

DIÁSPORAS CULTURALES Y FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS EN ARGENTINA, BRASIL Y CHILE¹

Cultural Diasporas and Religious Fundamentalisms in Argentina, Brazil and Chile

Isaac Caro. isaac.caro@unap.cl

Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Chile

RESUMEN

Este artículo forma parte de un proyecto de investigación, que tiene por objetivo estudiar las distintas comunidades, tanto judías como islámicas, existentes en América Latina, concentrándose en los casos de Argentina, Brasil y Chile. Se busca establecer su rol y participación en la región en el marco de los procesos de globalización (política, económica, social, cultural) y de reconfiguración de identidades culturales. Se analiza su forma de inserción en las respectivas sociedades nacionales, en cuanto a actores internacionales no estatales, lo que implica determinar los rasgos principales de las relaciones (políticas, económicas, culturales) entre las comunidades en estudio y los países, territorios y/o regiones de origen (Israel, mundo árabe, mundo islámico). En una segunda parte, se examina también el rol de algunos fundamentalismos religiosos en la región, centrándose en los movimientos islamistas más radicales.

PALABRAS CLAVES: Judaísmo, Islam, Identidad Cultural

ABSTRACT

This work is part of a research project aimed at studying the various existing communities, both Jewish and Islamic, in Latin America, focusing on the cases of Argenti-

¹ Este artículo forma parte del Proyecto FONDECYT 1050053. Agradezco a Sandra Vera, Ingrid Hecker y Ana María Tapia, por sus sugerencias a este artículo.

na, Brazil and Chile. It is sought to establish their role and participation in the region, in the field of globalization (political, economic, social, cultural, etc.) processes, as well as the reconfiguration of cultural identities. It also analyzes the way of their insertion in the corresponding national societies as non-state international players, which implies determining the main features of the political, economic, and cultural relations between the communities under study and the countries, territories and/or regions of origin (Israel, the Arab World, the Islamic World). In a second part, this paper examines the role of some religious fundamentalisms in the region, focusing on the most radical Islamic fundamentalism movements.

KEY WORDS: Jewish, Islam, Cultural Identity

I. INTRODUCCIÓN

El actual ascenso y consolidación de nuevos actores internacionales², tanto a nivel global como en América Latina, hay que considerarlo en el marco de los profundos cambios que ha implicado el nuevo escenario internacional, así como las nuevas características que definen a la sociedad contemporánea. La guerra fría permitió que muchos de estos actores se mantuvieran presentes o integrados en distintas tendencias o corrientes, que respondían al enfrentamiento entre las superpotencias.

En el caso de los extremismos de derecha, ellos estuvieron incorporados como una fuerza anticomunista, por lo cual detrás de esa bandera se iban a esconder muchas de estas organizaciones. Esto significa que, en el ámbito europeo, este fenómeno siempre estuvo presente, más allá de los ejemplos mostrados por el franquismo en España, el salazarismo en Portugal y el “régimen de los coroneles” en Grecia³. En la década de 1980, con la profundización de la guerra fría, tras la invasión soviética de Afganistán y la asunción de Ronald Reagan a la presidencia de Estados Unidos, el culto al militarismo, a la fuerza, a la

² El concepto de “actor internacional” se entiende desde una visión pluralista de las relaciones internacionales, en el sentido que crecientemente actores no estatales –organizaciones transnacionales, fundamentalismos religiosos, grupos terroristas, etc.- adquieren mayor importancia, influencia y autonomía en el escenario internacional. Ver: 1) Hollis, Martin y Steve Smith. 1990. *Explaining and Understanding International Relations*. Oxford: Clarendon Press. 2) Holsti, K.J. 2001. *International Politics. A framework for Analysis*. New York: Cambridge University. 3) Merle, Marcel. 1995. *Sociología de las Relaciones Internacionales*. Madrid: Alianza.

³ Esta tesis es desarrollada por Paulo Fagundes Vizentini: “O ressurgimento da extrema direita e do neonazismo: a dimensão histórica e internacional”, en Milman, Luis y Paulo Fagundes Vizentini. 2002. *Neonazismo, Negacionismo e Extremismo Político*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

violencia, se convertirá en una bandera seductora para los jóvenes que ingresan a la extrema derecha. Luego, con la caída de los regímenes de Europa Oriental, se comprobará que efectivamente estos partidos existían⁴.

En lo que dice relación con los fundamentalismos religiosos, a partir de la década de los setenta, como parte de una tendencia mundial, comenzaron a emerger y a consolidarse, en diferentes regiones y países, movimientos religiosos de carácter fundamentalista: mundo árabe, Israel, subcontinente indio, Estados Unidos, entre otros⁵. En estas primeras etapas se postulaba en forma explícita el acceso al Estado, como lo mostraron 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 quería instaurar la ley religiosa como la única capaz de integrar a toda la sociedad sobre la base de certezas y valores absolutos.

La religión es una importante fuerza de movilización, pero -contrariamente a los años '70 y comienzos de los '80- desde 1990 se plantea una ruptura no con el Estado, sino con la sociedad circundante: la vida cotidiana, la manera de vestirse, de rezar, las relaciones con el otro sexo. Paralelamente, personas que antes habían militado en partidos marxistas empiezan crecientemente a integrarse a los nuevos movimientos religiosos. En algunos casos, este "regreso a la religión" toma la forma de movimientos fundamentalistas y la afirmación de "identidades asesinas"⁶, en donde la pertenencia a una religión determinada implica la exclusión y rechazo de todas las demás.

