientes de la traición y el engaño". Casi todos los panfletos -dice Webman- contienen versos coránicos que enfatizan ciertos rasgos inherentes a los judíos o instigando a la guerra (Sura 9: inmunidad).

La autora concluye que la terminología e ideología de Hamas son características de los rasgos ideológicos y políticos que prevalecen en el mundo árabe desde el advenimiento del conflicto árabe-israelí en los 40. Más recientemente, esta terminología ha caracterizado a los movimientos fundamentalistas islámicos, tanto de los países musulmanes como no musulmanes. Los componentes antisemitas son

integrales a esta ideología y están profundamente enraizados en sus orígenes islámicos. Generalmente no se diferencia entre judíos y sionistas. El propio autor árabe, Musa Budeiri (1995:93-94), reconoce que la ideología de Hamas está saturada con un antisemitismo vulgar y desinformado que fluye directamente del siglo XIX, del pensamiento europeo de derecha, de una lectura imperfecta de Mahoma sobre la relación antagónica con la comunidad judía en la península arábiga.

2.3.4 Las corrientes israelíes y la conexión latinoamericana

Algunos autores israelíes pueden estar conectados en términos ideológicos con la corriente civilizacional desarrollada en Estados Unidos. En este sentido, las corrientes israelíes pueden tener la desventaja de estar demasiado ideologizadas, y a partir de esto colocar un acento central en la relación entre inseguridad de Israel y emergencia del fundamentalismo islámico. Hay un énfasis en determinar la importancia que tiene la irrupción de movimientos islamistas en la escena palestina y su influencia en el campo de las políticas de seguridad israelíes. Sin embargo, estas perspectivas presentan también una ventaja: su preocupación no está sólo centrada en Israel, sino que más bien en el conjunto del mundo judío, incluyendo el de la Diáspora.

En esta dirección, hay una preocupación por establecer el rol y la amenaza que los diferentes movimientos islamistas pueden representar para las comunidades judías en cualquier parte del mundo. Esta inquietud es mayor tras los atentados realizados en Buenos Aires contra objetivos israelíes y judíos. Al señalar que los fundamentalismos islámicos no hacen distinción entre antisionismo y antisemitismo, entre Israel y los judíos, las perspectivas israelíes son de particular utilidad para establecer la conexión latinoamericana de estos movimientos.

2.4. DIVERSIDAD Y HETEROGENEIDAD DEL MUNDO ÁRABE-MUSULMÁN (PERSPECTIVAS ÁRABES)

Algunas corrientes árabes, desarrolladas en centros de estudios árabes de Occidente, así como en Beirut, El Cairo y en la Universidad de Birzeiti (Ramala), realizan una fuerte denuncia de Occidente por no saber diferenciar entre tendencias moderadas y radicales del Islam, lo que se atribuye a la "lógica etnocentrista del hombre blanco". Se señala que la civilización occidental sólo se apoya en la materia y el placer, dejando de lado lo espiritual, pretendiendo, al mismo tiempo, detentar una verdad única y universal. Estados Unidos, por su parte, es percibido como una superpotencia, preocupada sólo de desarrollar el consumo, la tecnología y la burocracia. La crítica a Occidente se completa con un rechazo explícito a la existencia del Estado de Israel, el que es considerado como un "bastión occidental" en el Medio Oriente.

2.4.1. Etnocentrismo de la civilización occidental

Para algunos autores, como Eddine Affaya (1998-1999), el resurgimiento del Islam se explica por el etnocentrismo que ha ejercido la civilización occidental. Este profesor de filosofía de la Universidad Mohammed V, de Rabat, Marruecos, hace una descripción de las imágenes que los medios de comunicación árabes transmiten sobre Occidente, para describir lo que llama el "tema de la invasión". Señala que los árabes del siglo X asimilaron las dos civilizaciones más poderosas de la época: la griega (racional y lógica) y la del Extremo Oriente (espiritual). Sin embargo, hoy se sienten incapaces de asimilar la civilización occidental, porque, tras la expedición de Napoleón Bonaparte a Egipto en 1798, Occidente se presenta -dice Affaya- como invasor y vencedor, que ejerce su revancha histórica contra el Islam y la civilización árabe-musulmana.

Este autor destaca que el fenómeno colonial representa la victoria de Occidente sobre los árabes en los terrenos político, económico y cultural: mediante el colonialismo, la modernidad occidental ha invadido por completo a los árabes, al extremo que los propios intelectuales islámicos, opuestos al modelo occidental, reconocen la necesidad de adoptar los avances técnicos de Occidente. La "invasión" es, de este modo -según Affaya- un fenómeno total y multidimensional, que alcanza tanto la economía, como la política y la cultura. Agrega que la civilización occidental ha desarrollado ciencias que permiten una mejor comprensión de la naturaleza, de la sociedad y del hombre, pero no ha sido capaz de lograr la satisfacción espiritual. La civilización occidental sólo se apoya en la materia y el placer, dejando de lado lo espiritual, pretendiendo detentar la verdad única y universal.

Para Affaya, existe una voluntad deliberada de dañar y de deformar al Islam en Occidente, identificando Islam con violencia. Hace una fuerte crítica a la visión francesa de la laicidad, cuyo "totalitarismo" se manifiesta en querer imponer sus "creencias sagradas" a las alumnas musulmanas en las escuelas, obligándoles a quitarse el velo. Señala que Occidente se ha negado a reconocer los aportes de los árabes a la civilización occidental; esta exclusión se remonta a las Cruzadas y se caracteriza por el desarrollo de los grandes sistemas de pensamiento del Renacimiento. Es enfático al señalar que Occidente, en sus ambivalencias entre lo material y lo espiritual, el progreso técnico y la barbarie colonial, está dotado de un "etnocentrismo arrogante" y de un "racismo flagrante" respecto a otros pueblos, civilizaciones y culturas.

Según este autor árabe, Estados Unidos es la única potencia que queda en el mundo y lo es en todo lo que exhibe: en sus armas, sus rascacielos ilustrando la fuerza de las grandes empresas, sus medios de transporte de extraordinaria precisión, en los sandwiches, bebidas, coches y cigarrillos (Affaya, 1998-1999: 72). Occidente, liderado

por Estados Unidos, pretende acelerar el consumismo, desarrollando los dispositivos tecnológicos y burocráticos necesarios para ello. Describe a este país como "la patria de la imaginación más sofisticada". Mencionando a Hicham Charabi (autor árabe que estudia las relaciones entre los intelectuales árabes y Occidente), Affaya establece que Estados Unidos entró en la historia moderna de los árabes bajo dos aspectos contradictorios: por una parte, su aspecto neocolonial y, por el otro, su aspecto democrático y de libertad; sin embargo, desde el momento en que Estados Unidos apoyó a Israel en "el conflicto árabe-sionista", pasó a predominar sólo el aspecto colonial. De este modo, existe, según Affaya, una agresión doble: primero, el hecho colonial, prolongado con la implantación del Estado de Israel; segundo, los trastornos de identidad derivados de la "invasión cultural occidental".

Amin Maalouf, autor de origen libanés, exiliado en Francia desde 1975, hace una comparación entre el Islam y el cristianismo en lo que se refiere a la coexistencia y tolerancia. Señala que desde el principio se da en la historia del Islam una capacidad de coexistir con el otro, estableciéndose un "protocolo de tolerancia", que fue la forma más avanzada de coexistencia en el mundo, en una época en que las sociedades cristianas no toleraban nada. Indica que, en tanto que el mundo cristiano implica una religión con un "largo pasado de intolerancia" y tentación totalitaria, que se ha transformado en una "religión de apertura", el Islam ha derivado de una religión con vocación de apertura a "comportamientos intolerantes y totalitarios" (Maalouf, 1998: 74).

Maalouf agrega que el mundo está ante un hecho que no tiene precedentes en la historia: en el pasado, existieron civilizaciones que estaban más adelantadas que otras; pero el fenómeno que se desencadenó en Europa hace unos siglos es completamente diferente. Hoy Occidente está en todas partes: para todos los habitantes del planeta, modernización significa occidentalización; todo lo nuevo que se crea se crea a imagen de Occidente. La modernización -dice Maalouf- no es vivida del mismo modo por quienes han nacido en el seno de la civilización dominante y los que han nacido fuera de ella: los primeros pueden avanzar sin dejar de ser ellos mismos; para los segundos, en cambio, la modernidad se plantea en otros términos, significando abandonar una parte de sí mismos; el proceso conlleva una "profunda crisis de identidad".

Este autor analiza tres factores del surgimiento religioso, tanto en el mundo musulmán como en el resto del planeta: a) el hundimiento del mundo comunista; b) la crisis que afecta a Occidente: el modelo occidental, pese a su victoria, es un modelo en crisis, que no ha podido resolver los problemas de la pobreza, la delincuencia, la drogadicción; c) la evolución que se ha producido en el campo de las comunicaciones y el conjunto de fenómenos conocido como "mundialización": aunque nunca antes los seres humanos habían tenido tantas cosas en común, esto mismo es lo que los mueve a "afirmar con más fuerza su diferencia".

La mundialización provoca como reacción -dice Maalouf- un refuerzo de la identidad y también de la espiritualidad. En este contexto, los movimientos islamistas actuales no pueden entenderse, agrega el autor, como un producto espontáneo de la historia musulmana, sino que más bien como un resultado de la época actual, "de sus tensiones, de sus distorsiones, de sus prácticas, de sus desesperanzas" (Maalouf, 1998: 80). Utiliza el término de "identidades asesinas" para referirse a estos movimientos y para denunciar una concepción que tiende a reducir la identidad a la pertenencia a una sola cosa, significando al mismo tiempo intolerancia, dominación y violencia hacia los otros.

En una línea de análisis que tiene conceptos similares, el intelectual egipcio, Nazih Ayubi (1991), señala que desde que el Occidente cristiano capitalista empezó a irrumpir en el mundo musulmán, los musulmanes han debatido sobre el papel político y cultural que debe representar el Islam en su relación con Occidente, siendo un tema de polémica los conceptos occidentales de secularismo, modernización y desarrollo. Postula que en Oriente Próximo la "modernización" tuvo lugar como un acto de defensa frente a las presiones de los "poderes capitalistas coloniales", la secularización, la expansión de una educación moderna al estilo europeo, la creación de Estados territoriales que tuvieron lugar bajo la hegemonía de una "Europa capitalista y colonial".

Ayubi también rechaza el concepto de secularización, en la medida que forma parte de la modernización en el contexto occidental. Señala que el Renacimiento europeo estuvo relacionado con la liberación "de las garras de la Iglesia", fenómeno que no tiene paralelo en la historia del Islam. Postula que el concepto de secularidad no se puede aplicar al Islam por otras dos razones. En primer lugar, porque el Islam no tiene iglesia ni clero en el sentido de una jerarquía eclesiástica compleja. Por otra parte, la cristiandad es principalmente una "fe", mientras que el Islam es una Sharia, nomos o "ley religiosa". El autor establece que muchos musulmanes creen en la naturaleza holística del Islam en el sentido de que es un modo de vida, y no simplemente una religión, siendo muy difícil la separación entre religión y política.

El autor sirio, Sadik Jalal al-Azim (1999), señala que la mirada occidental sobre el Islam destaca la incompatibilidad del mismo con la modernidad, la laicidad, la democracia, la libertad de expresión, la tolerancia religiosa, el humanismo laico. Frente a esta mirada, cabe señalar que no existe ni puede existir tal incompatibilidad, puesto que el Islam es una fe viva y dinámica, que se adapta a entornos muy diferentes y a circunstancias históricas cambiantes, siendo compatible con los distintos tipos de Estado y las diversas formas de organización social y económica que la historia de la humanidad ha producido. Agrega que el Islam ha debido ser muy maleable, interpretable y adaptable, de manera de sobrevivir bajo condiciones contradictorias y circunstancias muy diversas. Por lo tanto, a diferencia de lo que sostiene la "mirada occidental", no existe -reafirma al-Azim- nada que pueda impedir

que el Islam sea compatible con la laicidad, el humanismo, la democracia, la modernidad.

Como ejemplo de esta afirmación, el autor sirio destaca que en el apogeo de la revolución islámica en Irán, los ayatolae triunfantes no restauraron el califato islámico ni instauraron un imanato. Por el contrario, establecieron una República con elecciones, sufragio universal, constitución inspirada en la Constitución Francesa de 1958, Parlamento, presidente, consejo de ministros; esto es, instituciones muy relacionadas con la historia de Europa moderna y de sus instituciones políticas. Al-Azim también cita los casos de Egipto, Irak, Siria y Argelia, para reafirmar -en contra de la concepción predominante en Occidente sobre el Islam- que no existe nada -sea en la sociedad, la economía, la política, la cultura o la ley- en conformidad con la Sharia o que funcione de acuerdo a la doctrina y enseñanzas teológicas. Destaca que incluso en un país como Arabia Saudita, se ha dado una gran contradicción entre la vida real (costumbres de una estricta ortodoxia musulmana, puritanismo, austeridad, rectitud social) y las relaciones oficiales exteriores.

Musa Budeiri (1995), profesor de filosofía y estudios culturales de la Universidad de Birzeit, Ramala, haciendo un análisis de los movimientos islámicos en la política palestina, destaca que desde la Intifada (diciembre de 1987) mucho se ha escrito sobre Hamas, el fundamentalismo islámico y el rol creciente de la tendencia islámica en la política palestina, Gran parte de este material se basa -dice el autor- en información limitada tendiente a satisfacer una necesidad global para un nuevo "imperio del mal". Sin embargo, Budeiri recuerda que el Islam no ha sido siempre percibido de esta manera: el movimiento islámico en Afganistán era considerado un aliado en la lucha contra el comunismo; los gobiernos tradicionales y pro occidentales del Asia Occidental -Arabia Saudita, Egipto, Jordania, Kuwait (también Israel)- apoyaron a grupos fundamentalistas que ahora son considerados como amenaza para la estabilidad de la región y del globo. De este modo, el interés en la "tendencia islámica", dice este autor, es una manifestación de la preocupación occidental hacia un nuevo demonio, esta vez el fundamentalismo islámico, el que es percibido como amenaza global.

2.4.2. Resurgimiento del Islam como resultado de múltiples fracasos

Según el autor libanés, Georges Corm (1998-1999), el fenómeno de "reislamización" de las sociedades árabes no se inscribe en el contexto de las dinámicas identitarias, sino en el marco de los juegos geopolíticos. Numerosas acciones de "reislamización" han contribuido a la desaparición de las ideas socialistas y tercermundistas que dominaron las aspiraciones de unidad árabe hacia mediados del

siglo. Estas acciones (fundaciones religiosas que financian el uso del velo, distribución gratuita de libros religiosos, difusión de programas de radio y televisión, instauración de comités para adecuar las legislaciones a la Sharia), financiadas por Arabia Saudita, "se enmarcan en la última fase de la Guerra Fría", fase en que Estados Unidos apoyó a movimientos identitarios religiosos en su lucha contra la URSS y el comunismo.

Corm establece que la revolución religiosa en Irán fue más eficaz en la reislamización de las sociedades árabes que el integrismo islámico proveniente de Arabia Saudita. El Khomeinismo concilió un antiimperialismo tradicional con el antimarxismo y con una hostilidad al laicismo, mientras que Arabia Saudita estaba supeditada a los intereses de Estados Unidos en Medio Oriente. Actualmente, la Unión Europea, preocupada por la seguridad y por frenar los flujos migratorios, propone la idea de un retorno a la identidad mediterránea. Sin embargo, se trata de trabajar para "la integración de Israel en la vida económica y cultural del Mediterráneo".

Este autor concluye que los conflictos siempre se presentan como enfrentamientos identitarios, sin relación alguna con lo que está en juego en ellos desde un punto de vista geopolítico. Los conflictos principales en la conciencia de los árabes siguen siendo el sufrimiento de los palestinos, "la arrogancia con la que el Estado de Israel actúa en Oriente Medio", la "soberbia norteamericana" en el caso iraquí. Existe, además, la imagen de "una cruzada de tipo religioso", que está protagonizada por un Occidente que se define como judeo-cristiano, que continúa "dando crédito a las tesis islamistas y alimentando una conciencia islámica infeliz" (Corm, 1998-1999: 44).

Ayubi (1991), por su parte, explica el actual resurgimiento de las tendencias islámicas no sólo como un "regreso al pasado", sino también como una búsqueda de una fórmula social que no es importada. Destaca que el "resurgimiento islámico" de los años 70 y 80 fue una respuesta al fracaso de varios experimentos de desarrollo secular: el ataturkismo en Turquía, la revolución blanca en Irán, el socialismo árabe del Egipto nasserista, el baathismo en Siria e Irak. Agrega que aparte del caso de Irán, los gobiernos seculares se han mantenido, aunque han tenido que realizar concesiones, reincorporando la religión a las leyes.

Para Ayubi, la característica principal que distingue a los movimientos islámicos contemporáneos de sus predecesores es la afirmación de que "la religión es política". Este autor señala también que muchos aspectos del actual resurgimiento religioso en el mundo árabe pueden ser explicados por la derrota de 1967 frente a Israel. Israel "ha vencido y florecido", con lo cual el auge de los "grupos de neofundamentalismo islámico" siguió a la "experiencia traumática" experimentada en la Guerra de los Seis Días, siendo influido por una interpretación religiosa de la victoria de Israel y la derrota de los árabes.

En esta misma corriente, Ziad Abu Amr (1996), profesor de la universidad palestina de Birzeit, sostiene que en cuanto a las condiciones que llevaron al resurgimiento islámico está como punto de partida el año 1967. Esta fecha forma un hito importante en la caída de las ideologías nacionalistas, al tiempo que permite comprender la emergencia del Islam político. Según el profesor palestino, Occidente le dio gran magnitud al fenómeno del renacimiento islámico, debido a que algunos querían capitalizar el fenómeno, de modo de crear un "nuevo monstruo", justificando así su existencia y su ideología en contra del mundo árabe. En lo que se refiere a la influencia de la revolución iraní, Abu Amr afirma que ésta tuvo un impacto muy significativo para el auge y desarrollo del movimiento islamista, puesto que por primera vez se vio a un Islam triunfante frente al régimen más poderoso de la región.

En una línea de análisis similar, Mahmud A. Faksh (1994), profesor de origen sirio, licenciado en la Universidad Americana de Beirut, sostiene que la actual ola de fundamentalismo islámico no es algo nuevo sino que sólo su forma y su expresión son nuevas. En el último siglo, dice Faksh, han existido tres períodos de resurgimiento islámico: a) en el siglo XIX, los Wahhabis de Arabia, los Mahdis en Sudán, los Sanusis en Libia, la reforma islámica en Egipto; b) en la década de los cuarenta, con dos movimientos fundamentalistas importantes: la Hermandad Musulmana en Egipto y la Sociedad Musulmana en el subcontinente indio; c) tras la derrota árabe de 1967 y con mayor fuerza después de la revolución islámica en Irán.

Los términos "fundamentalismo islámico" e "islamismo" son usados indistintamente por este autor para referirse a movimientos o grupos islámicos que quieren usar el Islam como una fuerza política tendiente a movilizar al pueblo, reformar la sociedad y el Estado de acuerdo a una agenda religiosa doctrinal. Hoy en día -dice Faksh-, los fundamentalistas islámicos no son tradicionalistas o pasivos en relación con la interpretación de la escritura islámica (el Corán y la Sunna del profeta) puesto que ellos demandan el derecho de una interpretación y aplicación del dogma islámico sobre la base de las fuentes fundamentales de ese dogma.

El islamismo tiene sus raíces en circunstancias seculares, a las que se le han dado expresiones religiosas; es básicamente una ideología fundada en la protesta contra las condiciones de deterioro cultural material de las sociedades árabes-musulmanas y la hegemonía percibida de Occidente; es una reacción al fracaso de los movimientos e ideologías seculares del mundo árabe en el período postcolonial (nasserismo, baathismo, nacionalismo árabe). El autor agrega que más recientemente la Guerra del Golfo Pérsico fue un testimonio de impotencia y dependencia frente a Occidente para resolver los problemas del mundo árabe tras 50 años de independencia: mostró a los islamistas que Occidente estaba listo para proteger a los

Estados árabes ricos -como Arabia Saudita- en contra de los países pobres, de manera de preservar sus propios intereses.

Según Faksh, de alguna manera el fundamentalismo islámico actual es una continuación de la lucha postcolonial, antioccidental: los líderes fundamentalistas ven a la civilización occidental como un gran desafío para la forma de vida islámica. Un elemento esencial del fundamentalismo islámico es -dice este autor- la demanda por continuar la lucha contra el colonialismo, erradicando su más persuasivo vestigio: la dominación cultural occidental. El creciente apoyo al fundamentalismo islámico es, en conclusión, más una respuesta a las condiciones económicas y políticas (desempleo, ineficacia gubernamental, corrupción, nepotismo) que un deseo por construir un Estado teocrático en la región.

2.4.3. Énfasis en los factores exógenos

Las teorías árabes analizadas tienden a explicar el denominado "resurgimiento islámico" a partir de factores principalmente exógenos. Se mencionan la fuerte influencia que tuvieron las potencias coloniales, tratando de trasplantar su propio modelo de modernidad al mundo árabe-musulmán. La presencia de Israel es considerada como una prolongación del colonialismo europeo y como un bastión occidental y extraño en la zona. Se describen también algunos factores "endógenos", como el fracaso de muchos experimentos ensayados en el Islam (aturkismo, socialismo árabe, nasserismo, baathismo), los cuales son caracterizados por su falta de autenticidad al estar originados, inspirados o apoyados por Occidente.

En esta dirección, el fenómeno del fundamentalismo islámico es explicado prioritariamente a partir del tema de la "invasión", más que como resultado de problemas internos (pobreza, explosión demográfica, gobiernos autoritarios). Al mismo tiempo, se le atribuyen al mundo occidental, liderado por Estados Unidos, una serie de características, como excesivo materialismo y consumismo, falta de desarrollo espiritual, hedonismo, marcado secularismo. Cabe señalar una vez más que muchos de estos elementos habían sido señalados y desarrollados por autores como Nietzsche y Spengler en su crítica al racionalismo y en su percepción de Occidente (ver capítulo 1). La visión de una sociedad mesoriental apartada de la religión, de la espiritualidad y de las certidumbres valonas, y acercada cada vez más a los modelos importados de Occidente, recuerda a la Europa iluminista e ilustrada de fines del siglo XVIII, dominada por los principios de la razón y el secularismo.

Por otra parte, existe un consenso analítico -en las distintas corrientes examinadas- al explicar la emergencia de los movimientos fundamentalistas islámicos

como resultado del fracaso de otra ideología, el panarabismo, a partir de la derrota árabe de 1967 frente a Israel. El 6 de junio de 1967 es una fecha que marca un hito no sólo para los grupos militantes islámicos, sino que para el conjunto del Islam árabe, y también para Israel y todo el mundo judío: la conquista de la ciudad santa de Jerusalén por las tropas israelíes es vista a los ojos del mundo árabe-musulmán como una usurpación de los lugares sagrados del Islam (Jerusalén es la tercera ciudad santuario del Islam, después de La Meca y Medina); en cambio, para el mundo judío este hecho es considerado como la recuperación del lugar más sagrado del judaísmo, lo que a su vez es visto por los sectores ortodoxos judíos como una promesa mesiánica entregada por Dios a los hombres, y como el primer paso para la construcción del "Gran Israel" (la soberanía judía -no israelí- sobre las dos márgenes del río Jordán).

3
LOS MOVIMIENTOS
FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS
EN EL ESCENARIO INTERNACIONAL

Cabe referirse a la variedad y pluralidad de los movimientos fundamentalistas islámicos, enfatizando que son muchas las corrientes que se deben distinguir a su interior, cada una de las cuales tiene sus propios principios, fundamentos, así como diferencias entre sí. Sólo en el Medio Oriente existen múltiples organizaciones, las que responden a características sociales, políticas y culturales propias de cada una de las diferentes áreas, naciones y contextos históricos. Algunas corresponden a regímenes estatales (como el Wahhabismo y el Khomeinismo), otras a organizaciones políticas que tienen representación parlamentaria (la Hermandad Musulmana de Egipto y Jordania), y otros son movimientos principalmente de carácter comunitario (como Hamas y Hezbolá). Por otro lado, algunos casos están más cerca de constituir fundamentalismos tradicionales (Arabia Saudita, Irán), en tanto que otros conforman neofundamentalismos (Hermandad Musulmana, Hamas).

3.1. MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS ESTATALES

Los fundamentalismos estatales son aquéllos cuya forma de organización y función está centrada principalmente en el Estado, llevando a regímenes sustentados en la religión. Como ejemplos, podemos citar Arabia Saudita e Irán, los que corresponden a casos emblemáticos que representan a los dos principales grupos en que se dividen los musulmanes: los sunnitas y los chiítas. En ambos Estados no existe separación entre la religión y la política, aplicándose un régimen jurídico basado en la Sharia o ley islámica, que encuentra un trasfondo histórico e ideológico en el Corán, pero que ha sido mediatizado por algún líder y movimiento modernos: Muhammad Abd al-Wahhab en Arabia Saudita y Ruholla Khomeini en Irán.

3.1.1. El Movimiento Wahhabi de Arabia Saudita

Orígenes y naturaleza del movimiento Wahhabi.

Muhammad Abd al-Wahhab (1703-1792) es el fundador del movimiento que se conoce como Wahhabi o Wahhabismo. Después de viajar a Irak e Irán, donde se dedicó a estudiar el pensamiento sufí, al-Wahhab regresó a Arabia. En su obra principal Libro del monoteísmo, expresa su rechazo al sufismo, al culto de los santos, a la falta de moralidad práctica y al inmovilismo religioso. Postula la vuelta al Corán y a la tradición

de los primeros tiempos del Islam. Al mismo tiempo, rechaza el método de razonamiento analógico, lo que significa oponerse a que los ulemas realizaran interpretaciones y generalizaciones que terminaran con el sentido literal del Corán. Junto con un rigor moral, defendía el sentido comunitario del Islam primitivo y un énfasis en la Jihad, de manera de permitir a la dinastía saudita iniciar la lucha para la recuperación de los lugares sagrados (Cruz Hernández, 1996).

Al-Wahhab firmó un convenio con el emir de la Península Arábiga, Muhammad ibn Saud, que sentó las bases del futuro Reino de Arabia Saudita. Su meta era la creación de un Estado teocrático, lo que llevó a cabo el año 1744 cuando realizó un juramento de mutua lealtad con el emir saudita, convirtiendo el Wahhabi en el credo oficial del emirato y sus súbditos beduinos. Por su parte, el emir buscaba unir a las diferentes tribus de la península en torno a una idea común. Con posterioridad, el emir y sus descendientes conquistaron las ciudades santas del Islam, La Meca y Medina, en las que también se impuso el Wahhabismo, el que sigue imperando en la actualidad, y está sustentado en un régimen jurídico hanbalí.

Este régimen, que sigue prevaleciendo en Arabia Saudita, corresponde al más conservador y tradicionalista de las cuatro escuelas jurídicas existentes en el mundo musulmán sunnita. Es considerado el más fundamentalista en la medida que rechaza el uso del razonamiento por los juristas y postula que la Sharia debe basarse exclusivamente en el Corán. Defiende la implementación estricta de la ley islámica según los preceptos coránicos. Aunque en el período otomano este régimen jurídico estaba excluido, fue resucitado por los wahhabitas.

Las otras tres escuelas son: la malikí-shafíí, que enfatiza la importancia del conjunto de tradiciones Hadith por sobre el Corán, predominante en el África musulmana; la hanabí, considerada la de mayor apertura y menos inclinada a regímenes jurídicos basados sólo en el Corán; la mahdíísta, que se basa en la reivindicación de la condición de Mahdi (imán que según la tradición islámica, especialmente chiíta, habría desaparecido para volver a aparecer más tarde) por dirigentes políticos o religiosos, desarrollando ideas heterodoxas combinadas con un antisemitismo, que atribuye a los judíos el asesinato de Jesucristo y la persecución de Mahoma (Horrie, Chippindale, 1990).

En definitiva, el movimiento Wahhabi, sustentado en un régimen jurídico hanbalí, se caracteriza por ser de carácter tradicional y conservador, limitar el papel de la mujer, desconociendo sus derechos al trabajo y a la vida pública; pregonar una hostilidad hacia las comunidades cristianas, judías y, en general, hacia toda la población no sunnita. En Arabia Saudita, todo se rige por la ley islámica: la banca, la vestimenta, la alimentación y toda la actividad humana. Existe una policía religiosa (mutawwa) encargada de cumplir los preceptos religiosos, al tiempo que se aplica un código penal que castiga con la amputación de una mano el robo y con la muerte el beber alcohol y el adulterio.

Lo mismo que en Arabia Saudita, en los otros emiratos de la Península Arábiga -Kuwait, Emiratos Árabes Unidos, Omán y Qatar, con la sola excepción de Bahrein- existen monarquías absolutas y un sistema jurídico basado en la Sharia. Sin embargo, a diferencia de aquélla, en los pequeños emiratos predominan las escuelas shafí y hanabí, con importantes minorías de chiítas, sobre todo en Bahrein y Kuwait (Horrie, Chippindale, 1995).

Política exterior y vínculos militares con Estados Unidos. Es importante destacar que en el caso de Arabia Saudita y las otras monarquías del Golfo Pérsico, a pesar de que se aplican en forma rigurosa los principios de la ley islámica y que estos países son condenados por organismos internacionales debido a las violaciones a los derechos humanos, existen lazos políticos, económicos y militares con Estados Unidos. Los vínculos militares se remontan a la década del ochenta, en que Washington suscribió con Ryad y otros Estados del Golfo acuerdos, que le permitían mantener personal en estos países.

Con el objetivo de hacer frente a una supuesta amenaza proveniente de Irán, Washington consolidó sus lazos militares con las monarquías, al tiempo que impulsó la formación del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG), en 1981, destinado a consolidar la influencia Saudita en el Golfo Pérsico. La formación del CCG fue resultado de la Revolución Islámica en Irán y del temor a una expansión iraní en la zona. Por este motivo, los países del Consejo, tres de cuyos miembros -Arabia Saudita, Kuwait y Qatar- pertenecían a la OPEP, dieron importante asistencia financiera a Bagdad en su guerra contra Teherán.

La invasión iraquí de Kuwait, en agosto de 1990, implicó cuatro factores en el sistema de seguridad del Golfo Pérsico. En primer lugar, demostró que la amenaza a la seguridad de la región provenía de Irak, es decir, de un país árabe perteneciente a una Liga que reunía al conjunto de la comunidad árabe, y no Irán, nación musulmana no árabe. En segundo lugar, dejó al descubierto la falta de coordinación e incapacidad militares del CCG para enfrentar la agresión iraquí. Después, y pese a lo anterior, dejó entrever la posición cohesiva del Consejo al interior de la Liga Árabe.

Finalmente -y quizá sea esto lo más importante- mostró los excelentes lazos militares de sus miembros con Estados Unidos y el eficaz funcionamiento de los acuerdos militares que Washington había promovido desde comienzos de los ochenta, contemplando la provisión de ayuda militar, la presencia de fuerzas norteamericanas, el uso de puertos del Golfo por parte de la armada estadounidense (Caro, 1992). El estacionamiento de fuerzas militares estadounidenses y de otros países en el territorio saudita estaba destinado a facilitar los ataques militares contra Irak. Este hecho fue interpretado por parte importante del mundo musulmán como una interferencia extranjera y una violación de los lugares más sagrados del Islam (puesto que en

Arabia Saudita se encuentran La Meca y Medina, dos ciudades santuarios para el mundo musulmán).

Arabia Saudita y el fundamentalismo sunnita. No obstante los lazos existentes entre Arabia Saudita y Estados Unidos, la política exterior de Ryad ha contemplado como componente importante apoyar a otros movimientos sunnitas, tanto de la región como fuera de ella. En la década del ochenta, enfrentando al régimen islámico de Irán, la monarquía Saudita entregó apoyo financiero a las pequeñas monarquías del Golfo Pérsico, con el fin de impedir la propagación de un fundamentalismo chiíta en estos países.

Por otra parte, a partir de la invasión soviética de Afganistán, Estados Unidos, contando expresamente con la ayuda de Arabia Saudita, intentó crear una red islamista internacional, que asegurara la aplicación de los principios de la Sharia, pero que también evitara hablar de una "revolución islámica". Se trataba de fomentar un radicalismo sunnita, opuesto tanto al comunismo soviético como al chiísmo iraní. En el intento de conformar este conglomerado estuvieron involucrados la CÍA, los servicios secretos de Arabia Saudita y de Pakistán, así como miembros de la Hermandad Musulmana.

Para detener la presencia soviética en Afganistán, se entregó ayuda al movimiento rebelde de los talibán. Con esta finalidad, desde mediados de los ochenta partieron a Afganistán miles de militantes islamistas, conocidos como "afganos", uno de los cuales fue el saudita Osama Bin Laden, acusado más tarde de una serie de atentados contra objetivos occidentales. También participaron en este movimiento personas ligadas a grupos radicales egipcios, como los jefes de la Djamaa Islamiya, responsable del asesinato del presidente Sadat. Con la partida de los soviéticos de Afganistán, la Guerra del Golfo y la caída de la Unión Soviética los talibán se convirtieron en inútiles para Estados Unidos y, a partir de 1996, cuando dieron asilo político a Bin Laden, fueron percibidos como una amenaza para este país (Roy, 1996).

En la actualidad, los campos de entrenamiento afganos siguen abiertos y continúan reclutando gente que busca instaurar gobiernos islamistas en Afganistán, Cachemira, Bosnia, Cáucaso. Para Pakistán, la ayuda a los talibán forma parte de su estrategia regional, consistente en apoyar a la guerrilla en Cachemira (por el conflicto con la India), controlar Afganistán y fomentar sublevaciones islamistas en Asia Central (Roy, 1996).

Arabia Saudita, por su parte, se ha caracterizado por financiar fuerzas fundamentalistas sunnitas de todo el mundo. En el Cáucaso, grupos separatistas proclamaron en 1999 una república wahhabita independiente de Rusia. En una conferencia cumbre, realizada en Asia Central, que reunió a Rusia, China, Kazajistán, Kirgistán y Tayikistán, se trató este tema, y se debatió sobre el rol que estaba jugando el Wahhabismo en esta región. Hay evidencias de la existencia de este movimiento en

la ex Unión Soviética, siendo particularmente fuerte en la República de Daguestán y más precisamente en la región de Buinaski (Haslett, 1999). Los adherentes a estos movimientos, que se desarrollan en Asia Central, Afganistán, el Cáucaso, son principalmente jóvenes cansados de la corrupción y de las religiones establecidas, que buscan en el Wahhabismo un sentido de identificación.

3.1.2. El Khomeinismo en Irán

Gestación, desarrollo y naturaleza de la Revolución Islámica. Durante la monarquía de la familia Pahlavi tres grupos sociales fueron víctimas de la centralización del Estado. El primero estuvo formado por los jefes tribales, ya que las reformas llevadas a cabo por el Sha en 1921-1925 rompieron el poder de éstos, eliminando físicamente a muchos de ellos. El segundo grupo correspondía a la nueva clase media, formada por empleados de gobierno, profesores de colegio, la intelligentsia, trabajadores del sector servicio. El Sha había mantenido a la nueva clase media bajo constante supervisión por la policía secreta. El tercer grupo estuvo constituido por el clero chiíta, el que fue privado de todas sus funciones judiciales, se eliminaron sus privilegios fiscales y sociales y se redujo su control sobre la educación y materias religiosas (Arjomand, 1986).

Frente a esta victimización, el clero chiíta formó dos coaliciones importantes para hacer frente al Sha: una con la nueva clase media, que era altamente inestable; la otra con la burguesía tradicional del bazar, la que descansaba en una base histórica más sólida. Hacia fines de la década del setenta, el ala religiosa conservadora, encabezada por el ayatola Ruholla Khomeini (1906-1989), impulsó el derrocamiento del Sha. A diferencia de las revoluciones occidentales, las que estaban dirigidas contra el Estado y la iglesia, en la Revolución Islámica toda la jerarquía chiíta se sublevó contra el Estado (Arjomand, 1986). Además, durante el reinado de Pahlavi se acentuó la separación entre las funciones de la religión y la política, frente a lo cual el clero chiíta acusó al régimen de querer destruir el Islam chiíta a través de un proceso de occidentalización y secularización.

En octubre de 1978, tras la declaración de la ley marcial por parte del Sha, se produjeron manifestaciones en Irán que solicitaban el regreso de Khomeini, quien se había exiliado primero en Turquía y luego en Irak y Francia. En enero de 1979, el Sha decidió abandonar el país, lo que fue seguido por el retorno de Khomeini, quien el 11 de febrero de 1979 proclamó la ley islámica y se constituyó en el líder espiritual de los chiítas (no sólo de Irán, sino también de Irak y del resto del mundo islámico), así como en el Duodécimo Imán de los chiítas, el que luego de haberse ocultado misteriosamente en el siglo IX, habría aparecido ahora para conducir la revolución en Irán. Khomeini hace explícito el simbolismo chiíta referido a la lucha, sacrificio y

martirio, así como la tradición chiíta que reconoce la legitimidad de los 12 imanes, comenzando con Alí, y reconoce también la importancia del "Mahdi", del Imán que estaría oculto:

"Estamos orgullosos de haber tenido como nuestros líderes a los imanes infalibles, desde Alí hasta el Mahdi Hazrat (el Duodécimo Imán), quien, por gracia de Dios, vive oculto, y mira nuestras cosas" (Khomeini, 1989).

La fuente del quiebre sunnita-chiíta es la lucha por el poder entre los seguidores de Alí y los que apoyan a los tres primeros califas. Al principio de carácter político, la lucha se convirtió en religiosa. Los elementos claves en este período formativo -especialmente en los años que van desde la muerte del profeta (632) a la muerte del nieto de Alí, Husayn y sus seguidores en Karbala, Irak (680)- se convirtieron en el mito fundacional de los chiítas. Khomeini incorporó en forma explícita estos mitos (cumpleaños del Imán oculto, Ashura o día del asesinato de Husayn, cumpleaños de Alí, cumpleaños de Husayn), que tenían fuerte aceptación en la población iraní (Sivan, 1990).

Era natural para los seguidores de Khomeini elegir el feriado de Ashura para simbolizar en una forma dramática la doctrina revolucionaria que ellos desarrollaron a partir de la tradición chiíta. Las celebraciones de la Ashura en los días que precedieron la Revolución (diciembre 9 y 10, 1978) fueron la apoteosis de este cambio, que fue expeditado por la represión que el Sha hizo de las demostraciones previas, una expresión, concreta de la tiranía Pahlavi; las víctimas que cayeron en estas demostraciones fueron vistas como emuladores de Husayn (Sivan, 1990).

A pesar de esta particularidad que caracteriza al chiísmo, cabe resaltar que las ideas de Khomeini eran en gran medida reflejo de las opiniones desarrolladas por pensadores radicales sunnitas, como Sayyid Qutb, ideólogo principal de los Hermanos Musulmanes. Las obras de Qutb fueron traducidas al persa, teniendo una difusión importante en el Irán previo a la Revolución. El atractivo que despertaban estos escritos sunnitas en el mundo chiíta radicaba en el fuerte contraste que presentaban entre el Estado islámico y el laico, entre el gobierno de Alí y el gobierno de los infieles (Wainer, 1995).

Otra de las principales fuentes ideológicas de la Revolución está dada, naturalmente, por el Corán. Según Khomeini, la importancia del "Libro de Dios" es que consagra la "unidad" de Dios y contiene lecciones sobre la forma de gobernar. Al mismo tiempo, denuncia la crueldad de los seguidores de los "tiranos" por no haber respetado este Libro y usarlo para dividir -en lugar de unir- al mundo musulmán. En forma particular, se refiere al Sha Reza Pahlavi por haber publicado el "Santo Corán" con caligrafía atractiva, distorsionado los "versos sagrados", y distribuido en gran cantidad estas falsas copias para servir sus propios intereses:

"(...) el Santo Corán y las tradiciones del Profeta del Islam contienen más lecciones, decretos y comandos sobre las formas de gobierno y política, que sobre cualquier otro tema" (Khomeini, 1989).

El líder islámico se refiere a las condiciones que imperaban antes de la Revolución Islámica en Irán: predominio de propaganda anticlerical por parte del régimen, consumo de narcóticos, prostitución, existencia de bares y cabarets, desunión y desacuerdo entre la población, vicio y corrupción, interferencia de las embajadas de los "poderes extranjeros", uso de profesores para imponer enseñanzas del Este y del Oeste en las escuelas y universidades iraníes; características que corresponden al período de la "jahiliyya" o régimen preislámico, postulado por Qutb. Frente a esta situación, la Revolución Islámica se impuso por su carácter singular, único y divino:

"Todos sabemos que la gran Revolución, que rompió los tentáculos de los tiránicos comerciantes mundiales de la faz de Irán, fue hecha posible sólo por gracia divina" (Khomeini, 1989).