A diferencia de las décadas anteriores, ahora no todos los fundamentalismos⁷ tienen aspiración al poder, sino que tratan de centrar su trabajo en la vida cotidiana, esto es, establecer un control en el ámbito local, fortaleciendo sus propias instituciones educativas, creando medios de comunicación propios y formando espacios religiosos particulares, representados por las iglesias, las mezquitas y las sinagogas. Ellos buscan superar la anomia existente a través de la construcción de un orden normativo religioso que dé respuesta a la nueva situación de incertidumbre y amenaza que afecta a las respectivas sociedades.

⁴ Para una profundización sobre el contexto global de emergencia de los extremismos de derecha, ver Caro, Isaac. 2004. "Extremismos de derecha y movimientos neonazis como actores internacionales". *Diplomacia*, 99: 46-81.

⁵ Sobre este tema, ver Caro, Isaac y Evguenia Fediakova. 1999. "Los fundamentalismos religiosos: etapas y contextos de su surgimiento", *Persona y Sociedad*, XIII- 3, 111-320.

⁶ Esta expresión está tomada de Maalouf, Amin. 1998. *Identidades Asesinas*. Madrid: Editorial Alianza.

⁷ Sobre el concepto de "fundamentalismo", ver Caro, Isaac. 2002. *Fundamentalismos islámicos. Guerra contra Occidente y América Latina*. Santiago: Editorial Sudamericana.

En estos ejemplos, la relación de los fundamentalismos con la modernidad de tipo occidental tiene un carácter ambiguo. Aunque estos movimientos tienden a presentarse como una reacción contraria, ellos pueden adaptarse a la modernidad o constituir un modelo propio, que no necesariamente se identifica con el occidental, pero que incorpora sus avances tecnológicos (medios de comunicación, informática, sistema bancario, armamento). Estamos en presencia de *neofundamentalismos*, cuyos rasgos son su adaptación a las sociedades modernas y a la globalización, que postulan una lectura menos estricta de los textos sagrados y buscan propagar sus valores en la sociedad a través de la hegemonía cultural (Caro, Fediakova, 1999).

En lo que dice relación con el mundo islámico, se pasa de una “reislamización por arriba” a una “reislamización por abajo”⁸. Este nuevo fundamentalismo, que trabaja sobre la vida cotidiana y las relaciones sociales elementales, puede adaptarse a una sociedad no musulmana. Esta explicación permite entender cómo, en el caso del surgimiento de grupos islamistas, este fenómeno no se limita al Medio Oriente, sino que también se da en sociedades que no son musulmanas. Es el caso de Europa y Estados Unidos, donde se han formado importantes comunidades, algunas de las cuales han recurrido al islamismo⁹ como una forma de protesta social frente a la exclusión social y económica. En Francia, el denominado “asunto del velo”, en que unas alumnas musulmanas se manifestaron en 1989 para asistir con velo a la escuela pública, marca un momento de reafirmación de la identidad musulmana, que vuelve a adquirir plena significancia en el año 2004, con la aprobación de una ley por el parlamento francés que prohíbe el uso de signos religiosos en la escuela pública. En Estados Unidos, los *Black Muslims*, integrados en *The Nation of Islam*, representan un movimiento que busca defender los derechos de la minoría afroamericana a partir de la invocación del Islam y de la creación de un Estado negro separado del blanco.

En lo que se refiere a América Latina, la presencia de movimientos fundamentalistas está vinculada principalmente con determinadas corrientes que surgen desde el catolicismo y el evangelicalismo. En muchos casos, se trata de confesiones que se caracterizan por un marcado anticomunismo y por una posición a favor de Estados Unidos y de su liderazgo mundial (Galindo, 1991). No obstante lo anterior, existen también comunidades ortodoxas y ultra ortodoxas judías que tienen presencia en la región, así como movimientos islamistas, algunos de ellos eventualmente relacionados con organizaciones terroristas, como se verá más adelante.

⁸ Expresión tomada de Kepel, Gilles. 1991. *La Revanche de Dieu, chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. París: Editions du Seuil.

⁹ Se entenderá el “islamismo” como sinónimo de “islam político” para denominar un movimiento que busca construir un orden político, social y cultural a partir de la religión y sustentándose en una lectura más o menos literal del Corán.

En otros casos, fuera de estos fundamentalismos religiosos, y sin estar relacionados con ellos, estamos en presencia –también en el contexto latinoamericano– de “diásporas” culturales, constituidas por identidades, movimientos y comunidades que realizan una importante contribución –cultural, política, económica– a las distintas sociedades nacionales. Al utilizar el concepto de “diáspora”, interesa dejar constancia desde el mismo título de este artículo sobre la hibridez y pluralidad, tanto cultural como religiosa, que adquiere esta temática, que se expresa en la presencia de múltiples identidades, comunidades y organizaciones. Asimismo, es importante enfatizar que las diásporas, por definición, son actores internacionales, en la medida que mantienen contactos con sus respectivos territorios de origen¹⁰.

Al hablar de las diásporas islámicas y judías existentes en la región, hay que partir haciendo referencia al tema de la inmigración. La inmigración judía a la región se remonta al siglo XVI: como resultado de la Inquisición, muchos conversos y marranos, que seguían practicando el judaísmo, utilizaron una ruta a la América luso-hispana para escapar de las persecuciones. Estas oleadas, que se extienden hasta principios del siglo XIX, van a estar conformadas por judíos de origen sefardí. Más adelante, hacia la segunda mitad del siglo XIX, existe una nueva inmigración que se enmarca en el gran desplazamiento mundial desde el continente europeo hacia otras regiones. En lo que respecta a los judíos, se trata de movimientos desde las comunidades sefardíes del Imperio Otomano hacia los países latinoamericanos, motivados al parecer por el mismo idioma (Matus, 1993:38).

Además, en este período existe una oleada, que es resultado también de un doble proceso: por una parte, las políticas inmigratorias adoptadas en la región, especialmente en Argentina, bajo la consigna de “Gobernar es poblar”, de Juan Bautista Alberdi, y, por otra parte, el antisemitismo que crece en Europa Oriental y en el imperio ruso. En este contexto, se produce la llegada de inmigrantes judíos, esta vez asquenazíes, que tienen como uno de los primeros destinos en el continente a Argentina, donde en la segunda mitad del siglo XIX se establece una comunidad judía organizada, bajo el nombre de Congregación Israelita de la República de Argentina. Asentados en la ciudad de Buenos Aires, estos judíos eran principalmente comerciantes (Barromi, 1990: 119-120).

En lo que se refiere a los musulmanes, su presencia 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. Con posterioridad, hacia fines del siglo XVI, se produjo una corriente migratoria

¹⁰ Sobre el concepto de “diáspora” ver Wallace, Josselin. 2001. *Non-State actors and world politics*. Nueva York: Palgrave.

proveniente del subcontinente indio. Sin embargo, la prohibición de la libertad de cultos limitó el desarrollo del Islam durante esos siglos. Hacia mediados del siglo XIX, tuvo lugar una nueva corriente, formada mayoritariamente por árabes -cristianos y musulmanes- que provenían de Siria, Líbano y Palestina, a los que se les llamó “turcos” por venir con pasaporte del Imperio Otomano. Luego, la caída de este imperio y la diáspora palestina forzaron un nuevo movimiento de musulmanes hacia esta región. 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 (Kabchi, 1997: 48-49).

En este artículo se partirá señalando la importancia de las diásporas culturales, considerando el rol de las comunidades judías e islámicas en el Cono Sur americano y su organización en movimientos que constituyen un mosaico heterogéneo de identidades, tanto culturales como religiosas. Sus rasgos más relevantes no son la cohesión, unidad o integración, sino la diferencia, la diversidad, la pluralidad, la hibridez, la heterogeneidad. Esta diversidad no sólo se registra entre las distintas comunidades sino que también al interior de cada una de ellas. Se considera “lo judío” y “lo islámico” como categorías que dan cuenta de esta diversidad religiosa, lingüística, cultural, civilizacional. En una segunda parte, se hará referencias a un fenómeno particular y minoritario, que surge al interior del Islam y que tiene presencia en América Latina, pero que no puede identificarse ni confundirse con el conjunto del Islam: la existencia de movimientos fundamentalistas.

II. DIÁSPORAS CULTURALES JUDÍAS E ISLÁMICAS EN EL CONO SUR AMERICANO

Se parte del supuesto que en cada uno de los países del Cono Sur americano lo que caracteriza a las comunidades judías e islámicas no es su cohesión y unificación, sino que por el contrario, la existencia de múltiples identidades (culturales, religiosas, nacionales), lo que se manifiesta en la diversificación de grupos y organizaciones. Estas diferencias no sólo se dan entre las comunidades de los distintos países latinoamericanos, sino que también al interior de cada una de ellas. En cuanto a los términos “Islam” (“islámico”) y “Judaísmo” (“judío”), éstos se entenderán en un doble sentido: por una parte como denominación de una religión y, por otra parte, como designación de una cultura y civilización.

Por lo tanto, “islámico” es distinto a “musulmán”, ya que este último tiene una connotación especialmente religiosa, por lo cual esta identidad puede adquirirse o abando-

narse mediante la conversión religiosa (Lewis, 2000: 11, 29). De este modo, considerando lo “islámico” en referencia a una civilización y no a una religión, podríamos hablar de la existencia, por ejemplo, de judíos “islámicos” y cristianos “islámicos” para hacer referencia a aquellos inmigrantes, sean judíos o cristianos, provenientes de la civilización islámica. El “Islam”, por lo tanto, adquiere múltiples significados, abarcando una amplia gama que va desde una herramienta de legitimidad hasta una fuerza de choque, por lo que cabe hablar de varios islames más que de uno solo (Ayubi, 1996: 95, 103).