Khomeini establece que el Islam y el gobierno islámico de Irán constituyen fenómenos de carácter divino, que permiten asegurar la felicidad de los hombres en todos los tiempos y supervisar sus aspectos sociales, económicos y militares. Los dos componentes esenciales de la Revolución Islámica, que explican su éxito, son sus propósitos supremos divinos y sus objetivos de un gobierno soberano del Islam. El líder iraní defiende en forma explícita el carácter teocéntrico de la Revolución y de su régimen:

"Renunciar a esta meta y a este incentivo teocéntricos, que son el secreto de la victoria de la Revolución y de su supervivencia, significará disputa, desunión y olvidar el propósito y objetivo de la Revolución" (Khomeini, 1989).

Régimen jurídico y legislativo. Desde la Revolución, la autoridad legislativa y judicial está en manos del ulema (consejo de sabios), el que constituye la jerarquía superior de un poder clerical que está constituido por cerca de 100.000 mullahs (sacerdotes-maestros). Algunos de ellos (unos 40.000) tienen la categoría de mochtahidi, esto es, clérigos eruditos capaces de pronunciar fallos en los tribunales locales (en los que rige la Sharia). Por sobre los mochtahidi hay miles de hoyatoleslami (jueces regionales), unos 100 ayatolaes (jueces nacionales) y algunos ozma (grandes ayatolaes). El ulema está formado por los cinco ozma más antiguos, más otros siete eruditos coránicos (que pueden ser ayatolaes o no), los que se encargan de elegir al imán como jefe supremo de carácter divino (Horrie, Chippindale, 1995).

El ulema cuenta con poderes muy amplios: tiene el mando supremo de las fuerzas armadas iraníes, ratifica la elección del presidente y puede disolver el parlamento (Majlis). Un instrumento de movilización utilizado por el poder clerical son las plegarias colectivas de los viernes, en la que deben participar en forma obligatoria

todos los iraníes. Además del ulema, otra institución importante es el Partido Republicano Islámico, la única fuente de poder político en el país, el que cuenta con varios subgrupos, siendo el más importante Hezbolá o Partido de Dios. Este movimiento tiene importancia también en Siria y Líbano (Horrie, Chippindale, 1995).

Cabe destacar que la significación de esta estructura clerical radica en que ella es particular al mundo chiíta y a la ideología de Khomeini, siendo una de las principales diferencias con el sunnismo (ver más adelante en 3.3.1).

Ideología y política exterior de la Hermandad. Por otra parte, la rivalidad entre Khomeinismo y Wahhabismo y, en forma más general, la competencia entre Irán y Arabia Saudita por influir en el resto del mundo islámico, es una constante que está presente en la ideología de ambos sistemas, lo que es destacado en forma explícita por el propio Khomeini. Éste acusa a Arabia Saudita, al rey Fahd y al Wahhabismo de distorsionar el Islam y de alinearse con las potencias occidentales:

"Observamos que cada año el rey Fahd de Arabia Saudita gasta una buena parte de la riqueza de la nación en imprimir el Santo Corán, así como publicidad y material de propaganda en apoyo a ideas anticoránicas que propaga el supersticioso culto del Wahhabismo. Fahd abusa del Corán, urgiendo a los pueblos y naciones negligentes a alinearse con las superpotencias. Él usa al noble Islam y al Libro Santo para destruir a ambos" (Khomeini, 1989).

Es importante mencionar también que, si bien existen algunos elementos que definen una democracia occidental (elecciones periódicas para designar al presidente, a los miembros del Parlamento y de otros cuerpos políticos), otros elementos de la democracia no existen en el "modelo" iraní: sociedad civil, libertades individuales, prensa libre, separación de la mezquita y el Estado. La soberanía sobre el mundo y el hombre pertenece a Dios y a través de El, al profeta Mahoma, sus imanes sucesores y el ayatola. El voto está subordinado al deseo de Dios, esto significa que es válido y legítimo cuando está conforme con la religión oficial. No existe posibilidad de cambiar el carácter islámico del régimen, el poder supremo del ulema, o la calidad del Chiísmo en cuanto religión oficial (Amuzegar, 1995).

La concepción antioccidental de la Revolución. El movimiento religioso islámico adquirió una concepción antioccidental, especialmente antinorteamericana, lo que encuentra su justificación en el apoyo que Washington dio al régimen del Sha Reza Pahlavi. El monarca estaba seriamente comprometido en su alianza con Estados Unidos; la presencia económica y militar de este país y de una importante fuerza de trabajo europeo actuaron como estímulos mayores para la movilización de masas. Esto explica, en medida importante, el motivo antiextranjero de la Revolución.

De este modo, en forma explícita y reiterada, Khomeini establece que las naciones islámicas están enfrentadas con los "enemigos de Dios", los que son también

enemigos del Islam y del Corán. Éstos son descritos como "salvajes" destinados a cometer actos criminales para llevar a cabo sus propósitos. Entre estos enemigos está en primer lugar Estados Unidos, el que constituye un "Estado terrorista". Le siguen el sionismo internacional y los aliados de ambos, representados por el rey Hussein de Jordania, el rey Hassan de Marruecos y el presidente Mubarak de Egipto. Estos líderes han cometido actos de traición al servir a Estados Unidos:

"Estados Unidos es el máximo enemigo del Islam. Es un Estado terrorista por naturaleza, que ha prendido fuego a todo. Su aliado, el sionismo internacional, no deja de llevar a cabo cualquier crimen para alcanzar sus deseos bajos y codiciosos, crímenes que la lengua y el lápiz se avergüenzan de pronunciar o escribir (...). Las naciones islámicas y los pueblos oprimidos del mundo están complacidos de tener como enemigos a Hussein de Jordania, un criminal ambulante y profesional, a Hassan de Marruecos y a Hosni Mubarak de Egipto, todos ellos camaradas de Israel. Éstos son compañeros criminales de Israel y cometen cualquier acto de traición contra sus propias naciones para servir a Estados Unidos" (Khomeini, 1989).

Khomeini rechaza en forma explícita tanto al capitalismo como al comunismo. Su oposición al primero, representado por Estados Unidos, Inglaterra y otras potencias occidentales, se debe a que este sistema es contrario a la justicia social. Su rechazo al marxismo obedece a la permisividad que este régimen tiene con respecto a las relaciones sexuales:

"El Islam no apoya el capitalismo opresivo e incontrolado, que priva a las masas. El Libro y la Tradición condenan seriamente este tipo de capitalismo y lo considera como opuesto a la justicia social (...). Ni tampoco es el Islam un régimen comunista o marxista-leninista, que se opone a la propiedad privada, y que defiende todas las cosas, incluyendo las relaciones sexuales y la homosexualidad. Eso sería una dictadura destructiva" (Khomeini, 1989).

El líder espiritual iraní denuncia la propaganda que contra la Revolución han lanzado las naciones occidentales; la influencia de esta propaganda ha llegado incluso -dice Khomeini- a algunos musulmanes, los que han considerado cualquier apoyo al gobierno iraní como un pecado grave y demoníaco. Entre las falsedades lanzadas contra el Islam está el "complot vicioso" de proclamar que la religión y la política no son compatibles. El Ayatola destaca que la radio, televisión, prensa, cine, teatro, libros, revistas, son los medios más efectivos utilizados por el Este y el Oeste para difundir la corrupción, el alcoholismo y la drogadicción, especialmente entre los más jóvenes.

Las revistas pornográficas imprimen fotos y escriben artículos contrarios a la moral; los periódicos pretenden guiar a los jóvenes hacia el Este o el Oeste, publicando publicidad que promueve los centros del vicio, como casas de prostitución y casinos de juego. Es deber de todos los musulmanes hacer frente a esta propaganda y publicidad, que obedece principalmente a un "estilo occidental":

"Todos debemos saber que el estilo de libertad occidental degenera a la juventud y es condenado en la visión del Islam y por el intelecto. Propaganda, literatura, artículos escritos, discursos, libros y revistas que se oponen al Islam, a la moralidad pública y a los intereses del país son tabú, siendo responsabilidad de todos los musulmanes prevenir su impresión y distribución" (Khomeini, 1989).

Un elemento de particular importancia en la ideología de Khomeini tiene que ver con su posición respecto a Israel, la necesidad de liberar toda Palestina -incluyendo la recuperación de Jerusalén-, lo que se lograría sólo con la completa destrucción del Estado judío. Para conseguir este objetivo, Khomeini implantó el denominado "Día de Palestina" que debía ser rezado por todos los musulmanes del mundo en el mes de Ramadán:

"Todos nosotros debemos levantarnos, destruir a Israel y restituir al heroico pueblo palestino su tierra y sus derechos (...). Espero que los musulmanes respeten el Día de Palestina y que en todas las naciones este día, último viernes del sagrado mes de Ramadán, se realicen manifestaciones, conferencias y concurren a las mezquitas. Si todos los musulmanes, que son alrededor de mil millones, salen de sus casas ese día y gritan '¡Muerte a Israel!', Israel será demolido" (Khomeini, 1987).

El reformismo del presidente Khatami. A partir de 1997, con la elección del presidente Mohammed Khatami, Irán ha vivido un clima político caracterizado por múltiples demandas de cambio social. Aunque los partidarios del reformismo, encabezados por el presidente Khatami, no reniegan de la importancia de la Revolución Islámica, ellos colocan en duda el carácter teocrático de la actual República Islámica. Además, postulan que la autoridad del "Guía Supremo" (representado actualmente por el ayatola Ali Khameni) no tiene legitimidad divina, debiendo ser designado en forma democrática por un mandato con duración limitada y revocable (Ramonet, 2000).

El campo reformista, que además se ha visto reforzado por victorias en las elecciones municipales de marzo de 1999 y en las legislativas de febrero de 2000, está formado por los laicos iraníes, pero también por personalidades religiosas reformistas. Estos sectores pretenden terminar con la omnipotencia del dogma religioso; establecer un Estado de derecho, con multipartidismo, libertad de opinión y de reunión; dar mayor acceso a las mujeres al trabajo. Sin embargo, estos sectores se ven enfrentados con el Guía Supremo, el ayatola Khameni, quien lidera el ala conservadora, y tiene el control del poder judicial, de los grandes medios de comunicación social, de la policía y de las fuerzas armadas (Ramonet, 2000).

Uno de los cambios más elocuentes impulsado por el presidente Khatami tiene que ver con la política exterior, promoviéndose un acercamiento con determinados países occidentales (Francia, Italia), así como con el mundo árabe, especialmente con Arabia Saudita. Los vínculos con Riyadh adquieren particular importancia, puesto que

desde la revolución iraní ambos países estuvieron enfrentados por concepciones marcadamente opuestas en cuanto al carácter del Islam y la aplicación de las leyes islámicas. Desde 1979, Teherán aspiraba a encabezar un Islam chiíta, identificado con un Islam moderno y político, opuesto al Islam tradicionalista, sunnita y wahhabita de Arabia Saudita.

3.2. MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS SEMIESTATALES

Los fundamentalismos extraestatales o semiestatales tienen una función mixta, que combina su rol en la sociedad con la que ejercen en el sistema político parlamentario. Son los casos de la Hermandad Musulmana (en Egipto y Jordania), así como de los partidos políticos religiosos que tienen representación en el parlamento israelí (Unidad de la Tora, Shas).

En estos casos, se trata de grupos que se han adaptado a una coexistencia con el régimen imperante, renunciado en forma expresa al uso de la violencia. Esta moderación ha tenido como consecuencia, en el caso de la Hermandad Musulmana, la creación de grupos radicales escindidos de esta organización.

3.2.1. La Hermandad Musulmana de Egipto

Formación y trayectoria. El primer movimiento en Egipto que puede ser llamado islamista surgió en respuesta a las amenazas de occidentalización y erosión del Islam. Hasan al-Banna fundó en 1928 la Sociedad de la Hermandad Musulmana. Sus influencias provenían, por una parte de su pertenencia anterior a una hermandad sufí, y por otra parte, de su adhesión a la escuela Hanbalita de ley islámica. Esta última influencia hizo que al-Banna repudiara los elementos paganos del sufismo.

El análisis de al-Banna sobre los problemas de Egipto abarcó tres áreas: a) acusó a los ulemas de al-Azhar -portavoces principales del Islam sunnita-, de haber fracasado en brindar una guía espiritual genuina a los musulmanes; b) atacó a la clase política por su corrupción y servir a los intereses del poder imperial extranjero; c) percibió, en cuanto a Occidente, un materialismo que implicaba degeneración. El imperialismo (fuese británico, francés, norteamericano o ruso) era visto como una amenaza directa de la civilización occidental a la civilización musulmana (Waines, 1995).

El movimiento creció rápidamente, tanto en Egipto como en el resto del mundo árabe. Como movimiento religioso islámico, la Hermandad tiene su base en la historia y cultura del Islam. En la mitad del siglo XX, las nuevas naciones independientes debieron enfrentarse con problemas de identidad. La Hermandad Musulmana propuso

una solución islámica a este problema: al-Banna enseñó que la identidad estaba enraizada no en la nación, sino en el Islam, abogando por un panislamismo e inspirando la extensión del movimiento a Sudán, Siria y el Magreb. La Hermandad llamó para la restauración del Califato como símbolo de unidad islámica, convirtiéndose en la primera asociación islámica del moderno Egipto con la meta de conquistar el poder.

Durante este período, la Hermandad se radicalizó, comprometiéndose en actos de violencia. En la guerra árabe-israelí de 1948, unidades de la organización pelearon como tropas de la Liga Árabe y no como parte del ejército egipcio; se desarrollaron también en la guerra en Palestina que el primer ministro Pasha las consideró peligrosas, disolviendo la organización (diciembre de 1948). El 12 de febrero de 1949 al-Banna fue asesinado. Un nuevo impulso será dado por Sayyid Qutb, considerado uno de los pensadores más importantes del Islam político (Moussalli, 1992).

Influencia de Sayyid Qutb. Qutb nació en 1906 en una aldea llamada Musha en el distrito de Asyut, en Egipto. Entre 1948 y 1951, estuvo en Estados Unidos, donde obtuvo el grado de master en educación. Mientras estaba en ese país se publicó *Justicia social en el Islam* (1949), que contiene duras críticas al materialismo, al racismo y a la permisividad sexual. Según Qutb, los principios de la Revolución Francesa -libertad, igualdad, fraternidad- perdieron su rol en la historia; la civilización occidental era incapaz de proveer nuevos principios morales y políticos. La solución estaba en el regreso a Dios, pero no en la forma que lo predicaban los sacerdotes cristianos en Estados Unidos. Realizó una fuerte crítica a las iglesias cristianas por no saber diferenciar entre fe y diversión, y en particular a los sacerdotes por buscar sólo dinero, prestigio e influencia:

"Aunque la iglesia es un lugar de devoción en el Cristianismo... en Estados Unidos ella existe para todo, excepto para la devoción. Sería muy difícil para ustedes distinguir las iglesias de los lugares de diversión y entretenimiento. En el mejor de los casos, ellos (los estadounidenses) consideran a la iglesia una tradición social necesaria y un lugar para reuniones, amistad y pasar un buen momento. Éste es el sentimiento no sólo del público, sino también de la iglesia y su clérigo" (Qutb, 1949; en Moussalli, 1992: 27).

Otro rasgo que asombró a Qutb fue el comportamiento sexual, la percepción del sexo como un tema separado de lo moral. Una tercera característica que encontró en Estados Unidos fue "la cruzada internacional (imperialismo y colonialismo) y el sionismo"; el intento del imperialismo de dominar sobre el mundo musulmán, como lo mostró Mustafa Kemal Atatürk al terminar el Califato y separar la política de la religión. Según el pensador egipcio, los árabes que vivían en Estados Unidos conocían la discriminación contra ellos, así como una propaganda pro judía en los medios, diarios,

radios, películas y otras fuentes de información que "distorsionaban la imagen árabe" (Moussalli, 1992).

Como resultado de su viaje a Estados Unidos, comenzó a cooperar con la Hermandad Musulmana para luego integrarse completamente en la sección de propaganda. Aunque Qutb y la Hermandad apoyaron la Revolución de 1952, hubo crecientes diferencias con Nasser en cuanto a la aplicación de los principios islámicos. Con ocasión del acuerdo anglo-egipcio de 1954, que permitía la mantención de tropas británicas en el Canal de Suez, la organización condenó abiertamente a Nasser. Después de varios enfrentamientos con la policía, el movimiento fue declarado ilegal y sus miembros, Qutb entre ellos, arrestados.

Los diez años de prisión de Qutb influyeron en una radicalización de su pensamiento, llegando a aceptar el uso legítimo de la fuerza contra la violencia gubernamental. Llegó a la conclusión de que la Hermandad debía transformarse en una organización armada, para hacer frente a los ataques externos, la destrucción y la tortura. Ocho meses después de salir de prisión, Qutb fue nuevamente encarcelado bajo cargos de terrorismo y revuelta armada. El gobierno denunció que había un plan que incluía el asesinato del presidente y de otras altas autoridades, así como la destrucción de líneas de comunicación y transporte. Fue sentenciado a muerte y colgado, junto con otros líderes del movimiento, en 1966 (Moussalli, 1992).

Ideología y política exterior de la Hermandad. Los principales postulados ideológicos del movimiento radican en el pensamiento de al-Banna y de Qutb. A su vez, este último pensador derivó muchas de sus ideas del autor pakistaní Abul Ala Maududi. Tomó de él el concepto de total subordinación de las instituciones de la sociedad y el Estado a la autoridad de la Sharia; también tomó la filosofía y cultura occidentales en contra de sí mismas: considerando escritos críticos como los de Arnold Toynbee, encontró amplia documentación en su denuncia de que la cultura occidental ofrecía sólo individualismo y depravación moral (Marty, Appleby, 1992). En efecto, con postulados que recuerdan a los representantes del irracionalismo alemán (Nietzsche, Schopenhauer), así como a los críticos de la civilización y cultura occidental (Spengler, Toynbee), la Hermandad sostiene que Occidente está condenado y en plena decadencia:

"De este estudio, podemos llegar a la conclusión que la civilización occidental, la que durante un cierto tiempo, a través de su ciencia, ha estado en una posición de dominación y subyugación de todo el mundo, actualmente ha alcanzado un período de completa decadencia: su organización, sus bases, sus sistemas se están derrumbando" (al-Banna, 1936; en Rejwan, 1998: 69).

Según Qutb, existen dos ideologías básicas que desafían al Islam: el comunismo y el capitalismo. El rechazo al capitalismo se debe a su defensa del interés, la usura, el monopolio, la explotación, así como la falta de justicia. El rechazo al comunismo

obedece a su negación de Dios. El conflicto presentado en términos económicos (capitalismo, comunismo o socialismo) es en última instancia el conflicto entre espiritualismo y materialismo. Mientras que el espiritualismo está representado por el Islam y la religión en general, el materialismo está representado por el capitalismo, el socialismo y el comunismo. Para Qutb, la alternativa al materialismo es el Islam. Lo que es esencial en el sistema económico islámico es la justicia social, la que debería extenderse a todos los países, razas y religiones:

"El Islam no sólo asegura una completa justicia social en los países islámicos; para sus adherentes, sino que también sirve a todos sus habitantes, independientemente de su religión, raza, lengua... Y ésta es una de las características, humanas del Islam que otras ideologías no tienen" (Qutb, 1949; en Moussalli, 1992: 191).

Según Qutb, la sociedad tiene un orden moral inherente basado en las leyes divinas universales prescritas en el Corán. Puesto que estas leyes no son convenciones humanas, su aplicación -la que es responsabilidad del gobierno islámico-, es natural y no está sujeta a los seres humanos. Considera tres características básicas del Estado islámico: a) ningún individuo o grupo tiene un rol en el gobierno, porque Dios es el único gobernante; b) nadie puede legislar, salvo Dios; c) la ley del Estado islámico es la ley divina.

Es interesante notar que existe una coincidencia ideológica con el Movimiento Wahhabi, lo que contrasta con las diferencias que se observan entre la Hermandad y el Khomeinismo. Algunos de los principios que se comparte con los Wahhabi son: a) la creencia en la unidad y perfección del sistema islámico; b) la identificación del Estado con la religión; c) la consolidación de la Sharia; d) el regreso al Corán y al Hadith, con la exclusión de todas las otras fuentes (Rejwan, 1998); d) la diferenciación entre religión y clero. Para el Khomeinismo, sólo un gobierno regido por juristas es legítimo, como lo establece el propio Ayatola. Qutb es enfático al distinguir entre religión y clero: puesto que el clero no representa la "idea de Dios" no corresponde llamar teocracia a un gobierno islámico.

El chiísmo cree que sólo el Imán, descendiente del profeta, tiene el derecho de gobernar en forma legítima. En cambio, la Hermandad postula, siguiendo a Qutb, que si un gobierno religioso significa que un determinado grupo gobierna y asume la autoridad, entonces es no islámico. Aunque tanto para Khomeini como para Qutb, la Sharia es la base del gobierno, el derecho a gobernar que depende de la Sharia es, para el primero, una materia del Imán, mientras que para el segundo es una delegación del pueblo. A diferencia de Khomeini, Qutb considera que la teocracia no es el gobierno ideal en el Islam, aunque ve en el primer período islámico del profeta y en los dos primeros califas un modelo para la humanidad en términos religiosos y morales.

Según la Hermandad, el mundo se divide en dos sistemas, uno de Dios y otro del Demonio. El partido de Dios (hizb Allah) es aquél cuyas proclamas y actos están de acuerdo con las enseñanzas de Dios; el partido del Demonio (hizb al-shaytari) es cualquier individuo, secta, grupo o nación que no sigue las enseñanzas de Dios. Se define a la nación en términos de la religión, y no del lenguaje o la tierra (para justificar esta visión se cita el Corán: 2: 30, 199, 274-281; 4: 76; 31: 92; 44: 13; 58: 22):

"Una nación es el grupo de personas que están conectadas por la religión, la cual constituye su nacionalidad. No existe una nación a partir de la tierra, raza, lengua, ya que los intereses materiales no son adecuados para establecer una nación" (Qutb, 1962; en Moussalli, 1992: 168).

La construcción de la nación islámica requiere vínculos entre los países musulmanes en educación, asuntos sociales y economía. Estos acuerdos conducirán a una federación musulmana y finalmente a un califato que llevará la misión del Islam al mundo. Los Hermanos son al mismo tiempo panislamistas y panárabes, puesto que consideran que el Islam no reconoce límites geográficos o diferencias de raza o sangre, sino que los musulmanes constituyen una sola nación, la patria islámica. Ésta es cualquier extensión de tierra habitada por musulmanes, cuyos principios están enraizados en movimientos pasados y recientes, como los Wahhabi en la Península Arábiga.

Pero el mundo también contempla, según la organización, un "partido del Demonio". En esta dirección, la Hermandad, que nació con un compromiso antibritánico y antiextranjero, ha buscado "librarse" de este "demonio" a través de una política exterior con las siguientes fases: a) la liberación de todo el valle del Nilo (Egipto y Sudán) de cualquier dominación extranjera; b) la liberación de los países árabes y su unificación; c) el logro del panislamismo, el que define las fronteras naturales del hogar islámico; d) la unidad mundial bajo la misión islámica. A continuación, hay parte de una oración compuesta por al-Banna, que enfatiza la concepción antibritánica con la que nace y se desarrolla la organización:

"¡Oh Dios, aquellos usurpadores británicos han ocupado nuestra tierra y han actuado con nuestros derechos, ellos han oprimido al país y han expandido el demonio en él (...)! ¡Oh Dios, deja que sus acciones reboten en ellos, deja que las calamidades desciendan sobre ellos, humilla su reinado, libera Tu tierra de su poder, y deja que ellos no tengan dominio sobre ninguno de los creyentes! Amén" (citado en: Rejwan, 1998: 64).

La Hermandad ha definido una política hacia Europa y Occidente, basada en dos premisas: a) que la patria islámica es una e indivisible, y que una agresión contra una parte es una agresión contra el conjunto; b) el Islam requiere que los musulmanes sean líderes en sus propios países y maestros en sus propias tierras. Cualquier país europeo que ataque o esté comprometido en una agresión contra el Islam será

detenido por una guerra santa (Jihad). Concentrándose en los demonios, reales e imaginados, de los estilos de vida occidentales, la Hermandad condena la civilización occidental por su apoyo al establecimiento de Israel. Retomando los planteamientos de Qutb, se sostiene que la creación del Israel condujo al desencantamiento con Occidente; las Naciones Unidas traicionaron a los árabes al aprobar el nacimiento del Estado judío (Moussalli, 1992).

Para llevar a cabo esta política, se debe hacer uso de la Jihad, la que tiene -según Qutb- cuatro características básicas. La primera es "realismo serio", lo que implica que el Islam no lanza la Jihad sólo por propósitos defensivos. Aquellos que la ven sólo como defensiva no entienden el Islam; es cierto -dice Qutb- que el Islam defiende la tierra en que existe, pero también lucha para establecer el sistema islámico en cualquier parte que sea posible. Para probar que el Islam no es sólo defensivo, sino que tiene por objeto eliminar cualquier sociedad jahiliyi, Qutb cita varios versos del Corán (2: 187-190; 2 : 212-216; 4 : 77-79; 9 :29; 9 : 36; 22: 40).

La segunda característica de la Jihad es el "realismo activo", lo que significa que ella no puede ser peleada con palabras, sino que necesita mucha preparación: es un movimiento que opera en estadios, por lo que necesita tiempo, esfuerzo y organización. La tercera característica es que la Jihad, como movimiento continuo, puede tomar muchas formas y procedimientos (escritura, enseñanza, autodisciplina) que no contradicen los principios del Islam. La cuarta característica se refiere a la regulación de las relaciones entre las sociedades musulmanas y no musulmanas: las sociedades deberían dar a sus pueblos la libertad de aceptar o rechazar el Islam. Adicionalmente, la Jihad tiene por finalidad sustituir las instituciones antiislámicas por la libre práctica del Islam, buscando abolir los regímenes "incorrectos":

"Y enfrentar con poder y Jihad a aquellos regímenes y autoridades basados en conceptos incorrectos, de manera de abolirlos" (Qutb, 1964; en Moussalli, 1992: 205).

Qutb sostiene que ninguna sociedad musulmana será establecida, a menos que supere el estado jahiliyi que ha alcanzado. La ausencia de activismo conduce a una sociedad al estancamiento, por lo que el primer paso es un cambio, apartándose de ese tipo de sociedad:

"El primer paso en nuestro camino es estar aparte de esta sociedad jahiliyi, de sus valores y conceptos, y no modificar ni mucho ni poco nuestros valores y conceptos de manera de enfrentarnos con la sociedad jahiliyi" (Qutb, 1964; en Moussalli, 1992:211).

La meta final es crear una nación islámica basada en los principios del Islam, como justicia social y Sharia, los que sólo se pueden alcanzar a través de la Revolución. La Revolución Islámica está dirigida a aquellas sociedades que no se subordinan a ningún Dios, a las sociedades jahiliyi (que se encuentran en un estado de ignorancia o "preislámico"). Una revolución real debe rechazar las "falacias de las

ideologías occidentales" e imitar a "la más grande de las revoluciones", la conducida por el profeta Mahoma, quien transformó las sociedades tribales, politeístas y jahiliyi en una nación monoteísta unificada.

De este modo, las sociedades que necesitan revoluciones son todas aquellas que no están basadas en el concepto islámico de divinidad, lo que incluye a todas las sociedades existentes hoy en día, como sociedades no islámicas y jahiliyi (sean sociedades cristianas, judías, socialistas o capitalistas). La noción de que el Islam busca establecer un orden político islámico en las sociedades no musulmanas significa que la meta final del Islam es la dominación política del mundo (Moussalli, 1992).

3.2.2. La Hermandad Musulmana en el Levante Árabe

Egipto: escisión y moderación. El movimiento de la Hermandad Musulmana no se limita a Egipto, sino que se extiende a los otros países del Levante Árabe. Ahora bien, la forma en que las diferentes ramas aplican los principios ideológicos, sustentados en Qutb y al-Banna, es diferente para cada uno de los países, dependiendo de las circunstancias especiales que se dan en cada caso y de la respectiva relación con el régimen. Sin embargo, hay una tendencia a que esta organización se constituya en un movimiento de carácter renovado, lo que se ha llamado neofundamentalismo, y que las corrientes más radicales se constituyan en nuevos grupos autóctonos de la Hermandad Musulmana.

De este modo, durante el régimen de Sadat, hubo en el país una proliferación de organizaciones islámicas que se separaron de la Hermandad, adoptando una postura más radical, que aspiraba a derrocar el régimen, introducir un gobierno islámico a través de la Jihad, retornar al Califato como principio integral del Estado islámico. El más peligroso de todos los grupos que aparecieron a fines de los 70 y principios de los 80 fue la Organización Jihad, uno de cuyos miembros, Khalid al-Islambuli, asesinó a Sadat (6 de octubre de 1981). El nombre Organización Jihad se refiere a tres grupos militantes, los que formaron una coalición meses antes del asesinato de Sadat: a) el organizado por Muhammad Abd al-Salam Faraj, que se convirtió en jefe de la coalición; b) el formado por Muhammad Salim al-Rahhal, estudiante jordano de Al-Azhar; c) el organizado por Karam Muhammad Zuhdi, estudiante del Instituto de Estudios Cooperativos en Asyut.

Los tres grupos unidos formaron la Organización Jihad, basada en la ideología de Faraj, quien abogaba por un Estado islámico conducido por la institución del califato como una alternativa al régimen egipcio. Postulando que el Estado islámico sólo aparecería a través de la guerra, criticaba a los otros movimientos islámicos, especialmente a los Hermanos Musulmanes, por buscar la integración con los partidos

políticos. En 1981, miembros del movimiento Jihad asesinaron al presidente Sadat (Sagiv, 1995).

Durante la segunda mitad de la década del ochenta, la Hermandad fue superada en Egipto por nuevos movimientos radicales que se separaron de ella. Uno de los más importantes es Al-Jama'a al-Islamiya (Grupo Islámico) -fundado por Abd al-Rahman-, cuyos integrantes realizaron en 1986 un bloqueo humano de la autopista Cairo-Asuán. Los diferentes grupos emergieron del ala radical de la Hermandad Musulmana. Siguiendo las enseñanzas de Sayyid Qutb, los líderes de estas organizaciones creían que la sociedad egipcia había regresado a un estado de jahiliyya o ignorancia preislámica, como resultado de la acomodación de los gobiernos a las políticas imperialistas y puntos de vista de Occidente. Los integrantes de Al-jama y de otros grupos radicales postulaban que Egipto debía regresar a su auténtica identidad en el Islam, señalando al califato como la forma ideal de gobierno para el Islam. Al-jama condenó la participación de la Hermandad Musulmana en las elecciones parlamentarias de 1984 y 1987.

A diferencia de los radicales, que son una minoría entre los fundamentalistas, la actual corriente de la Hermandad rechaza la violencia e intenta participar abiertamente en la sociedad egipcia, buscando transformar a ésta desde dentro. A pesar de estas diferencias tácticas e ideológicas entre la Hermandad y los radicales, estos grupos comparten metas comunes: aplicar sistemáticamente la ley islámica (Sharia) y adelantar un programa de reconstrucción moral guiado por el principio coránico de realizar lo que es correcto y prohibir lo que es erróneo.

Jordania: moderación y cooperación con la monarquía. La Hermandad Musulmana se desarrolla en los demás países del Levante Árabe, adquiriendo dos formas diferentes y opuestas en Siria y Jordania. El régimen Hashemita de Jordania ha seguido una política de cooperación con el clero, apoyando una tradición islámica tanto intelectual como cultural y religiosa. En un contexto de tolerancia y aceptación, se formó en 1953 la Sociedad Jordana de los Hermanos Musulmanes, en el marco de un congreso interárabe realizado en Aman. Esta rama había sido presidida por su similar de Palestina, establecida en 1945 con sede en Jerusalén. En forma paulatina, el movimiento, bajo el liderazgo de Abd al-Rahman Jalifa, formó parte integral del Reino Hashemita (Ayubi, 1991).

El apoyo del régimen jordano a los Hermanos se explica, en una primera etapa, por la oposición de Aman al nasserismo, al baathismo y al marxismo. Más recientemente, la monarquía Hashemita considera a los Hermanos como contrapeso importante a la OLP. Por su parte, los Hermanos Musulmanes jordanos han entregado su apoyo a la monarquía -especialmente después de la Guerra de los Seis Días-, al tiempo que han participado en varias elecciones parlamentarias. Desempeñan cierta

influencia en la administración del gobierno, particularmente en los Ministerios de Justicia y Educación, así como en algunas universidades (Ayubi, 1991).

Siria: confrontación con el régimen. A diferencia de lo que sucede en Jordania, donde existe una cooperación con el régimen hachemita, la rama siria de la Hermandad ha estado sujeta a una creciente confrontación con el régimen baathista. Aunque ella participó en los precarios procesos electorales del país hasta 1963, ese año, en que el partido Baath recuperó el poder, aumentó la represión del movimiento. El enfrentamiento de la Hermandad con el Estado baathista es en torno al carácter religioso del Estado, puesto que aquélla se ha opuesto a la expresión laica del mismo y ha sostenido que la Constitución debe definir en forma explícita al Islam como la religión del Estado. Ha existido un proceso creciente de radicalización política, lo que obedece a la conflictiva relación con el régimen baathista. Como resultado, se ha generado una división en el liderazgo del movimiento: un sector está inclinado a una moderación política, mientras que otro es partidario de una acción encaminada a la Jihad contra el régimen (Ayubi, 1991).

3.3. MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS COMUNITARIOS

Los fundamentalismos comunitarios tienen su función principal en la sociedad civil, a través de comunidades locales. La mayoría de las organizaciones existentes en el Medio Oriente corresponden a este tipo de formación. Ellas surgieron, en parte, como consecuencia de las profundas crisis económicas experimentadas por las respectivas sociedades, impactadas por la explosión demográfica, la pobreza y la falta de libertades públicas. Se caracterizan por carecer de una preocupación relevante por el Estado y una adaptación al supranacionalismo contemporáneo y a los procesos de globalización. En el caso de Egipto, Siria, Jordania, Irak, Cisjordania y Gaza, los movimientos comunitarios son, en medida importante, respuesta al fracaso del panarabismo a partir de la derrota árabe en la Guerra de los Seis Días y la consiguiente consolidación de Israel en la región. Como organizaciones emblemáticas, que además se definen por su recurso a la violencia para alcanzar determinados objetivos, están los casos de Hezbolá y Hamas, cuya influencia y ámbitos de acción superan ampliamente los ámbitos nacionales y regionales, como se verá más adelante.

3.3.1. El movimiento Hezbolá del Líbano

Formación y trayectoria. Hezbolá, el "Partido de Dios", es una organización islámica radical basada en el Líbano, que promueve en el Medio Oriente la causa de la Revolución Islámica al estilo de Khomeini. Su nombre es tomado de un verso del Corán

(Sura La Mesa, 56) que significa "Partido de Dios". El nombre simboliza el ideal de Khomeini de reemplazar el concepto occidental de Estado-nación, por un "Partido de Dios" que uniría a toda la comunidad musulmana de creyentes (umma) bajo el liderazgo del jurisprudente (wilayat al-fauih), que es la autoridad religiosa suprema. Aunque este movimiento tiene representación parlamentaria en el Líbano, su acción principal está enfocada en el sur del país, con el objetivo de expulsar a las fuerzas de Israel y de crear allí un Estado islámico chiíta como el existente en Irán.

Hezbollah comenzó a operar en 1982 recibiendo ayuda de los Guardias Revolucionarios Iraníes (Pasdarari), en el período de la presencia israelí, estadounidense y francesa en el Líbano. Ganó notoriedad por sus ataques con autos explosivos, especialmente por el atentado de octubre de 1983 contra los infantes de marina de Estados Unidos en Beirut, que dejó 241 muertos. Hezbollah cuenta con un consejo consultivo (shurá) de 12 miembros, liderados por un secretario general, que toma las decisiones con aprobación previa de Irán. Inicialmente, se estableció en el Valle del Beka, para luego extenderse a otras áreas pobladas por chiítas, Beirut occidental y el sur. Se estima que mantiene una fuerza militar de entre 5.000 y 10.000 hombres (Webman, 1994).

Las acciones de Hezbollah incluyen eventualmente actos terroristas contra intereses occidentales en el Líbano y en Siria, contra el norte de Israel, así como atentados o secuestros en Europa, Estados Unidos, África y América Latina (Argentina y Panamá). A pesar de sus acciones y declaraciones violentas, los líderes del movimiento han negado ser responsables de estas acciones; en su lugar, el grupo ha empleado varios seudónimos para desviar la atención del hecho de que tales actos de violencia son llevados a cabo por operativos de este movimiento. Aunque sus operaciones tienen alcance mundial, los líderes de este grupo han enfocado su atención en el primer estadio de su estrategia: principalmente, ataques contra Israel (la frontera norte), así como contra objetivos israelíes y judíos en todo el mundo.

Ideología del movimiento. En febrero de 1985, se publicó en Beirut la "Carta abierta de Hezbollah", bajo la impresión del jeque Muhammad Hussein Fadlallah. Una versión resumida y traducida al inglés se encuentra en la revista *The Jerusalem Quarterly* (ver en Referencias: Fadlallah, 1985). En este apartado se hará referencia a esta versión, puesto que el texto completo del programa no se ha podido encontrar en la página Internet de Hezbollah, ni en ningún otro sitio de la red. Según se establece en su carta abierta, el movimiento no se define como un partido cerrado y organizado en el Líbano, ni tampoco como una asociación política, sino como una comunidad musulmana (umma) ligada al mundo musulmán a través de la conexión religiosa y doctrinal del Islam. Es un partido de Dios (hizb Allah), que obedece a la autoridad de un solo jurista (fauih). Su ideología está basada en el Corán, la Sunna y las decisiones legales del fauih, representado por Khomeini, quien constituye una fuente de imitación:

"Con frecuencia nos preguntamos: ¿quiénes somos nosotros, los Hizballah, y cuál es nuestra identidad? Somos los hijos de la Umma, el partido de Dios, cuya vanguardia fue hecha victoriosa por Dios en Irán (...)Obedecemos las órdenes de un líder, sabio y justo, éste es nuestro tutor y faquih que reúne todas las condiciones necesarias: Ruhollah Musawi Khomeini. ¡Dios lo salve a él!" (Fadlallah, 1985:1).

El grupo define tres principales objetivos: a) expulsar definitivamente a Estados Unidos, Francia y sus aliados del Líbano; b) juzgar los crímenes cometidos por las falanges cristianas de este país en contra de musulmanes y cristianos; c) permitir a todos los libaneses determinar la forma de gobierno que ellos desean, optando por un gobierno islámico que garantice la justicia y libertad para todos. Para cumplir con estos objetivos se debe hacer un llamado para que todos los "amigos" en el Líbano se involucren en el estado de creciente confrontación con los principales "enemigos" en el Medio Oriente: las falanges, Israel, Francia y Estados Unidos:

"¡Amigos, donde quiera que estén en el Líbano... estamos de acuerdo con ustedes sobre los grandes y necesarios objetivos: destruir la hegemonía estadounidense en nuestra tierra; colocar término a la pesada ocupación israelí; golpear todos los intentos de los falangistas (cristianos) por monopolizar el poder y la administración" (Fadlallah, 1985:3).

La asociación se declara contraria a que se gobierne en el Líbano por la fuerza, como es el caso de los maronitas hoy día. Se señala que las políticas seguidas por los jefes del maronismo político a través del "Frente Libanés" y de las "Fuerzas Libanesas" no pueden garantizar la paz ni la tranquilidad para los cristianos ni para las otras comunidades, debido a los "privilegios confesionales" y a su "alianza con el colonialismo". Se destaca la importancia del potencial militar de la organización, al cual no se lo considera separado del conjunto de la sociedad. Paralelamente, se indica que cada miembro del grupo está listo para llevar a cabo una guerra santa si así es decidido por el jurista:

"Cada uno de nosotros es un soldado combatiente. Y cuando sea necesario llevar a cabo la Guerra Santa, cada uno de nosotros continuará su tarea en la lucha, de acuerdo con las órdenes de la ley, y según la estructura de la misión llevada a cabo bajo el tutelaje del Jurista que está al mando" (Fadlallah, 1985:1).

De este modo, uno de los aspectos centrales está dado por el carácter combativo de la asociación y por la oposición a Estados Unidos, a la que se considera "súper potencia arrogante". Se exige de cada combatiente un estado de alerta permanente para enfrentar la agresión de Estados Unidos y al mismo tiempo defender al Islam:

"Combatimos la abominación y la romperemos de sus raíces, de sus primeras raíces, que son Estados Unidos. Todos los intentos destinados a empujarnos a acciones marginales fracasarán; especialmente sólida es nuestra determinación de combatir a Estados Unidos" (Fadlallah, 1985:2).