Es importante entender el tema en un contexto caracterizado por una radicalización de la modernidad, en donde el cambio es mucho más rápido que en cualquier período previo, y una crisis de las identidades tradicionales que conformaban la modernidad, especialmente las de clase y nación. En cuanto al primer aspecto, hay que mencionar que estamos en un tipo de orden social que no es distinto, como lo señalan los postmodernistas, sino que constituye una fase de la modernidad, siendo uno de sus rasgos más importantes la declinación de la posición privilegiada de Occidente (Giddens, 1990: 46). En lo que se refiere al segundo tópico, la declinación de las identidades culturales tradicionales va acompañada del surgimiento de nuevas identidades étnicas, de género, de sexualidad (Larraín, 1996: 115).

En este sentido, la identidad cultural, más que en términos de cultura compartida, como una experiencia histórica común y como una unidad, debe ser concebida en términos de discrepancias, rupturas y continuidades. De este modo, cabe resaltar el rol de la diferencia y la diversidad en la identidad, empleando el término “diáspora”, en el sentido del autor británico, Stuart Hall (1992), para hacer referencia precisamente a la pluralidad, hibridez, heterogeneidad (Caro, 1996: 180), así como a la conformación de una sociedad multicultural, en la que diversas identidades (incluyendo las judías y las islámicas) son parte del “espacio cultural latinoamericano”¹¹.

1. Diversidad y pluralidad de identidades y comunidades judías

¿Cómo opera esta pluralidad en el caso de las comunidades judías en estudio? En lo que se refiere a las comunidades judías latinoamericanas, es posible establecer una primera división cultural e histórica, entre sefardíes y asquenazíes. Los primeros son los que tienen su origen en *Sefarad* (España) y que, tras su expulsión en 1492, emigraron a distintos territorios, estableciéndose especialmente en el norte de África y regiones que estaban gobernadas por el Imperio Otomano. Durante siglos conservaron su lengua judeoespañola, también conocida como el ladino, construyendo comunidades importantes en regiones y

¹¹ Esta expresión ha sido tomada de García Canclini, Néstor. 2001:103. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

ciudades como Salónica, Estambul y Esmirna, de donde provienen algunos de los inmigrantes judíos llegados a América Latina.

Los asquenazíes, por su parte, corresponden a las agrupaciones judías de Europa central y oriental, que tuvieron un centro importante en *Ashkenaz* (nombre hebreo para denominar a Alemania), desplazándose luego a Polonia y Rusia, de donde emigraron a Estados Unidos, América Latina e Israel. Ellos han conservado como lengua el judeo-alemán o yidish, lengua germánica que emplea el alfabeto hebreo. Además, están los denominados «judíos orientales» (*edot hamizraj*), que son los judíos que vivían en países árabes mucho antes de que llegaran a esos países los expulsados de España¹².

Un segundo nivel, que se registra en el judaísmo latinoamericano, y que también se observa en el resto de la diáspora judía, es la brecha que separa a los distintos grupos religiosos, pudiéndose distinguir cinco grandes conjuntos: ultra ortodoxos, ortodoxos, conservadores, reformistas y reconstruccionistas, todos ellos con presencia en el Cono Sur americano. Los ultra ortodoxos creen en la naturaleza obligatoria de una *Torá* revelada divinamente, que sólo admite una lectura literal; son básicamente antisionistas, aunque es posible establecer un rango que va de una oposición activa al sionismo a una aceptación pasiva de Israel. Los ortodoxos judíos, en cambio, están involucrados en la vida y realidad de Israel, lo que significa que aceptan al Estado y sirven en el ejército; el Estado de Israel es visto como parte de la redención de Israel y el mundo.

Cabe señalar otros dos aspectos en relación con los judíos ortodoxos. Primero, tienen su origen en el segundo tercio del siglo XIX, en el comienzo de la *haskala* o emancipación judía en Europa Occidental (Fishman, 1995). Segundo, a partir de una asociación entre *Eretz Israel* (Tierra de Israel) y Estado de Israel, se desarrolla una corriente sionista religiosa, que tiene sus orígenes en el rabino Avraham Ytzhak Ha-Cohen Kook (1865-1935), quien influirá en los futuros líderes de *Gush Emunim* (Bloque de la Fe), con su concepción de que el sionismo político y cultural es una etapa crucial en el proceso mesiánico de redención (Hertzberg: 1986: 419).

Siguiendo con esta división religiosa, se encuentran, en tercer lugar, los conservadores, los que corresponden a un movimiento que surge a comienzos del siglo XX, y que se caracterizan por su apertura a los cambios que implica la sociedad moderna, así como a interpretaciones de pasajes bíblicos del Antiguo Testamento. Los reformistas, por su lado,

¹² Esta información ha sido proporcionada por Ana María Tapia, directora del Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile.

aceptan una lectura crítica de la *Torá*, adoptando cambios mayores con relación a la tradición judía, como la aceptación de rabinos mujeres y, en algunos casos, rabinos que son reconocidamente de orientación homosexual. Este movimiento, que no es reconocido oficialmente en Israel, tiene presencia en Estados Unidos y también en América Latina. Finalmente, los reconstruccionistas surgen hacia el siglo XX, con la finalidad de introducir cambios importantes en el judaísmo, reelaborando algunos conceptos que son centrales al mismo, como los de Israel, Dios, *Torá*.

Además, es importante mencionar una tercera gran división, la separación dicotómica que se da, por una parte, entre grupos judíos que son laicos o liberales, y aquellos que pertenecen al campo ortodoxo u ultra ortodoxo, arriba señalado. El primer conjunto está compuesto especialmente por los judíos no ortodoxos, que tienen un estilo de vida no conocido en el pasado. También se incluyen en esta categoría al campo desarrollado en Israel, que está formado por los que no creen en la obligatoriedad de las leyes religiosas judías ni en que los rabinos ortodoxos tengan un monopolio en la aplicación de las leyes. Su estilo de vida es secular y su rango va desde los antiortodoxos, ateos o agnósticos hasta los tradicionalistas que preservan algunas formas de observancia religiosa (Avi-Hai, 1993: 6). Este campo, que incluye también a reconstruccionistas, reformistas y conservadores, tiene representación importante en Europa y Norteamérica.

El tema de las identidades judías no se agota con estas divisiones mencionadas. La diversidad y pluralidad se refieren también a una brecha entre adultos y jóvenes. Existe en muchos jóvenes judíos la búsqueda de nuevos sentidos de pertenencia, de un nuevo "orgullo judío", que deje de lado el espacio tradicional que ocupaba la familia o la sinagoga. Ahora se trata de un estilo de vida, que se expresa en una determinada música, en la lectura de ciertas revistas juveniles y en la realización de reuniones privadas. Esta nueva tendencia, que tiene su origen en Nueva York, es conocida como "jewcy", porque reúne las palabras "jew" (judío) con "juicy" (jugoso). En el propio sitio de Internet www.jewcy.com esta nueva condición se define como a) un estilo *kosher* fabuloso, succulento; b) una nueva marca para celebrar a un antiguo pueblo; c) un logo atractivo para connotar un orgullo étnico; d) una serie de eventos relacionados con las artes y el teatro. En América Latina y, en particular en Chile, esta tendencia se expresa especialmente en los jóvenes judíos que trabajan en la radio, en la televisión y en el teatro, siendo una reacción a la reafirmación religiosa judía que se manifiesta en estas comunidades¹³.

¹³Reportajes sobre esta forma de vida judía aparecieron en la prensa de Santiago en diciembre de 2003.

Postulamos que estas distintas identidades tienen presencia en el Cono Sur americano a través de comunidades y movimientos organizados, que juegan un rol político, social, cultural, económico y/o religioso. La variedad de agrupaciones judías se hace más compleja en la medida que ellas tengan rasgos específicos relacionados con los nexos con Israel y la cuestión palestina, su posición sobre el sionismo, la forma de entender el judaísmo, su concepción de la religión, de los procesos de globalización y secularización, aspectos divergentes con respecto a los tópicos de género y sexualidad, así como la centralidad que tiene el tema del holocausto en la historia judía¹⁴.

De este modo, podemos establecer una clasificación exploratoria, no excluyente, que considera: a) asociaciones comunitarias o institucionales, algunas sefardíes, otras asquenazíes, cuyo objetivo fundamental es introducir el contenido judaico en la vida cotidiana y, al mismo tiempo, ser un espacio de apoyo al Estado de Israel; b) asociaciones empresariales o comerciales, que buscan aproximar las relaciones entre empresarios latinoamericanos e israelíes en el sector comercial, industrial y turístico; c) instituciones ligadas al ámbito educativo, incluyendo colegios e institutos, que buscan difundir la cultura y educación judaica; d) entidades de beneficencia, que tienen como meta asegurar el bienestar de la comunidad judía, combatiendo la pobreza, dando asistencia a personas con discapacidad mental; e) organizaciones religiosas, que, cubriendo las distintas corrientes arriba señaladas, persiguen preservar y difundir la religión judía en las comunidades latinoamericanas; f) movimientos juveniles, destinados a promover actividades entre los jóvenes judíos; g) medios de comunicación, ya sean impresos o a través de Internet, que buscan informar sobre la vida judía, así como los acontecimientos en Israel y el Medio Oriente.

A nivel regional, cabe mencionar el Congreso Judío Latinoamericano, organismo que reúne a las entidades representativas de las comunidades judías de la región, que mantiene un servicio de noticias de las comunidades latinoamericanas y de la problemática del mundo judío en general, con un sitio propio en Internet. El Congreso es una rama del Congreso Judío Mundial, el que constituye a su vez una federación de más de 100 organizaciones y comunidades judías de todo el mundo, organizadas en un marco regional, estando representados América Latina, América del Norte, Europa, Asia, Asia Pacífico e Israel. Su objetivo es servir como órgano diplomático del pueblo judío frente a los gobiernos mundiales y organizaciones internacionales. También hay que citar a B'nai Brith Internacional, fundada en 1843, cuya sede central está en Estados Unidos, teniendo ramas importantes en diversos países latinoamericanos.

¹⁴ Sobre las diversas lecturas con respecto al holocausto, ver: Roth y Berenbaum. 1989:1-8. *Holocaust. Religious and Philosophical Implications*. St. Paul: Paragon House.