Existe también un fuerte rechazo de Israel, denunciándose la alianza de este país con la falange cristiana del Líbano, responsable de la ejecución de "miles" de mujeres y niños en Sabra y Shatila. Se dice que este hecho contó con el acuerdo tácito de Estados Unidos y sus aliados europeos, los que junto con Israel forman una tríada responsable de los peores males ocurridos en el Líbano (invasión, destrucción, violación de santuarios, matanza a niños):

"Estados Unidos, sus aliados del Pacto Atlántico, y la entidad sionista en la tierra santa de Palestina, nos atacaron y continúan atacando sin respiro (...). Ellos invadieron nuestro país, destruyeron nuestros pueblos, degollaron las gargantas de nuestros niños, violaron nuestros santuarios y designaron a amos para nuestro pueblo que cometieron las peores masacres contra nuestra umma. Ellos no cesarán de dar apoyo a estos aliados de Israel y no nos permitirán decidir nuestro futuro de acuerdo a nuestros propios deseos" (Fadlallah, 1985:2).

En particular, se reitera una denuncia de la ocupación "sionista" del sur del Líbano, la destrucción de muchas aldeas y ciudades libanesas, el desplazamiento de miles de libaneses y palestinos a causa de esta ocupación, la ayuda de los países de la OPEP a los presidentes falangistas del Líbano (Elias Sarkis, Bashir Gemayel), la alianza de Israel y de Estados Unidos con estos falangistas y el acuerdo del 17 de mayo de 1984, el que hacía del Líbano un "protectorado norteamericano". Frente a estos hechos, el grupo se declara decidido a realizar una guerra de resistencia contra las "fuerzas de ocupación":

"Nuestro pueblo no podría aguantar otra traición más. Está decidido a oponerse a la infidelidad -sea francesa, estadounidense o israelí- atacando sus cuarteles y lanzando una verdadera guerra de resistencia contra las fuerzas de ocupación" (Fadlallah, 1985:3).

En definitiva, Hezbolá reitera los pronunciamientos de Khomeini que considera a Estados Unidos como el "Gran Satán". Para alcanzar estos objetivos, los líderes del movimiento llaman a conducir actos de violencia contra Occidente, en particular contra Estados Unidos e Israel. Desde el punto de vista de Hezbolá, esta confrontación forma parte de la meta de establecer una sociedad islámica, lo que no está limitado al mundo musulmán, sino que debe expandirse a todo el mundo. Como un primer paso está -como se ha visto en el capítulo anterior- la confrontación con Israel, el que es visualizado como un obstáculo en este objetivo.

3.3.2. El movimiento Hamas de Cisjordania y Gaza

Formación y trayectoria. Hamas es un acrónimo de la expresión árabe Harakat al-mugawama al-islamiya, que significa "Movimiento de Resistencia Islámica". Este grupo, disidente de la OLP, tiene por finalidad combatir a Israel a través de la lucha armada y rechazar el proceso de paz israelí-palestino. Se fundó en 1988, en la ciudad de Gaza, como una rama de los Hermanos Musulmanes, desempeñando un rol importante en la denominada Intifada o sublevamiento palestino en contra de la ocupación israelí.

Es una de las facciones políticas más grandes del Margen Occidental y Gaza, siendo sólo superado por el movimiento Fatah, conducido por Yasser Arafat. El ala militar de Hamas, las brigadas Izz Eddin al Qassam, se han comprometido en resistencia armada y tácticas violentas, incluyendo misiones suicidas que han matado a civiles israelíes dentro del mismo Israel. Dada la transformación de la OLP de un movimiento revolucionario a una organización política, Hamas ha logrado llenar un vacío ideológico apelando a una sociedad mayoritariamente musulmana con una doctrina islámica local. A diferencia de la OLP, Hamas puede confiar en una extensiva red de apoyo que proviene de fuera de Palestina y que incluye a palestinos de la diáspora, así como otros movimientos islámicos en países árabes y no árabes (Abu-Amr, 1995).

Esta organización ha construido y mantenido una infraestructura en las zonas gobernadas por la Autoridad Nacional Palestina, la que fue establecida inicialmente por la Sociedad de los Hermanos Musulmanes. Más allá de las instituciones religiosas, como waqf (que controla los lugares sagrados del Islam) y la mezquita, hay una red de otras instituciones y asociaciones que Hamas usa para expandir su influencia. A través del waqf, los simpatizantes de Hamas controlan una red de propiedad (tiendas, departamentos públicos) que son alquiladas por habitantes locales. Las mezquitas son un instrumento para aumentar la influencia, puesto que pueden ser usadas para propósitos educacionales, movilizacionales y organizacionales.

Cabe destacar que, aunque existen vínculos entre Irán y Hamas, no se trata del mismo tipo de relación que existe entre Teherán y Hezbolá. Hamas fue establecido a principios de 1988 como ala militar de la Hermandad Musulmana, adoptando desde el inicio una postura antichíita. Ahmad Yassin, líder del movimiento, atacó al régimen de Khomeini, no intentando jamás conciliar las discrepancias teológicas entre sunnitas y chiítas. En cuanto a actitud política, Hamas mantuvo una postura más independiente que Hezbolá. La comunidad de intereses entre Hamas e Irán sólo se puso de manifiesto después del proceso de paz israelí-palestino.

Según algunas conjeturas, los fondos para Hamas provienen de religiosos sauditas y de otras naciones del Golfo. Simpatizantes en los Estados Unidos admiten entregar fondos a Hamas, pero aclaran que éstos son usados exclusivamente con propósitos caritativos y no para acciones terroristas. El principal grupo de apoyo a Hamas en Estados Unidos es la Asociación Islámica para Palestina en Norteamérica,

que tiene su sede en Dallas y que publica un semanario titulado "Palestine Monitor" (American Jewish Congress, 1995).

Ideología del movimiento. La "Carta de Alá", también conocida como "Carta de Hamas" (para su referencia completa, ver en la bibliografía: Hamas, 1988), cuenta con una introducción, cinco partes y un epílogo, con un total de 36 artículos, que entregan un completo panorama de los postulados, objetivos, creencias e ideología del movimiento. Cabe señalar que en la página que Hamas tiene en la red no fue posible ubicar este documento.

En la introducción, se señala que los miembros del grupo están educados en un estado permanente de preparación y sacrificio siguiendo el sendero de Alá. Se indica que las almas de todos los "combatientes del Jihad" se encontrarán por haber "sacrificado" sus vidas en la "tierra de Palestina". Se transcriben algunos versos del Corán (sura 58, verso 21; sura 12, verso 17) al tiempo que se define una guerra en contra de los judíos hasta la derrota de éstos y la victoria de Alá:

"Nuestra lucha contra los judíos es extremadamente amplia y grave, tanto que se necesitarán todos los esfuerzos leales que podamos esgrimir. Estos esfuerzos serán seguidos por otros pasos y serán reforzados por batallones sucesivos de todo el mundo árabe y musulmán, hasta que los enemigos sean derrotados y prevalezca la victoria de Alá" (Hamas, 1988:2).

En la primera parte de la Carta, titulada "Conociendo el movimiento", se establecen los aspectos ideológicos, definidos por los principios del Islam, del cual se deriva el pensamiento, interpretaciones y visiones sobre la existencia, la vida y la humanidad. La meta es el Islam, el modelo a seguir es la vida del profeta Mahoma, la constitución es el Corán. Se señala que el movimiento es una de las fracciones de los Hermanos Musulmanes en Palestina, a los que se define por su disposición a combatir a los "opresores":

"Ellos han levantado el estandarte de la Jihad para enfrentar a los opresores y liberar al país y al pueblo de la desecración, suciedad y maldad de los opresores" (Hamas, 1988:3).

La Carta establece que el movimiento es de carácter universal y que está ligado en una cadena de Jihad o guerra santa contra el sionismo. Esta cadena tiene los siguientes hitos: a) el martirio de al-Qassam y sus "hermanos" de la Hermandad Musulmana en la "guerra santa" de 1936 (se refiere a una revuelta árabe contra los judíos ocurrida en Palestina); b) los esfuerzos de los Hermanos Musulmanes en la guerra de 1948 (se refiere a la intervención de este movimiento contra la creación del Estado de Israel); c) las operaciones de Jihad de los Hermanos Musulmanes desde 1968 (ataques de miembros de la Hermandad contra Israel durante la llamada "guerra de desgaste" que siguió a la derrota árabe de 1967). Se señala en forma explícita que

la lucha continuará hasta que se implemente la promesa de Alá; el día del Juicio final llegará cuando los musulmanes combatan y maten a los judíos:

"El tiempo (del Juicio Final) no vendrá hasta que los musulmanes combatan a los judíos; hasta que los judíos se escondan detrás de las rocas y los árboles, los cuales gritarán: ¡Oh musulmán! ¡Hay un judío escondido detrás de mí, ven y mátalos!" (Hamas, 1988: 5-6).

La segunda parte de la Carta está dedicada a establecer los objetivos del movimiento. Se afirma que Hamas se encuentra en un período de tiempo en que prevalecen el mal, la opresión y la oscuridad. Ha desaparecido el estado de verdad y nada está en su lugar correcto. Frente a esta situación, se debe derrotar el mal y la corrupción (tal como se establece en la Sura 2, versículo 251), restaurando el Estado musulmán y defendiendo a todos los oprimidos:

"Los objetivos son: excluir la maldad, aplastarla y derrotarla, de manera que la verdad pueda prevalecer, la tierra natal vuelva a su creencia original y los llamados a la oración sean escuchados desde las mezquitas, anunciando la reinstauración del Estado musulmán" (Hamas, 1988:6).

La tercera parte, la más completa, se refiere a estrategias y métodos utilizados por Hamas. Se establece que la tierra de Palestina ha sido una entidad religiosa islámica o waqf a través de generaciones y que lo seguirá siendo hasta el "día de la resurrección". Aunque se considera al nacionalismo palestino como parte de la fe religiosa, se dice que lo más noble del mismo está en hacer la Jihad contra los "enemigos" que se han "asentado" en las tierras de los musulmanes, haciendo alusión principal a los judíos. Se considera superior el nacionalismo de Hamas por haber agregado el componente divino a las consideraciones materiales, humanas y territoriales, que definen a los otros movimientos nacionalistas.

Tal como lo ha demostrado en su práctica habitual, se señala una fuerte oposición al proceso de paz entre israelíes y palestinos. En esta dirección, se señala en forma enfática que las llamadas soluciones pacíficas, así como la "Conferencia Internacional" para resolver el problema palestino (aludiendo a la Conferencia de Madrid, iniciada en octubre de 1991), son contrarias a las creencias de Hamas. Se agrega que no se cree que estas conferencias sean capaces de resolver los problemas de los oprimidos, puesto que la única solución al problema palestino está en la Jihad:

"No hay solución al problema palestino, salvo a través de la Jihad. Las iniciativas, propuestas y conferencias internacionales no son más que una pérdida de tiempo, un ejercicio inútil" (Hamas, 1988:8-9).

La Carta señala que el tema de la "liberación de Palestina" está relacionado con "tres círculos", constituidos por los palestinos, los árabes y los musulmanes. La "liberación" de esta tierra es una tarea que compete a todos los musulmanes del mundo. Palestina es una tierra islámica, que constituye el tercer lugar más sagrado del

Islam, el lugar donde el Profeta ascendió al cielo (el lugar preciso está ubicado en la ciudad de Jerusalén, en el sitio en que se construyó la Mezquita del Aksa).

En este sentido, se postula la necesidad de forjar cambios fundamentales en la educación de los palestinos de manera de limpiarlos de todos los vestigios de "invasión ideológica" que han traído los misioneros. Esa invasión ha comenzado con la derrota de los ejércitos cruzados por Saladino y el entendimiento de que sólo era posible vencer a los Estados musulmanes a través de una "invasión ideológica". El imperialismo ha sido un instrumento para promover esta invasión, lo que ha conducido a la "pérdida de Palestina". En este contexto, la Jihad se transforma en una necesidad para la recuperación de la tierra perdida:

"Cuando nuestros enemigos usurpan algunas tierras islámicas, la Jihad se convierte en un deber que involucra a todos los musulmanes (...). Para enfrentar la usurpación de Palestina por los judíos, no tenemos otro escape que levantar el estandarte de la Jihad (...). Debemos extender el espíritu de la Jihad entre la Umma, lucha contra los enemigos y juntarnos a los combatientes de la Jihad" (Hamas, 1988:10).

El programa establece que la sociedad islámica se caracteriza por su solidaridad, es una sociedad que, a diferencia de la del "enemigo similar al Nazi", no establece diferencias entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos. La solidaridad social consiste en entregar ayuda material y espiritual o en asistir en la ejecución de "ciertas acciones", según los intereses de las masas. Por el contrario, "nuestro enemigo" lleva a cabo un estilo de castigo colectivo, que consiste en "abrir fuego" contra mujeres, niños y ancianos, llevarlos al exilio, establecerlos en campos de detención, destruir sus casas, tratarlos como criminales de guerra:

"El nazismo de los judíos no excluye a las mujeres y a los niños, sino que atemoriza a todos. Los judíos hacen la guerra a la subsistencia de los pueblos, saqueando sus dineros y amenazando su honor. En sus acciones horribles, ellos maltratan a las personas como si fueran los más horrendos criminales de guerra" (Hamas, 1988:13).

Reiterando su oposición a Israel, los judíos y los sionistas, términos que se utilizan en forma indistinta (como se ha señalado en el capítulo 2.3.3.), se indica que "los enemigos" (usado en plural) han consolidado su poder a través del control de "enormes" e "influyentes" medios materiales que han utilizado para "implementar su sueño"; ellos han controlado los medios de comunicación mundiales, tales como agencias de noticias, prensa, casas de publicaciones, radiodifusión. En términos que parecieran prestados del nazismo, y más concretamente de Mi lucha (Caro, 1981), se afirma que los "enemigos" recolectaron y usaron grandes cantidades de dinero para ganar el control de los "Estados imperialistas", mantenerlos colonizados y fomentar la corrupción; ellos son también responsables de las revoluciones francesa y rusa, así como de la mayoría de las revoluciones del mundo:

"Ellos estuvieron detrás de las revoluciones francesa y comunista, y detrás de la mayoría de las revoluciones sobre las cuales nosotros hemos escuchado. Ellos también usufructuaron de dinero para establecer organizaciones clandestinas, que se expanden por todo el mundo, de manera de destruir las sociedades y hacer prevalecer los intereses sionistas. Estas organizaciones son: la Libre Masonería, el Club de Rotarios, el Club de Leones, B'nai B'rith y otras similares. Todas ellas son organizaciones espías destructivas" (Hamas, 1988:14).

Además de lo anterior, los "enemigos" estuvieron "detrás" de las dos guerras mundiales, destruyeron el "Califato islámico" (desintegración del Imperio Otomano), lograron la Declaración Balfour (carta del secretario del exterior británico, Lord Balfour, de 1917, recomendando la ayuda británica para establecer un hogar nacional judío en Palestina), inspiraron la formación de la Liga de Naciones y luego de las Naciones Unidas, teniendo siempre la finalidad de gobernar todo el mundo:

"Ellos obtuvieron la Declaración Balfour y establecieron la Liga de Naciones, de manera de gobernar el mundo por medio de esta organización. Ellos también estuvieron detrás de la Segunda Guerra Mundial, donde reunieron inmensos beneficios del comercio con materiales de guerra y se prepararon para el establecimiento de su Estado. Ellos inspiraron el establecimiento de las Naciones Unidas y del Consejo de Seguridad para reemplazar a la Liga de Naciones, de manera de gobernar el mundo, teniendo a ella como intermediaria" (Hamas, 1988:14-15).

En la cuarta parte, el documento establece su posición frente a los diferentes movimientos islámicos. Se indica que Hamas, en cuanto movimiento de Jihad, respeta a todos los movimientos nacionales en Palestina, en la medida que ellos no deban su lealtad al "Este comunista" o al "Oeste cruzado". Se señala que todas las corrientes nacionalistas que operan para la "liberación de Palestina" recibirán apoyo y asistencia de Hamas, puesto que esta organización aspira a la unidad y no a la división.

Con respecto a la OLP, se la considera como una de las entidades más cercanas, haciendo énfasis en que tanto el hogar patrio, como los destinos, los desafíos y los enemigos son comunes a ambas organizaciones. Sin embargo, debido a la confusión ideológica que prevalece en el mundo árabe, como resultado de la "invasión ideológica", reforzada por las misiones cristianas, la OLP ha adoptado la idea de un Estado secular, lo que es "diametralmente opuesto" al pensamiento religioso de Hamas. Cuando esa organización adopte el Islam como la guía para la vida, entonces los miembros de Hamas se convertirán en "soldados de la OLP".

En relación con los gobiernos y Estados árabes y musulmanes, se reitera la existencia de una "invasión sionista", que utiliza todos los medios (incluyendo la difusión de drogas y tóxicos de todo tipo) y organizaciones disponibles (Masonería, Clubes de Rotario y de Leones), con el fin de "demoler" las sociedades y destruir los valores del Islam. Frente a esta "cruzada", los países árabes vecinos de Israel, así

como los otros Estados árabes e islámicos, deben abrir sus fronteras y facilitar el movimiento de los "combatientes del Jihad".

Se destaca que todas las organizaciones de los mundos árabe y musulmán deben contribuir a resolver el tema palestino, movilizándolo a los pueblos en términos ideológicos, educacionales y culturales. De esta manera, los pueblos islámicos podrán cumplir su rol en la "guerra de liberación", del mismo modo que ellos tuvieron su rol en la derrota de los cruzados y de los tártaros. La Jihad no está destinada sólo a llevar armas y "denigrar a los enemigos", sino que también consiste en una divulgación ideológica y cultural, a través de artículos y libros.

En cuanto a los miembros de otras religiones, la Carta fundamenta que Hamas es un movimiento humano, que respeta los derechos humanos y que está comprometido con la tolerancia, que es inherente al Islam. Su hostilidad se dirige sólo hacia aquellos que son hostiles a Hamas. Por eso, indica que bajo la guía del Islam es posible para los miembros de las tres religiones (Islam, cristianismo y judaísmo) coexistir en forma segura. Sin embargo, los miembros de otras religiones deben desistir de luchar contra el Islam en esta región.

Finalmente, en términos muy similares a los del antisemitismo clásico, se señala que el "sionismo mundial" tiene por finalidad aislar al pueblo palestino, presionando y sacando del conflicto a los países árabes. Como ejemplo, se cita a Egipto, quien salió de este conflicto a través de los "traicioneros" acuerdos de Camp David. Se indica que luego de la ocupación palestina, el sionismo "codiciará" expandirse desde el Nilo hacia el Eufrates. Se afirma en forma enfática que el esquema de actuación del "sionismo" está delineado en los Protocolos de los Sabios de Sión.

La Carta reitera que en su Jihad contra los "enemigos", Hamas está defendiendo al ser humano musulmán, la civilización islámica y los lugares santos del Islam, principalmente la Mezquita del Aksa. Con estos propósitos, se hace un llamado a todos los pueblos y gobiernos islámicos para que participen en esta confrontación, que sólo terminará cuando Palestina sea "liberada":

"Los combatientes del Jihad se unen a otros combatientes del Jihad y toda esta acumulación parte de cualquier lugar del mundo islámico, obedeciendo el llamado del deber y entonando ¡Ven, únete a la Jihad! Este llamado desgarrará las nubes en los cielos y continuará sonando hasta que la liberación sea completada, los invasores sean vencidos y la victoria de Alá prevalezca" (Hamas, 1988:21-22).

En la quinta parte, dedicada al testimonio de la historia, se indica que la "actual invasión sionista" será derrotada, al igual que lo fueron los cruzados por Saladino y los tártaros por los mamelucos musulmanes. Se considera este hecho como una de las reglas del universo y una de las leyes de la existencia: finalmente, la victoria está reservada a la verdad:

"Hamás ha aprendido de estas lecciones y ejemplos que la actual invasión sionista ha sido precedida por una invasión cruzada de Occidente, y otra -los Tártaros- de Oriente. Y del mismo modo en que los musulmanes enfrentaron esas invasiones y planearon su eliminación y derrota, ellos son capaces ahora de enfrentar la invasión sionista y derrotarla" (Hamás, 1988:23).

Hamás reitera a todos los pueblos árabes e islámicos que no busca ganar fama ni status social, y que este movimiento no está dirigido en contra de los pueblos musulmanes. Indica su apoyo a todo movimiento o individuo que postule el Islam como forma de vida. Señala que sólo busca ayudar a todas las organizaciones que actúan en contra del "enemigo sionista", con lo que reitera los planteamientos anteriores y la importancia que se ha concedido en todo el documento a la Jihad.

3.4. FUNDAMENTALÍSIMOS TRADICIONALES Y NEOFUNDAMENTALISMOS

Considerando una dimensión temporal, es posible referirse a dos grandes períodos en el surgimiento de movimientos islamistas. En primer lugar, a partir de la década del 60, como parte de una tendencia mundial, emergieron y se consolidaron, en diferentes regiones y países, movimientos religiosos de carácter fundamentalista: mundo árabe, Israel, subcontinente indio, Estados Unidos, entre otros. En segundo lugar, desde fines de los ochenta y más precisamente a partir de la desintegración de la URSS, una serie de acontecimientos dan una relevancia especial a estos movimientos: constitución de gobiernos islámicos en partes de los territorios de Sudán y Afganistán (Talibán); violencia en Argelia, Egipto, Líbano; atentados terroristas en Turquía, Tanzania, Kenia e incluso América Latina (Argentina, 1992, 1994; Panamá, 1992); luchas internas en las ex repúblicas soviéticas musulmanas; enfrentamientos entre movimientos chiítas (Irán) y sunnitas (Talibán y Pakistán).

3.4.1. Poder político y vida comunitaria

En todos estos casos, se trata de ejemplos emblemáticos de movimientos fundamentalistas, que perciben que el mundo exterior está caracterizado por una profunda crisis, resultado de la globalización económica y cultural, de la pérdida de valores y de la disolución de las identidades (sean locales, territoriales, nacionales o religiosas). Sin embargo, la diferencia entre ambos períodos radica en dos elementos principales: su referencia al poder político y el perfil de sus militantes. En las primeras etapas se postula en forma explícita el acceso al Estado, como lo demuestran la Revolución Islámica en Irán, tentativas similares en la Península Arábiga y primeros pasos de grupos fundamentalistas protestantes en Estados Unidos para luego constituirse como movimiento político. Se quiere instaurar la ley religiosa como la

única capaz de integrar a toda la sociedad sobre la base de certezas y valores absolutos. Éstos son fundamentalismos tradicionales, que se caracterizan por su oposición manifiesta a la modernidad, una interpretación estricta de los textos religiosos, una proclama por rescatar las raíces históricas del Estado y la sociedad.

En cambio, en el segundo período -a pesar de la retórica violenta, lo que en algunos casos ha llevado a acciones terroristas- se prefiere un proyecto centrado en la sociedad civil y en la vida cotidiana, como lo muestran los casos de la Hermandad Musulmana y de Hamas y, en menor medida, de Hezbolá. En este ciclo se produce la mayor diferenciación entre fundamentalismos estatales, semiestatales y comunitarios, caracterización que, más que reflejar toda la diversidad de fundamentalismos existentes, corresponde a diferentes tipos ideales (Caro, Fediakova, 1999).

3.4.2. Perfil de los militantes islamistas

Una segunda diferencia importante entre los fundamentalismos tradicionales y los neofundamentalismos tiene que ver con el perfil de sus militantes y simpatizantes. En los setenta, el movimiento islamista está formado principalmente por estudiantes que han encontrado en esta ideología una herramienta para luchar contra los regímenes establecidos. Como consecuencia de los problemas socioeconómicos y la explosión demográfica se produjeron importantes éxodos rurales a las grandes ciudades, formándose megalópolis (Teherán, El Cairo, Argel). Los Estados de la región facilitaron el acceso a la universidad de los jóvenes provenientes de la explosión demográfica y favorecieron a grupos islamista para contrarrestar la presencia de los marxistas en los campus universitarios (Kepel, 1991).

La situación cambió en los ochenta y noventa, en que los movimientos islamistas buscaron entregar espacios protegidos a los individuos en sociedades marcadas por la irrupción de la modernidad, el éxodo rural, la destrucción de las redes tradicionales de solidaridad. Ahora se trataba de construir y de reconstruir una identidad en un mundo que resultaba ajeno y alienante, por lo cual los adeptos se encontraban en los sectores menos educados, en los trabajadores cesantes o en los jóvenes ociosos, situación muy diferente a la de los militantes islamistas formados en los campus universitarios (Kepel, 1991).

3.5. IRÁN COMO POTENCIA REGIONAL, ESTADOS UNIDOS Y EL CONO SUR AMERICANO

Es importante detenerse en las implicancias regionales y extra regionales que ha tenido la revolución iraní y la consolidación de este país como potencia regional,

tanto en sus ámbitos económicos, como políticos y militares. Además, como consecuencia de la desintegración de la maquinaria bélica iraquí, y del surgimiento de nuevas repúblicas en el Asia Central, tras el colapso de la URSS, Teherán ha buscado influir en los nuevos Estados del área, implementando acuerdos económicos y estratégicos. De particular importancia son los nexos de Irán con Estados Unidos, que han pasado por diferentes y difíciles etapas, así como la incidencia de ese país en el Cono Sur Americano, a través de transacciones militares con Argentina y Brasil.

3.5.1. La política exterior de Estados Unidos hacia Irán

Una política de condena y sanciones. Desde la Revolución Islámica de 1979, en que el ayatola Khomeini consideró a Estados Unidos como el "gran Satán" al que había que combatir (pasando por hitos significativos en las relaciones bilaterales, como el asunto de los rehenes estadounidenses y el affaire Irán-contra), Irán ha sido un desafío importante de la política exterior de las diferentes administraciones estadounidenses. Reconociendo la importancia de este país en el Medio Oriente, la complejidad de su sociedad y una historia problemática en los vínculos interestatales durante las dos últimas décadas, la política exterior de Washington ha estado focalizada en las acciones llevadas a cabo por Teherán (Laipson, Sich, Cottam, 1995).

Estas actividades incluyen -según el Departamento de Estado- en primer lugar el apoyo al terrorismo, particularmente aquél relacionado con la obstrucción del proceso de paz en el Medio Oriente. Las administraciones norteamericanas han establecido que Teherán tiene una infraestructura muy sofisticada integrada con una red de inteligencia, para varios tipos de actividades terroristas. Por otra parte, los informes anuales sobre terrorismo internacional, del Departamento de Estado, sitúan a Irán como el Estado más activo en su apoyo al terrorismo internacional.

Se señala que Irán continúa planeando y llevando a cabo ataques terroristas, que incluyen el asesinato de disidentes en el exterior. Además, Washington denuncia que Teherán apoya a grupos que utilizan el uso del terrorismo para alcanzar sus metas, suministrándoles dinero, entrenamiento y armas. Se mencionan expresamente los lazos del país con Hezbolá y el Jihad Islámico Palestino (U.S. Department of State, 1998).

En segundo lugar, está el programa iraní de armas de destrucción masiva, que según Washington incluye desarrollo de armas nucleares y misiles balísticos, a partir de la venta de material bélico por parte de Rusia, China y otros países (entre los que se cuentan Argentina y Brasil, como se señala más adelante). También Israel ha denunciado el traspaso de este tipo de material y la amenaza que esto representaría para su Estado. Según informes de prensa, Rusia habría proveído un reactor de 1.000

megawatts, mientras que China se habría comprometido a construir nuevas plantas nucleares. Además, Irán ha desplegado nuevos misiles tierra-tierra y ha adquirido en Rusia misiles Scud C (Davis, 1995).

Otras acciones que preocupan a la política exterior de Washington son los eventuales esfuerzos de Teherán por influir en gobiernos aliados en la región -en particular sus relaciones con Siria y la eventual formación de un eje militar con Damasco para contrarrestar los acuerdos militares de Israel con Turquía-, su tratamiento de los derechos humanos y su carrera armamentista convencional, lo que es visto por Estados Unidos como una amenaza a los pequeños Estados del Golfo Pérsico, que son sus aliados. Aunque no se considera que Teherán represente actualmente una amenaza militar para Washington, sí se hace todo lo necesario para prevenir esta eventual situación.

En 1996, el congreso de Estados Unidos adoptó un acta de sanciones contra Libia e Irak, que permitía a la Casa Blanca tomar medidas en contra de sociedades extranjeras que invirtieran más de 20 millones de dólares anuales en el sector energético de uno de los dos países. Las difíciles relaciones de Estados Unidos con Irán -que pasaron por malos momentos a principios de los 90, debido al supuesto apoyo de Teherán a los ataques realizados en Buenos Aires (1992,1994)- se complicaron todavía más ese mismo año debido al atentado contra soldados norteamericanos en Khobar, en Arabia Saudita.

Acercamiento con el régimen del presidente Khatami. A partir de 1998, Washington decidió suspender sus medidas en contra de compañías de Francia, Rusia y Malasia, haciendo así un primer gesto por la elección del presidente moderado, Mohamed Khatami, elegido en mayo de 1997. El presidente Khatami respondió haciendo un llamado para un "diálogo de civilizaciones", aludiendo sin duda al "Choque de civilizaciones" de Huntington (Gresh, 1998). A partir de marzo del 2000, Washington anunció un nuevo acercamiento en sus relaciones bilaterales, que contemplaba el levantamiento de algunas restricciones para importar productos iraníes.

Junto con reconocer algunos errores cometidos en el pasado -como el apoyo dado por la CÍA para el derrocamiento del presidente Mohammed Mossadegh y la restauración de la monarquía del Sha Reza Pahlavi (1953), así como la ayuda a Irak durante su guerra con Irán-, la administración Clinton se ha mostrado partidaria de mejorar sus lazos con Teherán. Como incentivos y argumentos para esta mejora están, además de la elección del presidente Mohammed Khatami en 1997, la victoria de sectores reformistas en las elecciones legislativas de febrero del 2000.

3.5.2. Relaciones militares de Irán con Argentina y Brasil

El embargo contra Irak, como consecuencia de la Guerra del Golfo Pérsico, significó que sus antiguos proveedores buscaran nuevos socios para transacciones comerciales y militares. En el caso de transferencia de armas, el Medio Oriente seguía siendo una zona apta, dada la dificultad de una solución definitiva para los numerosos conflictos de la región.

Transferencia nuclear de Argentina a Irán. Teherán ya había mantenido vínculos militares con Buenos Aires, relacionados con el comercio de armas. En octubre de 1987, el Ministerio de Defensa argentino negó una información del periódico italiano Corriere de la Sera que señalaba que Argentina había vendido al régimen de Khomeini 50 misiles "Cóndor" y 600 misiles "Alacrán". Sin embargo, Buenos Aires reconoció la transferencia a Teherán de material bélico consistente en rifles, morteros, transporte personal y municiones, estimado en US\$ 120 millones.

Los nexos entre Buenos Aires y Teherán se acentuaron tras el inicio del conflicto del Golfo Pérsico y el embargo económico contra Irak, con la incorporación de traspaso de tecnología nuclear. A principios de 1992, se informó de un contrato por US\$ 18 millones firmado por la empresa estatal argentina Investigaciones Aplicadas (INVAP) y las autoridades iraníes para la transferencia de conocimientos sobre energía nuclear. Aunque en un principio el entonces canciller Guido di Tella negó cualquier anulación de este proyecto -precisando que Buenos Aires esperaba que Teherán firmara las salvaguardias de modo de implementar la exportación-, posteriormente anunció oficialmente la suspensión de la exportación de material nuclear a Irán.

Los planes originales del canciller eran: renegociar los contratos entre INVAP y la planta piloto iraní para la purificación de uranio, colocar los nuevos contratos nucleares con Irán a consideración de la Agencia Internacional de Energía Atómica, participar a través de INVAP en la construcción de un reactor nuclear en la Universidad de Teherán. Su cambio de decisión se debió a las presiones de EE.UU. -que considera que un rearme de Irán supone un grave peligro para el Medio Oriente y el mundo occidental-, y a una posición del presidente Menem contraria a la transferencia nuclear con Irán. Según The Washington Post, el embajador de EE.UU. ante la Agencia Internacional de Energía Atómica, Richard Kennedy, habría convencido a Argentina de cancelar los contratos con Irán, comprometiéndose a ayudar a la empresa INVAP a encontrar negocios alternativos en EE.UU.

Por otra parte, informes originados en Buenos Aires señalaban que las diferencias entre Guido di Tella y el presidente Menem se hicieron evidentes en mayo de 1992 en una reunión para discutir la participación argentina en las operaciones internacionales de paz en el Medio Oriente. En la ocasión, el canciller habría elogiado la línea "moderada" del presidente iraní y criticado el programa de cooperación militar de la ONU. Sin embargo, con la firma del decreto presidencial prohibiendo la exportación de información sensible y elementos de energía nuclear a Irán, prevaleció

el criterio de Menem. La cancelación de esta exportación habría sido una de las causas del atentado contra la embajada de Israel en Buenos Aires (ver capítulo siguiente).

Transferencia militar y nuclear de Brasil a Irán. En el caso de Brasil, después de la Guerra del Golfo Pérsico, la prensa brasilera reveló que el viceministro de Defensa iraní, Mehdi Basargan, había visitado secretamente Brasil para contactar la empresa EMBRAER la compra de unos 350 blindados, 40 aviones "AMX" y 36 "EMB-312 Tucano". Según esta fuente, la compra de armamento brasilero por Irán compensaría los gastos de US\$ 570 millones mensuales pagados por Brasil a Irán por la compra de 100.000 barriles diarios de petróleo.

Informes de EE.UU. denunciaron que Brasilia, a través de la "Operación Irán", estaba buscando participar en la reconstrucción de la infraestructura bélica iraní, destruida en la guerra contra Irak. De este modo, el viaje en 1991 del ministro de Infraestructura brasilero, João Santana, habría tenido como objetivos promover la tecnología bélica brasilera y discutir la venta de un reactor nuclear de la planta "Angra III", adquirido como parte del acuerdo nuclear suscrito con Alemania en 1975.

Aunque el gobierno brasilero, junto con desmentir estas informaciones, señaló que no ayudaría a otros países en el desarrollo de programas nucleares, un estudio realizado por el Centro Simón Weisenthal -organización de defensa de los derechos humanos y del pueblo judío-concluyó que Irán invertiría US\$ 4.200 millones hasta 1995 en un programa de desarrollo de armas nucleares, y esta tecnología sería proveída, entre otros, por la Comisión Nacional de Energía Nuclear de Brasil.

Cabe señalar y reiterar que cualquier transacción de armamento y tecnología bélica desde o hacia Irán reviste particular gravedad, dada las sospechas de que este país ha apoyado acciones terroristas, tanto en el Medio Oriente como en el resto del mundo. Como se ha señalado anteriormente, existen constancias de la conexión de Irán con el grupo fundamentalista islámico del Líbano Hezbolá, así como del apoyo de Teherán al grupo Hamas en Cisjordania y Gaza, el que se opone a la OLP y al proceso de paz entre esta organización e Israel. Además, las autoridades iraníes -pese al proceso de apertura política que se ha registrado con el presidente Khatami- se han manifestado explícitamente en contra de los acuerdos de paz del Medio Oriente y de cualquier reconocimiento de la existencia del Estado de Israel, al que siguen amenazando con la destrucción.

4.

**MOVIMIENTOS RELIGIOSOS
ISLÁMICOS EN LAS AMÉRICAS**

En este capítulo, se analiza el rol que desempeñan los movimientos islámicos en las Américas, en cuanto actores internacionales. En el ámbito norteamericano, se describe la importancia que tiene la Nación del Islam como un movimiento de afroamericanos conversos al Islam. En el contexto latinoamericano, se examinan algunos procesos relacionados con la constitución de organizaciones islámicas, analizando en especial los casos de Venezuela y Brasil. También se observa la

incidencia de grupos fundamentalistas islámicos -que constituyen sólo un aspecto minoritario dentro del Islam latinoamericano-, estudiando el ejemplo argentino.

4.1. LA PRESENCIA DE MOVIMIENTOS ISLÁMICOS EN ESTADOS UNIDOS

La presencia del Islam en Estados Unidos adquiere una forma que está relacionada primeramente con ciertos factores étnicos, que derivan de la conversión de miles de negros estadounidenses al Islam -los Black Muslims-. Éstos han constituido un movimiento religioso y político que se conoce como la Nación del Islam. Existen también comunidades de inmigrantes provenientes de países musulmanes, que han mantenido los vínculos con sus países de origen. Algunos informes de la comunidad judía norteamericana, por ejemplo, dan cuenta de la presencia de Hezbolá en Estados Unidos. Denuncian que actividades de recolección de fondos y reclutas para este movimiento son promovidas por la comunidad chiíta libanesa de Dearborn, Michigan, así como por una minoría de la población musulmana estadounidense.

Estas fuentes mencionan, por ejemplo, que el Centro Islámico de América en Detroit distribuye calendarios de Hezbolá en los que se señala que las donaciones a esta organización serán usadas para la resistencia islámica. Por otra parte, aseguran que las demostraciones de conmemoración del "Día Mundial de Al-Quds" (Jerusalén), establecidas como observancias políticas con tonos religiosos por el ayatola Khomeini, son coordinadas internacionalmente por grupos favorables a la Revolución Islámica en Irán, incluyendo a Hezbolá, y se llevan a cabo en las principales ciudades de Estados Unidos (Shwartz, 1995). Sin desconocer la importancia de este fenómeno ni la veracidad de estos informes, hay que destacar que éste es un fenómeno que no tiene la trascendencia de la Nación del Islam, la que ha producido un debate político y cultural, tanto nacional como internacional, en la sociedad estadounidense, afectando las relaciones de las comunidades negras con la mayoría blanca, con las organizaciones judías, con Israel y con el mundo musulmán.

4.1.1. La Nación del Islam: antecedentes y orígenes

Período fundacional del movimiento. La Nación del Islam se forma en la década de 1930, en medio de la depresión económica, existiendo factores sociorreligiosos y socioeconómicos que favorecen su constitución. Aunque se estima que un 20% de los esclavos africanos llegados a las plantaciones norteamericanas durante el siglo XIX eran musulmanes que provenían de las regiones islamizadas de la costa occidental de África, esa condición islámica no parece haber sobrevivido a la destrucción de las culturas africanas en los siglos de la esclavitud (Kepel, 1994). El

Islam nació más bien a principios del siglo XX en los negros norteamericanos, por lo cual sus antecedentes en Estados Unidos deben buscarse en otras condiciones.

Hacia fines del siglo XIX, un personaje conocido como Mirza Ghulam Ahmed, proclamándose el Mahdi musulmán, la reencarnación de Jesucristo y una manifestación del dios hindú Krishna, fundó en el subcontinente indio un grupo correspondiente a una escuela mahdísta, que proclamaba como misión la unificación del Islam y la incorporación del cristianismo y del hinduismo en aquél. Cabe recordar que el régimen mahdísta es uno de los cuatro regímenes jurídicos existentes en el Islam sunnita (sobre este aspecto, ver capítulo anterior). Durante las tres primeras décadas del siglo XX, este grupo llevó a cabo actividades misioneras, primero en África occidental y luego entre los negros de Estados Unidos, estableciendo comunidades en los ghettos negros de las grandes ciudades, los que se conocieron con el nombre de Musulmanes Negros (Horrie, Chippindale, 1990).

Por otra parte, en 1913, un negro venido de Carolina del Sur, Timothy Drew, fundó en New Jersey el "Santo Templo Moro de la Ciencia", que se caracterizó por un sincretismo, que unía un vocabulario islámico a un lenguaje milenarista procedente de las sectas baptistas (grupos evangélicos originados en Estados Unidos) del Sur. El Santo Templo coexiste con otros movimientos, siendo el más famoso la Asociación Universal para la Promoción de los Negros, fundada en 1914 por Marcus Garvey con la misión de devolver a los negros a África. Entre sus discípulos figuraba un emigrante negro de Georgia establecido en Detroit: Elijah Poole, quien luego adoptará el nombre de Elijah Muhammad, convirtiéndose en el principal organizador de la Nación del Islam.

La proliferación de sectas negras que adhieren al Islam, así como a otras confesiones, hay que explicarla por las condiciones económicas que atravesaba la sociedad norteamericana a partir de la Primera Guerra Mundial. Las fábricas del norte buscaron mano de obra barata con lo cual se fomentó la migración de negros desde el sur al cinturón industrial de Chicago-Detroit-Nueva York-Pennsylvania. Las nuevas condiciones de vida favorecieron la aparición de formas de religiosidad más emancipadas de la tradición de las iglesias protestantes. Por otra parte, la permanente exclusión de los negros del campo político permitió que el ámbito religioso sustituyera al político en muchas de sus funciones: la función de pastor o de presidente de alguna congregación se confundía con el ascenso social y un mayor status social (Kepel, 1994).

En este marco, y en el contexto de la gran depresión económica, el predicador Wallace D. Fard apareció en 1930 entre la comunidad negra de Detroit con una doctrina de emancipación negra y separación total de la raza blanca. Hasta 1934, Fard asume una función de profeta, estructurando una comunidad de unos 8.000 negros de Detroit. El nuevo culto tiene como función restituir la identidad a los negros, lo que pasa por un cambio de nombre: en lugar del término peyorativo negros, se utiliza uno sin connotaciones negativas para referirse a ellos: blacks. Además, el grupo adopta

como religión auténtica el Islam y proclama como verdadera lengua el árabe. La misión de Fard consistió en enseñar el conocimiento de Dios al pueblo negro para colocarlo como una "alta civilización" y en el camino de la "autoindependencia":

"Su misión fue enseñar al pueblo negro pisoteado e indefenso el conocimiento de Dios y de ellos mismos, de manera de colocarlos en el camino de la autodeterminación con una cultura superior y con una civilización más altas que las que habían tenido anteriormente" (Muhammad, Tynetta, 1996).

En 1934, Fard delegó su misión en Eliya Muhammad -que hasta entonces había sido un predicador baptista para su comunidad-, quien dominó la organización hasta su muerte en 1975. El "Maestro" (Fard) enseñó a Muhammad el "conocimiento oculto" de que este pueblo (descendiente de la tribu de Shabazz) era uno de los primeros fundadores de la civilización humana. El "Maestro" fue identificado por Muhammad como el "Mesías", encargado de traer un "nuevo orden mundial de paz":

"El Honorable Elijah Muhammad identificó al Maestro como a alguien que el mundo había estado esperando durante los pasados 2000 años, bajo los nombres del Mesías, la segunda venida de Jesús, el Cristo, Jehová, Dios, y el hijo del Hombre. Cuando el Honorable Elijah Muhammad le pidió a Él identificarse, Él respondió que Él era el Mahdi" (Muhammad, Tynetta, 1996).

Doctrina de Fard y Muhammad. En el período fundacional de la Nación, la teología del movimiento escapa al pensamiento islámico normativo: Elijah Muhammad establece que Dios, creador del cielo y de la tierra, era negro (Waines, 1995), con lo cual se explicita una separación entre musulmanes negros y musulmanes blancos. La doctrina de Fard fue sistematizada por Muhammad en el libro *Mensaje al negro en América* (Chicago, 1965), en el que se describe el proyecto de construcción de un Estado negro separado, al tiempo que se explica que los negros son los descendientes de la tribu de Shabazz, con sede en la Península Arábiga:

"El 4 de julio, el día de la celebración de la independencia de Estados Unidos, El (Wallace D. Fard) anunció el comienzo de Su misión, que consistía en restaurar y resucitar a su pueblo perdido, identificado como los miembros originales de la tribu de Shabazz, de la Nación perdida de Asia" (Muhammad, Tynetta, 1996).

La identificación con el Islam proviene de una libre elección, invirtiendo la jerarquía de valores del racismo norteamericano hasta diabolizar a los blancos y luego impulsando una reivindicación comunitaria extrema: el separatismo. La cosmogonía de la Nación del Islam es la sacralización del comunitarismo y del separatismo. La ruptura impuesta por Fard y Muhammad se llevó a la práctica primeramente a través de prohibiciones alimentarias: se rechazan radicalmente el cerdo y el alcohol, estableciéndose productos "puros" a semejanza de la comida kosher de los judíos; la obesidad es combatida y los adeptos con peso excesivo son multados. La Nación del Islam abre comercios, restaurantes, supermercados tendientes a satisfacer las nuevas

necesidades alimenticias de sus adeptos. Se crea incluso un banco (Guaranty Bank and Trust Company), lo que constituye el primer paso para el futuro establecimiento de un Estado de la Nación del Islam (Kepel, 1994).

De este modo, la Nación del Islam presenta un doble objetivo en la sociedad norteamericana. Por un lado, un fin extremista de ruptura radical con la sociedad blanca, fin concretado en la construcción de un Estado negro separado, que sataniza al hombre blanco. Al servicio de esta ruptura se construye una cosmogonía, que tiene elementos del Islam, pero también de la jerga mesiánica de las iglesias y sectas negras estadounidenses, así como de los Testigos de Jehová. En este sentido, se exalta la figura de Moisés, que guía a los hebreos fuera de la "barbarie de Egipto" para llegar a la Tierra Prometida; al mismo tiempo, se invoca la figura del Éxodo como dimensión de denuncia del orden social (Kepel, 1994).

Al igual que las iglesias protestantes, la Nación del Islam utiliza en este primer período un vocabulario bíblico, familiar a los negros norteamericanos, que están insertos en el protestantismo. Se estima que la prédica del Corán -que es ajeno al contexto cultural norteamericano-podría exponer a sus adeptos a una incomprensión. Por esto, luego de la utilización de este léxico, el recurso al Islam permite dramatizar la ruptura con la sociedad blanca.

Por otra parte, la Nación del Islam postula observar una estricta disciplina personal como único medio para superar la anomia, ejerciendo una función de reconciliación de los convertidos en el seno de una nueva comunidad, la cual se define por su oposición a la "perversidad" del hombre blanco. Es paradójal que, pese a la diabolización de los blancos, la Nación del Islam ha gozado, desde sus orígenes, de la simpatía de grupos extremistas blancos -como el Ku Klux Klan- partidarios de la segregación racial, que ven en el proyecto de un Estado negro separado una manera concreta de posibilitar su deseo de construir un Estado blanco.

Influencia de Malcolm X. Malcolm Little era hijo de un predicador baptista, cercano al movimiento de Marcus Gravey. En 1946, fue detenido por robo y encubrimiento. La experiencia de encarcelamiento constituyó para él, lo mismo que para muchos dirigentes de los movimientos de reislamización, un símbolo importante. Así como Sayyid Quttb aprendió en la cárcel a llamar jahiliyya a la sociedad que quería destruir y reemplazar por el Estado islámico, Malcolm Little descubrió su adhesión a la Nación del Islam. En 1952, tras ser liberado, se integró a la organización, abandonando su "nombre de esclavo" y sustituyéndolo por una X en lugar de "Little". De este modo, encarnaba al negro anónimo del ghetto y a los negros que habían sido esclavos en Estados Unidos.

A inicios de la década de 1960, Malcolm era el portavoz más importante de la Nación del Islam. Su capacidad de acción y organización dieron al movimiento una importancia tal que le permitió notoriedad en los medios de comunicación social. Se

calcula que en este período los miembros y simpatizantes de la Nación oscilaron entre 100.000 y 250.000. Sin embargo, en 1964 rompió con este movimiento para formar un grupo nacionalista negro de carácter secular: la Organización de la Unidad Afro-Americana.

Hacia mediados de los sesenta, oponiéndose al movimiento de Martin Luther King, Malcolm X atacó la no violencia, a los líderes integracionistas y radicalizó considerablemente la violencia de sus palabras. Esta retórica, que lo llevó a justificar el asesinato de John Kennedy, le significó la expulsión de la Nación. Malcolm X fue asesinado en Harlem, Nueva York, habiendo algunas evidencias no concluyentes que vinculan a miembros de la Nación del Islam en este hecho (Kepel, 1994).

A diferencia de Fard y Muhammad, que se apartaron del Islam normativo, Malcolm X estableció lazos importantes con el mundo musulmán, viajando a África y Oriente Medio, realizando la peregrinación a La Meca. Adelantándose en más de una década a la postura que luego será asumida por Louis Farrakhan, Malcolm X renunció a las doctrinas del separatismo fundado sobre la raza, al compartir con musulmanes de raza blanca; sustituyó la antigua identidad de Black Muslims por una identidad islámica ortodoxa; confesó una admiración absoluta por los gobiernos de Egipto y Arabia Saudita. Sin embargo, a diferencia de Farrakhan, Malcolm internalizó la temática antiimperialista a través de un apoyo al socialismo y la revolución cubana. Predicó un universalismo revolucionario que armonizaba con una tendencia tercermundista y con la umma musulmana.

La figura de Louis Farrakhan. En 1975, el liderazgo pasó de Elijah Muhammad a su hijo Wallace, quien transformó el movimiento. Primero, sustituyó el nombre de la Nación por el de "Misión Musulmana Americana". Segundo, tomó la decisión de borrar la imagen nacionalista para abrirla al resto del mundo islámico y permitir mayores contactos. El nuevo programa implicó la división del movimiento. Un grupo disidente siguió a Louis Farrakhan, quien aún predica las enseñanzas originales de la Nación. Por otra parte, la Misión es una voz cada vez más respetada de los negros musulmanes de Estados Unidos y los países islámicos (Waines, 1995).

La resurrección de la Nación del Islam auspiciada por Farrakhan se hace pública en 1981, cuando éste pronuncia un discurso reproducido en el primer número del nuevo semanario *The Final Call*. Farrakhan insiste en la reivindicación de un Estado separado para los negros, adaptando la estrategia de su organización a las nuevas condiciones sociales de los años ochenta y tomando conocimiento de las nuevas formas de exclusión que relegan a un creciente número de negros a "hiperghettos" (lugares donde vive un conjunto de individuos "desclasados" y cada vez más marginales, donde ha desaparecido todo marco institucional).

En su oposición radical a la integración y al movimiento de los derechos civiles de Martin Luther King, Farrakhan se sitúa como continuador de Malcolm X. Su discurso de 1981 describe en forma dramática la situación de los hiperghettos,

responsabilizando de todos los males al "poder blanco". Señala que el gobierno de Estados Unidos -al que compara con los faraones de Egipto-, inquieto por el crecimiento demográfico de los negros, aumenta los planes para exterminarlos. Como solución a esto, está la identificación y unión de todos los negros a través de la formación de un "ejército de Alá":

"¡Enrolaos en el ejército de Alá! ¡Si debéis enrolaros en un ejército, que sea el de Alá, y combatamos para liberar a nuestro pueblo de los enemigos! ¡As salam aleikum! ¡AUahAkbar, AllahAkbar, AllahAkbar!" (Farrakhan, 1981; en Kepel: 1994: 83).

El proyecto de Farrakhan consiste en canalizar la energía de la frustración social hacia un proyecto de comunidad separada y elaborar una nueva identidad en torno al Islam bajo la forma de una ruptura con el orden social existente. El establecimiento del "ejército de Alá", el que permitirá esta ruptura, es propio de los diferentes movimientos islámicos de carácter comunitario, como ya se ha visto en relación con Hamas y Hezbolá. Junto con este ejército, la Jihad permitirá llegar al mundo de los infieles -que en el caso de la Nación del Islam están representados por todos los blancos-, derrotando a éstos para implantar el nuevo régimen, basado en un Estado negro regido por el Islam.

A partir de los años 80, el movimiento desempeña una función importante en la vida cotidiana de las poblaciones, gracias a sus actividades en el campo de la seguridad y en su lucha contra el sida, a través de un proceso de "islamizar desde abajo". El Fruto del Islam ha puesto en práctica en la ciudad de Washington una política de control comunitario que ha hecho desaparecer la criminalidad y el narcotráfico. Lo mismo ocurre en el ámbito del sida, donde la Nación del Islam ha optado por un tratamiento africano elaborado en Kenia. Esto ha implicado que diversos ayuntamientos o instituciones estadounidenses, incapaces de afrontar los problemas de los ghettos negros (delincuencia, drogadicción) recurran al Fruto del Islam para asegurar el orden en las calles (Kepel, 1994).

4.1.2. La Nación del Islam, Israel y el mundo musulmán

Posición frente a Israel y los judíos. Desde 1983, la Nación del Islam interviene en el campo político institucional, apoyando la precandidatura demócrata de Jesse Jackson en las elecciones presidenciales. Esto suponía un cambio respecto a la doctrina de Elijah Muhammad, que había prohibido toda participación política de la Nación del Islam. Farrakhan apoya la campaña de Jackson, colocando el Fruto del Islam a su disposición y recaudando fondos para financiar la campaña. Jackson, que había expresado sus simpatías hacia los palestinos, viajó a Damasco (enero de 1984) en compañía de Farrakhan para conseguir la liberación de un piloto negro. Las organizaciones judías acusaron a Jackson por sus simpatías pro árabes.

El 25 de febrero de 1984, en un discurso dado por Farrakhan en una manifestación de apoyo a Jackson, aquél se refirió a los ataques de los judíos contra el candidato demócrata. Farrakhan sostenía que no se podía dejar de apoyar a Jackson, dadas las verdaderas amenazas inferidas a la vida de este hombre. Agregaba que Jackson había llegado a los estadounidenses de origen mexicano e hispánico, a los pobres, a las mujeres y también a los ciudadanos de origen árabe:

"Él llega a los estadounidenses árabes. Ningún presidente ni candidato presidencial se dirige a los árabes para buscar el voto de los estadounidenses árabes. El reverendo Jesse Jackson tiene el ánimo de hacerlo, porque tuvo el ánimo de querer incluirlos a todos" (Farrakhan, 1984; en *The Nation of Islam*, 1996).

Dirigiéndose directamente a la comunidad judía norteamericana, el líder de la Nación del Islam sostenía que al atacar a Jackson no sólo se atacaba a un individuo, sino a millones de personas que están detrás de él, incluyendo a todos los miembros de la Nación del Islam. Farrakhan recordaba que en el pasado negros y judíos habían tenido buenas relaciones, e indicaba que ahora la situación era diferente:

"No podemos definir nuestros intereses en términos de sus intereses. Y nuestros intereses difieren porque hemos llegado a la mayoría de edad. ¿Por qué nos tienen antipatía? ¿Por qué atacan a nuestro campeón? ¿Por qué le arrojan piedras a él?" (Farrakhan, 1984; en *The Nation of Islam*, 1996).

Además, Farrakhan acusó a los judíos de crear un clima de odio semejante al que condujo al asesinato de John Kennedy, Martin Luther King, Malcolm X y Robert Kennedy. Les reiteró que Jackson era "nuestro hermano", "nuestro campeón", por lo que dañar a este "hermano" era una "cosa tonta". Les señaló a los judíos que, en tanto "pueblo inteligente", debían sentarse a dialogar con el reverendo Jackson, puesto que de lo contrario cabría hacerles una advertencia divina:

"Pero, si ustedes dañan a este hermano, les advierto en nombre de Alá que éste será el último al que dañen. No estamos haciendo amenazas en vano, no tenemos armas, no llevamos más que un cortaplumas. Pero, yo le comunico al mundo que Dios Todopoderoso nos está apoyando en lo que decimos y en lo que hacemos, por lo cual les advertimos a ustedes en su nombre: ¡dejen a este servidor de Dios Todopoderoso!" (Farrakhan, 1984; en *The Nation of Islam*, 1996).

Esta advertencia hizo reaccionar a la organización judía B'nai B'rith, uno de cuyos dirigentes comparó a Farrakhan con Hitler (Kepel, 1994). En un programa de radio de Chicago, Farrakhan respondió a esas críticas señalando que sí se podía comparar a Hitler con su persona, puesto que ambos habían tratado de levantar y reconstruir a sus respectivos pueblos desde la ruina. Agregó que Hitler era "un muy gran hombre":

"A los judíos no les agrada Farrakhan y por eso me llaman Hitler. Bien, es un buen nombre. Hitler fue un hombre muy grande. Él no fue grande para mí, en cuanto yo soy un hombre negro, pero él fue un gran alemán, que levantó a Alemania de las

cenizas de su derrota frente a las fuerzas unidas de toda Europa y de Estados Unidos después de la Primera Guerra Mundial (...). Ahora, yo no estoy orgulloso de la maldad de Hitler hacia el pueblo judío, pero ése es un asunto de registro. Él levantó Alemania de la nada" (Farrakhan, 1984; en *The Nation of Islam*, 1996).

Con posterioridad a esta afirmación, Farrakhan declaró que la creación del Estado de Israel constituía un acto "fuera de la ley", producto de un complot. Al mismo tiempo, indicó que el judaísmo era una "religión sucia". Aunque Kepel (1994) señala que el líder musulmán se refirió al judaísmo como "gutter religión", *The Final Call*, órgano oficial de la Nación, aclara que el término usado por Farrakhan fue el de "dirty religión" para describir las prácticas de algunos judíos en el Estado de Israel:

"Esa nación de Israel nunca ha tenido paz en 40 años y nunca tendrá paz, porque no puede haber paz estructurada en la injusticia, el robo, la mentira, el fraude y el uso del nombre de Dios para escudar esta sucia religión (dirty religión) bajo Su nombre justo y santo" (Farrakhan, 1984; en *The Nation of Islam*, 1996).

Independientemente del término utilizado, el candidato demócrata, Jesse Jackson, condenó públicamente esta declaración y anunció que Farrakhan ya no formaba parte de su campaña. En 1985, en otro discurso, Farrakhan declaró que los judíos no podían ser el "pueblo elegido" por Dios debido a sus múltiples pecados, pero sobre todo, porque este puesto estaba ya ocupado por los negros de Estados Unidos reunidos en la Nación del Islam. Junto con cuestionar nuevamente la legitimidad del Estado de Israel, acusó a los judíos de pertenecer a la "sinagoga de Satán":

"Vosotros, los judíos, que pretendéis ser judíos y no lo sois: la Escritura dice que pertenecéis a la sinagoga de Satán, que hacéis las obras de Satán, vuestra maldad es patente en toda la tierra; ¿cómo podríais ser la elección de Dios Todopoderoso?" (Farrakhan, 1985; en Kepel, 1994: 93).

A diferencia del período que va desde principios de siglo hasta la década del 60, en que negros y judíos combatían juntos por la integración frente a un establishment norteamericano que compartía el racismo y el antisemitismo, ahora las élites jóvenes de ambas comunidades comprendían que lo que interesaba era radicalizar un discurso comunitario. La rebelión de los ghettos y la exaltación de la identidad negra, por una parte, y la Guerra de los Seis Días y la exaltación de la identificación con el Estado de Israel, por otra parte, socavaron "los cimientos doctrinales de la integración o de la asimilación" (Kepel: 1994: 97). En esta dirección, es interesante destacar una vez más que la victoria israelí de junio de 1967 representa un auge de los movimientos religiosos ortodoxos, no sólo de Israel, sino también de la diáspora, incluyendo a Estados Unidos.

La posición que la Nación del Islam tiene con respecto a los judíos está en gran parte determinada por su lectura del tráfico de esclavos como el principal acontecimiento de las poblaciones negras de Estados Unidos, como el genocidio por excelencia de la historia de la humanidad.

Esta opinión choca con la tesis de que el exterminio nazi de los judíos en Europa es el principal suceso. En 1991, el Departamento de Investigaciones Históricas de la Nación del Islam publicó *The Secret Relationship between Blacks and Jews*, que intentaba demostrar que los judíos habían sido responsables principales en el tráfico de negros:

"Los judíos han estado ligados de forma innegable a la mayor operación criminal jamás emprendida contra toda una raza: el holocausto de los negros de África" (Farrakhan, 1991; en Kepel, 1994:101).

En una "lógica de mimetismo inverso", los judíos, que son vistos por la Nación del Islam como la realización más acabada del comunitarismo, deben ser al mismo tiempo imitados por la organización, de manera de construir una comunidad unificada basada en el separatismo. Los judíos son, igualmente, un adversario, tanto en el conflicto árabe-israelí como en la política interna, y un modelo a imitar y superar (Kepel, 1994). Esta ideologización de la historia y visión de los judíos es similar a la que aparece en los Protocolos de los Sabios de Sión, libro que la organización distribuye por correo, junto con su semanario *The Final Cali*. En este sentido, la Nación del Islam adopta visiones de antisemitismo clásico, a las que une sus concepciones antisionistas y antiisraelíes de una manera similar a la de los movimientos Hamas y Hezbolá, ya mencionados.

Relación con el mundo islámico. Los vínculos de la Nación del Islam con el mundo musulmán son reflejo en gran parte de la solidaridad de muchos negros norteamericanos hacia el mundo árabe y la causa palestina. Wallace Muchammad a partir de los setenta, y Louis Farrakhan una década después, iniciaron los acercamientos de sus organizaciones a los países musulmanes del Medio Oriente. Este aproximamiento se produjo en un contexto caracterizado por la Guerra de Yom Kipur-Ramadán en Oriente Medio y por una crisis económica generalizada que siguió al aumento de los precios del petróleo por los productores árabes. En este marco, en 1973, fuentes periodísticas dieron a conocer la existencia de un préstamo sin intereses por varios millones de dólares concedido por Libia, y de ayuda financiera otorgada por Arabia Saudita y otros Estados árabes productores de petróleo.

Wallace, influido por su hermano, quien estudió en la Universidad de Al-Azhar en El Cairo, realizó cambios sustanciales en la organización: introdujo términos y códigos de razonamiento pertenecientes al Islam ortodoxo, anunció -lo mismo que Malcolm X- que no existían diferencias entre musulmanes negros y blancos sino sólo musulmanes, insertó el movimiento en la ortodoxia islámica con un uso intensivo del árabe para la actividad ritual, hizo regir el feriado de Ramadán tal como regía para el resto de los musulmanes del mundo, incluso cambió el nombre del movimiento (la Nación del Islam pasó a llamarse Comunidad Mundial del Islam en Occidente y luego Misión Musulmana Americana). Al mismo tiempo, Wallace reivindicó el título árabe de

mujeddid, que designa al "renovador" de la fe dentro de la tradición islámica sunnita. De este modo, Wallace siguió el camino marcado por Malcom X, acercando el movimiento al Islam sunnita de Oriente Medio. Entabló relaciones con las formas más conservadoras del Islam mundial, encarnadas por Arabia Saudita y aprobó la lucha de la coalición contra Irak en la Guerra del Golfo.

Farrakhan, por su parte, que hacia mediados de los setenta se había opuesto a los cambios introducidos por Wallace en cuanto a su acercamiento al mundo musulmán, realizó a partir de la década del ochenta, numerosos viajes a países musulmanes, incluyendo la peregrinación a La Meca por invitación expresa de la Liga Islámica Mundial, de obediencia Saudita. En 1985, Farrakhan recibió del coronel Kaddafi de Libia un préstamo sin intereses, luego de haber rechazado un ofrecimiento de armas y acceso a campos de entrenamiento libios. A partir de 1993, el movimiento empezó a minimizar sus divergencias con el Islam ortodoxo, multiplicando las referencias a Arabia Saudita y destacando las visitas de sus dirigentes a ese país (Kepel, 1994).

En 1997, Louis Farrakhan realizó su Tercer Viaje Mundial de Amistad, que lo llevó a 50 naciones, incluyendo muchas del Medio Oriente. Asignándole un nuevo rol a la Nación del Islam, el líder estadounidense afirmó que era tiempo para que los negros de Estados Unidos, en cuanto "pueblo internacional", se involucraran en las relaciones internacionales:

"Los negros en Estados Unidos deben entender que ustedes son un pueblo internacional. No es un accidente que vivamos en Estados Unidos... que sus padres hayan sido traídos hasta aquí en las bodegas de los barcos" (Farrakhan, 1997; en Muhammad, Tyrone, 1997).

En particular, justificó su viaje a Palestina, Egipto, Jordania e Irak, señalando que esta área era crítica para la paz mundial, puesto que una guerra allí implicaría a todo el planeta en una catástrofe llamada "Armagedón" (Muhammad, Tyrone, 1997). En Irak, proclamó que Bagdad se había convertido en el "foco del mundo", debido a que el país entero y la región estaban amenazados por una guerra que podría influenciar a todo el mundo. Agregó que éste era el mejor lugar para entregar un mensaje debido a la reunión de 54 naciones y gobiernos de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI), en Teherán; Bagdad es, además, el lugar de nacimiento de Abraham:

"¿Qué mejor lugar que éste, el lugar de nacimiento de Abraham, el padre de las tres religiones monoteístas, para entregar un mensaje de paz a los apenados niños de Abraham?" (Farrakhan, 1997).

El líder musulmán ha enfatizado que Estados Unidos es la única superpotencia que queda, conduciendo al mundo en el ámbito militar, económico, cultural, científico y tecnológico. Ha indicado que existe un gran debate sobre cómo puede Estados Unidos seguir manteniendo esta posición: algunos piensan que este país debe

conservar su influencia y poder sobre las naciones más débiles; otros, en cambio, sostienen que la única forma en que puede mantener su posición es ayudando a las naciones menos afortunadas. En este debate, el mundo islámico tiene un deber moral que cumplir:

"Las 54 naciones que están reunidas en Teherán representan a todo el mundo musulmán, y tienen un deber moral para Estados Unidos y Occidente (...). Si el mundo islámico hablara con una voz, Estados Unidos escuchará, Occidente escuchará" (Farrakhan, 1997).

Pronunciándose abiertamente en contra de las sanciones impuestas por la ONU contra Irak, señala que está pidiendo a la OCI que interceda ante la ONU para levantar las sanciones. Establece que la ONU no debe ser instrumento de Estados Unidos, por lo cual si esta organización no escucha a la OCI, entonces el mundo musulmán "debe actuar y desafiar a estas naciones". Paralelamente, hace un llamado a todo el mundo islámico para combatir estas sanciones y construir un centro islámico en La Meca que resuelva los conflictos entre los musulmanes:

"Las naciones miembros de la OCI deberían contribuir a construir un centro en La Meca que establezca un Instituto para la Resolución de Conflicto entre los Estados y organismos musulmanes, de manera que nunca nuevamente los musulmanes derramen la sangre de los musulmanes" (Farrakhan, 1997).

Su visita a los territorios palestinos y su entrevista con el presidente de la Autoridad Nacional Palestina, Yasser Arafat, tomaron de sorpresa a las autoridades israelíes, algunas de las cuales pidieron la expulsión del líder musulmán y de su delegación de 24 personas. Evitando precipitar un incidente con repercusiones internacionales, Farrakhan decidió no visitar la ciudad de Jerusalén; no obstante, declaró que él no estaría contento mientras los musulmanes se sintieran extraños en su propia tierra:

"Mientras todos los musulmanes que viven en la franja occidental y Gaza no puedan rezar en la mezquita de Al-Aqsa, entonces, ¿cómo podría yo regocijarme, incluso ir a rezar, sabiendo que aquellos que están en su tierra se han convertido en extranjeros en su propia tierra?" (Farrakhan, 1997; en Muhammad, Askia, 1997).

En la entrevista con Arafat, éste expresó su agradecimiento a los líderes de la Nación del Islam (incluyendo a Elijah Muhammad) por apoyar la causa palestina, al tiempo que se quejó de las violaciones hechas por Israel a los acuerdos de paz. Farrakhan, por su parte, señaló que los musulmanes, si estuvieran unidos, podrían ayudar a resolver los problemas de los palestinos y avanzar en el proceso de paz. Se refirió al no cumplimiento de los acuerdos de paz por Israel y a la falta de presiones a Israel por parte de Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania y Japón. Comparando a Estados Unidos y a los aliados occidentales con Neville Chamberlain

(primer ministro británico que pactó con Adolfo Hitler), Farrakhan lanzó una advertencia a estas naciones:

"Estos países se han convertido en cómplices de acciones atroces, que podrían conducir a una guerra en esta área, una guerra más amplia en el Medio Oriente y luego a una guerra global, si el proceso de paz no es encauzado" (Farrakhan, 1997; en Muhammad, Askia, 1997).

En definitiva, con estas acciones, visitas y declaraciones, Farrakhan ha adoptado posiciones y acciones similares a las de Malcolm X y a Wallace Muhammad, consolidando su relación con el Islam del Medio Oriente. Su programa ha incluido una defensa de la causa palestina, un rechazo al establecimiento del Estado de Israel y una crítica abierta de la política de Washington hacia el mundo árabe y musulmán, principalmente hacia Irak y Libia.

4.2. LA PRESENCIA DE MOVIMIENTOS ISLÁMICOS EN AMÉRICA LATINA

La importancia del Islam en la región está dada por cuatro factores principales. En primer lugar, la existencia de organizaciones nacionales y regionales, formadas en gran medida por inmigrantes y sus descendientes, que buscan divulgar esta religión, cultura y civilización, más allá de los ámbitos nacionales. En segundo lugar, un proceso creciente de conversión al Islam a través de la formación de "nuevos musulmanes", lo que incluye a la población latina de la región y de Estados Unidos. En tercer término, la conformación de comunidades musulmanas en varios países latinoamericanos, algunas de las cuales están relacionadas con determinados países del mundo islámico, siendo el caso de las agrupaciones sunnitas vinculadas con Arabia Saudita. En cuarto lugar, la formación -lo mismo que en Estados Unidos- de un movimiento negro musulmán, que encuentra su expresión en Brasil, donde además está la mayor concentración musulmana de la región.

Finalmente, se registra un fenómeno de carácter minoritario en el Islam latinoamericano: la presencia de colectividades chiítas, con algunos grupos de carácter fundamentalista, conectados con Irán. En este análisis, la expresión América Latina no queda circunscrita al espacio geográfico, sino que incluye también las dimensiones culturales y religiosas, incorporando a las comunidades latinas que se han desarrollado en Estados Unidos. Cabe enfatizar que, en lo que se refiere a América Latina -exceptuando el caso argentino-, a diferencia de los ejemplos ya estudiados con respecto al Medio Oriente y Estados Unidos, no resulta posible hablar con propiedad de la existencia de movimientos islámicos de carácter fundamentalista. Por el contrario, existen agrupaciones islámicas que promueven el Islam en esta región, realizando una contribución sustancial a su desarrollo cultural, social y económico.

4.2.1. Inmigración y formación de organizaciones islámicas

La presencia del Islam en América Latina se remonta al siglo XV, cuando los esclavos -muchos de ellos musulmanes- traídos desde África por los conquistadores españoles introdujeron el Islam en Colombia, Venezuela y algunas islas del Caribe. Junto con los viajes de Cristóbal Colón, llegaron muchos musulmanes debido a la persecución política y religiosa de que eran objeto (entrevista con Sami Al Mushtawi). Con posterioridad, hacia fines del siglo XVI se produjo una corriente migratoria proveniente del subcontinente indio. Sin embargo, la prohibición de la libertad de cultos limitó el desarrollo del Islam durante esos siglos (Islamerica, 1999a). Hacia mediados del siglo XIX, tuvo lugar una nueva corriente, formada mayoritariamente por árabes -cristianos y musulmanes- que provenían de Siria, Líbano y Palestina. Luego, la caída del Imperio Otomano y la diáspora palestina forzaron un nuevo movimiento de musulmanes hacia esta región (Arif, 1999).

La inmigración árabe a América Latina siguió pasos similares en los distintos países en que se estableció: primero, se dedicó al comercio ambulante; después, al comercio establecido; finalmente, vino la inversión en la industria textil. La inmigración se produjo en forma aislada y no organizada, estando formada en gran medida por cristianos que se establecieron a fines del siglo XIX y principios del XX. Los inmigrantes y descendientes de éstos han seguido vinculados a sus respectivos países de origen (Madariaga, 1997). Como una manera de preservar su identidad, ellos han formado una red de organizaciones, las que están unidas en torno a la religión, comparten objetivos comunes, y tienen relaciones con determinados gobiernos, tanto islámicos como latinoamericanos.

Desde su llegada, estos inmigrantes se han establecido en comunidades, que han organizado congresos, conferencias, exposiciones, que buscan glorificar el pasado histórico de los musulmanes y revalorizar los aportes de la civilización árabe-musulmana a las sociedades latinoamericanas. Al mismo tiempo, se han insertado en la vida política, económica y cultural, logrando una contribución importante al desarrollo de estas sociedades, y manteniendo nexos importantes con las respectivas comunidades judías latinoamericanas (Madariaga, 1997). En los diferentes países latinoamericanos se registran en total decenas de organizaciones islámicas, principalmente sunnitas, que tienen por finalidad difundir la fe y congregar a los fieles a través de actividades religiosas, culturales, deportivas y educativas. Para un listado completo de estas organizaciones se pueden consultar varias páginas de Internet correspondientes a estos centros (www.islam.com.br/endereco.htm; www.mezquitaibrahim.org/centext.htm; www.mezquitaibrahim.org/centvzl.htm ; www.planet.com.mx/islam/lista.htm ;)

Una de las principales agrupaciones es la denominada Organización Islámica para América Latina, la que busca coordinar y organizar los proyectos islámicos y las actividades de las comunidades musulmanas en la región, fomentando las relaciones entre las comunidades islámicas del área y las del resto del mundo. Con esta finalidad, la Organización cuenta con un consejo de representantes regionales, que agrupa a cinco regiones: a) México, Puerto Rico y Centroamérica; b) Panamá, el Caribe, Surinam, Guyana; c) Ecuador, Venezuela y Colombia; d) Brasil; e) Perú, Bolivia, Chile, Uruguay, Paraguay y Argentina. Representantes de estas regiones estuvieron reunidos en Chicago, Estados Unidos, en julio de 2000, en el congreso El Islam entre latinoamericanos, organizado por la Islamic Society of North America, evento que es prueba de los vínculos existentes entre las diferentes agrupaciones del hemisferio.

La Organización Islámica se manifiesta abiertamente en contra del terrorismo, la opresión y el genocidio y a favor de un diálogo abierto que permita reducir los niveles de violencia existentes en las respectivas sociedades. Al mismo tiempo, se promueve la reafirmación de la identidad islámica, en todos los sectores de la sociedad, sean municipios, poder judicial, empresas, organismos gubernamentales (Islamerica, 1999b). Una de las misiones de la Organización ha sido permitir la peregrinación a Arabia Saudita (mandato obligatorio de todos los musulmanes), para lo cual se ha contado con la cooperación de los gobiernos de Kuwait y Arabia Saudita y de la Liga del Mundo Islámico (Islamerica, 1999c).

Una segunda entidad islámica con presencia en América Latina es la denominada Unidad Musulmana Latinoamericana, fundada en octubre de 1998 en Oakland, California, por Abdul Hadi Bazarro y Wael Abdelgawad, con el fin de promover el Islam en esta región y también en la población latina de Estados Unidos y Canadá. La Unidad busca ser un instrumento de unificación y coordinación de las diversas organizaciones musulmanas existentes en América Latina, a través de asistencia financiera directa y apoyo educativo. Esto significa apertura de orfanatos y escuelas islámicas que enseñen el Islam y formen la base de "una gran población musulmana en América Latina"; producción de libros, documentos, audios y videos en español, creación de páginas en Internet, que "divulguen el mensaje islámico" (Latin American Muslim Unity, 1999).

La Unidad contempla entre sus objetivos la donación de becas que permitan asistir a los individuos en el "avance de la causa islámica en América Latina", y la realización de una conferencia anual en Estados Unidos que reúna a las diferentes organizaciones. Como objetivo mayor se establece "redirigir el curso histórico de América Latina", conduciéndola al Islam. Ésta se considera como única solución para resolver las divisiones, odios e injusticias que han caracterizado la historia de la región bajo el cristianismo, el comunismo, el colonialismo y el capitalismo. El fin mayor radica en que el futuro de América Latina debe ser la conversión al Islam.

Estas organizaciones presentan algunas semejanzas, pero también tienen diferencias entre sí. Ellas agrupan a diferentes movimientos y centros islámicos de la región, constituyendo actores no estatales que operan en un ámbito regional y hemisférico. En cuanto tales, junto con promover el crecimiento del Islam en la región, coordinan las actividades de diferentes agrupaciones y mantienen vínculos con algunos gobiernos, organismos gubernamentales, entidades nacionales e internacionales, tanto del mundo islámico como del no islámico. Es importante destacar los vínculos que estas entidades tienen con agrupaciones similares de Estados Unidos.

Sin embargo, hay también disimilitudes entre ellas. La Organización Islámica para América Latina busca aumentar la cooperación con los gobiernos de Kuwait y Arabia Saudita y con la Liga del Mundo Islámico; está dirigida mayoritariamente a las comunidades sunnitas de la región. La Unidad Musulmana Latinoamericana, en cambio, pretende producir en la población latinoamericana una transición desde el cristianismo al Islam, estando focalizada en el fenómeno de los "nuevos musulmanes". Se trata de un fenómeno de conversión similar al de la Nación del Islam, aunque no tiene la radicalidad ni el componente étnico de éste.

4.2.2. El fenómeno de los "nuevos musulmanes" o conversión al Islam

Un fenómeno de creciente importancia es el de los "nuevos musulmanes", esto es, de personas que, siendo latinoamericanas, y no teniendo lazos directos con el Islam se convierten a esta fe. Ésta es una circunstancia que se está dando en América Latina, así como en la población latina de Estados Unidos. En ambos casos, está unido a la pérdida relativa de importancia de la Iglesia Católica y al crecimiento de grupos evangélicos y sectas religiosas. En este contexto, varias son las agrupaciones que se fundan con la finalidad expresa de promover el Islam en la población latinoamericana y en las comunidades latinas de Estados Unidos.

En los últimos 10 años, el Islam ha sido una de las religiones que ha crecido más rápido, estimándose que existen seis millones de seguidores en Estados Unidos. Alrededor de la mitad de éstos son afroamericanos conversos, muchos de los cuales están adscritos a la Nación del Islam. En años recientes, el Islam ha estado ganando aceptación también entre los miembros de la comunidad latina, estimándose que hay más de 15.000 musulmanes hispano parlantes, muchos de los cuales se han sentido confundidos por el catolicismo. Éstos han formado un nuevo movimiento islámico, teniendo como lengua de elección no el árabe, sino el español. Grupos de latinos que han adherido al Islam existen en todo el país, especialmente en Los Angeles, Nueva York, Nueva Jersey, Chicago y Miami (Ramírez, 1999).

En Nueva York, un grupo de musulmanes portorriqueños abrió un centro islámico denominado Alianza Islámica, que incluye una pequeña mezquita, donde se han convertido cientos de latinos. California tiene la tercera mayor concentración de musulmanes en el país, incluyendo 58 mezquitas y centros islámicos en el condado de Los Angeles. En 1998, Raymundo Nur, portorriqueño que estudió el Islam en Arabia Saudita, fundó en Los Angeles la organización denominada Asociación Latina de Musulmanes en las Américas, centrada en la traducción de libros y literatura islámicos al español. En febrero de 1999, treinta conversos californianos fundaron el Movimiento Latino Musulmán, con la finalidad de educar a los musulmanes hispanoparlantes y expandir el Islam a otros latinos. El vicepresidente de este movimiento es Raymundo Nur, quien destaca que siempre ha habido musulmanes latinos:

"Siempre han habido musulmanes latinos. Pero, sólo ahora ellos están a la vanguardia (...). Tenemos una fuerte herencia islámica y la gente está descubriendo esa parte de su herencia" (Raymundo Nur, en Ramírez, 1999).

El Movimiento Latino Musulmán realiza actividades de información y divulgación sobre temas como: mujeres, preparación de alimentos, matrimonio, divorcio. Sus dirigentes opinan que, a pesar de la percepción de que todos los musulmanes son árabes, ellos, los conversos ven la distinción entre religión y etnicidad, lo que implica mantener sus costumbres, como "comer tamales y frijoles". El Movimiento se plantea como objetivo juntar a todos los musulmanes independientemente de su raza. Se subraya la esperanza de superar las diferencias entre musulmanes negros y latinos y se reconoce que el fenómeno emergente de los latinos conversos es similar al tiempo en que emergió la Nación del Islam, cuando los afroamericanos comenzaron a convertirse al Islam 50 años atrás (Ramírez, 1999).

Otra organización, el Centro Cultural Islámico (1999), de México, realiza un diagnóstico de la situación social y religiosa del país, observando que ésta es una nación especial del continente americano, debido al rápido crecimiento del protestantismo, lo que hace que el pueblo mexicano esté "aceptando cualquier alternativa viable a su crisis espiritual". Como una manera de llegar a los "nuevos musulmanes", las actividades de difusión dan especial importancia a los medios de comunicación, mediante la mantención de programas radiales y el acceso a los periódicos, con la permanente presentación de columnas y artículos. Otros medios se refieren a enseñar los fundamentos del Islam, enseñar árabe, traducir y publicar libros islámicos, ofrecer becas con la ayuda de universidades extranjeras (como la Universidad de Medina, de Arabia Saudita) para estudiar el Islam.

También se presentan conferencias en universidades y colegios, y se incorporan libros sobre el Islam en bibliotecas y librerías. En el caso del mencionado centro mexicano, se busca en forma expresa la ayuda financiera extranjera para llevar a cabo estas tareas, al tiempo que se señala en forma explícita que los mayores obstáculos a sus labores provienen de "sectas islámicas desviantes", entre las que se

mencionan a los *suff* y a los *chiítas*. Se acusa a estas "sectas" de transmitir el "Islam equivocado".