En Argentina está la población judía más importante de América Latina, estimada en unos 200.000, de los cuales alrededor del 85% se concentra en el Área Metropolitana de Buenos Aires¹⁵. Una de las organizaciones más importantes es la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), fundada por un grupo de inmigrantes judíos en 1894, siendo sus objetivos principales promover el bienestar y desarrollo individual, familiar e institucional de la vida judía en este país, fortalecer los principios básicos de la democracia y el pluralismo, e impulsar una convivencia desde las particularidades que conforma la sociedad. También está la Delegación de las Asociaciones Israelitas de Argentina (DAIA), la que, junto a la AMIA, fue blanco del ataque terrorista de julio de 1994. La Agencia Judía para la Argentina, por su parte, sirve de nexo con el Estado de Israel. *Chalom Centro Comunitario* constituye un centro orientado a la comunidad judía sefardí. En el ámbito religioso, cabe mencionar a *Jabad Lubavitch*, que corresponde a una organización ortodoxa, que forma parte del movimiento jasídico fundado por Baal Shem Tov (1698-1760), y que tiene como misión principal dar a conocer a los judíos la riqueza espiritual de la *Torá* heredada, y a todos los hombres del mundo los siete preceptos universales (las siete *Mitzvot* de los hijos de Noé), considerados como principios pilares de toda civilización.

En Brasil, donde la población judía es de alrededor de 130.000 habitantes, siendo la segunda mayor comunidad de la región, se registran numerosas organizaciones judías, tanto en el ámbito nacional como estadual¹⁶. A nivel nacional está la *Confederação Israelita do Brasil* (CONIB), fundada en 1951, que incluye a unas 200 asociaciones. En el Estado de Sao Paulo, donde está concentrada parte importante de la población judía, están la *Federação Israelita do Sao Paulo*, que agrupa a diversas entidades y cuyas acciones abarcan tanto el trabajo social, como la información de las actividades de la comunidad judía y los nexos con Israel; la *Congregação Israelita Paulista*, que se autodefine como sostenedora de un judaísmo liberal, siendo sus principales misiones introducir el contenido judaico en la vida cotidiana, defender la conservación de las tradiciones y mantenerse abierta a los acontecimientos del mundo actual; la *Organização Sionista Unificada do Estado de Sao Paulo*, que tiene como objetivos apoyar al Estado de Israel, fortalecer los movimientos juveniles judíos en Brasil, y formar nuevos liderazgos comprometidos con Israel. También existen asociaciones y federaciones en Río de Janeiro, donde la *Federação*

¹⁵ Estas son estimaciones tomadas del estudio de JOINT y AMIA. 2005. *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires. A diferencia de Chile, en el caso argentino en el último censo que se preguntó sobre identidad religiosa fue en 1960, siendo la población judía mayor de cinco años de 275.000.

¹⁶ Este dato ha sido tomado del sitio Jewish-Issues. Sin fecha. "La población judía en diferentes países". Consulta 18 noviembre, 2005 (http://www.jewish-issues.com/spanish/countries_and_their_jews_e.html).

Israelita do Estado do Rio de Janeiro es el principal órgano de la comunidad judía; en Brasilia, la *Associação Cultural Israelita do Brasilia*, entidad dedicada a actividades culturales y sociales; en Paraná, el *Centro Israelita do Paraná*.

En Chile, el censo nacional del año 2002 constató que en el país había cerca de 14.000 personas que se definieron como profesando la “religión judía”, equivalente al 0,13% de la población total. La Comunidad Israelita de Santiago es la principal organización del país, que desarrolla actividades tanto religiosas, como sociales, culturales y de beneficencia. Los asquenazíes formaron la denominada *Kehilah Ashkenazi*. La Comunidad Israelita de Santiago se forma a mediados de los 80, siendo el resultado de la fusión del Círculo Israelita y la *Kehilah Ashkenazi*. También está el *Bikur Jolim* (en español “visita a los enfermos”), que fundó la sinagoga del mismo nombre, una de las más antiguas del país¹⁷. Los grupos sefardíes, por su parte, están organizados en la Comunidad Israelita Sefardí. Cabe mencionar también al Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile, uno de los primeros de esta naturaleza existentes en la región. En los tres países del Cono Sur citados, la población judía es mayoritariamente de origen asquenazí (alrededor de un 85%), con una minoría sefardí (15%), aunque muy activa en el desarrollo de actividades comunitarias. En el aspecto religioso, el movimiento conservador es el más importante, siendo seguido por el reformista y el ortodoxo.

2. Heterogeneidad en las comunidades islámicas latinoamericanas

Pasando a las comunidades islámicas latinoamericanas, hay que señalar que un aspecto sustancial dice relación con la religión, donde se reproduce la brecha que se da en el Islam, entre sunnitas y chiítas. Los primeros, que constituyen el Islam “clásico”, junto con reconocer el Corán, siguen la “sunna”, esto es el comportamiento del profeta Mahoma relatado por sus compañeros. Los segundos, en cambio, representan la casa o partido de Alí, puesto que reconocen a éste y sus sucesores como legítimos descendientes del profeta. El chiísmo nace a partir de una oposición con respecto a las dinastías establecidas, adquiriendo características propias con los sucesos que dividieron al Islam desde los primeros siglos de su historia, relacionados especialmente con la matanza de Kerbala y la revuelta de al-Mujtar (Balta, 1994: 41-44). Existe también una doctrina chiíta del poder, siendo uno de los elementos centrales el imanato, un culto al imán, que se expresa en el culto de Alí y sus descendientes. Paralelamente, se establece que el último imán (el séptimo para los ismaelitas, el 12 para los denominados duodecimanos) no ha muerto, sino que está “desaparecido” (Balta, 1994:45-47). Estas diferencias teológicas e históricas se reproducen en

¹⁷ Esta información ha sido proporcionada por la profesora Ana María Tapia.

el actual escenario del Medio Oriente y muy particularmente en el caso de Irak, donde la fuerte división entre las comunidades chiíitas y sunnitas aparece momentáneamente reducida frente a la intervención de potencias extra regionales y extra musulmanas.