A diferencia de los "musulmanes de origen", los conversos no están pensando en su patria de origen o en volver a la tierra de sus padres, por lo cual tienen una relación distinta con el país en que viven, internalizando en forma incuestionable las costumbres y tradiciones de éste. En otras palabras, su identidad confesional no está en colisión con su identidad nacional. Para ellos, el pasar del cristianismo al Islam significa una continuidad lógica más que una conversión, una continuidad establecida por Dios: el paso del judaísmo al cristianismo y de éste al Islam es un camino de perfección, y no el paso a algo distinto.

Al igual que en el caso de la Nación del Islam, muchos de los conversos latinos al Islam tienden a adoptar un nuevo nombre, esta vez *musulmán*, que reemplaza al anterior. Ellos comenzaron a explorar esta religión después de algunas lecturas de dirigentes afroamericanos, como Malcolm X, de conversaciones con sus jefes, colegas o amigos, o de un acercamiento a centros islámicos y embajadas de países árabes:

"¿Cómo conocí el Islam? Yo mismo resolví ir a una mezquita, como no conocía ninguna telefoneé al consulado de Marruecos y pedí la dirección" (Valdo Oliveira, en *Mezquita de Cuiabá*, 2000).

El proceso de conversión lleva en muchos casos a un distanciamiento y enfrentamiento con sus familias. Los familiares tienden a ver la conversión a otra fe (distinta a la católica) como un rechazo a la familia y la tradición. Por otra parte, como causa de la conversión, se menciona un resentimiento del papel de la Iglesia Católica en América Latina. En algunos casos, se deja la fe católica debido a las contradicciones que se observaban en cuanto a las enseñanzas de la iglesia y la preocupación con los santos:

"Tuve un montón de problemas con la iglesia. Una Biblia dice una cosa, y otra Biblia dice algo diferente. Además, hay gente que se llaman a sí mismos católicos, pero beben y fuman (...). Con el Islam, todo es más puro. Yo observo que no hay intermediarios. Todo va directo a Dios" (Montalvo, en *Ramírez*, 1999).

Cabe señalar que muchos musulmanes latinos ven su conversión como un regreso a sus raíces moras, un retorno que viene después de quinientos años de ruptura debido a las imposiciones de la Inquisición en 1492, tanto sobre los musulmanes como judíos, para convertirse al cristianismo o ser exiliados. En esta dirección, ellos destacan que los lazos islámicos a la cultura hispana se remontan al año 711, cuando los musulmanes conquistaron España, haciendo ver que durante 700 años Al-Andalus (Califato de Córdoba) disfrutó de esplendor político y cultural (Ramírez, 1999). Como ejemplo de la creciente importancia de los conversos en el mundo occidental está el hecho de que el Parlamento Musulmán Británico, una de las mayores organizaciones de musulmanes en Occidente, ha resuelto que la dirección del mismo pase a ser ocupada por conversos (Manzolillo, 2000).

Un fenómeno que también tiene presencia en determinados grupos de la población latina tiene que ver con el desarrollo del sufismo o misticismo islámico. Las confraternidades sufí han proliferado en India, África, Asia, introduciendo prácticas y supersticiones locales que son rechazadas por el Islam de la Sharia (Figueroa, 1996). Estas cofradías también se han estado desarrollando en algunos sectores de la población latinoamericana:

"En el Islam también existen agrupaciones sufí. Los sufí pueden definirse como místicos, que interpretan de una u otra forma. Entre ellos hay gente bien aferrada a la enseñanza del Islam, que siguen la ley del Islam y todo eso, son musulmanes que trabajan y se esfuerzan por mantener su espíritu y la sangre; de progresar espiritualmente hablando. Existen en todas las partes del mundo, en EE.UU. hay muchas agrupaciones sufí. En Chile también tenemos nuestros hermanos sufí que trabajan por mantener su forma de enseñar y todo eso" (Entrevista con Sami Al Mushtawi, Director del Instituto de Ciencias Islámicas, 2000).

Ahora bien, en el Islam chiíta y en el sunnita, existen escuelas, tendencias y leyes determinadas, que obedecen a principios sistemáticos y universales. En cambio, los sufí construyen un movimiento autóctono, que entiende el Islam de una manera particular, interpretando a su modo la realidad en que ellos viven y aceptando expresiones culturales excluidas por el Islam "ortodoxo", como son el canto, la música y la danza:

"No son claras las acciones de adoración que tiene esta escuela del Islam, no es algo originalmente que el Profeta Mohamen ha llevado de Dios(...). En el Sufismo yo había dicho que hay un problema, que ellos observan la sociedad y observan a los jóvenes, y ellos enseñan algo de la escuela sufismo, pero siempre las acciones que ellos tienen son semejantes al ambiente social de cada país. Entonces, ellos no tienen algo fijo, algo reflexivo (...)" (Entrevista con Sheik Mohammad Khalil).

4.2.3. Las comunidades musulmanas sunnitas y sus lazos con Arabia Saudita

En todos los países de América Latina, se producen concentraciones de musulmanes, sean inmigrantes o nativos del lugar, que han adoptado el Islam como nueva religión. Se calcula que en la región el número de musulmanes supera los seis millones, siendo las comunidades más importantes las de Brasil, con un millón y medio, y Argentina, con aproximadamente setecientos mil (Islamercia, 1999a). También es importante la comunidad de Venezuela:

"No podemos comparar la presencia del Islam en Brasil con el Islam en Chile. En Brasil, que son 160 millones de habitantes, los musulmanes también son importantes; son muchos, muchas organizaciones, centros culturales, hay muchas mezquitas. Entonces, el Islam se concentra bastante en el Brasil, en Argentina; en

Venezuela hay una comunidad bastante grande, en la ciudad de Valencia y en Caracas (...)" (Entrevista con Sami Al Mushtawi).

En Chile, existen musulmanes sunnitas (congregados en una mezquita en Santiago), chiítas (agrupados en el Centro Cultural Islámico), súfí (que profesan el misticismo islámico) y bahais (teniendo éstos una radio propia y cierta importancia en grupos pehuenches). Los bahai corresponden a una secta fundada en Irán en el siglo XIX, originalmente de carácter chiíta. Por otra parte, se están abriendo nuevos centros en Santiago y en Iquique destinados a los hijos de los musulmanes, al tiempo que se está conformando un movimiento de carácter social y cultural que busca agrupar, organizar y preservar la religión de los musulmanes chilenos:

"Ahora, en Chile gracias a Dios tenemos una mezquita, un Instituto de Cultura Islámica y un Centro de Cultura Islámica. Hay movimientos, pero sólo cultural y social, eso tenemos en Chile; también hay una mezquita en Iquique, eso desde los diez últimos años. Antiguamente, ese movimiento no era así organizado, antiguamente los motivos de las reuniones de los musulmanes eran para resguardar el idioma, para resguardarse a sí mismos, no para mostrar la religión que ellos tienen (...)" (Entrevista con Sheik Mohammad Khalil).

En el caso de las agrupaciones formadas por árabes sunnitas o sunnitas-wahhabi, éstas tienen como dirigentes a un conjunto de profesionales que han estudiado en Occidente o en países musulmanes colonizados por Occidente (Egipto, Arabia Saudita). Ellos se reivindican como líderes de sus comunidades, tomando el control de las mezquitas, dando los sermones de los viernes, oficiando de interpretadores del Corán. El control de las actividades de estas agrupaciones -entre las que se cuenta la Organización Islámica para América Latina- está regido por una política que proviene del exterior, principalmente de Arabia Saudita. Esta dependencia se da por diversos motivos: criterios ideológicos comunes, subsidios financieros, negocios, compromisos políticos. Lo que prima es el "arabismo", por lo cual personas importantes son árabes o descendientes de árabes, en consonancia con los preceptos que provienen de Arabia Saudita (Manzollilo, 2000).

En los distintos países latinoamericanos se registra una presencia de comunidades musulmanas sunnitas, que están relacionadas con Arabia Saudita, siendo el caso venezolano un ejemplo emblemático. Allí existe una comunidad musulmana, calculada en 200.000 personas, que puede explicarse en parte porque este país es miembro de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) y por lo tanto mantiene vínculos especiales con los países productores del mundo musulmán. En este contexto, se puede entender en parte la visita, en agosto de 2000, del presidente de Venezuela, Hugo Chávez, a Irak y su entrevista con el presidente Saddam Hussein, desconociendo las sanciones impuestas por la ONU a Irak como consecuencia de la Guerra del Golfo Pérsico. Si bien es cierto que esto motivó un

distanciamiento con Estados Unidos, no se pueden desestimar los nexos que Venezuela ha logrado con el mundo musulmán en el marco de la OPEP.

Con la ayuda financiera del gobierno de Arabia Saudita, país miembro también de la OPEP, se inauguró en Caracas, en abril de 1993, la Mezquita Ibrahim, que es considerada una de las más grandes de América Latina (Caro, 1998). La mezquita de Caracas -con capacidad para 3.500 fieles- fue financiada por la Fundación Ibrahim Bin Abdul Azis Al-Ibrahim, durante el gobierno de Carlos Andrés Pérez, con apoyo económico del régimen Saudita. La Fundación ha construido otras mezquitas en las nuevas repúblicas del Asia Central, en Europa, en Estados Unidos, y proyecta construir nuevos centros en América Latina. El proyecto de la Fundación en Caracas se completa con la construcción de una escuela, una biblioteca y un lugar para preparar el entierro de los muertos. Fuentes de la propia mezquita destacan que la construcción de la misma es una manifestación de "la profundidad de las relaciones entre los pueblos de Arabia Saudita y Venezuela" (Mezquita Ibrahim, 1999a).

La mezquita de Caracas organiza actividades educativas, culturales, religiosas, deportivas y sociales. Entre las funciones educativas, se cuenta la realización de cursos de legislación dedicados a los jóvenes musulmanes, así como también programas de formación en el aprendizaje del Islam. También se llevan a cabo excursiones y actividades recreativas, todas ellas costeadas por la mezquita, tendientes a acercar a los musulmanes del país. Además, se realizan cursos sobre religión islámica, destinados a imanes y presidentes de los centros islámicos de Venezuela y otros países latinoamericanos, los que cuentan con la colaboración del Ministerio de Asuntos Islámicos del Reino de Arabia Saudita (Mezquita Ibrahim, 1999b).

Esta mezquita es el principal centro cultural y religioso del país, y uno de los más importantes de América Latina. Sus actividades representan una contribución importante a la cultura y sociedad venezolanas. Pueden resultar sugestivos los fuertes lazos que esta comunidad mantiene con Arabia Saudita, en la medida que este país cuenta con un régimen fundamentalista islámico wahhabita y ha buscado apoyar a movimientos fundamentalistas del Medio Oriente, Asia Central y el Cáucaso, como se ha señalado anteriormente. Sin embargo, en este caso concreto, los lazos con el Reino parecen obedecer principalmente a una necesidad financiera y espiritual: por una parte, se buscan los aportes económicos para mantener el funcionamiento del Centro; por otro lado, se requiere contactar al gobierno saudita para facilitar el peregrinaje a La Meca, que constituye uno de los pilares fundamentales del Islam.

Es importante destacar que la mezquita es un aspecto central de la cosmogonía musulmana, en cuanto centro y eje del mundo. Siempre está orientada en dirección a La Meca, la que como ciudad sagrada es claramente una imagen del centro del mundo (Etienne, 1987). En el proceso de reislamización de la sociedad civil, la mezquita desempeña un rol fundamental, es un instrumento que sirve para aumentar la influencia del Islam, puesto que puede ser usada, no sólo para propósitos religiosos,

sino también con fines educacionales, movilizacionales y organizacionales (Abu-Amr, 1995). La mezquita se convierte, así, en un centro del activismo, base de la conquista o reconquista de un barrio determinado, lo que comienza por los altoparlantes: el espacio islamizado es un espacio sonorizado (Roy, 1992).

4.2.4. Agrupaciones islámicas y movimiento negro musulmán: el caso de Brasil

EL PAÍS latinoamericano con mayor concentración de población y de organizaciones musulmanas es Brasil. Las mayores comunidades están en Sao Paulo, Brasilia, Río de Janeiro, Curitiba, Río Grande do Sul y Foz de Iguazú. Estas comunidades están formadas principalmente por los descendientes de los inmigrantes libaneses, sirios y palestinos, así como por brasileños convertidos al Islam. Existen alrededor de 100 mezquitas y centros de oraciones en el país, que convierten a Brasil en "la capital del Islam en América Latina":

"El Brasil para el mundo islámico es la capital del Islam de América Latina. Bueno, hablan portugués, pero la cantidad más grande de musulmanes está en Brasil; además, es una comunidad muy grande, muy fuerte y muy buena, de parte de cantidad y calidad. Por eso, cuando decimos mundo islámico, como Arabia Saudita, Irán, Egipto, como esos países, a los que les interesan desarrollar el Islam, toman el Brasil como la capital de América Latina y tratan con musulmanes brasileños de origen árabe o musulmanes que tienen nacionalidad brasileña; ellos tratan con esta gente como enviados del Islam en América Latina; por eso ahora los movimientos más fuertes están en Brasil" (Entrevista con Sheik Mohammad Khalil).

Entre las organizaciones más importantes se encuentran las siguientes: la Mezquita de Cuiabá, ubicada en el estado de Mato Grosso, que entrega información abundante sobre brasileños convertidos al Islam; las diferentes Sociedades de Beneficencia Musulmana, existentes en Río de Janeiro y las principales ciudades brasileñas, que tienen por objetivo divulgar el Islam, la lengua árabe y el Corán; la Unión de Estudiantes Musulmanes de Brasil, que representa a los estudiantes musulmanes del país; el Centro de Información Brasileño Almanara, destinado a estimular el debate entre musulmanes y no musulmanes sobre aspectos relacionados con el mundo musulmán.

Junto con la presencia de estas agrupaciones, un fenómeno importante de considerar, lo mismo que en Estados Unidos, es el de los negros musulmanes, siendo además un hecho fundamental de la historia social brasileña previa a la proclamación de la República. Ellos fueron los dirigentes de los movimientos de liberación de los negros esclavos en Brasil y los responsables de las revueltas de esclavos ocurridas en la primera mitad del siglo XIX.

En este período, los negros islamizados, vistiendo ropas blancas y azules, usando inscripciones en árabes, ocuparon la plaza municipal de Bahía, proclamando su independencia del Brasil imperial e intentando implantar un Estado islámico en esta ciudad (Grupo Cultural Olodum, 2000). La denominada "Guerra de los Males" (1835) fue una sublevación llevada a cabo por ellos en Bahía. Conocedores del árabe y del Corán, acreditando a Alá como su único Dios y venerando al profeta Mahoma, los negros musulmanes lucharon contra la supremacía del hombre blanco y contra las enseñanzas de la Iglesia Católica:

"En general, todos saben leer y escribir en caracteres desconocidos, que se asemejan al árabe, tenían maestros que daban lecciones y trataban de organizar la insurrección, habiendo muchos africanos y hasta ricos. Se han encontrado muchos libros, algunos de los cuales tienen preceptos religiosos (...), tomados principalmente del Corán Sagrado" (Nina Rodrigues, en Centro de Estudos e Divulgação do Islam, 2000).

En la actualidad, el movimiento de los negros musulmanes sigue siendo fuerte al interior del Islam brasileiro, especialmente en el denominado Movimiento Negro Unificado (MNU), que en abril del 2000 ha reivindicado los derechos de los negros y de los indígenas con motivo de la celebración de los quinientos años de la llegada de los portugueses a Brasil. Suscribiendo el documento Brasil: 500 años de resistencia indígena, negra e popular, el MNU -junto a otras organizaciones-, denunció la brutalidad del genocidio indígena, así como la violencia contra los pueblos africanos, convocando a acciones -marchas conjuntas, actos ecuménicos y culturales- para reflexionar sobre el significado histórico de los 500 años de historia. Aunque no resulta posible establecer con precisión qué tipo de conexiones podrían existir entre esta organización y la Nación del Islam, sí se puede afirmar que el movimiento negro brasileiro ha tenido influencias de sus similares de Estados Unidos y también de las ideas desarrolladas por Malcolm X, existiendo relaciones -al menos de tipo coyuntural- entre ambas agrupaciones:

"Lo más importante es que ahora hay un movimiento fuerte en Brasil, el movimiento negro, de raza negra, que tiene relación con los negros de EE.UU. En América, hace tres o cuatro años atrás se hizo una manifestación fuerte, de un millón de musulmanes negros; hablaron varios líderes ante la Casa Blanca. Ahora, no es claro cómo se da esa relación que hay ahora entre los americanos negros y los negros brasileiros" (Entrevista con Sheik Mohammad Khalil).

En definitiva, en las sociedades latinoamericanas, más que de un "resurgimiento islámico" (Huntington, 1996a) o de un "regreso al Islam" (Dupret, 1990; Dassetto, 1992), se trata de una "islamización por abajo" (Kepel, 1991), dirigida a una población mayoritariamente no musulmana y centrada en la organización de los nuevos adeptos alrededor de una estricta observancia de preceptos religiosos, modelada según el comportamiento del profeta. El objetivo consiste en divulgar el

Islam, sea profundizando el conocimiento y las prácticas religiosas de los musulmanes, o formando "nuevos musulmanes" a partir de una conversión de la población nativa.

Del mismo modo que en Europa (con el caso de los magrebíes en Francia y de los indopakistaníes en Gran Bretaña) y en Estados Unidos (con La Nación del Islam), se crean espacios islamizados en América Latina, promoviendo discursos y acciones dirigidos a toda la población, a través de una serie de medios que incluyen el contacto directo con las comunidades locales, de una manera semejante a la que actúan los movimientos evangélicos. Se trata de penetrar en los sindicatos, las universidades, las juntas de vecinos. Es una estrategia proselitista de conquista social de los espacios islamizados (Roy, 1990), que opera sobre las relaciones sociales elementales, se desinteresa abiertamente de lo político y no está en conflicto abierto con el Estado nacional. Al mismo tiempo, estos espacios dan respuesta a una situación de creciente inseguridad social, exclusión socioeconómica y anomia.

4.3. MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS EN ARGENTINA

En el caso de Argentina, se puede señalar un fenómeno particular, que no se da en los otros países de la región, y que radica en la presencia de organizaciones islámicas fundamentalistas, de carácter principalmente chiíta, que se manifiestan a través de expresiones y actos terroristas contra objetivos occidentales y judíos. Se trata del caso de Hezbolá, su conexión con Irán y su presencia en la denominada Triple Frontera o Triángulo de Argentina, Brasil y Paraguay. Nuevamente, hay que observar que éste es un fenómeno que aunque tiene ramificaciones regionales y globales, constituye sólo una particularidad dentro del Islam -el fundamentalismo islámico-, por lo que no involucra al conjunto del mismo.

4.3.1. Los ataques contra la embajada de Israel y contra la AMIA

El ataque más devastador contra una sede diplomática israelí fue realizado en el nombre de "Jihad Islámico" (el seudónimo más frecuente usado por Hezbolá) el 17 de marzo de 1992, a través de una bomba suicida, en contra de la embajada de Israel en Buenos Aires. El 18 de marzo, el Jihad Islámico se adjudicó el atentado, señalando que la explosión era en memoria de Abas Mussawi, jeque muerto en un ataque israelí

semanas antes, anunciando una "guerra abierta" contra Israel. Un portavoz del Jihad Islámico en Beirut declaró:

"Orgullosamente anunciamos que la operación... es una de nuestras continuas luchas contra el enemigo criminal israelí en una guerra abierta que no terminará hasta que Israel sea eliminado de la existencia" (New York Newsday, March 19, 1992; citado por Schwartz, 1995: 25).

En una declaración posterior a un periódico libanés, Jihad Islámico prometió continuar los ataques contra Israel hasta la destrucción de este país:

"La guerra será hasta que Israel cese de existir y el último judío en el mundo sea eliminado. Israel es completamente malvado y debe ser borrado de la faz de la Tierra" (Yediot Aharonot, Israel, March 24, 1992; traducido en Israel Line; citado por Schwartz, 1995: 26).

Aunque las autoridades argentinas nunca arrestaron a los autores de esta acción, un informe de la Corte Suprema de Argentina (ver acápite 4.3.3.) y el Departamento de Estado de Estados Unidos consideraron responsables a Irán y Hezbolá. Según el Departamento de Estado, Washington había recolectado información suficiente para inculpar al Jihad Islámico en esta acción. Se señalaron también algunas "indicaciones" según las cuales las embajadas iraníes en América Latina estaban reuniendo información sobre otros objetivos posibles para ser atacados (Kaplan, 1992).

Este atentado se puede explicar por tres factores. El primero es de carácter operacional: los grupos fundamentalistas, independientemente si usaron un nombre como Hezbolá o un nombre "transnacional" como Jihad Islámico, habían tenido crecientes dificultades para operar desde el Líbano o desde los territorios palestinos. El segundo factor, ligado al anterior, dice relación con un efecto de demostración: señalar lo importante y poderoso que son estos grupos. La tercera explicación refiere a una acción de venganza por la muerte del líder de Hezbolá, Abas Mussawi (Pinkas, 1992).

Dos años después del ataque contra la embajada de Israel en Buenos Aires, el 18 de julio de 1994, ocurrió una nueva explosión, esta vez contra la sede de las dos principales organizaciones judías de Argentina, la DAIA (Delegación de la Asociación Israelita Argentina) y la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), matando a 96 personas, el que ha sido considerado -por las autoridades argentinas- como el acto terrorista más importante de la historia argentina y el ataque más grave contra una comunidad judía desde la Segunda Guerra Mundial (U.S. Department of State, 1994/08/01). Tres días después de esta acción, una explosión derribó un avión que se dirigía de Colón a Ciudad de Panamá, matando a 21 personas, 12 de ellas judías.

Previamente a estos atentados, fuerzas israelíes habían secuestrado a un jefe de Hezbolá, Mustafa Dirani, ante lo cual varios representantes del movimiento pidieron represalias contra Israel. El líder espiritual del movimiento, el jeque Fadlallah, emitió

una amenaza de venganza por el secuestro de Dirani, señalando una lucha de carácter mundial:

"La lucha es ahora mundial y no está limitada en el tiempo ni en el espacio. Es erróneo debatir la responsabilidad interna por el secuestro. La misión real es cómo tomar represalias. (Shimon) Peres dice que el brazo sionista es largo. Yo pienso que nuestros santos combatientes le han enseñado a Peres cuál brazo es más largo al llegar hasta los israelíes en Argentina" (Roudge, 1994).

Más revelador todavía, al día siguiente del ataque realizado en Panamá, un grupo nombrado *Ánsar Allah* (Partidarios de Dios) se adjudicó responsabilidad por los atentados en Panamá y Argentina a través de una declaración que reiteraba la necesidad de combatir al sionismo en cualquier parte del mundo:

"Se han formado escuadrones mártires suicidas para confrontar y combatir al sionismo en cualquier parte. Las operaciones en Argentina y Panamá son una evidencia de esta continua confrontación. Lo que sucedió en Argentina y Panamá no se va a detener. Continuaremos hasta destruir a los sionistas y hasta que la justicia prevalezca en todo el mundo" (The Jerusalem Post, 1994/07/24).

Aunque poco se sabe sobre *Ánsar Alian*, fuentes de seguridad israelíes señalan que el grupo está ligado a Hezbolá, y que pertenece a la misma categoría que el Jihad Islámico, que ha tenido presencia en el Líbano desde mediados de los ochenta. Ahora bien, una semana después de estos actos, se produjeron dos atentados con autos explosivos en Londres, uno cerca de la embajada de Israel, otro en una delegación judía. Por su parte, se produjo un ataque frustrado a la sede diplomática de Israel en Tailandia.

Un análisis de estos ataques y el de la embajada en Buenos Aires muestra similitudes por la forma en que se llevaron a cabo, haciendo recaer la responsabilidad en Hezbolá y el gobierno iraní (The Jerusalem Post, 1994/07/28). Además, Irán y estos movimientos han seguido expresando su oposición al proceso de paz entre árabes e israelíes, así como a la suscripción de acuerdos con Jordania y otros países árabes.

Sobre la eventual participación de Hamas en estos atentados, en un informe periodístico titulado "El pez gordo que logró huir", autoridades de la inteligencia israelí acusaron a Jaled Mishal, jefe de la oficina política de Hamas en Jordania, por su responsabilidad en estos hechos. Estas fuentes aseguraron que Mishal y sus colaboradoras había ayudado en el envío del material explosivos y logísticos para los ataques dinamiteros en Buenos Aires y que, al mismo tiempo, este grupo había sido responsable de los ataques terroristas realizados en Israel durante 1997 (Clarín, 1997/10/17).

Es importante mencionar que se puede observar una relación en el tiempo, entre los atentados en Buenos Aires y los acontecimientos en el sur del Líbano: los primeros tuvieron lugar semanas después de ataques realizados por Israel a Hezbolá. Por otra parte, estas acciones se dan en un contexto caracterizado por el proceso de

paz entre árabes e israelíes, a partir de la Conferencia de Paz de Madrid (octubre de 1991). Oponiéndose a este proceso político, Irán promovió, a partir de 1991, una conferencia paralela de grupos terroristas, llamada "Conferencia internacional para apoyar la revolución islámica del pueblo de Palestina". Al cierre de la conferencia, los grupos decidieron formar un "frente de rechazo" que se llamó "Frente Democrático Nacional e Islámico". Algunos miembros del Frente eran grupos extremistas islámicos como Hezbolá, Jihad Islámico de la Liberación Palestina (JILP) y Hamas, así como facciones palestinas radicales.

4.3.2. La pista iraní en los ataques terroristas y su incidencia en las relaciones con Argentina

Desde el mismo momento de los atentados, autoridades de inteligencia israelí determinaron que éstos habían sido conducidos por Hezbolá con ayuda de Irán. Estas fuentes indicaron que Mustafa Dirani, tras ser detenido e interrogado, entregó detalles sobre las actividades de Irán en el Líbano, su apoyo a Hezbolá y la relación entre Teherán y Damasco. Los expertos israelíes, junto con confirmar la presencia de células de Hezbolá en Europa, Asia, Norteamérica y Sudamérica, especialmente en la frontera de Argentina, Brasil y Paraguay (ver capítulo siguiente), indicaron que Teherán había mantenido lazos con múltiples grupos extremistas, incluyendo al Ejército Republicano Irlandés, los talibán de Afganistán, y diversas agrupaciones neonazis. Agregaron que Irán apoyaba a grupos musulmanes chiítas, y también a grupos sunnitas (siendo uno de ellos Hamas, que tiene una oficina en Teherán) a través de Sudán (Rodan, 1994).

Informes del Departamento de Estado norteamericano también han responsabilizado directamente a Hezbolá y, detrás de él, a Irán, de los ataques realizados en Buenos Aires en 1992 y 1994 (U. S. Department of State, 1997, 1998). Autoridades de contraterrorismo de este Departamento han sostenido que el modus operandi de las explosiones contra la embajada de Israel, contra la AMIA y contra un avión en Panamá, sugiere que éstas fueron cometidas por Hezbolá. Estas fuentes agregan que la fecha en que se llevaron a cabo estas acciones coincide con determinadas fases en las conversaciones de paz del Medio Oriente, teniendo como objetivo atacar blancos "blandos" elegidos por su valor simbólico (U.S. Department of State, 1994/08/01).

Por otra parte, funcionarios del Departamento de Estado destacan que las acciones terroristas llevadas a cabo en este hemisferio por grupos contrarios al proceso de paz árabe-israelí y al Estado de Israel demuestran que el terrorismo proveniente de conflictos del Medio Oriente se ha convertido en un fenómeno global, con implicancias también para América Latina. Indican que Hezbolá se ha convertido en el principal grupo terrorista internacional de toda la región, contando con "células"

no sólo en la Triple Frontera (ver acápite 4.3.4.), sino también en Colombia y Venezuela, recibiendo el apoyo de la población chiíta de origen libanés de estos países y dependiendo de la guía material y logística de las embajadas iraníes en la región (U.S. Department of State, 1995/09/28).

A partir de estas evidencias que vinculaban a Irán con las acciones violentas realizadas en Buenos Aires, el gobierno argentino amenazó en varias oportunidades con romper relaciones diplomáticas con ese país. En mayo de 1998, un espía iraní no identificado señaló ante el juez Galeano en Alemania que el ataque contra la sede de la AMIA había sido planificado y decidido en Teherán. Como resultado, la Cancillería argentina solicitó el retiro de siete diplomáticos iraníes acreditados en Buenos Aires, siendo el único autorizado a permanecer en el país el encargado de negocios, Abdolrajim Sadatifar (La Nación Line, 1998/05/16).

El entonces Canciller Di Tella afirmó que esta decisión se adoptó por las evidencias acumuladas en la investigación sobre este atentado.

Agregó que existía la posibilidad de una ruptura de relaciones bilaterales. Por otra parte, fuentes del gobierno argentino, de la Secretaría de Inteligencia del Estado (SIDE) y de la Justicia, señalaron que el testigo iraní reveló al juez Galeano que el atentado contra la AMIA habría sido decidido en 1992, en Irán, como represalia a Argentina por la cancelación de un embarque de exportaciones de tecnología nuclear (La Nación Line, 1998/05/16).

El gobierno iraní, entretanto, anunció sanciones económicas contra Argentina por esta medida, que incluyeron la expulsión del secretario comercial de la embajada de Argentina en Teherán, Martín Antonio Rivolta. El secretario de la SIDE, Hugo Anzorreguy, informó de la existencia de evidencias sobre la participación del ex agregado cultural de la embajada iraní en Argentina, Mohser Rabbani, en el atentado. El encargado de negocios iraní negó la vinculación de su país con el atentado a la AMIA. También rechazó una relación entre este ataque y la cancelación de exportaciones de tecnología nuclear (sobre este aspecto ver capítulo 3.2.). Como represalia por el retiro de los diplomáticos iraníes, Sadatifar amenazó con sanciones comerciales (La Nación Line, 1998/05/16).

A pesar de las presiones de Estados Unidos e Israel, el gobierno argentino no ha roto relaciones diplomáticas con Irán. Las relaciones bilaterales se han mantenido con un bajo perfil, al tiempo que Buenos Aires ha evitado un enfrentamiento diplomático mayor con Teherán por temor a represalias terroristas. Otro factor que ha incidido en la decisión de la Cancillería de no suspender los vínculos diplomáticos es la llegada al poder en Irán de un presidente moderado, Mohammed Khatami, el que ha iniciado un diálogo con Occidente, que se ha manifestado en visitas a países europeos como Italia y Francia. Éste es un hecho que no se registraba desde 1979, año de la Revolución Islámica en Irán.

4.3.3. Investigaciones en el marco de la Corte Suprema de Argentina

Las evidencias anteriores llevaron al entonces presidente de Argentina, Carlos Menem, a reconocer tardíamente, ante la comunidad judía argentina, que había fuertes sospechas sobre la responsabilidad de Irán en el atentado. A los documentos del Departamento de Estado estadounidense, ya referidos, se agregaba ahora un informe de la Corte Suprema de Justicia argentina -el que aportaba más datos que las investigaciones llevadas a cabo por el juez federal argentino, Juan José Galeano-, estableciendo la autoría de Hezbolá en el ataque contra la embajada de Israel (Canevari, 1999).

En este documento se presentan algunos hechos indagatorios relacionados con el ataque del 17 de marzo de 1992. Luego de la declaración de varios testigos, que identificaron a ciudadanos pakistaníes, y que la Policía Federal comprobara, utilizando elementos aportados por personal israelí, el hallazgo de sustancias químicas en sus domicilios, se procedió a la detención de estos ciudadanos. Se incorporaron también al expediente diligencias relacionadas con la investigación del atentado contra la sede de la AMIA, vinculadas con la presencia de ciudadanos pakistaníes y diplomáticos iraníes en el campo "Las Rosas", ciudad de Olavarría, Provincia de Buenos Aires. El informe establece que, de las investigaciones llevadas a cabo por el Departamento Unidad de Investigación Antiterrorista de la Policía Federal Argentina, no se desprenden "por el momento, elementos de prueba fehacientes" que permitan vincular a los procesados en estos hechos.

Por lo tanto, los ciudadanos pakistaníes, luego de ser detenidos y tras comprobarse que sus visas eran falsas, fueron dejados en libertad. Tampoco se pudo comprobar una vinculación de la Asociación Ahmadia del Islam con los atentados: "no surge que esta asociación tenga relación alguna con actividades o prácticas terroristas de carácter fundamentalista". Por lo tanto, el informe de la Corte Suprema indicó que "deben tenerse en cuenta además la existencia de otros elementos probatorios que permiten a esta Corte llegar a determinar algunas circunstancias íntimamente ligadas con el atentado ocurrido el 17 de marzo de 1992 respecto de las cuales también aparecen, hasta la fecha, exentos de responsabilidad (los ciudadanos pakistaníes)". Algunos de estos elementos de prueba, que forman parte del considerando 21° de este documento, son los siguientes:

1. Cable del 18 de febrero de 1992, emitido por la embajada argentina en Líbano, en el que se reproducen comentarios de la prensa libanesa sobre temores de ciertos países occidentales por secuestros de sus ciudadanos tras la muerte de Abbas Musawi, el secretario de Hezbolá.

2. Cable del 19 de febrero de 1992, del mismo origen, en el que se reproducen las afirmaciones del guía espiritual de Hezbolá, Mohamed Hussein

Fadlallah, durante el entierro de Musawi: Israel no escapará a la venganza. Hemos recibido el mensaje, no hace falta responder en forma emotiva.

3. Cable del 24 de febrero de 1992, en el que se transcriben afirmaciones de Fadlallah señalando que la muerte de Musawi había iniciado una guerra que terminaría en junio, con las elecciones en Israel: entre nosotros e Israel habrá mucha más violencia y correrá mucha más sangre.

4. Cable del 19 de marzo de 1992, en que la embajada argentina en Líbano comunicó la existencia de un aviso en el diario local An Nahar, en el que el grupo Jihad Islámica se responsabilizó del atentado contra la embajada de Israel en Buenos Aires.

5. -Fotocopia certificada por las autoridades consulares argentinas del periódico libanés, de donde surge que Jihad Islámica reivindicó la autoría del atentado, expresando como motivo del mismo la muerte de Musawi por parte de Israel.

6. Cable del 28 de mayo de 1994, en que la embajada argentina da a conocer que el diario local L'Orient-Le Jour informó que Fadlallah, en relación con el atentado contra la embajada de Israel, declaró en Beirut, en la oración de los viernes: los combatientes musulmanes han probado luego del asesinato de Abbas Moussauí, que sus manos pueden llegar a la Argentina. El frente se ha extendido a todo el mundo y la batalla se desarrollará a lo largo del tiempo. La Secretaría de Inteligencia del Estado acompaña copia del periódico Al-Hayat del 30 de mayo de 1994, en donde están estas declaraciones.

7. Declaraciones de Juan Ángel Faraldo, embajador de Argentina en Líbano en momentos del atentado, quien ratificó los cables mencionados como emitidos por la embajada a su cargo. Agregó que Fadlallah le manifestó personalmente su oposición al sionismo y que la mantención de la milicia armada (Hezbollah) se correspondía con la oposición a Israel. Afirmó estar seguro de que los cinco billetes de 100 dólares que sirvieron para pagar la camioneta que fuera utilizada como coche-bomba son originarios de Líbano (por las inscripciones que había en ellos, utilizadas debido a la cantidad de billetes falsos).

8. Informes de la oficina de Interpol Bruselas, de la CÍA de Estados Unidos, de la embajada de Estados Unidos en Argentina, según los cuales Hezbollah reivindicó algunas de sus acciones terroristas -incluyendo el ataque contra la embajada de Israel en Buenos Aires- bajo el nombre de Jihad Islámica.

9. Declaración del jefe de unidad de la Sección de Operaciones Terroristas Internacionales del FBI que señala que Jihad Islámica es uno de los nombres que utiliza Hezbollah con objeto de mantener el anonimato. Este informe aporta un listado en que la Jihad Islámica aparece responsable de numerosos atentados con utilización de coches-bombas, entre los que se incluyen los ataques a la embajada de Estados Unidos y contra contingentes militares estadounidenses y franceses en Beirut (1983) y ataques con bombas en Kuwait (1983, 1985).

10. Informes de la Oficina de Coordinación para Contraterrorismo del Departamento de Estado de Estados Unidos ("Patterns of Global Terrorism") publicados de 1994 a 1998, en que se atribuye a Hezbolá la autoría del atentado contra la embajada de Israel.

El documento concluye lo siguiente: "Que la reseña efectuada en los considerandos anteriores autoriza a esta Corte acreditar, por lo menos hasta la fecha, la falta de responsabilidad de los ciudadanos pakistaníes procesados en estos autos, a lo que se puede agregar que los elementos señalados en el considerando 21° proporcionan un grado de certidumbre que permitiría afirmar en el marco de esta resolución que el atentado cometido contra la embajada de Israel en Argentina el 17 de marzo de 1992 fue organizado y llevado a cabo por el grupo terrorista Jihad Islámico, brazo armado del Hezbolá, sin que se conozcan antecedentes que vinculen a éste con organizaciones terroristas de origen pakistaní".

Con posterioridad a este dictamen, la Corte Suprema acusó a Imadí Mughniyah, segundo hombre en el aparato de seguridad de Hezbolá, de ordenar la explosión contra la embajada. Mughniyah es inculpado por Estados Unidos de participar en el atentado contra la embajada estadounidense en Beirut (abril de 1983). Miembros del FBI viajaron, en abril de 1995, a Arabia Saudita para aprehender a Mughniyah, pero las autoridades sauditas impidieron su ingreso, motivando una protesta formal de Washington. El arresto de este personero se basó en "evidencia conclusiva", que incluye algunos de los "elementos de prueba" referidos arriba por el informe del secretario de la Corte Suprema, Esteban Canevari (AFP, Reuters, HaAretz, 1999/09/04).

Contrariamente a los elementos probatorios aportados por este documento, las investigaciones del juez Galeano no han llegado a pruebas conclusivas. Por su parte, el gobierno argentino no ha decidido nuevas medidas en lo que se refiere a sus relaciones con Irán y con respecto a los presuntos responsables de los ataques terroristas (Hezbolá, Jihad Islámico), lo que ha motivado reiteradas denuncias de la comunidad judía argentina. Tras los ataques de septiembre de 2001 en Estados Unidos, fuentes judiciales argentinas señalaron que el juez Galeano se había enterado recién entonces de llamadas telefónicas realizadas un año antes, que vinculaban a Al Qaeda con el atentado a la AMIA.

4.3.4. Terrorismo proveniente de la Triple Frontera de Argentina, Paraguay y Brasil

Además de las evidencias anteriores, aumentan los informes sobre una conexión local de estos atentados, a través de la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en la denominada Triple Frontera de Argentina, Paraguay y Brasil. La conexión sudamericana de Hezbolá fue denunciada por primera vez en noviembre de 1994, cuando autoridades israelíes aseguraron tener conocimiento de que miembros de la organización entrenaban en un territorio ubicado en este triángulo fronterizo. También el entonces primer ministro israelí, Itzhak Rabin, denunció la presencia de fundamentalistas islámicos en Sudamérica, afirmando la existencia de una ciudad extremista chiíta -no explicitada- con mezquitas, mercados y 250.000 habitantes, núcleo de actividades terroristas (Caro, 1998).

Hacia la misma fecha, informes de inteligencia venezolana, que aparecieron en diferentes periódicos (La Nación de Buenos Aires, New York Times, Jerusalem Post), señalaron que diplomáticos iraníes en Caracas proveyeron a las células de Hezbolá presentes en esa área con "apoyo logístico, armas y explosivos, usando la valija diplomática para tales fines". Otro método alternativo de hacer llegar las armas a los agentes de Hezbolá que perpetraron el ataque en Buenos Aires fue hecho a través de la comunidad chiíta que vive en el sur de Brasil (The Jerusalem Post, 1994/09/02). Se ha informado que Hezbolá ha establecido bases de entrenamiento en el área que está entre Foz de Iguazú y Ciudad del Este.

En abril de 1998, estos tres países firmaron un Plan General de Seguridad para la Triple Frontera, destinado a indagar las denuncias anteriores, al tiempo que el gobierno argentino confirmó en forma explícita la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en esa zona. Funcionarios de los tres países se reunieron en Buenos Aires para suscribir este convenio, en el marco de la cooperación policial del MERCOSUR, el que refuerza otros acuerdos similares, como son la constitución del Comando Tripartito para la seguridad del área y el Acuerdo para la Seguridad de la Triple Frontera, de 1996 (Sleiman, Ugarte, 1999).