Además, hay que considerar la existencia de agrupaciones sufíes, por una parte, y un proceso de creciente conversión de población no musulmana al Islam, por otra, fenómenos que se dan tanto en América Latina como en el resto del mundo no musulmán. El sufismo es una forma mística del Islam que aparece en el siglo VII de la Era Cristiana y corresponde a una corriente de pensamiento que es el resultado de varias vertientes que convergen con el Islam, incluyendo el neoplatonismo, el gnosticismo, el cristianismo, así como el pensamiento de la India y de Persia. Como fenómeno social y político, el sufismo adquiere especial desarrollo en el Medio Oriente, Afganistán, Pakistán, las repúblicas musulmanas del Asia Central y África (Balta, 1994: 53-55).

Por otra parte, un fenómeno de creciente importancia es el de los «nuevos musulmanes»¹⁸, es decir, personas que siendo no musulmanas y no teniendo lazos directos con el Islam, se convierten a esta fe. 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.

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 al 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. 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 interrupción debido a la imposición 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 con la cultura hispana se remontan al año 711, cuando los musulmanes conquistaron España,

¹⁸ Para profundizar en este fenómeno, ver: Caro, 2002.

haciendo ver que durante 700 años *Al-Andalus* (Califato de Córdoba) disfrutó de esplendor político y cultural¹⁹.

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. Muchas de las conversiones se inscriben en el marco del sufismo arriba citado, en la búsqueda de una orientación mística que dé respuesta a las inseguridades que representa la vida contemporánea. 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 (Caro, 2002: 138-139).

Al abordar el fenómeno tanto religioso como étnico que significa el Islam en América Latina, hay que hacer referencia a la presencia del movimiento de los negros musulmanes en Brasil. Este movimiento ha denunciado 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 agrupaciones²⁰.

Entendiendo el Islam también en sus componentes culturales y civilizacionales, cabe afirmar que un elemento fundamental de éste tiene que ver con la centralidad que tienen la cultura y la lengua árabes. En lo que se refiere a América Latina, las colectividades que tienen presencia aquí son principalmente de origen cristiano, siendo muchas de ellas ortodoxas. Hay también maronitas libaneses. Además, un rasgo distintivo fundamental tiene que ver con la nacionalidad del país de origen o con la procedencia territorial de las mismas. La mayoría de los árabes latinoamericanos son de origen sirio, libanés y palestino.

¹⁹ Sobre algunos aspectos más específicos de este proceso de conversión, ver: Ramírez, Margaret. 1999. "New Islamic movement seeks Latino converts". *Los Angeles Times*. Consulta 15 junio, 2000 (<http://pdq.state.gov/scripts/cqcg.exe/@pdqtest1.env>).

²⁰ Sobre estas influencias ver "Entrevista con Sheik Mohammad Khalil", en Caro, 2002.

En el ámbito regional, una de las principales agrupaciones islámicas 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. Esta organización 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. 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 (Caro, 2002: 137-138). En lo que se refiere a las comunidades árabes, está la Federación de Entidades Americano-Árabes, que busca estrechar los lazos entre los países americanos y los países árabes, a través de las comunidades de origen árabe de cada país.

Brasil es el país latinoamericano con mayor concentración de población (se estima entre un millón y un millón y medio) y de organizaciones islámicas. Las mayores comunidades están en Sao Paulo, Brasilia, Río de Janeiro, Curitiba, Río Grande do Sul y Foz de Iguaçu. 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» (Caro, 2002: 144). Una de las organizaciones más importantes es la *Associação Livre para Informação da Fé Islâmica*, formada por brasileños convertidos al Islam, que tiene por finalidad realizar cursos, seminarios, generación de material escrito sobre el Islam.

Como instituciones dedicadas al ámbito de la educación y la cultura, cabe mencionar, entre muchos otros, el *Centro de Estudos e Divulgação do Islam* (CEDI), asociación de carácter nacional dedicada a la investigación histórica y cultural del Islam, y el *Centro Cultural Islamico do Bahia*, de carácter estadual. También está la *Sociedade Beneficente Musulmana do Rio de Janeiro*, que busca dar a conocer la religión islámica al resto de la comunidad brasileña, asumiendo al Islam como religión de paz, y no asociada al terrorismo como se ha visto en el último tiempo. En lo que dice relación con las comunidades árabes, hay una diversidad de organizaciones, especialmente de origen libanés (Confederação Nacional das Entidades Líbano-Brasileiras) y sirio (Centro Cultural Árabe Sirio).