Los tres países resolvieron realizar un censo de ciudadanos no pertenecientes a MERCOSUR residentes en esta zona. En particular, el gobierno argentino considera importante la seguridad en Ciudad del Este, basándose en informes de organismo de inteligencia que señalan que células fundamentalistas islámicas de la Triple Frontera habrían participado en los ataques antijudíos de Buenos Aires. Sin embargo, Paraguay se ha mostrado reticente a una mayor cooperación en esta área.

El entonces ministro argentino del Interior, Carlos Corach, al reconocer este problema, fue declarado persona non grata en Ciudad del Este, Paraguay, por haber afirmado que la zona es un "santuario del terrorismo". El personero gubernamental admitió que Argentina contaba con evidencias de la existencia de células

fundamentalistas islámicas en la zona, aunque esto no fuera reconocido por las autoridades paraguayas. Corach también reveló que más de 200 personas de origen árabe, principalmente libanes, fueron detenidas en controles fronterizos realizados por Brasil.

Este tema también preocupó a la administración Clinton. En diciembre de 1999, frente a las advertencias de Estados Unidos sobre un plan para atacar contra objetivos judíos y norteamericanos, las policías de los tres países realizaron operativos en Ciudad del Este (Paraguay), Foz de Iguazú (Brasil) y Puerto Iguazú (Argentina), los que consistieron en interrogar y realizar un control de documentación a supuestos extremistas islámicos (La Nación Line, 1999/12/24). En esa oportunidad, se informó que células tanto de Hamas como de Hezbolá, presentes en esa zona, atacarían con la finalidad de hacer fracasar el proceso de paz de Israel con Siria y los palestinos.

Por otra parte, investigando una conexión uruguaya con la Triple Frontera, fuentes periodísticas mencionan documentos de la Oficina de Antiterrorismo del Departamento de Estado de Estados Unidos para afirmar la existencia de células de grupos como el Movimiento de la Resistencia Islámica (Hamas), el Jihad egipcio (Vanguardias de la Conquista) y el propio Al Jama'a al-Islamiyya (Asamblea Islámica). Estas células presentes en la Triple Frontera estarían a su vez conectadas con grupos árabes residentes en la localidad de Chuy, en la frontera entre Brasil y Uruguay (Prevé, 1999).

Estas revelaciones surgieron tras la detención del ciudadano egipcio El Said Hazan al-Muhamed Mukhlis, al que fuentes diplomáticas de Estados Unidos acusaron de integrar una célula de la organización terrorista islámica Al Jama'a al-Islamiyya, responsable de la matanza de turistas alemanes y suizos en la ciudad de Luxor, Egipto (1997). Para el gobierno egipcio, Mukhlis es un presunto terrorista acusado de utilización de pasaportes falsos, atentados contra la seguridad, tenencia de armas y explosivos. Fue condenado en ausencia en Egipto a la pena de muerte por su participación en los atentados mencionados. Las autoridades panameñas, por su parte, vinculan al egipcio con el ya mencionado atentado contra un avión de pasajeros en Panamá en 1994 (Prevé, 1999).

Después de los atentados en Nueva York y Washington, en septiembre de 2001, múltiples informes de prensa y de inteligencia (reproducidos en Clarín y La Nación de Buenos Aires, así como en O Globo) denunciaron que la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en la Triple Frontera incluía, además de los movimientos Hezbolá y Hamas, a la organización Al Qaeda. Según estas fuentes, uno de los agentes del grupo dirigido por Bin Laden sería el egipcio Muhamed Mukhlis, detenido en Montevideo. En esta perspectiva, ante la disminución de influencia de Hezbolá y de Irán, Mukhlis tenía como misión tomar contacto con militantes de este movimiento y también con Hamas. El objetivo de Al Qaeda era fomentar la colaboración entre los grupos fundamentalistas sunnitas y chiítas.

Por otra parte, la prensa argentina informó en noviembre de 2001 que el gobierno de Estados Unidos estaba presionando a los gobiernos de los tres países para que se tomaran medidas concretas tendientes a controlar a la comunidad árabe de esta zona. En forma más específica, se señaló que Washington había confeccionado una lista de 22 personas de la comunidad árabe de las ciudades de Foz de Iguazú y Ciudad del Este, sospechosos de pertenecer a distintas organizaciones fundamentalistas islámicas.

La conexión de Hezbolá en Sudamérica también incluiría a Chile. El 8 de noviembre de 2001, el gobierno chileno confirmó la existencia de redes financieras pertenecientes al grupo Hezbolá, las que a su vez estarían vinculadas con dos empresas comerciales (Saleh Trading Ltda. y Barakat Ltda.) de la zona franca de Iquique, pertenecientes al comerciante libanés Assad Ahmada Mohamed Bakarar. Según informes de la prensa chilena, aparecidos en El Mercurio y La Tercera durante aquel mes de noviembre, Bakarar estaba siendo buscado a escala internacional después de los atentados de septiembre en Estados Unidos. De acuerdo a las mismas fuentes, este comerciante era investigado por la justicia paraguaya por haber recibido una carta de Hezbolá en la que este movimiento agradecía las donaciones hechas por sus empresas.

4.4. MOVIMIENTOS FUNDAMENTALISTAS ISLÁMICOS Y SU RELACIÓN CON OTROS MOVIMIENTOS RADICALES

Como se ha señalado anteriormente, el autor alemán, Thomas Meyer (1990), sostiene que los movimientos fundamentalistas no se limitan al ámbito religioso, sino que se dan también en los marcos cultural y político, distinguiendo un fundamentalismo vital, un fundamentalismo cultural y un fundamentalismo político. Aunque este estudio se ha centrado en los movimientos religiosos por considerar que hay ciertas especificidades importantes de rescatar (unidad entre religión y política, diferenciación entre lo sagrado y lo secular), puede resultar útil un paralelo con otros movimientos de carácter radical.

4.4.1. Movimientos fundamentalistas islámicos, judíos y cristianos

El elemento común que define a las culturas y contextos nacionales donde han surgido los diferentes movimientos religiosos (islámicos, judíos y cristianos) es la necesidad de una brusca ruptura cultural con el mundo circundante. Esta ruptura puede ser de dos tipos: interna, dividiendo a la sociedad en ricos y pobres, en los insertados en la modernidad, y los excluidos de ésta; externa, provocada por

enfrentamientos con culturas nacionales diferentes (migraciones, conflictos territoriales). En cuanto a los contextos específicos de su surgimiento, existe una diferencia fundamental entre el Oriente y Occidente.

Más allá de estos elementos contextuales, es posible afirmar que, en el contexto norteamericano, existen vínculos, al parecer netamente coyunturales, entre algunos movimientos religiosos de carácter fundamentalista, por un lado, y determinados países o movimientos religiosos, por otra parte. Grupos evangélicos y la Derecha Cristiana norteamericanos han mostrado una afinidad de intereses con respecto a Israel, con una preocupación permanente por el judaísmo y problemas israelíes. Considerándose seguidores de la ética judeo-cristiana y de valores morales de la Biblia, estos grupos se han proclamado los herederos del mesianismo judío: los Estados Unidos se presentan como el Nuevo Israel, y el pueblo norteamericano como la nación escogida, responsable por establecer "el imperio justo de toda la humanidad". Ello ha determinado el apoyo de protestantes fundamentalistas al Estado de Israel en la política exterior norteamericana e incluso algunas tendencias sionistas en sectores de la Derecha Cristiana (Caro, Fediakowa, 1998).

Más significativo es el caso de la Nación del Islam, de Estados Unidos, que mantiene conversaciones y reuniones periódicas con el grupo ultraortodoxo judío Neturei Karta, con presencia también en Estados Unidos. Ambos movimientos tienen una plataforma común en lo que se refiere a su crítica al creciente materialismo imperante en la vida estadounidense, su oposición al sionismo, su rechazo a la existencia del Estado de Israel. Es revelador que publicaciones de ambos movimientos den a conocer en forma explícita, a través de fotos y editoriales en primeras páginas, estas relaciones y esta coincidencia de ideas.

Una reunión histórica se llevó a cabo en la casa del líder de la Nación del Islam, Elijah Muhammad, en Chicago, el 9 de noviembre de 1999. La sesión, que contó con la presencia de Louis Farrakhan y siete miembros de la comunidad judía ortodoxa de Neturei Karta, comenzó con oraciones en hebreo y árabe. La delegación judía, conducida por el rabino Moshe Beck, fue saludada por el líder de la Nación del Islam, quien señaló que esta reunión formaba parte de un plan divino:

"Todos hemos creído que un día como éste llegaría. El Honorable Elijah Muhammad nos insinuó en uno de sus escritos que el problema entre la comunidad judía y nosotros en Estados Unidos sería solucionado. Así que creemos que esta reunión no es accidental... es parte del plan divino que tiene Dios para nosotros" (Farrakhan, 1999; en Muhammad, James, 1999).

El encuentro de noviembre fue una continuación de otro sostenido en julio de 1999, donde se trató el arresto de miembros de la comunidad judía en Irán, acusados de espiar para Israel. En esa oportunidad, la organización judía pidió a la Nación del Islam su ayuda para resolver la crisis. En la sesión de noviembre, en cambio, se trató la posición de Neturei Karta frente a todas las naciones del mundo y en especial frente

a la Nación del Islam. Los rabinos oraron por la bendición de Farrakhan, como si se tratara de una oración tradicional para un rey o noble.

El rabino David Weiss, miembro de la delegación judía, señaló que las vidas de los ortodoxos judíos estaban ausentes de determinados bienes materiales, tales como la televisión. Agregó que lamentaba que algunos miembros de la comunidad judía atacaran a Farrakhan y difamaran su nombre en los medios de comunicación. En un fuerte ataque contra el sionismo, el rabino Weiss afirmó que la voz del sionismo se había colocado en el sitio del judaísmo, que los ortodoxos judíos no están de acuerdo con el establecimiento del Estado de Israel, y que ellos apoyan la liberación de los palestinos y de sus tierras.

Alentando a los rabinos a ser más elocuentes en su oposición a la falsedad, Farrakhan dijo que Estados Unidos estaba siendo destruido por su degeneración moral y la destrucción de la familia. Agregó que él y los musulmanes respetaban al "pueblo del Libro", porque de este modo respetaban también a Dios, quien reveló el Libro. El líder musulmán señaló que los falsos ataques contra él por parte de la comunidad judía habían comenzado en 1984, cuando defendió la campaña presidencial de Jesse Jackson. Atribuyó estos ataques al manejo de la prensa por los "sionistas" y no por los judíos. Es interesante notar que estos dos movimientos comparten una plataforma común en lo que se refiere a su oposición al sionismo y al Estado de Israel. En esta dirección, resulta meramente instrumental la diferencia que la Nación del Islam realiza entre sionismo y judaísmo.

4.4.2. Movimientos fundamentalistas, nacionalismos y radicalismo étnico

En lo que se refiere a movimientos nacionalistas radicales, algunos estudios señalan que en ciertos países de América Latina, se registran evidencias de nexos entre estos grupos -especialmente grupos racistas y nazis- y fundamentalistas islámicos (Kochavi, 1993). Estas agrupaciones estarían unidas en lo que se refiere a su hostilidad hacia los judíos, así como a otros grupos de la población latinoamericana, en particular inmigrantes, negros y homosexuales. Un informe patrocinado por el American Jewish Committee, sugiere que en los atentados realizados en Buenos Aires participaron diversos sectores, que incluyeron a individuos provenientes de la comunidad libanesa argentina, sectores de extrema derecha, grupos con antecedentes en los servicios de inteligencia argentinos, personas interesadas en la destrucción del archivo nazi de la AMIA (Waisman, 1994).

Aunque resulta difícil comprobar estos nexos, sí es posible establecer que han existido conexiones entre determinadas organizaciones neonazis -con presencia en España y América Latina- y ciertas organizaciones árabes radicales que han promovido el fundamentalismo islámico. Existen también datos que indican que algunos

nacionalsocialistas de Egipto y Siria buscaron la protección de líderes nazis que les ofrecían sus servicios en la lucha contra el Estado de Israel (sobre este tema, ver R. Faligot; R. Kauffer: *Le croissant et la croix gammée. Les secrets de l'alliance entre l'Islam et le nazisme, d'Hitler á nosjours*, Albin Michel, París, 1990). En esta dirección, cabe señalar que el muftí de Jerusalén era un personaje emblemático de los lazos entre el Islam y el nacional socialismo, puesto que apoyó al Tercer Reich en la lucha anticolonial de los países árabes (Casáis, 1995).

En forma más concreta, el denominado Círculo Español de Amigos de Europa (CEDADE), creado en España en 1966, y que en la década de los ochenta se estableció en Buenos Aires, Posada, La Paz, Quito y Montevideo, constituyó una importante red de relaciones externas con personalidades de Arabia Saudita. A través del hijo del muftí de Jerusalén, quien vivía en Madrid, el Círculo consiguió fondos de Ryad, los que permitieron editar la revista de esta organización. Esta información sólo se dio a conocer en forma pública en España en febrero de 1994. En esa oportunidad, se conoció que beneficios provenientes de empresas árabes en el rubro de la construcción estaban destinados para actividades de grupos neonazis en Europa (Casáis, 1995).

Como contrapartida a esta ayuda financiera, que comenzó en los setenta y continuó durante los ochenta, los neonazis editaron propaganda antisemita, la que fue publicada tanto en árabe como en castellano. La organización imprimió también carteles en favor de la causa palestina (con el lema: "los judíos en su ciudad, los palestinos en la suya"). La posición antisemita y propalestina de CEDADE le permitió relacionarse incluso con Al-Fatah. Un miembro de CEDADE, Joaquín Bochaca (Ediciones Wotan, Barcelona, 1982), gracias al dinero saudita, publicó *El gran muftí de Jerusalén*, que contenía una biografía de este personaje y un análisis geopolítico del Medio Oriente. Con estas iniciativas editoriales, las organizaciones neonazis lograban financiarse y se daban a conocer en países árabes-musulmanes (Casáis, 1995).

La afinidad de intereses entre las organizaciones neonazis y determinados movimientos islámicos fundamentalistas es la existencia de un enemigo común, representado por Israel y los judíos. Además, la afinidad ideológica está inserta en una tradición de alianzas entre un nacionalismo árabe radical y Alemania, con orígenes anteriores a la llegada de Hitler al poder en 1933.

Después de los atentados realizados en Estados Unidos en septiembre de 2001, diferentes movimientos neonazis (que incluyen a los skinheads y partidos que valoran la figura de Adolfo Hitler), tanto de Estados Unidos como de América Latina, han enfatizado su apoyo a estos ataques, valorando a los grupos fundamentalistas islámicos como Al Qaeda, Hamas y Hezbolá, y ofreciendo enlaces a los sitios que estos movimientos tienen en Internet.

En este sentido, no resultaría totalmente ligero postular una cierta conexión entre los atentados terroristas y el bioterrorismo (ataques con ántrax en Estados

Unidos), cuyos responsables serían en este último caso -según fuentes del FBI y la CIA- organizaciones ultraderechistas de Estados Unidos, interesadas en desviar la atención de las acciones de Al Qaeda.

Resulta algo más complicado establecer un paralelo entre movimientos fundamentalistas islámicos y grupos de carácter étnico. La Nación del Islam, analizada anteriormente, es un ejemplo que combina elementos religiosos y étnicos. Fuera de este caso, es posible establecer lazos meramente coyunturales entre los movimientos de reislamización y ciertas luchas de radicalismo étnico. En América Latina, lo mismo que en el mundo árabe, existe un fuerte impacto de las estrategias económicas neoliberales, que incluyen liberalización, reducción de subvenciones a la agricultura y al consumo, lo que se traduce -como ya se ha señalado- en la marginalización de importantes sectores de la población, así como en situaciones de incertidumbre y anomia.

Además, las relaciones entre religión, rebelión y neoliberalismo ofrecen un punto de convergencia entre la ruptura planteada por los movimientos islámicos y la sustentada por los movimientos étnicos. El Islam en el primer caso, el catolicismo en el segundo, están en el corazón de la cultura de las dos regiones. Tradicionalmente, las instituciones religiosas de ambas regiones han militado en favor del status quo, pero la religión también ha servido de fermento a las rebeliones, y los líderes han podido convertir las orientaciones a veces conservadoras en un activismo revolucionario con tinte religioso (Tschirgi, 2000).

Cabe señalar que no ha sido la intención de este trabajo abordar el estudio de movimientos que carecen de una plataforma religiosa. No obstante, el establecimiento de un paralelo con movimientos nacionalistas, por una parte, y con el radicalismo étnico, por otra, podría ser el inicio y la causa para un estudio posterior sobre estos temas.

CONCLUSIONES

En esta parte final del libro, se mencionan algunas conclusiones y se señalan algunas proyecciones, en virtud de los antecedentes reunidos. Para la realización de esta parte se han incluido los hallazgos obtenidos a través del análisis e interpretación de los documentos bibliográficos y electrónicos, así como a través de la recopilación y procesamiento de las entrevistas.

1. En el mundo contemporáneo, la influencia del factor religioso no disminuye, sino que cambia de formas y maneras de actuar. Si en los años 70 la sociología y ciencia política hablaban sobre la "religión invisible" (Luckmann, 1973) que se desarrollaba principalmente en la vida privada de las personas, en el umbral del siglo XXI el factor religioso sale nuevamente a la arena mundial y se hace cada día más visible y notorio como nuevo actor de la política y de la sociedad internacionales.

2. En un período de radicalización de la modernidad se complejiza el cuadro político-religioso de varias regiones del mundo, haciendo surgir movimientos no tradicionales en determinados contextos culturales (sectas y nuevas iglesias), o bien provocando reacciones diversas a los procesos contemporáneos al interior de doctrinas históricas (emergencia de fundamentalismos religiosos).

3. Los ritmos crecientes de modernidad, globalización, internacionalización económica tienen como consecuencia la alteración de determinadas identidades, como clase social, género, nación, raza, etnia. Los movimientos religiosos radicales surgen como una tendencia que defiende la identidad confesional y personal y, al mismo tiempo, como un espacio que protege de la anomia. Por otra parte, estos movimientos se presentan como un actor político de resistencia a la internacionalización y a la occidentalización, que pretende restablecer el dominio religioso en los aspectos nacionales y regionales.

4. Una de las características más importantes de este fenómeno consiste en el hecho de que su alcance traspasa las fronteras nacionales, especialmente en el caso de los fundamentalismos islámicos, haciendo aparecer tales interpretaciones del contexto político internacional como "choque de civilizaciones". De esta manera, los fundamentalismos religiosos pueden caracterizarse como nuevos actores internacionales, en la medida que tienen la capacidad de establecer redes y organizaciones transnacionales, así como elaborar demandas políticas y sociales en los ámbitos regional y mundial.

5. Los ideólogos de los movimientos islamistas encuentran -sea en forma explícita o implícita- la base teórica de su denuncia de Occidente en algunas corrientes del pensamiento europeo del siglo XIX y principios del siglo XX. Con

postulados que recuerdan a los representantes del irracionalismo alemán (Nietzsche, Schopenhauer), así como a los críticos de la civilización y cultura occidental (Spengler, Toynbee), los postulados ideológicos de estos movimientos establecen que Occidente, caracterizado por su individualismo, depravación moral y exceso de materialismo, está en estado de plena decadencia, condenado al fracaso.

Uno de los factores influyentes en la formación de movimientos fundamentalistas es la historia religiosa del país y de la región: donde existe una larga trayectoria de tradición religiosa monoteísta o donde una importante parte de la población se identificaba fuertemente con esta tradición, existen mayores probabilidades de surgimiento de fundamentalismos. Esta religiosidad, desarrollada en combinación con cambios socioeconómicos y culturales correspondientes a la "alta modernidad", crearían condiciones para que al interior de determinados contextos nacionales (Estados Unidos, Israel) y regionales (América Latina, Medio Oriente) emergieran fundamentalismos religiosos.

Un elemento que define a las culturas y contextos nacionales en que surgen los diferentes movimientos religiosos (islámicos, judíos y cristianos) es la necesidad de una ruptura cultural con el mundo circundante, la cual puede ser de dos tipos: interna, dividiendo a la sociedad en ricos y pobres, en los insertados en la modernidad, y los excluidos de ésta; externa, provocada por enfrentamientos con culturas nacionales diferentes (migraciones, conflictos territoriales). La pluralidad de movimientos fundamentalistas islámicos pasa por dos ejes principales: relación con respecto a la modernidad y función en el sistema político. En lo que se refiere al primer eje, cabe distinguir dos formas: fundamentalismo tradicional, caracterizado por la conquista del poder político, rechazo a la modernidad y regreso al pasado; neofundamentalismo, cuyos rasgos principales son transformación de la sociedad, adaptación a la modernidad, proyecto de sociedad futura. Esta diferenciación está en gran medida relacionada con dos etapas diferentes: en la primera, que se desarrolla en la década de los setenta, se postula en forma explícita el acceso al poder político, como lo demuestran la Revolución Islámica en Irán y tentativas similares en la Península Arábiga. En cambio, en el segundo período, desarrollado en los ochenta y noventa, se prefiere un proyecto centrado en la sociedad civil y en la vida cotidiana, esto es, se busca establecer un control en el ámbito local, fortaleciendo instituciones educativas propias, creando medios de comunicación propios y formando espacios religiosos particulares, donde las mezquitas ocupan un lugar central.

9. El surgimiento y consolidación de movimientos fundamentalistas tradicionales está ligado a dos acontecimientos emblemáticos en el Medio Oriente. En primer lugar, la derrota árabe frente a Israel en la denominada Guerra de los Seis Días, de junio de 1967, representó el fracaso de un proyecto cultural y político, el "panarabismo". La caída de este modelo dejó una carencia ideológica, que fue

ocupada por algunos movimientos islamistas ya existentes (como la Hermandad Musulmana de Egipto) o bien se tradujo en la irrupción de nuevos grupos de carácter fundamentalista. Paradójicamente, del lado judío, la guerra de 1967 implicó una emergencia de organizaciones del mismo tipo que reafirmaban su carácter mesiánico con la pretensión de extender el Estado judío hasta los límites de la "Tierra Prometida", esto es, el Israel histórico y bíblico referido en la Tora. En segundo lugar, la revolución de carácter islámico en Irán produjo un acontecimiento representativo de toma del poder por grupos religiosos fundamentalistas y rechazó tanto al modelo occidental capitalista, liderado por Estados Unidos, como al modelo socialista.

10. El desarrollo de movimientos neofundamentalistas, a partir de los años ochenta, responde a factores tanto de carácter estructural como coyuntural. En primer lugar, como resultado de una mayor liberalización y globalización económicas, hay una profundización de las desigualdades sociales y económicas entre el mundo desarrollado y el subdesarrollado, y también al interior de cada uno de los países. En segundo lugar, aumentan los movimientos migratorios de Europa oriental, Asia del Sur y el Magreb, hacia los países más desarrollados. Esto tiene consecuencias en el aumento de conflictos interculturales, en la formación de nacionalismos e intolerancia en la población autóctona y de fundamentalismos religiosos en los grupos inmigrantes. En tercer lugar, la crisis de ideologías e instituciones tradicionales (especialmente del marxismo, simbolizada con la caída del muro de Berlín) deja un vacío ideológico, valórico y normativo que en algunos de los casos se tradujo en la extensión de los nuevos movimientos religiosos fundamentalistas.

11. En cuanto al segundo eje -función en el sistema político-, es posible establecer una distinción entre movimientos religiosos estatales (que constituyen gobiernos teocráticos en los que se aplican las leyes religiosas), semiestatales (que, aceptando las reglas del juego político, tienen representación parlamentaria) y comunitarios (cuyo principal campo de acción se circunscribe a los ámbitos sociales y, en especial, de la vida cotidiana). Esta caracterización, más que reflejar toda la diversidad de movimientos fundamentalistas existentes, corresponde a diferentes tipos ideales. Adicionalmente, estos movimientos responden a un determinado contexto, sea social, histórico, cultural, temporal, por lo cual están en constante dinamismo dialéctico, pasando de una categoría a otra. Parece ser común que en su evolución todos los movimientos pasan por dos etapas: primero de búsqueda del poder político, y luego de actuación en el ámbito comunitario y cultural.

12. Los movimientos islamistas pueden tener un impacto político global porque producen el principal discurso de resistencia al modelo de civilización capitalista, discurso que tiene convicción en la medida que pretende situarse al mismo nivel que Occidente, lo que no es el caso de los fundamentalismos judíos o cristianos, cuya actividad tiende a estar concentrada en ámbitos nacionales y comunitarios.

13. Los diferentes movimientos y organizaciones islamistas existentes en el ámbito global, así como en las Américas, trascienden ampliamente las fronteras de cada uno de los respectivos países y regiones en que se desenvuelven. Ellos constituyen actores internacionales con capacidad de relacionarse con gobiernos islámicos y no islámicos, así como con organizaciones internacionales y no gubernamentales. No obstante, el fenómeno islamista es minoritario dentro del Islam, no involucrando al conjunto de éste.

14. Aunque existe un discurso islamista que denuncia los procesos de modernización y occidentalización que han tenido lugar en todo el mundo, incluyendo a las sociedades islámicas, en la realidad cotidiana los gobiernos y movimientos islamistas deben aceptar muchos de estos principios. Esto es sobre todo válido en el campo de los medios de comunicación: si bien es cierto ellos son rechazados en el ámbito del discurso, se hace uso de los diferentes medios que se han incorporado a una sociedad crecientemente comunicacional, tecnológica e informacional, como son la televisión, los computadores, los altoparlantes, las grabadoras. En la práctica, los movimientos islamistas se encuentran con la necesidad de coexistir con la modernidad, aplicando, incluso, en algunos casos, principios relacionados con la democracia (como es el caso de Irán). En este aspecto, hay una fuerte disociación entre teoría y práctica.

15. Mientras que en el mundo islámico los movimientos y políticas islamistas constituyen un elemento orgánico de la cultura nacional, elevándose en algunos casos hasta la política oficial gubernamental (Irán, Arabia Saudita), en los países occidentales los movimientos y organizaciones islamistas tienden a representar la cultura marginal, de los "otros" social o étnicamente diferentes del grueso de "nosotros" (es el caso de la Nación del Islam en Estados Unidos, de los indopakistaníes en Gran Bretaña, de los magrebíes en Francia y España).

16. En América Latina, la cultura religiosa moderna enfrenta la siguiente característica: la disminución de la cultura católica tradicional está acompañada de una proliferación de cultos marginales, especialmente de grupos que están influidos por creencias orientales y místicas. Los nuevos movimientos religiosos, que incluyen a las confesiones islámicas, aportan un medio social en que individuos marginados o aislados pueden encontrar un marco para reintegrarse a la sociedad. Estos movimientos son versiones contemporáneas de antiguos grupos que prometían el triunfo personal y la recompensa material como resultado de la adhesión religiosa.

17. Lo que define la presencia del Islam en América Latina no es la unidad, sino la diversidad de organizaciones, agrupaciones y confesiones, que agrupan a diferentes centros islámicos de la región, constituyendo actores no estatales que operan en un ámbito regional y hemisférico. En cuanto tales, junto con promover el crecimiento del Islam en la región, coordinan las actividades de diferentes agrupaciones y mantienen vínculos con algunos gobiernos, organismos

gubernamentales, entidades nacionales e internacionales, tanto del mundo islámico como del no islámico.

18. En el caso de las agrupaciones formadas por árabes sunnitas, éstas tienen como dirigentes a un conjunto de profesionales que han estudiado en Occidente o en países musulmanes colonizados por Occidente (Egipto, Arabia Saudita). El control de las actividades de estas agrupaciones está regido por una política que proviene de Arabia Saudita, cuya dependencia se da por diversos motivos: criterios ideológicos comunes, subsidios financieros, compromisos políticos.

19. Un fenómeno nuevo que afecta a la población latinoamericana lo constituye la creciente conversión de personas nativas que encuentran en el Islam una solución a sus problemas inmediatos: pobreza, alcoholismo, drogadicción, inseguridad. Esto demuestra que en esta región, lo mismo que en Estados Unidos y en Europa, las enseñanzas coránicas pueden aplicarse a situaciones nuevas a las que tienen que enfrentarse los musulmanes, sin remitirse necesariamente a los argumentos desarrollados en el contexto del Medio Oriente (Waines, 1995).

20. Un fenómeno que también tiene presencia en determinados grupos de la población latina tiene que ver con el desarrollo del sufismo o misticismo islámico. A diferencia del Islam chiíta y del sunnita, los sufí constituyen un movimiento autóctono, que entiende el Islam de una manera particular, interpretando a su modo la realidad en que ellos viven y aceptando expresiones culturales excluidas por el Islam "ortodoxo", como son el canto, la música y la danza.

21. Al igual que en Europa (donde están los casos de los magrebíes y de los indopakistaníes en Francia y Gran Bretaña, respectivamente) y en Estados Unidos (con La Nación del Islam), en América Latina se busca crear espacios islamizados, a través del contacto directo con las comunidades locales, de una manera similar a los movimientos evangélicos. Se trata de una estrategia proselitista de conquista social de los espacios islamizados (Roy, 1990), que opera sobre las relaciones sociales elementales, se desinteresa por lo político y no está en conflicto con el Estado nacional. Estos espacios dan igualmente respuesta a una situación de creciente inseguridad social y personal, exclusión socioeconómica y anomia, al tiempo que generan un sentido de pertenencia y comunidad.

22. Como un ejemplo minoritario al interior del Islam latinoamericano, cabe mencionar la presencia de organizaciones islámicas fundamentalistas, de carácter principalmente chiíta, que se manifiestan a través de expresiones y actos terroristas contra objetivos occidentales y judíos. Es el caso de Argentina, donde se realizaron atentados contra objetivos judíos e israelíes (1992, 1994), y de la presencia de grupos fundamentalistas en la denominada Triple Frontera de Argentina, Paraguay y Brasil. Existe una relación en el tiempo, entre estos ataques y los acontecimientos en el sur del Líbano: los primeros tuvieron lugar semanas después de operaciones realizadas por Israel contra el grupo Hezbolá. Además, estas acciones se dan en un contexto

caracterizado por el proceso de paz entre árabes e israelíes, a partir de la Conferencia de Paz de Madrid (octubre de 1991) y por la firme oposición de Irán y Hezbolá a este proceso.

23. Aunque algunos estudios señalan que en países de América Latina se registran evidencias de nexos entre grupos racistas y nazistas, por una parte, y grupos fundamentalistas islámicos, por otra parte (Kochavi, 1993), ha resultado difícil encontrar documentación que compruebe estas conexiones. Lo que sí resulta posible señalar -tras una revisión bibliográfica y lectura de algunos textos- es que existen conexiones entre determinadas organizaciones neonazis -con presencia en España y América Latina- y Arabia Saudita. Es el caso del denominado Círculo Español de Amigos de Europa (CEDADE), que se creó en España en 1966, y que en la década de los ochenta se estableció en Buenos Aires, Posada, La Paz, Quito y Montevideo, constituyendo una importante red de relaciones externas con personalidades de Arabia Saudita.

24. En determinados contextos, es posible establecer vínculos, netamente coyunturales, entre algunos movimientos religiosos de carácter fundamentalista, por un lado, y determinados países o movimientos religiosos, por otra parte. Grupos evangélicos y la Derecha Cristiana norteamericana han expresado una afinidad de intereses con respecto a Israel, al tiempo que ellos se proclaman los herederos del mesianismo judío y presentan a Estados Unidos como el Nuevo Israel. Más paradójicos resultan los vínculos entre grupos fundamentalistas judíos y musulmanes, a través de los encuentros y conversaciones entre la Nación del Islam y el grupo ultraortodoxo judío Neturei Karta, unidos por su oposición al sionismo y al Estado de Israel.

25. Los movimientos fundamentalistas islámicos tienen componentes antisemitas, que constituyen rasgos característicos del antisemitismo clásico, combinando las percepciones islámicas tradicionales con una terminología antisemita occidental. Esta terminología, enraizada en sus orígenes islámicos, generalmente no diferencia entre judíos, sionistas e israelíes. La ideología antisemita de estos movimientos está saturada con un antisemitismo que proviene de diferentes fuentes: de la filosofía irracionalista del siglo XIX, del pensamiento europeo de derecha, de una lectura imperfecta de Mahoma sobre la relación antagónica con la comunidad judía en la Península Arábiga.

26. Como consecuencia de los flujos migratorios de los países del norte de África hacia Europa se han creado importantes comunidades, algunas de las cuales han recurrido al "islamismo" como forma de rescatar sus identidades en un mundo que les resulta ajeno. Éste es el caso de Francia, España, e Italia, países que tienen nexos culturales, políticos y económicos con América Latina. Sin embargo, no es posible comprobar de qué manera estos flujos afectan también a la región latinoamericana, donde la presencia del Islam adquiere formas diferentes a las que tiene en Europa.

27. Aunque se reconoce que el uso del término "fundamentalismo" es en gran medida inapropiado para dar cuenta de la emergencia de movimientos religiosos islámicos, se lo ha utilizado principalmente como una manera de contar con un concepto común para referirse a este fenómeno en el marco de las tres religiones monoteístas (Islam, cristianismo y judaísmo). En lo que se refiere al Islam, es más acertado hablar de "islamismo" o "Islam político". El término "fundamentalismo" es el más apropiado para hacer referencia a movimientos evangélicos, tal como era su significado original.

En virtud de los antecedentes reunidos en este estudio, y a manera de supuestos, es posible establecer que el crecimiento de los movimientos fundamentalistas, tanto en el Medio Oriente como en América Latina, estará subordinado en gran medida al desarrollo y consolidación de los procesos de modernización y occidentalización. La extensión de un modelo capitalista, regido según los principios de las potencias occidentales (principalmente Estados Unidos) y las agencias internacionales (Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial), implicará necesariamente un auge de movimientos, no sólo religiosos, sino también de carácter étnico, político, social, ambiental, que buscarán, cada vez con mayor radicalidad, la defensa de sus propias identidades frente a la universalización del mercado.

En este escenario, se puede profundizar la ruptura cultural interna, la que divide a la sociedad en ricos y pobres, en aquéllos que están insertos en la modernidad y los excluidos de ésta. Es probable visualizar alianzas entre movimientos, que aunque sean antagónicos y opuestos, encontrarán determinadas coyunturas que favorecerán su convergencia y su acción frente a una creciente exclusión, que a su vez provoca miedo, incertidumbre y anomia. Por su parte, el enfrentamiento con culturas nacionales diferentes, como motivo de los crecientes flujos migratorios, puede producir un crecimiento de movimientos neonazistas y racistas, que se proclamen en defensores de las identidades que se perciben como amenazadas. En cambio, si la aplicación del modelo capitalista va acompañado de un desarrollo sustentable, de mayores niveles de equidad y justicia social, de una reforma de los respectivos aparatos estatales, los distintos movimientos identitarios -manteniendo su importancia y un nivel de acción y de discurso más bien moderados-, se expresarán a través de los canales normales de institucionalización política, social y cultural. En el caso del Medio Oriente, la situación adquiere connotaciones más complejas, debido a los problemas que ha tenido el proceso de paz entre árabes e israelíes. Es indudable que la falta de acuerdos comprensivos de paz implicarán una radicalización de los movimientos religiosos ya existentes, la emergencia de nuevas agrupaciones, y una creciente adhesión de la población mesoriental a esas colectividades. En esta dirección, los acontecimientos regionales ocurridos a partir de septiembre de 2000, así como los atentados terroristas contra EE.UU. en septiembre de 2001, aportaron nuevos

ingredientes al conflicto, con un aumento de las percepciones de amenaza por parte de israelíes y palestinos y con connotaciones que afectaron a las diferentes comunidades judías y árabes existentes en el mundo. El Medio Oriente sigue siendo una de las regiones con los mayores gastos militares y la mayor concentración de armas, con varios países (Irán, Irak, Israel, Libia) que ya tienen o están en vías de tener armamento con capacidad nuclear. Por estos motivos, y dada su trascendencia en términos económicos (mayores reservas de petróleo), históricos y religiosos, es una de las zonas con la mayor capacidad potencial de influir en la seguridad del escenario de la posguerra fría.

ANEXOS

I - ENTREVISTA A EUGENIO CHAHUÁN

Eugenio Chahuán es director del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile. Esta entrevista fue realizada por Isaac Caro el 28 de septiembre de 1999 y fue grabada, durando aproximadamente 45 minutos. En esta reunión, Chahuán señaló y reiteró que el próximo conflicto de Occidente no sería con el mundo islámico en general, puesto que el Islam árabe compartía muchos rasgos históricos con Occidente, en especial con Europa. El conflicto sería con el mundo musulmán no árabe (Asia Central, Afganistán, Pakistán), con India, con China.

Chahuán hizo hincapié también en la xenofobia, dirigida contra los inmigrantes musulmanes en Europa y señaló temer que lo que se iba a producir, no era una lucha entre Occidente y mundo islámico, sino un gran holocausto musulmán. También se refirió a la situación del Islam en Chile -lo que no fue grabado-, destacando que en este país existían comunidades de bahai en el sur de Chile, a las que pertenecían muchos pehuenches, contando incluso con una radio propia.

Una segunda parte de la entrevista se realizó el 11 de diciembre de 2001, al cumplirse el tercer mes de los atentados realizados en Estados Unidos. En esta oportunidad, Chahuán se refirió a las relaciones entre el mundo musulmán y Occidente a la luz de los nuevos acontecimientos.

Primera parte: 28 de septiembre de 1999

¿Cómo visualiza usted el rol del mundo árabe musulmán en la política internacional?

E.C. Hoy día, a punto del tercer milenio, no creo que exista una posición de bloque. Es difícil hablar del comportamiento como grupo; sí podríamos valorar, digamos, un sentido político y fundamentalmente religioso con la importancia de las relaciones que existen en el área. Como bloque político, no hay un comportamiento homogéneo, o sea, que no es mirar el mundo árabe-musulmán como un paquete, como un comportamiento único, sino que en el mundo musulmán, al igual que hablar de América Latina, de Europa, no hay una política coherente en este tiempo. Hay ciertos puntos básicos, pero yo diría que es fundamentalmente la opción al desarrollismo y su sucesión en esta aldea global con todas sus implicancias desde el punto de vista político y económico.

Hay una importancia fundamentalmente por su producción en la zona del Mediterráneo y Europa, fundamentalmente por la geografía ellos son considerados como una reconciliación política, como un bloque. No hay una política, quizá en los años 60 había un discurso, el nacionalismo árabe en la época de Nasser. Pero, de hecho, hoy día existen mayores condiciones de una unificación en el plan interior que en el discurso. Hay una situación paradójica: en los 60 se hablaba mucho de la unidad árabe, que realmente no existía unificación, pero aparecían las relaciones económicas, los grupos vulnerables se iban configurando en el área, había planificación educacional, infraestructura, carreteras, esto tendría que tender como dicen algunos autores a una especie de destino insoportable de la unidad. Ahora la única forma de participar en esta dinámica contemporánea, regional, para poder tener alguna alternativa, está en el rol político de este bloque con las implicancias en la zona del Mediterráneo.

¿Eso sería básicamente una unión económica con Europa?

E.C. Sí, la posibilidad de una situación futura fundamentalmente integracionista, la disyuntiva está en si es un mundo integrado o un mundo aislado. Ahora, yo creo que hay una situación que es importante, que hay una tendencia que está dada por las coyunturas que se están dando en determinadas zonas para llegar a un cierto equilibrio. Yo no considero que haya (en el mundo árabe) una postura aislacionista o de enfrentamiento. Quizás está el problema de ciertas organizaciones de grupos ortodoxos, teóricamente ortodoxos desde el punto de vista religioso, es un problema de la globalización, está el problema de Chiapas, el problema de la pobreza, el problema pehuenche, el problema del subdesarrollo, el problema demográfico, pacificación, armamento.

¿En este marco de fragmentación cómo vislumbra usted la relación con el mundo occidental?

E.C. Yo diría que la relación con el mundo occidental es cada vez más progresiva. Si uno va a dos zonas que tienen un problema latente, que es un problema de los flujos migratorios, de la demografía, como es el caso de España y Francia. Francia tiene el 10% de la población islámica y España tiene una gran población marroquí subempleada. Sigue un poco la teoría de la ley de los gases: si hay una diferencia de zonas se va a producir un movimiento consciente, si hay equilibrio se va a producir la presión y esto significa el desarrollo zonal. No hay que olvidar que el año 2020 los árabes serán aproximadamente 600 millones de personas y van a querer emigrar a Europa.

¿Usted ve más una cooperación que una competencia?

E.C. Claro, competencia siempre va a haber, pero ojalá hubiese cooperación; si no no habría conciliación del conflicto, o la alternativa sería ilusionista. Los gobiernos están manejando las situaciones en otra dirección, los grupos fundamentalistas son minoría dentro de la sociedad; si logramos superar los indicadores de desarrollo vamos a ganarles a estos grupos, si no la cosa se va a complicar. Yo diría que los escenarios se van a dar por una situación de integración. Ahora, esto va a depender de la política de Occidente hacia Medio Oriente: si se sigue una política de no reconocimiento y no se respeta la diversidad y exposición de nuevas formas, se va a producir una reacción que va a desencadenar el conflicto.

¿Esto vendría a ser de alguna manera la tesis de Huntington?

E.C. Claro, aunque yo no lo veo así, porque también Occidente, ¿qué es Occidente, un grupo fragmentario? ¿Chile es parte de Occidente, Argentina es parte de Occidente? Entonces, en parte empezamos a revisar la cosa como Occidente, como potencia, la cosa es complicadísima. Europa y Rusia están complicadas en cuanto a considerarse como Occidente, lo mismo pasa con los Balcanes. EE.UU. es la gran potencia del área, entonces está muy interesado en politizar la zona, porque si no la estabiliza la rebota, es como el problema mexicano -norteamericano, sobre todo, el tema de la migración.

El cambio que se ha producido en el mundo árabe en el último siglo es sorprendente, hay un cambio profundo, se han desarrollado... pero, ¿qué es el desarrollo?, ¿qué es el progreso?, ¿dónde nos paramos para definir progreso y desarrollo? Siempre comparamos progreso, desarrollo y modernidad, y decimos "esto es el desarrollo, esto es la modernidad". Estos modelos son algo absolutos, como dogmas, pero, ¿qué es la verdad?

Un resumen muy somero es que del idealismo pasamos al nacionalismo. El 67 (1967) se da una situación de dependencia en América Latina, están los movimientos revolucionarios, la revolución marxista leninista como proceso de liberación nacional y el movimiento islamista, ésas son tendencias revolucionarias. La tendencia revolucionaria deja de ser una opción, pero la otra persiste; lo que surge como política nacional es el desarrollismo.

¿Estas tendencias islamistas en su opinión son minoritarias?

E.C. Yo diría que sí, son minoritarias, pero muy importantes y además son las únicas que están haciendo una crítica al sistema. No se puede medir todo a partir de un problema de desarrollo o un problema económico, hay otras variables, hay concepciones distintas del ser humano, hay concepciones distintas de vida, también hay concepciones distintas de la política, hay conceptos distintos.

Ahora, a estos movimientos algunos autores los llaman fundamentalistas.

E.C. Yo no los llamaría fundamentalistas, los llamaría grupos islamistas. Porque fundamentalistas, yo diría que todos los musulmanes son: fundamentalistas, todos los judíos son fundamentalistas. Yo diría que habría que llamarlos grupos islamistas; además, que no es un Islam político antiguo, eso tampoco es así, o sea, hay manejos también y también son absolutamente fragmentarios, tienen un grupo importante en Egipto, están los talibán en Afganistán, el régimen Saudita Wahhabita, el Chiísmo. Si uno ve hacia allá, esto va en ascenso, todavía no sé dónde va a llegar, depende de muchas circunstancias, pero sí va en ascenso, porque además está el fracaso de la otra opción. La razón del islamismo está en la presencia extranjera, en las libertades de colonizar de las potencias; la presencia francesa en Argelia fue terriblemente sanguinaria; la presencia británica en el Próximo Oriente dejó problemas que aún están vigentes, como el problema de la repartición de Palestina. Luego viene el nacionalismo, la época de Nasser, después entramos al desarrollismo, pero las respuestas aún son insuficientes, tenemos problemas graves de pobreza, de participación. Hay una serie de situaciones complejas, porque estos países fueron creados en forma prácticamente impuesta, con fronteras impuestas.

En este caso, hubo un pacto secreto, además, entre Gran Bretaña y Francia.

E.C. Bueno, el Pacto Sykes-Picot. Todas las fronteras son impuestas, la de Chile también. Hay sectores muy disímiles de desarrollo. Hay zonas constituidas por países enanos que tienen una gran cantidad de recursos, hay países inmensos en geografía y no tienen recursos. Dentro del mundo árabe esto se da, lo que no quiere decir que uno niegue la identidad árabe. A partir de 1973 se produce una mayor fisura. En el sentido económico, se producen estructuras sociales distintas e intereses distintos. Ahora, hay cambios profundos en el orden regional, desde los últimos 60 años. Entonces, uno

puede construir ciertos análisis, pero hay que tener cuidado en las generalizaciones, porque es muy distinto lo que ocurre de una zona a otra. No se puede dejar de explicar que el surgimiento de los grupos islamistas es una especie de reflejo de lo que pasa en Israel. Todo el mundo habla de fundamentalismo islámico, pero, ¿qué país más fundamentalista que Israel? Es fundamentalismo por excelencia, aunque digan que no, bajo la premisa de las relaciones que allí se dan, absolutamente fundamentalista.

¿Este surgimiento del movimiento islamista sería el resultado en gran parte de los fracasos que usted señalaba, el panarabismo...?

E.C. Yo diría que estos fracasos lo potencian (al movimiento islamista). Si uno analiza la crisis planteada en el mundo árabe a partir del contacto con Occidente, está la invasión de Egipto (por Napoleón) como fecha significativa. Ahí se ve enfrentado (el mundo árabe) a la modernidad y a la modernización, como dos cosas paralelas (interrupción). Se intentan varios tipos de respuesta, porque los movimientos son complejos, pero hay una que predomina: la primera gran respuesta a la crisis de la sociedad agraria es llevada por un movimiento que es fundado por Muhammad Al Wahhab en el siglo XVIII.

Es quien origina el wahhabismo.

E.C. Sin ningún contacto con Occidente... porque eso surge en el centro de la Península Arábiga, y tiene un rol muy significativo en las relaciones comerciales internacionales. Éste sería el primer intento de renovación del pensamiento desde el siglo XIII, y esto marca una línea de desarrollo en distintas áreas, que podría ser la reforma, que significa que toda generación que no interprete el Islam a la luz de los nuevos tiempos no es musulmán. El Islam es bastante moderno; el Islam como instrumento es muy liberador; lo que pasa es que si uno lo toma en forma bastante sesgada o en forma muy fanática, puede ser terriblemente opresivo. Las dos grandes condiciones que tiene el hombre para relacionarse con Dios son dos atributos de la vida: la libertad e inteligencia y éstos son los dos grandes paradigmas del Islam.

Las contradicciones habría que ver dónde se originan: si son parte, como dicen algunos autores, de características casi biológicas de los musulmanes o de los árabes, con un impulso inherente hacia el desarrollo y hacia la tolerancia. El único Estado que tuvo tolerancia entre judíos, cristianos y musulmanes fue un Estado árabe; no ha habido ningún otro, era un Estado musulmán, un Estado musulmán con califa.

¿Ése correspondía al Califato de Córdoba?

E.C. Claro, al de Córdoba. Yo no creo en las características biológicas de la gente. Es peligroso entrar a este tipo de...

Además, hay otro hecho importante: cuando se produce la Inquisición en Europa, los judíos donde son aceptados es justamente en los países islámicos.

E.C. Claro, porque son gente del libro (de las religiones monoteístas), o sea, el que acepta el Corán, el que lee el Corán, es musulmán. Cuando no está el Corán el musulmán es el cristiano; cuando no está el Evangelio, el musulmán es el judío. Según el Islam, todos somos musulmanes y aquí se empieza a complicar. ¡Usted es musulmán! El aire es musulmán, el agua es musulmana. Porque ser musulmán significa estar bajo la ley de la creación y nadie escapa a la ley del Creador; ése es el gran sentido del Islam; lo otro son circunstancias históricas... Podríamos decir que en la época de los 40 se produce una cierta intención de los dirigentes de los países islámicos de secularizar. Entonces, claro, uno dice "Occidente", Occidente es una connotación de un tiempo económico, no religioso. No se llamaba Occidente, sino que se hablaba del "mundo de la cristiandad"; hace unos cuantos años el mundo cristiano no era tan civilizado tampoco. En el tiempo de las cruzadas, los cristianos cuando llegaron a Siria mataron como a cinco mil personas, los francos eran caníbales y eso está demostrado por la comida de los francos: hay datos -que no se nombran- que indican que eran consumidos todos los niños y los mayores. Hay toda una cosa de mito. Eso no quiere decir que no haya serios problemas en el mundo del Islam árabe. La violencia, el terrorismo, son situaciones que se dan en todo el mundo y no son exclusivas de los musulmanes: la Segunda Guerra Mundial, que significó el Holocausto judío, que asesinó a seis millones de judíos, se dio en el mundo cristiano; está también la bomba de Hiroshima; hay que analizar con cuidado, porque eso pasa en todo el mundo. Satanizar al otro, satanizar el discurso de Khomeini como que era el demonio... si se sataniza al otro no hay posibilidades de comunicación: vamos a llegar al choque de civilización.

Usted mencionó el tema de la jerarquía. Yo he leído que una de las diferencias fundamentales entre chiítas y sunitas, además del tema de liderazgo, de la sucesión, tiene que ver con que en el chiísmo hay infabilidad fundamental del líder, del Imán, cosa que no se da en los sunnitas.

E.C. Exacto, aunque esto es relativo porque no todas las escuelas chiítas están de acuerdo en eso.

Me interesa su opinión.

E.C. Hay matices básicos: se cree en la infabilidad del Imán, el problema es quién es el Imán, qué lo define como Imán; perfecto, es el que tiene la tradición duodecimal en Irán o la séptima de los ismaelitas, pero quién dice que él es el Imán; es como decir el Mesías que vendrá en la tradición judía. En el Medio Oriente, en los últimos 100 años, han aparecido una serie de personajes que señalan que se termina la historia y viene el juicio final. Es muy conveniente decir "yo soy el Imán", porque

hay todo un problema de conflictos, de manejo. No hay que olvidarse de que son pueblos que han estado sometidos a situaciones de conflictos bastante dramáticos, de situaciones de pobreza, marginalidad, niveles altos de analfabetismo.

En el cristianismo, en las sociedades rurales existe el ánima, el angelito; o en África, donde hay prácticas que se mezclan... Todo esto tiene que ver con el desarrollo, el conocimiento, la virtud, el mundo de la vida; de todas maneras hay una especie... que es producto de varias cosas; no es una causa intrínseca del mundo musulmán. Yo he vivido en el Islam varias veces y no he tenido grandes problemas.

¿En qué países?

E.C. Egipto, Siria, Jordania, Marruecos, Irak. El problema es cómo uno puede hacer lecturas importantes del Corán. Del Corán se desprende una lectura fundamental para muchas cosas. Un joven periodista que vivió diez años en Israel, que era argentino de origen judío, escribió sobre la guerra santa; él hace una entrevista como a diez líderes en el Medio Oriente. Él no comparte la idea de hablar de fundamentalismo, sino que plantea más bien un problema de desarrollo, de la poca existencia de sociedad civil.

Desde Occidente, se tiende a señalar mucho una diferencia entre el mundo occidental y el mundo árabe-musulmán, que es la relación entre religión y política.

E.C. Yo diría que no es tan distinto; en cualquier cristiano no debería haber separación. Ahora, si yo soy medio laico, sería diferente, pero si soy creyente no puedo separar. Eso le preguntaría a los cristianos de Occidente: ¿si usted es cristiano puede separar?, ¿si usted es marxista aceptaría la desigualdad social? Yo no sé si puedo ser musulmán en Chile. Es difícil ser no cristiano en Occidente. En la sociedad islámica hay cierta inspiración: Arabia Saudita es el único país que tiene el Corán como constitución, el resto no; está también en Irán, los talibán. Más aún, Occidente desarrolló los grupos islamistas; Israel financiaba a los grupos islamistas, porque era la alternancia frente al proceso revolucionario. Arabia Saudita era el gran promotor de los grupos integristas y gran aliado de Estados Unidos. Es complejo el tema. Son muchos países, muchas realidades, muchas variables.

Segunda parte: 11 de diciembre de 2001

¿Cómo ve la relación entre el mundo musulmán y Occidente después de los acontecimientos del 11 de septiembre?

E.C. Se ha tratado de presentarla como una confrontación entre Islam y Occidente, reduciendo el Islam a Bin Laden y Occidente a Bush. Ambos conceptos, Islam y Occidente, son más amplios. Hoy día, el fenómeno, más allá de un enfrentamiento Islam-Occidente, consiste en una reacción colonizadora, una hegemonía absoluta de Estados Unidos. Esto es consecuencia de la caída del muro de Berlín. Esta hegemonía se ha caracterizado por un crecimiento de las desigualdades entre el norte y el sur del mundo. Al Qaeda y Bin Laden son hijos de su tiempo. Este extremismo no tiene justificación. Pero hay que buscar las explicaciones en el tema de la marginalidad, la desigualdad. Los movimientos islamistas capitalizan muy bien el descontento social. Los gobiernos musulmanes son aliados estratégicos de Estados Unidos, por lo cual no son contestatarios. Los movimientos islamistas, a través de un discurso mágico, son capaces de capitalizar este descontento. Estados Unidos está prolongando su hegemonía como potencia unipolar. Hay un conflicto entre Islam y Occidente por la no aceptación del otro: se impone un discurso hegemónico que viene de la metrópolis.

Entonces, ¿estamos en presencia o no de un choque de civilizaciones?

E.C. No es posible hablar de choque de civilizaciones. Hay una imposición de un modelo de vida, el modelo del McDonald's se está imponiendo sobre el mundo. En las sociedades con una fuerte tradición cultural esto produce un conflicto. Siempre ha habido conflictos en cuanto a las visiones de mundo, pero no para llegar a una guerra. El Islam está compuesto de muchas civilizaciones: la civilización turca, la civilización persa... No es un mundo unitario, sino un mundo pluricultural. Por lo tanto, habría que ver con qué sector del Islam se produce ese choque. En Estados Unidos hay siete millones de musulmanes; en Europa Occidental se habla de 20 millones. Occidente tampoco es algo monolítico, no es una definición cultural, es más bien algo sistémico; Japón, por ejemplo, es incluido en Occidente. Las lecturas planas, que tratan de dividir el mundo en taxonomías fijas, son un error. Los valores más importantes de Occidente vienen de Oriente: hasta el nombre "Europa" tiene un origen fenicio. El problema de Oriente es cómo no dejar de ser Oriente y, al mismo tiempo, incorporar su tecnología. El grupo de Bin Laden es bastante reaccionario en cuanto a su ideología, pero maneja la tecnología más avanzada, incorporando y usando armamento.

2. ENTREVISTA A JOUMANE KHADDAGE Y SHEIK MOHAMMAD KHALIL

En la sede de la embajada de Líbano en Santiago, ubicada en Alianza 1728, Vitacura, Elizabeth Urbina, como asistente de investigación del Proyecto FONDECYT 1990830, entrevistó el 22 de junio de 2000 a Joumane Khaddage (J.K.), primer secretario y cónsul de esta embajada, y al Sheik Mohammad Khalil (M.K.), del Centro de Cultura Islámica. Ambos personeros abordaron la situación del Islam en América Latina.

¿Qué importancia tiene la presencia del Islam para América Latina?

M.K. Soy hombre religioso de la comunidad musulmana, no puedo decir nada en nombre del Estado, el Estado no tiene una persona que pueda hablar en el nombre del Islam como un presidente, cuando el presidente habla en nombre de su país. Ahora, cuando usted dice "¿qué tiene de importancia el Islam para América Latina?" Yo, en general no soy alguien para responder, pero voy a responder desde mi persona: cuando vemos al Islam, la verdad del Islam, nosotros llegamos al Islam, observamos al Islam, los detalles del Islam, el Islam no sólo tiene importancia en Latinoamérica, sino para toda la tierra, para toda la existencia, totalmente. El Islam es la última religión divina que ha llegado por un mensajero que se llama Mahomen, que en español es Mahoma.

Bueno, nosotros vemos los objetivos de los mensajeros que han llegado y han enviado por parte de Dios con largas escrituras divinas, como el Evangelio, el Corán, la Tora. Tiene el objetivo, tiene el interés de manejar al mundo en un puesto de paz, de tranquilidad, de fe, de relación con Dios, para que la gente sea más tranquila. Eso, porque el Islam no es nada extraño a las religiones antiguas, es un paso de la historia divina, es Dios que envió esta religión.

J.K. Podemos decir que es un paso anticipado de la otra religión, más adelante, digamos más completa, un intervalo de las mismas religiones antiguas, especialmente cuando el Islam comparte la piedad, lo más importante en el Islam es el monoteísmo.

M.K. El monoteísmo, esta palabra... no solamente el Islam se lleva en la boca del ser humano, también los musulmanes practican esta palabra en su vida totalmente. Ellos, por ejemplo, sienten el monoteísmo no solamente en la parte de su "herejía", ellos lo sienten en todas partes de su vida. Por eso, el musulmán siempre siente que hay un testigo más grande, hay un testigo más vivo que todo; no solamente la policía y los carabineros son testigos y son vigilantes a él, hay otro vigilante más grande que es Dios, que vigila toda su vida.

Entonces, naturalmente... antiguamente, hace 500 años atrás los emigrantes que llegaron a Brasil... porque Brasil, si miramos el mapa, Brasil es lo más cercano al Islam, lo más cerca al mundo islámico, no solamente al mundo árabe, sino también al islámico. En el mundo, hay 1.200 millones de musulmanes y solamente 200 millones son árabes, es decir el 15% son árabes, y otros son de otras razas: en Indonesia son 200 millones de musulmanes, ellos hablan y dicen sus oraciones en árabe, pero lo

demás en su idioma, son de otra raza; en China, India, Irán, Malasia, la civilización persa; ellos no tienen relación con el árbol genealógico ni con los árabes, son otra raza. También en África el mundo musulmán es muy grande: en Nigeria, Senegal, Turquía, Afganistán, Azerbaiyán. Ahora, donde está el país más cercano, donde nació el mundo del Islam es La Meca; lo más cerca en América Latina a La Meca es Brasil: los emigrantes no llegaron por su voluntad, los esclavos que la colonia portuguesa llevaba con ellos de la parte de Angola, de esta parte, llevaron muchos esclavos musulmanes a Brasil. Podemos decir que es el primer movimiento, pero hay investigaciones históricas más fuertes que también dicen que los musulmanes llegaron antes que la colonia portuguesa.

Setecientos años atrás llegaron los musulmanes a América Latina y América del Sur. Voy a hablar en general; yo olvidé un diario en mi casa, que sale en Buenos Aires, en la Mezquita Al Tahuid (el Camino de la Felicidad); ellos tienen materias muy importantes, de este diario han salido varios textos de la historia de los inmigrantes árabes a América Latina.

Lo más importante es que ahora hay un movimiento fuerte en Brasil, el movimiento negro, de raza negra, que tiene relación con los negros de EE.UU. En América, hace tres o cuatro años atrás se hizo una manifestación fuerte, de un millón de musulmanes negros; hablaron varios líderes ante la Casa Blanca. Ahora, no es claro cómo se da esa relación que hay ahora entre los americanos negros y los negros brasileños. Ellos hablan en nombre del Islam, pero eso hay que saberlo, que ese Islam no es el Islam real, a veces nosotros tenemos este problema, como el cristianismo, el judaísmo tienen este problema, porque hay mucha gente que dice ser musulmana pero en el fondo no tiene fundamentalmente ninguna relación con el Islam; su vida, su aplicación es muy rara.

J.K. ¿Será una aplicación subjetiva del Islam según el interés de cada uno, no es una interpretación objetiva?

M.K. Exactamente no cuando ellos dicen "nosotros somos musulmanes"; ahora la prensa, todos esos diarios dicen "así es el Islam", pero una persona justa debe investigar realmente si ellos son musulmanes, si esta conducta conviene con el Islam real o no, bueno hay una parte que sí podemos decir, bueno... en Brasil, hay un movimiento de los negros, pero el movimiento más fuerte de Latinoamérica por el Islam nunca ha sido pensado por la gente original de América Latina, sino por los emigrantes árabes que han llegado a principios de siglo. Específicamente, por ejemplo, observemos Chile, el país no tiene ningún movimiento fuerte del Islam, hay un movimiento que tienen los musulmanes en Chile, es un movimiento social, un movimiento especialmente cultural. Son movimientos para defender la cultura islámica cuando salen en los diarios reportajes en contra de ella, entonces sale algún hermano musulmán de frente como defensor del Islam. Son nuevos musulmanes porque antiguamente en Chile, hace 20 años no había ningún movimiento, tampoco cultural.

¿Cuando decimos "nuevo musulmán" nos referimos a las personas descendientes de los árabes?

M.K. Exactamente, eso es en parte de los emigrantes anteriores, de los antiguos que han llegado, por ejemplo, en los años 30, 40 o 50; los hijos de los nietos de ellos, ojalá que la mayoría hasta ese momento sea musulmana. La mayoría ya perdieron su religión, de igual manera hay varias causas.

Para Chile, hay emigrantes, pero muy pocos; emigrantes árabes-musulmanes, pero muy pocos. Usted sabe que se busca el pan, la comida, la vida. Chile, por la lejanía que tiene del Occidente, y además de eso la "vegetación" que tiene y también por los vecinos como Argentina, Brasil y Venezuela, los emigrantes árabes-musulmanes llegaban a América Latina primeramente a esos países, ellos encontraban vida más tranquila, entonces se quedaron ahí, en Brasil o Argentina. Cuando una persona encuentra trabajo una familia puede vivir más tranquila y no piensan más en ir a otro país para sacrificarse más.

Ahora, en Chile gracias a Dios tenemos una mezquita, un Instituto de Cultura Islámica y un Centro de Cultura Islámica. Hay movimientos, pero sólo cultural y social, eso tenemos en Chile; también hay una mezquita en Iquique, eso desde los diez últimos años. Antiguamente, ese movimiento no era así organizado, antiguamente los motivos de las reuniones de los musulmanes eran para resguardar el idioma, para resguardarse a sí mismos, no para mostrar la religión que ellos tienen; como ellos estaban en el extranjero, las reuniones eran para una vida entretenida, para no perder su cultura. Ahora, usted sabe, que una persona puede estar sola y puede tener todas las informaciones de su país, eso por los medios que hay: el teléfono, Internet, hay comunicaciones, antiguamente no.

Yo había leído un texto de los emigrantes, del Centro Islámico de "Hons" o Corporación de "Hachemitas". Hay centros o corporaciones antiguas que ellos por varios motivos no pudieron continuar, emigraron a otras ciudades. Cuando ellos llegaron eran solteros, tenían ánimos para hacer este movimiento; cuando se casaron con chilenas adquirieron otra responsabilidad más fuerte, entonces dejaron el movimiento social y cultural.

Hace 20 o 30 años también, hay los mismos movimientos en América Latina, especialmente en Brasil. El Brasil para el mundo islámico es la capital del Islam de América Latina. Bueno, hablan portugués, pero la cantidad más grande de musulmanes está en Brasil; además, es una comunidad muy grande, muy fuerte y muy buena, de parte de cantidad y calidad. Por eso, cuando decimos mundo islámico, como Arabia Saudita, Irán, Egipto, como esos países, a los que les interesan desarrollar el Islam, toman el Brasil como la capital de América Latina y tratan con musulmanes brasileiros de origen árabe o musulmanes que tienen nacionalidad

brasileña; ellos tratan con esta gente como enviados del Islam en América Latina; por eso ahora los movimientos más fuertes están en Brasil.

¿Entonces, se podría decir que en Brasil es donde están más organizados?

M.K. Exactamente, por ejemplo en Brasil, solamente en Sao Paulo hay 12 mezquitas, corporaciones, sociedades de beneficencia hay muchas; el Estado de Paraná cerca con Paraguay, Foz de Iguazú, tienen sus mezquitas, hay un salón grande para las fiestas, para reuniones. En Brasil hay movimiento político, son flojos no muy fuertes, pero hay: movimientos políticos, social, cultural, escuelas árabes, hay de todo tipo, porque es la comunidad más fuerte.

Bueno, después está Argentina, también tiene comunidad grande, Venezuela igual, Colombia también tiene, pero lo más flojo es Bolivia, Perú, Chile, El Salvador en América Central. En México se han organizado como en Brasil; México es la capital de Centroamérica, hay mezquitas, escuelas, comunidad.

J.K. ¿Quiere decir que una de las razones que digamos que Brasil es la capital de América Latina puede ser por la razón de que hay una nueva sangre musulmana que viene a Brasil, pero son de tercera generación!

M.K. No, no es un tema que quiero tocar. Hay una cosa: eso pasó no solamente en el mundo externo de los países islámicos... Hay un movimiento para despertar a los musulmanes, comenzó en Irán cuando Jomeini hizo la revolución contra el antiguo régimen del Shah. Ese movimiento afectó mucho al mundo islámico. Irán para el mundo islámico es la mayoría, el 95% son chiítas y ninguna escuela islámica se llama chiíta. Jomeini, cuando triunfó en esta revolución, todo el mundo islámico despertó para querer tener la misma manera que él ha tenido para sacar a los antiguos regímenes laicos, si podemos decir; pero no todos los países tienen las mismas características que Irán ha tenido antes. Irán tenía varias características que no todo el mundo islámico árabe tenía estos requisitos, condiciones para hacer la misma revolución con los mismos objetivos, pero por fin esto afectó mucho sobre todo a los jóvenes, a la mentalidad de los jóvenes, a mucha gente, afectó mucho, totalmente.

Pero, de otro lado, los enemigos del Islam para bloquear este movimiento hicieron muchas cosas, hicieron la guerra entre Irán e Irak; son vecinos, la misma frontera, el mismo pueblo, podemos decir la misma gente, los dos son musulmanes, sólo que uno es pérsico y el otro árabe, la sola diferencia es la raza. Esto sirvió mucho, sobre todo a los enemigos, la guerra duró ocho años, afectó a toda la gente.

Los emigrantes jóvenes que quisieron emigrar al mundo occidental lo hicieron a Europa, América Latina, ellos viajaban por causas económicas; pero no dejaron su cultura y su religión en sus países. Ellos viajaron y llevaron consigo su cultura, su religión, las ideas islámicas para vivir en el extranjero. Por eso, desde hace 20 años atrás, podemos decir ahora con orgullo, nosotros somos musulmanes. No cambiaron

sus nombres en las naves, ningún musulmán va a dar otro nombre, dará el propio con mucho orgullo, con mucho respeto.

En democracia... mucha gente vive con más tranquilidad, practican su religión tranquilamente sin ningún sufrimiento en el mundo occidental. Antiguamente, los emigrantes sufrieron mucho para guardar su cultura, su religión; pero gracias a Dios en América Latina ahora pueden aplicarlo sin ningún problema por varias causas, en cualquier país del Occidente.

El movimiento estaba más fuerte en nosotros, los musulmanes tuvimos varios movimientos islámicos en Nigeria, Egipto, Irán, pero la Revolución Islámica más fuerte fue en Irán, porque los resultados eran más fuertes, por esa causa, no por la única.

Ahora, en general en Brasil, Argentina hay movimientos muy grandes, pero lamentablemente desde hace cinco años atrás el movimiento está muy flojo; no quiere decir que los musulmanes no quieran hacer movimiento, pero la causa de ese problema con el Centro Judío, no sé cómo se llama, ése que pusieron una bomba, por esa causa los judíos afectaron mucho en contra de los movimientos islámicos en Argentina.

J.K. ¡Contra la imagen del Islam en general!

¿Qué relación hay entre los musulmanes de América Latina y los países islámicos, es una relación muy cercana?

M.K. Por supuesto que sí, una cosa real, ninguno puede negarlo. Si, por ejemplo el Vaticano es el que manda para los sacerdotes en el mundo, entonces en el mundo islámico los musulmanes o los sacerdotes musulmanes que viven en Occidente, ellos también tienen relación con los líderes. Cada persona tiene relación con su líder, con su escuela, así es, una cosa normal, natural del ser humano.

¿Y dentro del grupo de musulmanes que hay en América Latina hay algunos musulmanes místicos, con una tendencia mística?

M.K. Mística sí hay, en Chile, en Argentina hay sufismo. Los sufíes, la escuela sufismo. El sufismo es la escuela mística del Islam, pero naturalmente los místicos en el Islam tienen varias gestiones, varias cosas. No son claras las acciones de adoración que tiene esta escuela del Islam, no es algo originalmente que el profeta Mohamen ha llevado de Dios. Ellos tienen una manera de entender el Islam, de la filosofía del Islam, que yo nunca pude decir posiblemente a ninguna escuela del Islam, que es del Islam correctamente y los otros no son musulmanes. Cada escuela entiende el Islam como su realidad; igual que el cristianismo: no podemos decir el católico es el único cristiano puro, los otros no, tampoco podemos decir.

Ya había dicho que todas las religiones tienen... pero hay algunas escuelas, en que la mayoría de las acciones son islámicas, y la gente dice "ellos son musulmanes"; pero hay escuelas en que las acciones no tienen nada que ver con el Islam, están más

lejos del Islam, pero ellos dicen ser musulmanes para hacer un efecto malo en la imagen del Islam.

Nosotros tenemos un serio problema con los talibán de Afganistán; ellos dicen ser el Islam tradicional, el Islam correcto, pero en el fondo algunas acciones no tienen nada que ver. Ellos no tienen ninguna tolerancia con las mujeres, no permiten a las mujeres salir a estudiar, a trabajar o hacer alguna cosa que ellas necesitan. Nunca en el Islam se decía eso; por ejemplo, el Profeta Mohamen cuando salió varias veces a la batalla, a la guerra contra los incrédulos, llevaba a las mujeres con él, las que servían de mensajeras, tutoras de esa batalla. Él no dijo: "su misión está en la casa, no pueden salir, está prohibido salir". No, el profeta del Islam no ha dicho nada de esa parte, el Islam no dice nada de eso. Al contrario, nosotros en la historia del Islam, la primera manifestación política que tenemos en el Islam, la dueña es una mujer (Fátima), la hija del Profeta. Cuando falleció el profeta hubo un grupo de los musulmanes que tomaron con derecho muy claro al sucesor del Islam, Aliba Alí. Ella, para defender su derecho, salió con otras mujeres en la misma ciudad de Medina para pedir el derecho de Aliba Alí. Entonces, si nosotros leemos la historia del Islam, especialmente como una historia delicada, podemos encontrar que ella (Fátima), fue la primera manifestación, e inició el movimiento.

J.K. El Islam, si uno lee el texto musulmán, el Corán, encuentra que este libro monoteísta, que es una liberación de Dios, preserva el derecho de la mujer como ser humano, no como la gente piensa. Es un libro que tiene leyes humanas, que ahora la Carta de las Naciones Unidas o la Carta de los Derechos Humanos Internacional tienen su principio en este libro tan sagrado. Ya están en el Corán la emancipación de la mujer, su derecho como ser humano, el privilegio que tiene la mujer, la igualdad entre mujeres y hombres; todo eso se encuentra en el texto musulmán. Por eso, cuando el Sheij dijo que cada musulmán adora al Dios único y lo practica en la vida diariamente en ese sentido, también tiene respeto para la mujer, lo que es muy grande en el mundo islámico.

Gracias, es una aportación muy importante porque se tiene otra idea, se cree todo lo contrario sobre todo con lo que ha pasado en...

J.K. La igualdad es una palabra que a veces es elástica, hay gente comerciante en el mundo que se quiere aprovechar de la mujer. M.K. Pero nuestra experiencia, pienso Sheij, ha demostrado que al fin el que tiene el derecho y la justicia ganará al fin, así que es como algo circular, al fin la justicia, la verdad absoluta triunfa.

Yo tengo dos preguntas más y son amplias: una es si acá en América Latina existen los chiítas y los sunnitas; y otra es si usted conoce el término "los nuevos musulmanes", que son los latinoamericanos convertidos al mundo islámico.

M.K. No conozco ningún movimiento principal fijo sólo para los musulmanes de América Latina; tampoco he escuchado que los musulmanes de América Latina conozcan un movimiento musulmán como de ellos. Puede ser la escuela sufí, ellos pueden decir esa cosa, pero en la escuela chiíta y también en la sunnita no; nunca una persona puede decir "yo soy chiíta, estoy separado del mundo chiíta y voy a hacer tal cosa y voy a nombrarme a mí mismo chiíta, y voy a manejar el Islam como yo creo, yo opino". No es así.

En el sufismo yo había dicho que hay un problema, que ellos observan la sociedad y observan a los jóvenes, y ellos enseñan algo de la escuela sufismo, pero siempre las acciones que ellos tienen son semejantes al ambiente social de cada país. Entonces, ellos no tienen algo fijo, algo reflexivo: "cada país tiene sus situaciones y condiciones; nosotros -dicen los sufí-, nosotros no podemos tener una sola legislación fija para todo el mundo; cada país y cada pueblo del Islam en el mundo contemporáneo, cada país tiene su condición y nosotros no debemos mandar a ellos una ley semejante o que venga con condiciones de éste". Por eso, si hay un movimiento en nombre de los jóvenes musulmanes de América Latina puede salir de la escuela sufí.

¿Cuál es la diferencia de la escuela del sufismo?

M.K. Hay un problema grande en todo esto. Por ejemplo, en la escuela chiíta hay líder, hay una escuela clara para toda la gente. En la escuela sunnita también. Bueno, ahora en el movimiento sufí lo más grande está en Turquía, pero en Turquía actualmente hay 12 o 15 escuelas sufí. Porque cuando con Atatürk nació la gobernación turca, él observó que la mayoría de los habitantes eran sufí; entonces, para manejar a la gente del pueblo debió participar con ellos. Él entregó varias ideas y varias opiniones para que la gente no tuviera nada contra el gobernador, que es el gobernador de Dios; ellos no debían decir nada contra él, no debían criticarlo, debían estar tranquilos; podían adorar, rezar, ayunar, cuando quisieran, en cualquier momento, en cualquier lugar; por eso, con la gobernación turca ellos participaban y entregaban varias leyes que convenían a su poder.

J.K. Así que los dejaron hacer lo que querían para que no se metieran en política.

M.K. Exactamente, por eso ahora ellos no hablan; ellos tuvieron varias críticas, que hacían un trabajo político y no religioso, que no es de la religión islámica... Estos personajes hablan, hablan como toda la gente, hablan como políticos y dicen: "sus palabras están prohibidas, sus palabras no se deben decir, porque está prohibido hablar de política, el político es nada más que para el diablo.

Bueno, ahora ellos para manejar esa situación, ahora tienen una escuela bien grande los sufí, en Londres y en Norteamérica; hace un año y medio llegó a Chile un sufí de Norteamérica, llegó y bailó, tocó la tabla como una fiesta, nada que ver con el

Islam el sufismo. Y llegó otro de Turquía, ahora tiene aquí una oficina, una casa, no sé, no sé dónde estará, pero yo conozco un amigo que pasó a su casa, llegó de Turquía, y el otro llegó de Londres, entiende. Pero, por fin... nosotros no tenemos ninguna confianza en ellos.

J.K. Bueno yo tengo una pregunta, pero no sé si le interesa a usted: ¿el nacimiento, la fundación del sufismo viene de "jarafe"?

M.K. No, no.

J.K. ¿Pero, no era la casa del sufí?

M.K. El primer sufí en el mundo es el Profeta Mohamen, el primer hombre que llegó es Mohamen, el segundo es Alí Ahamen. Sufí es de una palabra Suf, una palabra árabe, se llama así a la lana. Los sufí (antiguos), ellos eran místicos reales, ellos dejaban la decoración de este mundo, de esta vida de acá y participaban con algunas adoraciones, algunas oraciones, con más sacrificio, ayunaban, hicieron varias veces la peregrinación islámica a pie, no subieron a ningún animal. Ellos siempre sacrificaban esta vida y hacían una lucha interna, ése era el objetivo. Bueno, en la cultura islámica salen varias tradiciones y varios dichos del Profeta de esta parte, que es muy preferida, muy buena.

Llegó el segundo sufí, que ellos dicen es Alí Ahamen, siempre su vestido era de lana, porque era más gruesa, no de seda. La seda es más fina. Ellos vistieron la ropa más gruesa para sufrir más, piensan ellos, para tener un nivel más alto ante Dios; pero, para nosotros en la escuela chiíta, entendemos que Alí Ahamen llevaba esta ropa más gruesa, la lana, no para tener una vida de sufrimiento, sino como líder de los musulmanes, al igual que el cuarto Califa en su tiempo de gobernación llevaba esta lana, esta Suf, lana Suf, para decir a los más pobres de su país: "yo soy líder, pero voy a vivir igual que ustedes, yo podría tener la ropa más cara, más fina, pero no voy a hacerlo, para sentirme lo más pobre en mi gobernación".

Nosotros tenemos otros líderes musulmanes, pero en su tiempo el 99% de la gente eran normales, no había más pobres, el gobierno los sacó de una manera muy buena. Entonces, el líder, el enviado de Alí Ahamen se llamaba "Alibosabe", llevó la ropa más fina para que nadie lo criticara hasta el momento, y le dijera "vive como los pobres ya que no tenemos pobres". Entonces, el Islam real... cada óptica... no debe olvidar los principios del Islam, debemos aplicarlos con toda la gente, naturalmente nunca debemos dejar los principios, las leyes y la legislación islámica. Ahora, el sufismo... nunca Mahoma bailaba, tocaba la tabla, ellos bailan y tocan.

Por fin, ellos entraron e hicieron una escuela que convenga con su vida; por eso si hay alguien que diga "somos musulmanes de América Latina y no tenemos ninguna relación con el mundo islámico", puede ser de la escuela del sufismo.

3. ENTREVISTA A SAMI AL MUSHTAWI

ENTREVISTA CON Sami Al Mushtawi (S.M.), director del Instituto de Ciencias Islámicas, ubicado en Los Diamantes 808, Av. Sur, Maipú, Santiago. Esta entrevista fue realizada por Elizabeth Urbina el 5 de julio de 2000, teniendo una duración aproximada de una hora y cuarto. Previamente, se habían sostenido dos conversaciones telefónicas con el director del Instituto, por lo que él estaba enterado de la entrevista y del tema a tratar: un estudio de movimientos islámicos en América Latina. El Instituto de Ciencias Islámicas fue creado en noviembre de 1998, por Al Mushtawi, radicado en Chile desde 1991. Según él lo señaló, vino a Sudamérica con la finalidad de estudiar en este país. Estudió literatura e historia en la Universidad de Chile, teniendo actualmente el grado de Doctor en Literatura.

¿Qué importancia tiene la presencia del Islam para América Latina?

S.M. El Islam en América Latina no es algo nuevo. Se remonta desde los viajes de Cristóbal Colón. Árabes-musulmanes que por la persecución política o cosas por el estilo, en aquellos años emigraron para América. De todas maneras, llegó el Islam a América Latina en aquellos años.

Es innegable la presencia del Islam por el aporte cultural. En la actualidad y, desde siempre, la importancia y la presencia en América Latina es innegable, porque los musulmanes cuando estamos en un lugar aportamos mucho de la cultura. Entonces, desde el punto de vista nuestro, de todas maneras nosotros consideramos que la cultura musulmana es muy rica, puesto que no sólo es de un pueblo, es de muchos pueblos unidos por el Islam.

No hablamos de una minoría que son los países árabes, que son 270 millones de personas, sino que hablamos de todo el mundo musulmán, que son 1.250 millones de personas. Hablamos de los musulmanes de Indonesia, musulmanes de Malasia, musulmanes de Pakistán, Asia, árabes; entonces, estamos hablando de muchas razas unidas por una sola causa que es la religión; entonces, la existencia del Islam en América Latina, así como en otros continentes, también es importante para dar a conocer la cultura, para abordar un poco más el legado cultural a nivel universal. Esto es desde el punto de vista de la cultura, pero desde otras perspectivas también los musulmanes, desde el punto de vista económico, de las relaciones comerciales con los países árabes, son importantes.

¿En qué países de América Latina cree usted que exista un número mayoritario de la presencia del Islam?

S.M. Eso depende de la extensión de cada país en América Latina. No podemos comparar la presencia del Islam en Brasil con el Islam en Chile. En Brasil, que son 160 millones de habitantes, los musulmanes también son importantes; son muchos, muchas organizaciones, centros culturales, hay muchas mezquitas. Entonces, el Islam se concentra bastante en el Brasil, en Argentina; en Venezuela hay una comunidad bastante grande, en la ciudad de Valencia y en Caracas; y por qué no en Chile, en Santiago es bastante grande, en Iquique... estamos abriendo más centros en ciudades aledañas para ir a rescatar a los hijos de musulmanes, los descendientes de musulmanes; por eso depende del tamaño de cada país, si existen musulmanes en países chicos, existen grupos chicos.

Me han comentado que en Brasil la población musulmana es bastante grande, y que hay un número considerable de musulmanes de raza negra; ¿usted cree que se deba a algo en especial o no necesariamente tiene que ver con el color de la piel?

S.M. El Islam cree en la igualdad absoluta de todos los seres humanos, independientemente de la raza, del color de la piel de las personas. A lo mejor los negros en Brasil, al igual que los negros en EE.UU. o en otras latitudes, quizá encontraron en el Islam lo que no encontraron en otra cultura; encontraron en el Islam la igualdad absoluta entre negros y blancos. Uno de los dichos por nuestro Profeta Mahomen, conocido como Mahoma es: "No hay diferencia entre árabe y no árabe; no hay diferencia entre un blanco y un no blanco; entre un negro y un no negro, la única diferencia radica en su devoción, la cercanía de uno a Dios", sea negro o sea blanco, o sea amarillo.

En otras regiones del mundo esto no se mide en el Islam, a lo mejor el caso de Brasil, el caso de EE.UU., el caso de Sudáfrica; estuve en un viaje recientemente en Sudáfrica, es muy notorio porque encuentran realmente la igualdad, no hay separación. Entonces, en Brasil no solamente los negros, hay muchos musulmanes brasileños. En Brasil hay muchos musulmanes de origen libanés, sirios, de Palestina, que sus abuelos habían llegado a principios del siglo, del siglo pasado ya.

¿Dentro de los musulmanes en América Latina, tiene usted conocimiento si hay sunnitas y chiítas y en que países se encuentran?

S.M. Eh... a mí en particular no me gusta hablar de divisiones en el Islam, ni chiítas ni sunnitas porque el Islam es uno solo, es uno solo porque las divisiones políticas y las interpretaciones propias de un determinado tipo de textos de ciertas enseñanzas de profetas o de la imaginación ontológica de una política, en sí nunca nos da una oportunidad de hablar desde un Islam chiíta o sunnita, el Islam es uno solo. Pero si se trata de definir un poco el asunto, sí existen musulmanes chiítas, muy pocos aquí en Chile. En Argentina tienen su sede en Barrio Flores, me invitaron a dar una conferencia el año pasado; tienen su escuela, tienen una agrupación bastante

importante. También en Brasil hay musulmanes chiítas. En donde hay musulmanes chiítas seguramente nos unimos en lo común, pero en las interpretaciones propias de ellos en cuanto a ciertos asuntos del Islam, bueno, son interpretaciones, esas cosas son asuntos de cada quien, pero sí existen.

¿Existen grupos de musulmanes místicos?

S.M. Los místicos existen en todas las religiones. En el Islam también existen agrupaciones sufí. Los sufí pueden definirse como místicos, que interpretan de una u otra forma. Entre ellos hay gente bien aferrada a la enseñanza del Islam, que siguen la ley del Islam y todo eso, son musulmanes que trabajan y se esfuerzan por mantener su espíritu y la sangre, de progresar espiritualmente hablando. Existen en todas las partes del mundo, en EE.UU. hay muchas agrupaciones sufí. En Chile también tenemos nuestros hermanos sufí que trabajan por mantener su forma de enseñar y todo eso.

¿El término sufí es relativo a sabiduría o a qué se refiere concretamente?

S.M. Lo que pasa es que con el término sufí hay muchas explicaciones al respecto, algunos mencionan que viene del vocablo árabe suf, que en árabe significa "lana". Esa gente en aquellos años, cuando recién empezó este movimiento "si es que se le puede llamar movimiento"... Y su ropa era de lana áspera, cuando la lana en aquellos años era lo más común que hay, algo barato, en fin era una manera de aislarse del mundo civilizado y aferrarse al espiritual; de esta manera, la interpretación sufí viene de suf.

Hay otros que dicen que suf viene de sofá y sofá en árabe significa pureza, es una gente pura de tal forma hasta llegar a las alturas en la parte espiritual y tienen su filosofía, su modo de ver las cosas, de darle las interpretaciones.

¿Los que se encuentran en la actualidad -puesto que comenta que también hay aquí en Chile- conservan esa vestimenta o es diferente a la que comúnmente llevaban?

S.M. Mira, es que para mí los musulmanes no tienen uniforme, no existe uniforme en el Islam, de que me vista así o que me vista con un gorro en la cabeza es lo de menos. Alá, dice el profeta, no mira a nuestros cuerpos ni nuestra vestimenta. Alá mira vuestros corazones y vuestras obras. El corazón es lo más importante que lo hace a uno. Pero los sufí que están aquí, no así los sufí argentinos que tienen sus vestimentas, y sus atuendos.

Los de aquí visten normales, a lo mejor en sus sesiones privadas cuando se reúnen para hacer su recordación de Dios, a su manera se visten así, pero todos los que conozco yo visten como gente corriente.

¿Existe relación entre los musulmanes de América Latina y los países musulmanes?

S.M. ¿Qué tipo de relación?

Una relación política.

S.M. No, no existe, todos los lazos que hay entre nosotros los musulmanes de América Latina y los musulmanes del mundo en general son lazos culturales, que nos apoyamos mutuamente para difundir la cultura del Islam. Pero las ideologías políticas son cosas propias de cada país musulmán, los países musulmanes son 52. ¿Qué política voy a seguir yo, una política monárquica, republicana, qué tipo de política? No hay un país que represente al Islam, nosotros no tenemos Vaticano, el mundo del Islam está en los 52 países y por ende está después en las minorías, como es el caso de Chile... Cada agrupación en cada país ve el sistema político que le acomoda y no puede anteponer su sistema político como minoría musulmana y entonces la cooperación y solidaridad que tenemos en general es este intercambio cultural de conocimiento, de enseñanza, de aprendizaje, pero nada de líneas políticas.

Es un dato que me parece interesante, cuando menciona el dar a conocer la cultura, la religión. ¿En la sociedad chilena cómo ha sido la recepción a esta invitación de conocer la cultura islámica?

S.M. Muy buena, muy buena ha sido la sociedad chilena, siendo yo extranjero hace muchos años, nunca hemos encontrado rechazo, nunca hemos encontrado que nos falten el respeto; al revés, hemos encontrado respeto. Hay mucha gente chilena que acepta nuestro credo, acepta nuestras tradiciones y nuestras costumbres, nunca han mostrado alguna agresión o algo por el estilo; al revés, es un pueblo muy respetuoso. Eso lo he dicho siempre, en privado y públicamente, y nos da todo para trabajar esto a nivel de gobierno, a nivel de la gente, del público o algo así. ¡Para qué voy a decir una cosa por otra! Es un país muy tolerante.

Recuerdo cuando yo estaba a cargo de la Mezquita en Ñuñoa: nosotros los musulmanes llamamos a la oración cinco veces al día, sí, rezamos cinco veces al día, y en los países musulmanes colocamos un altoparlante. .. que están en las mezquitas, como esas torres que están en la fotografía (muestra un cuadro grande que tiene en su oficina, donde aparece una mezquita de El Cairo); entonces, a través de un cántico se llama a la oración. Entonces, cuando llegué a la Mezquita no había eso, pero lo solicitamos a la municipalidad, creíamos que no nos iban a dar el permiso, pero bueno, con el pasar del tiempo nos lo dieron de un dos por tres.

Pusimos un altoparlante y comenzamos las oraciones desde adentro para convocar, a veces nos mandaban guardias policiales para resguardar el orden, y todo bien, realmente nunca hubo problema.

¿Está muy contento de estar aquí?

S.M. Sí, claro que sí, es un país que da todo para trabajar por la causa tuya, por lo que tú quieres, por lo que tú amas, no ponen ningún obstáculo, sino al revés. ¿Qué más pedir?

Hay un término que se está usando: "los nuevos musulmanes", son los latinoamericanos que se han convertido al Islam. ¿Usted conoce este término?

S.M. ¡Usted se refiere a los musulmanes en Chile, en Chile, en otros países hermanos! Bueno, hay musulmanes nuevos que abrazan nuestra religión musulmana, tienen los mismos derechos y los mismos deberes; si hay una persona chilena a la que le gusta la religión y quiere ser musulmán nuestra intención no es "eslavisar" el mundo, sino dar a conocer el Islam. Si a alguien le gusta y quiere ser como nosotros, bienvenido sea, no le cerramos la puerta, le abrimos la puerta... si todo está, claro, como tú quieres, ves, aprendes, si hay oportunidad de mandarlo a un país para aprender más lo mandamos, pero no puedo decir que haya un movimiento que se llame los nuevos musulmanes, porque no hay musulmanes nuevos, ni viejos musulmanes; todos somos musulmanes, a unos les llegó el mensaje antes que a otros, a lo mejor de 35 años, si les llegó 20 años atrás serían musulmanes desde hace 20 años, pero hay gente que no conoce el Islam, entonces no comparto la idea de nuevos musulmanes, a lo mejor son ideas erróneas de alguna persona a la que habría que ver su perfil psicológico.

¿Al Instituto hay varias personas que se han acercado con esa inquietud, o no necesariamente, para conocer el Islam? ¿Cuando uno conoce puede optar y decir "yo quiero ser parte"?, ¿qué tanta apertura hay?

S.M. Hay las dos partes, hay personas que vienen, conocen, piden prestado un libro y se van y no vuelven y otros que vienen, conocen y se quedan. La religión es de Dios, no se puede decir "para ser musulmán usted tiene que hacer esto o lo otro", es una inquietud en el corazón de cada uno, el musulmán que quiere lo hará, no se trata de poner prueba en el camino, se verá si se queda.

El idioma a veces es una barrera, hay árabes que hablan muy mal el español, eso es una barrera. Pero en Chile estamos muy bien organizados, en Argentina, Brasil, Venezuela, en Perú un poco, en Bolivia, en Santa Cruz, hay en todos los países, algunas veces no se da a conocer lo que se hace, trabaja y no se nota tanto.

En Chile hay aproximadamente 100 mil musulmanes de origen árabe, los hijos de los hijos, es necesario que ellos conozcan el Islam. Ahora, los musulmanes activos son como diez mil que van a la Mezquita, hay en Iquique, aquí en la colonia Padre Hurtado, en Melipilla, en San Antonio, es necesario ir organizando más. En Padre Hurtado estamos construyendo una mezquita, y se ha dado un espacio para toda la

gente, gente "importante" (hace un gesto, señalando entre comillas); esto no necesariamente tiene que ver con el status social. Antes, el Islam era violento, ahora no, el Islam se está dando a conocer, los chilenos con lo que no conocen son muy respetuosos, pero lo van conociendo y vienen. El Instituto se creó en Maipú por algo circunstancial, no por un motivo específico, pero a la gente le agrada.

4. OBSERVACIÓN A LA MEZQUITA AS SALAM

Cabe destacar que la observación es un instrumento esencial de investigación, que sirve a un objetivo que ya ha sido formulado y que está sistemáticamente planeado. El observador participa en las funciones del grupo, siendo algunos elementos significativos los siguientes: los participantes, el comportamiento social, las formas de interacción, la frecuencia y la duración. En el caso del presente estudio, se llevó a cabo una observación en la Mezquita As Salam, ubicada en la comuna de Ñuñoa. Ésta, realizada por Elizabeth Urbina el viernes 21 de julio de 2000, consistió en una visita al centro religioso y, en especial, en la asistencia a la ceremonia religiosa de los viernes, que es la más importante para el mundo musulmán.

4.1. Características generales de la observación

Debido al carácter religioso de esta actividad, y tal como lo había indicado previamente el director del Centro de Estudios Islámicos, se debió seguir en forma rigurosa una serie de preceptos: por una parte, se usó una vestimenta especial para la ocasión, que comprendía una falda oscura larga, un chaleco manga larga y un velo; por otra parte, en el momento previo al ingreso a la sala de oraciones, hubo que quitarse los zapatos, los que fueron dejados en un lugar especial, donde estaban todos debidamente ordenados.

El hecho de que esta observación fuera realizada por una mujer puede representar algunos inconvenientes, como no poder contemplar de cerca la ceremonia, no tener acceso a determinados lugares y no conseguir una interacción

directa con el sheik ni con los participantes hombres. Sin embargo, tiene también la ventaja de lograr establecer, aunque sea parcialmente, de qué manera las cuestiones de género y las relaciones entre hombres y mujeres constituyen un aspecto distintivo de las prácticas islámicas.

4.2. El lugar

La mezquita As Salam es un centro islámico que reúne a decenas de personas en los días de oraciones. Además, existen otras actividades -sociales, culturales- organizadas por este centro. La ordenación espacial de la mezquita está constituida de tal manera que lo central es la sala de oraciones, la que mira en dirección al oriente, esto es, hacia La Meca, en Arabia Saudita. En esta sala, se podían observar tres lugares distintivos: el pulpito reservado para el sheik o imán; la sala de oraciones de los hombres, que era el espacio mayoritario; el recinto reservado para las mujeres, ubicado en una segunda planta, que representaba aproximadamente una cuarta parte del total de la sala, de donde no era posible visualizar completamente el salón principal. En el techo, y exactamente en el medio, existía una amplia y vistosa lámpara.

4.3. Los participantes

Tanto al interior como al exterior de la mezquita se podía observar un predominio de hombres. Desde aquí, se podía contemplar hacia la sala de oraciones, donde estaban varios hombres rezando; no había mujeres.

Al ingresar hacia esta sala, ubicada en el primer piso, la investigadora debe dirigirse hacia las escaleras para llegar al lugar de oraciones reservado a las mujeres. En este trayecto, su paso provoca una mirada de curiosidad de muchos hombres, algunos de los cuales estaban rezando y otros conversando entre sí. Eran aproximadamente unos 30, la mayoría de ellos jóvenes, vestidos en forma occidental con la cabeza cubierta con una kefia. Al subir a la sala de oraciones reservada para las mujeres, sólo había otras dos, que estaban sentadas en la posición de rezo. Ellas traían también un vestuario conformado por velo blanco y faldas largas; rezaban en silencio leyendo el Corán.

Rato después, se incorporaron otra mujer y una niña a la sala. Treinta minutos después de haber estado en este lugar, se inició la oración tradicional de los viernes. La oración colectiva duró aproximadamente una hora. Existió una primera parte, completamente en árabe, presidida por un sheik, que se ubicó en el púlpito. Consistió en palabras, reverencias y, en grado menor, en cánticos. Esta parte de la ceremonia

tuvo una mayor rigidez, lo que se notó en los altos grados de concentración y de reverencia.

Al realizar la reverencia final, dedicada a Alá, se cerró el acto con un beso en ambas mejillas, el que fue dado entre los hombres, por una parte, y entre las mujeres por otra. Ésta fue la señal de cierre de la oración en árabe, dando paso a una segunda parte, presidida por otro sheik, el que ahora dio la oración en español, en un ambiente de mayor liviandad. El mensaje que se transmitió fue sobre la mentira, cómo en el Islam y en el reino de los musulmanes se debía rechazar este mal.

El sheik señaló a todos los asistentes que no se retirasen del lugar, de manera que pudieran escuchar a un "hermano" que tuvo la oportunidad de ir a Trinidad Tobago y compartir con sus hermanos musulmanes. Esta persona indicó que en este país había unas 133 mezquitas, siendo una gran alegría esta experiencia. Luego de las palabras de esta persona, se dio término a la ceremonia. Algunos comenzaron a retirarse, en tanto que otros se quedaron en una larga conversación.

4.4. Interacción observador-participante

Hubo tres momentos principales de interacción con los participantes. En primer lugar, antes del ingreso a la sala de oraciones, se acercó a la observadora, desde unas oficinas contiguas, un funcionario de la mezquita, que vestía una kefia oscura y que tenía la apariencia de un religioso musulmán. En forma muy amable le preguntó si la estaban atendiendo. Ella lo saludó, y señaló que era la primera vez que asistía a este centro. El funcionario le dio la bienvenida y le indicó que tenía que ponerse un velo para cubrirse la cabeza. Éstos eran de color blanco, de tela de algodón. La observadora le comentó que ella traía su propio velo, de color negro, ante lo cual él señaló que sí podía usar ése. También le indicó que debía sacarse los zapatos, entrar a la sala de oraciones, subir las escaleras y ubicarse en la parte de arriba, donde estaban las demás mujeres. Agregó que si no había mujeres, debía esperar de todos modos allí.

Un segundo momento de interacción se dio al interior de la sala de oraciones, cuando una de las mujeres sentadas al lado de la observadora le hizo una seña para que se arreglara y amarrara el velo, haciéndole ver que no estaba colocado según las normas islámicas. Al terminar la ceremonia se da el tercer momento de interacción, el más prolongado, al contemplar que las tres mujeres se habían quedado conversando entre sí, comentando un programa televisivo que se había dado en Santiago sobre los musulmanes.

Luego, una de ellas se dirigió a la observadora, preguntándole su nombre y de qué país provenía dado que encontraban que hablaba muy bien el español. Le preguntaron si le interesaba el Islam y cómo había tenido conocimiento del mismo.

Ella respondió que sí y que había leído algo acerca de esto. Frente a la pregunta de si había ido anteriormente a la mezquita, otra mujer, respondiendo por la observadora, contestó que la había visto (lo que no era cierto).

Siempre en este tercer momento, la investigadora señaló a las otras mujeres que había ido a un centro islámico, el cual fue identificado de inmediato como el Centro Islámico de Maipú. Pareciera ser que con estos antecedentes las mujeres aceptaron más positivamente su presencia, y dejaron de considerarla como alguien externo al lugar. Le preguntaron si quería aprender árabe y la invitaron a regresar con ellas a la mezquita, a las oraciones de los días sábados por las tardes, donde iban mayor cantidad de mujeres. Una de ellas se identificó como Fátima, le dio su teléfono, pidiéndole a la observadora que la llamara para conversar con ella. Le agregó que era importante no sólo conocer la mezquita, sino también la casa de los musulmanes, con lo cual la estaban invitando a compartir su hogar.

4.5. La mezquita como espacio masculino y de rigor normativo

Se desprende de esta observación que existen normas establecidas en la conducción de la ceremonia religiosa, las cuales deben ser estrictamente cumplidas como condición para ingresar y permanecer en la mezquita. Estas reglas tienen que ver con una vestimenta especial (lo que rige sobre todo para las mujeres, con el uso del velo, faldas y blusas largas), así como con comportamientos específicos según el género. En este ámbito, la mezquita es un espacio esencialmente masculino, con una presencia mayoritaria de los hombres, cuyos roles están socializados en el ámbito de lo público.

Hombres y mujeres están separados en términos físicos en el mismo recinto (sin que puedan verse o escucharse entre ellos/ellas). Además, aunque ellas deben rezar al igual que los hombres, su participación está reducida también en lo que se refiere a la ceremonia misma. Esto explica el bajo rol que tienen las mujeres musulmanas en el espacio religioso. Por otra parte, existe entre las mismas mujeres una disposición de apertura y de propuesta a otras para conocer la comunidad musulmana. En este sentido, se trataría de forjar lazos solidarios entre ellas, con la finalidad de promover encuentros tendientes a compartir sobre la vida familiar musulmana.

Cabe reiterar que la mezquita constituye un aspecto central del mundo musulmán: está siempre orientada en dirección a La Meca, ciudad sagrada e imagen del centro del mundo. La mezquita cumple un rol fundamental, no sólo con fines religiosos, sino también con fines educacionales, culturales y organizacionales.

REFERENCIAS

i. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Amr, Ziad (1995): "Palestine's Islamic Alternative", Middle East Insight, USA, Vol. XI, N° 2, January-February, pp. 12-14. (1996): Entrevista transcrita en Pedro Brieger: *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el Islam*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.

Adorno, Theodor et al. (1950): *The Authoritarian Personality*, Harper & Brothers, New York, USA.

Affaya, Mohammed Nour Eddine (1998-1999): "La comunicación intercultural entre lo real y lo virtual", *Afers Internacionals*, España, N° 43-44, pp. 59-83.

American Jewish Congress (1995): "Radical Islamic Fundamentalism Update", *Newsletter*, Volume 1, N° 1, New York, USA.

Amuzegar, Jahangir (1995): "Islamic Fundamentalism in Action: the Case of Irán", *Middle East Policy*, Vol. 4, N° 1-2, pp. 22-33.

Arjomand, Said Amir (1986): "Iran's Islamic Revolution in comparative perspective", *World Politics*, USA, Vol. 38, N°3, April, pp. 383-410.

Aron, Raymond (1959): *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Levy, París, France (troisième édition, 1962).

Ayubi, Nazih (1991): *El Islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, Barcelona, España (traducción de Ana Herrera, edición de 1996).

Ben Ami, Shlomo; Medin, Zvi (1981): Historia del Estado de Israel (génesis, problemas y realizaciones), Ediciones Rialp, Madrid, tercera edición, 1992.

Berger, Peter L. (1967): El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina (traducción de Néstor Míguez, segunda edición, 1969).

Budeiri, Musa K. (1995): "The Nationalist Dimensión of Islamic Movements in Palestinian Politics", Journal of Palestine Studies, Vol. XXIV, N° 3, Spring, pp. 89-95.

Burgat, Francois (1995); El islamismo cara a cara, Edicions Bellaterra, Barcelona, España (traducción de Juan Vivanco, edición de 1996).

Calderón, Fernando; Hopenhayn, Martín; Ottone, Ernesto (1996): Esa esquivada modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe, Editorial Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela.

Canevari, Esteban Jorge (Secretario) (1999): "Autos, vistos y considerando en relación con el atentado contra la sede de la Embajada de Israel en Buenos Aires", Corte Suprema de Justicia de la Nación, Buenos Aires, Argentina (documento fotocopiado, 10 de mayo).

Caro, Isaac (1981): La filosofía spengleriana y la doctrina nazi, tesis para optar al grado de licenciado en sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile. (1992): "Un conflicto de múltiples caras: integración y fragmentación en el Medio Oriente", La Época, Santiago, Chile, 20 de septiembre, pp. 8-10. (1998): "América Latina-Medio Oriente: cooperación política, económica y militar en el período de posguerra fría", Material de Discusión, N° 23, Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile, Santiago, Chile, octubre (Informe final Proyecto FONDECYT.); Fediakowa, Evguenia (1998): "Los fundamentalismos religiosos como nuevos actores del escenario internacional", Diplomacia, Chile, N° 75, abril-junio, pp. 45-53.

Carré, Olivier (1985): "Intégrisme islamique?", Social Compass, Vol. XXXII, N° 4, pp. 413-420.

Casáis, Xavier (1995): Neonazis en España. De las audiciones wagnerianas a los skinheads (1966-1995), Editorial Grijalbo, Barcelona, España.

Corm, Georges (1998-1999): "Dinámicas identitarias y geopolíticas en las relaciones entre el mundo árabe y Europa", Afers Internacionals, España, N° 43-44, pp. 35-56.

Cruz Hernández, Miguel (1996): Historia del pensamiento en el mundo islámico (Volumen 3: "El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días"), Alianza Editorial, Madrid, España.

Dassetto, Felice (1992): "L'islam n'est pas de passage"; La Revue Nouvelle, Belgique, N° 2-3, février, mars.

Doncel Domínguez, José Antonio (1997): "La islamización de la modernidad. Análisis crítico del discurso islamista", Razón y Fe, España, Tomo 235, 424-430.

Dupret, Baudouin (1990): "L'islamisme n'est pas l'Islam"; La Revue Nouvelle, Belgique, N° 9, septembre, pp. 92-106.

Etienne, Bruno (1987): El islamismo radical, Siglo XXI Editores, Madrid, España (traducción de Javier Alfaya y Miguel Salabert, edición española de 1996).

Fichte, Johann G. (1808): Discours a la Nation Allemande, Editeur Alfred Costes, París, France ftraduit pour J. Molitor, 1946).

Figueroa, Manuel Ruiz (1996): Islam. Religión y Estado, El Colegio de México, México.

Fromm, Erich (1961): May Man prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy, Anchor Book, New York, USA.

Fukuyama, Francis (1988): "¿El fin de la historia?", Estudios Públicos, Chile, N°37, Verano 1990.

Galindo F. (1994): El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina, Ed. Verbo Divino, Navarra, España.

Giddens, Anthony (1990): The Consequences of Modernity, Polity Press, Cambridge, Britain.

Giner, Salvador (1967): Historia del pensamiento social, Editorial Ariel, Barcelona, España (2a reimposición, 1980). Hoffmann, Stanley (1960): Contemporary Theory in International Relations,

Englewood Clifs, New York, USA (third printing, 1962). Holsti, KJ. (1972): International Politics. A Framework for Analysis, Prentice/ Hall International, London, Britain.

Hopenhayn, Martín (1997): Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (1944): Dialéctica del iluminismo; Editorial Sur, Buenos Aires, Argentina (versión de H. A. Murena, 1971).

Horrie, Chris; Chippindale, Peter (1990): ¿Qué es el Islam?, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, Madrid, España (traducción de Fernando Santos Fontenla, segunda reimposición, 1995).

Huntington, Samuel (1986): "Condiciones para una democracia estable", Estudios Públicos, N°22, Chile, pp. 5-36. (1993): "The Clash of Civilizations" or wiTazrs, USA, Vol. 72, N°3,

Summer, pp. 22-49. (1996a): El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Paidós, Buenos Aires, Argentina (traducción de José Pedro Tosaus Abadía, primera reimposición, 1997). (1996b): "The West: Unique, not Universal", Foreign Affairs, USA, Vol, 75, N° 6, Nov/Dec. pp. 28-46.

Israeli, Raphael (1999): "The Islamic Movement in Israel", Jerusalem Letter, Nc 416, Jerusalem Center for Public Affairs, Jerusalem, Israel, 15 October. Jacobson, Simón (1995): Toward a Meaningful Life. The Wisdom of the Rebbe

Menachem Mendel Schneerson, Ed. Piatkus, London, Britain. Karabell, Zachary (1995): "The Wrong Threat. The United States and Islamic Fundamentalism", *WorldPolicy Journal*, USA, Vol. XII, Nº2, Summer, pp. 37-48.

Kepel, Gilfés (1991): *La revanche de Dieu. Crétiens, juifs et musulmans á la reconquête du monde*, Editions du Seuil, Paris, France.

Kepel, Gilfés (1994): *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, Argentina (traducción de José Pedro Tosaus Abadía, Pedición, 1995).

*Khomeini, Ruholla al-Musavi (1987): *Líder de la revolución islámica y guía de los oprimidos del mundo*, Embajada de la República Islámica del Irán, Buenos Aires, Argentina.

Kochavi, David (1993): "Anti-Semitism in Latín America", in *Anti-Semitism Worldwide 1993*, Tel Aviv University, Tel Aviv, Israel.

Kramer, Martin (1997): "The Mismeasure of Political Islam", in Kramer (editor): *The Islamism Debate*, Dayan Center Papers, Tel Aviv University, Tel Aviv, Israel.

Laipson, Ellen; Sick, Gary; Cotta, Richard (1995): "Symposium: U.S. Policy toward Irán: from Containment to Relentless Pursuit?", *Middle East Policy*, Vol. 4, Nº 1-2, pp. 1-21.

Larraín, Jorge (1996): *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile.

Lazarus-Yafeh, Hava (1988): "Contemporary Fundamentalism-Judaism, Christianity, Islam", *The Jerusalem Quarterly*, Israel, Number 47, Summer, pp. 27-39.

Lewis, Bernard (1990): "The Roots of Muslim Rage"; *The Atlantic Monthly*, USA, Vol. 266, Nº 3, September.

Lewis, Bernard (1992): "Rethinking the Middle East", *Foreign Affairs*, USA, Vol. 71, Nº4, Fall, pp. 99-119.

Lewis, Bernard (1997): "The West and the Middle East", *Foreign Affairs*, USA, Vol. 76, Nº 1, January/February, pp. 114-130.

Lukács, Georg (1953): *asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Fondo de Cultura Económica, México (edición española de 1959).

* Este asterisco indica fuente primaria (N. del A.)

Maalouf, Amin (1998): *Identidades asesinas*, Editorial Alianza, España, 1999.

Madariaga, María Rosa de (1997): "Introducción", en Raymundo Kabchi (coordinador): *El mundo árabe y América Latina*, Ediciones UNESCO, Libertarias, Prodhufi, Madrid, España.

Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (1992): *The Glory and the Power. The Fundamentalist Challenge to the Modern World*, Beacon Press, Boston, USA.

Merle, Marcel (1978): *Sociología de las relaciones internacionales*, Alianza Universidad, Madrid, España (segunda edición revisada y ampliada, versión española de Roberto Mesa, 1991).

Meyer, Thomas (1990): "El fundamentalismo en la República Federal de Alemania", en *Debats*, España, N° 32, junio, pp. 79-88.

Morris, Benny (1996): "After Rabin", *Journal of Palestine Studies*, USA, XXV, N° 2, Winter, pp. 77-87.

Moussalli, Ahmad S. (1992): *Radical Islamic Fundamentalism: the Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, American University of Beirut, Lebanon (second printing, 1995).

Nietzsche, Friedrich (1901): *La voluntad de poderío*, Editorial Edaf, Madrid, España ("traducción de Aníbal Froufe, 1981).

Parker, Cristian (1998): "Modern Popular Religion. A Complex Object of Study for Sociology", *International Sociology*, June, Vol. 13, N° 2, pp. 195-212.

Pipes, Daniel (1983): *El Islam*, Espasa Calpe, Madrid, España (traducción de Blanca Sagarna y Ramón Palencia, 1987).

Prevé, E.; Sarthou, M. (1999): "¿Qué esconde el velo de Chuy? El secreto mejor guardado de Chuy", *El Observador*, Montevideo, Uruguay, 7 de febrero, pp. 3-6.

Rejwan, Nissim (1998): *Arabs Face the Modern World. Religious, Cultural, and Political Responses to the West*, University Press of Florida, Miami, USA.

Rekhes, Elie (1995): "La conexión terrorista-Irán, el Jihad Islámico y el Jamás", *Justicia*, Israel, pp. 3-7.

Roy, Olivier (1990): "De l'islam révolutionnaire au néofundamentalisme", *Esprit*, France, juillet-aout, pp. 5-21.

Roy, Olivier (1992): "Le néofundamentalisme: des frères musulmans au fils algérien", *Esprit*, France, pp. 78-94.

Roy, Olivier (1996): "Le néofundamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oümmah", *Esprit*, France, N° 4, Avril, pp. 80-107.

Rubin, Barry (1998): "Islamic Radicalism in the Middle East: a Survey & Balance Sheet", *MERIA Middle East Review of International Affairs*, Israel, Volume 2, n° 2, may.

Sagiv, David (1995): *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, Bookcraft, London, Britain.

Schopenhauer, Arthur (1818): *La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación*, Editorial Labor, Barcelona, España (edición de José Francisco Ivars, traducción de Eduardo Ovejero y Mauri, 1976).

Schwartz, Alan (editor) (1995): "The Struggle is Now Worldwide". *Hizballah and Iranian-Sponsored Terrorism*, Anti-Defamation League of B'nai Brith, Special Report, New York, USA.

Sivan, Emmanuel (1990): "Islamic Radicalism: Sunni and Shiite" (chapter 2), in Emmanuel Sivan and Menachem Friedman: Religious Radicalism and Politics in the Middle East, State University of New York Press, New York, USA.

Sivan, Emmanuel (1995): "Eavesdropping on Radical Islam", Middle East Quarterly, USA, March, pp. 13-24.

Sorokin, Pitrim (1956): Las filosofías sociales de nuestra época de crisis. El hombre frente a la crisis, Aguilar, Madrid, España (traducción de Eloy Terrón, segunda edición).

Spencer, Claire (1997): "Europe and Political Islam: Defining Threats and Evolving Policies", in The Islamism Debate, edited by Martin Kramer, Dayan Center Papers, N° 120, Tel Aviv University, Tel Aviv, Israel, pp. 89-99.

Spengler, Oswald (1922): La decadencia de Occidente, Editorial Espasa Calpe, Madrid, España (traducción de Manuel García Morente, 1963).

Toennies, Ferdinand (1887): "De la comunidad a la sociedad", en Amitai Etzioni y Eva Etzioni: Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

Touraine, Alain (1995): ¿Qué es la democracia?, Fondo de Cultura Económica, México.

Toynbee, Arnold (1958): "La naturaleza de los crecimientos de las civilizaciones", en Amitai Etzioni y Eva Etzioni: Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

Tschirgi, Dan (2000): "Conflicts d'un nouveau type en Egipte et au Mexique. Des islamistes aux zapatistes, la revolte des 'marginiaux de la terre'", Le Monde Diplomatique, France, janvier, pp. 16-17.

Vidal, Hernán (1989): Mitología militar chilena. Surrealismo desde el superego, Institute for the Study of Ideologies and Literature, Minneapolis, USA.

Waines, David (1995): El Islam, Cambridge University Press, Ediciones Pomares, Barcelona, España (edición española de Maribel Fierro, traducción de Consuelo Pérez-Benítez, 1998).

Waisman, Carlos (1994): "Why Argentina? The Amia Bombing and the Argentine Government's Anti-Terrorism Efforts" en Informe Latinoamericano, Londres, Gran Bretaña, 15 de septiembre.

Wallerstein, Immanuel (1997): El futuro de la civilización capitalista, Icaria-Antrazyt, Barcelona, España (traducción de José M. Tortosa).

Webman, Esther (1994): Anti-Semitic Motifs in the Ideology of Hizbaüah and Harrias, The Project for the Study of Anti-Semitism, Tel Aviv University, Tel Aviv, Israel.

2. FUENTES ELECTRÓNICAS (INTERNET, CD ROM)

Arif, Jamal (1999): "Islam Under Wraps", iviews.com, August 1, <http://216.101.21.2/scripts/story/default.cfm?id=113&categoryid=40&ivd=ar> (27-10-1999).

AFP, Reuters, Ha'Aretz, 1999/09/04: "Argentina Issues Warrant in Israeli Embassy Bombing", <http://www.ict.org.iP> (13-10-1999).

Al-Azim, Sadik Jalal (1999): "Sur l'Islam, la lai'cite et l'occident. Un difficile dialogue de civilisations", *Le Monde Diplomatique*, France, Septembre, pp. 16-17, www.monde-diplomatique.fr/1999/09/jalal_al_azm/12434.html (30-03-2000).

Centro Cultural Islámico de México (1999): "Presentation", <http://www.planet.com.mx/islam/present.htm> (13-10-1999).

Centro de Estudos e Divulgação do Islam (2000): "do Islam nas raízes do Brasil", <http://www.islam.org.br/0%20islam/020e%20suas/020raízes%20no%20brasil.htm> (04-07-2000)

Clarín digital (1997/10/17): "Afirman que Hamas ayudó a preparar los atentados", <http://www.clarín.com.ar/diario/97-10-17/i-04001d.htm> (18-07-2000).

Davis, Douglas (1995): "Irán Alone in Nuke Race", *The Jerusalem Post*, Israel, October 26, page 4, *The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996.*

Djerejian, Edward P. (1995): "United States Policy toward Islam and the Are of Crisis". Baker Institute at Rice University, USA, <http://www.rice.edu/projects/baker/publications/islam.html> (07-11-1998).

*Fadlallah, jeque Muhammad Hussein (1985): "An Open Letter. The Hizbaüah Program", *The Jerusalem Quarterly*, Israel, N° 48, fall 1988, www.ict.org.il (13-10-1999).

*Farrakhan, Louis (1997): "Blood of the Innocent", speech in Baghdad, Irak, December 10, <http://www.worldfriendshiptour.noi.org> (29-05-2000).

Gresh, Alan (1998): "L'enjeu iranien", *Le Monde Diplomatique*, France, Juin, p. 4, www.monde-diplomatique.fr/1998/06/GRESH/10600.html (30-03-2000).

Grupo Cultural Olodum (2000): "Cronología", <http://www.olodum.com.br/falando2.html> (05-09-2000).

*Hamas (1988): "The Charter of Allah: the Platform of the Islamic Resistance Movement Hamas", Y. Alexander and H. Foxman (Eds.): *The 1988-1989 annual on terrorism*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1990, www.ict.org.il (13-10-1999).

Haslett, Malcolm (1999): "World: Europe Analysis: The Threat from Islamic Militancy", *BBC News*, Britain, August 25, <http://news.bbc.co.uk> (30-03-2000).

*Islamerica (1999a): "Los musulmanes en Latinoamérica", <http://islamerica.org.ar/izinmigr.htm> (09-10-1999).

♦Islamerica (1999b): "Sus objetivos", <http://islamerica.org.ar/doofic.htm> (13-10-1999).

*Islamerica (1999c): "Objetivos de la Organización Islámica para América Latina", <http://islamerica.org.ar/dooipal.htm> (09-10-1999).

Kaplan, Allison and news agencies (1992): "U.S. Says Irán behind Embassy Bombing. Diplomats Helped Plan Buenos Aires Blast", The Jerusalem Post, Israel, May 8, page 1, The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996.

Karmon, Ely (1998): "Iran's Policy on Terrorism in the 1990s", International Policy Institute for Counterterrorism, Israel, www.ict.org.il/ (19-11-1998).

*Khomeini, Ruholla al-Musavi (1989): The Last Message, The Imam Khomeini Cultural Institute, Tehran, Irán, 1992, www.khomeini.org (27-03-2000).

La Nación Line (1998/05/16): www.lanacion.com.ar/98/05/16/htm (06-12-1998).

La Nación Line (1999/12/24): "Alerta en el país y en el mundo", [http://buscador.lanacion.com.ar/showpl?url=99/12/24g01 .htm](http://buscador.lanacion.com.ar/showpl?url=99/12/24g01.htm) (29-12-1999).

*Latin American Muslim Unity (1999): "About Latin American Muslim Unity", <http://www.latinmuslims.com/about.html> (27-10-1999).

Manzollillo, Abu Dharr (2000): "Los 'conversos' en los países con minorías musulmanas", <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/3351/conversos.html> (24-04-2000).

♦Mezquita Ibrahim (1999a): "La Mezquita. Mensaje de bienvenida del director", <http://www.mezquitaibrahim.org/mezquita.htm> (14-10-1999).

♦Mezquita de Cuiabá (2000): "Valdo Oliveira", <http://www.geocities.com/Paris/Rue/9899/valdoo.htm> (04-07-2000).

*Muhammad, Askia (1997): "Farrakhan, Arafat Discuss Plight of Palestinians", December 10, <http://www.worldfriendshiptour.noi.org> (29-05-2000).

*Muhammad, James (1999): "Minister Farrakhan and Jewish Delegation Meet in Chicago", The Final Cali on Line, November 25, http://www.finalcall.com/national/mlf_rabbisll-25-99.htm (05-12-1999).

*Muhammad, Tynetta (1996): "A Brief History of the Origin of the Nation of Islam in America. A Nation of Peace and Beauty", International Symposium on Sufism, San Francisco, California, March, <http://www.noi.org/history.html> (29/05/2000).

*Muhammad, Tyrone (1997): "The Peacemaker Departs. Minister Farrakhan and Delegation Leave on World Friendship Tour", <http://www.worldfriendshiptour.noi.org> (29-05-2000).

Paz, Reuven (1998): "Is there an Islamic Terrorism?", International Policy Institute for Counterterrorism, Israel, <http://www.ict.org.il> (19-11-1998).

Pinkas, Alón (1992): "Recent Attacks against Israel Signal Unhappy Return to the 70", The JerusalemPost, Israel, March 19, page 1, The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996.

Ramírez, Margaret (1999): "NewIslamic Movement Seeks Latino Converts", Los Angeles Times, USA, March 15, <http://pdq.state.gov/scripts/cqcg.exe/@pdqtestl.env> (15-06-2000).

Ramonet, Ignacio (2000): "Reformes en Irán", Le Monde Diplomatique, France, Mars, www.monde-diplomatique.fr (08-11-2000).

Rodan, Steve (1994): "The Time has Come to Fight Iranian Terror, Say Israeli Experts", The Jerusalem Post, Israel, September 2, The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996.

Sleiman, Fátima; Ugarte, José Manuel (1999): "Seguridad en la Triple Frontera", La Nación Line, 12 de noviembre, <http://buscador.lanacion.com> (29/12/1999).

The Jerusalem Post (1994/07/24): "Islamic Group Claims Responsibility for Argentina, Panamá Bombings", The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996.

(1994/07/28): "London Car Bombs Suggest Irán Backing", The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996.

(1994/09/02): "The Long, Threatening Shadow from Teherán", The Jerusalem Post CD. Electronic Publishing División, 1992-1996. * The Nation of Islam (1996): "Farrakhan and the Jewish Rift. How it All Started", The Final Cali Online Edition, FCN Publishing, <http://www.finalcall.com/perspectives/rift.html> (29-05-2000).

U.S. Department of State (1994/08/01): "U.S. Says Evidente Ties Hezbollah to Argentine Bombing", U.S. Department of State, Public Diplomacy Query, <http://pdq2.usia.gov> (20-10-1999). (1995/09/28): "U.S. Says Latin American Terrorism Backed by Irán", U.S.

Department of State, Public Diplomacy Query, <http://pdqu2.usia.gov> (20-10-1999).

(1998): Patterns of Global Terrorism: 1998, Department of State, Washington D.C., USA, <http://www.state.gov/www/global/terrorism/1998Report/latin.html#Argentina> (30-03-2000).

Libros Tauro

<http://www.LibrosTauro.com.ar>