En Argentina, existe un Centro de Estudios Islámicos, así como una Oficina de Cultura y Difusión Islámica. También cabe mencionar a *Al Fatihat*, destinado a constituirse en un espacio fundamental para el conocimiento del Islam, presentando las enseñanzas del Corán, además de muchas otras manifestaciones culturales y religiosas asociadas con el Islam. *Digislam* está orientado a expresar que el Islam no es sólo una religión, sino también un modo de vida sustentado en una doctrina, una cosmovisión que abarca todos

los temas e intereses humanos. Cabe señalar que en septiembre de 2000 se inauguró una mezquita en Buenos Aires, considerada la más grande de América Latina. En cuanto a comunidades árabes, aquí tienen presencia, entre muchos otros, el Club Sirio de Buenos Aires y la Unión Cultural Argentino Libanesa. Hay que mencionar también las cámaras de comercio Argentino-Libanesa y Argentino-Árabe, centros sociales como el Centro Social Libanés de Mar del Plata, e instituciones religiosas, siendo una de ellas la Misión Libanesa Maronita en Argentina.

En Chile está la Corporación de Cultura y Beneficencia Islámica, que representa al Islam duodecimano o imamita. Por otra parte, la Sociedad Musulmana de Chile Mezquita As-Salam, que se encuentra en Santiago, corresponde principalmente a musulmanes liderados por árabes sunnitas. En la ciudad de Iquique, por su parte, donde existe una comunidad de musulmanes pakistaníes, se terminó de construir en 1999 la Mezquita Bilal. Cabe destacar que en el caso de Chile, se encuentra una de las comunidades palestinas más importantes de la diáspora (estimada en 100.000 habitantes), la que está conformada mayoritariamente por población cristiana, habiendo creado una serie de organizaciones, tanto en el ámbito cultural-comunitario (Fundación Palestina – Belem 2000 Chile), como en el juvenil (Unión General de Estudiantes Palestinos, Asociación de Jóvenes por Palestina) y en el social-deportivo (Club Palestino).

Al abordar el Islam en sus componentes principalmente religiosos, cabe destacar que, en las sociedades latinoamericanas, más que un «resurgimiento islámico» (Huntington, 1996) o un «regreso al Islam» (Dupret, 1990; Dassetto, 1992), lo que existe es una «islamización por abajo» (Kepel, 1991). Ésta va dirigida a una población mayoritariamente no musulmana y está 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 indo-paquistaníes en Gran Bretaña- y en Estados Unidos -con los afroamericanos convertidos al Islam-, se busca crear 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, 1996), 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.

III. EL FENÓMENO DE LOS FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS

El contexto latinoamericano, con sus tradiciones de comunitarismo, centralismo y autoritarismo, tiene condiciones históricas y culturales para el arraigo de movimientos fundamentalistas religiosos, tanto católicos como protestantes. Por una parte, la tradición católica, que coloca énfasis en factores como orden, jerarquía y autoridad, es el punto de partida para el desarrollo de determinados movimientos que reafirman los valores católicos más tradicionales frente a la modernización y a las reformas establecidas por el Concilio Vaticano II. Dos de los aspectos centrales del integrismo católico²¹ son: a) mantener a la sociedad tutelada y dependiente de la Iglesia, como un cuerpo jerárquico-institucional (Boero, 1996); b) considerar los *poderes vicariales* del Soberano Pontífice en cuanto administrador divinamente instituido de la verdad como *caput ecclesiae* o la cabeza de la Iglesia (Puente Ojea, 1997). De este modo, existe una vertiente sociopolítica, que rechaza la secularización de la sociedad, así como el liberalismo y la democracia; otra filosófico-teológica que se opone a las reformulaciones de la fe en el mundo contemporáneo y recurre al magisterio papal para acreditar la verdad de la doctrina cristiana (Martín Velasco, 1995). Existen también corrientes que consideran lo hispano como representante de una cultura superior, por ser avanzada de la civilización cristiana, en tanto que lo indígena es asociado con seres privados de las luces de la Revelación (Vidal, 1989:40).

Por otra parte, la expansión de grupos fundamentalistas evangélicos ha llevado a la afirmación de nuevas identidades religiosas en América Latina. Actualmente, la mayoría de estos grupos mantienen posturas conservadoras en el aspecto teológico e individualistas en cuanto a su ética social. En muchos casos, los protestantes conservadores latinoamericanos se definen como anticatólicos y no como herederos del legado de la Reforma europea. A diferencia de los movimientos religiosos radicales islámicos, el fundamentalismo protestante nace dentro de la cultura occidental, es el producto y al mismo tiempo la reacción al desarrollo de la cultura de Occidente. Por lo tanto, a pesar de que cada comunidad, iglesia o grupo fundamentalista puede reproducir algunos rasgos de dirección o personalidad autoritarias, su proyecto societal global no pretende cuestionar el pluralismo político y cultural de la sociedad democrática occidental. En lo doctrinal, declaran la necesidad de establecer un orden sagrado único para toda la sociedad, pero en la práctica prefieren colaborar con otros actores políticos y religiosos de acuerdo a las normas democráticas pluralistas o a la conveniencia pragmática²².

²¹ En este artículo se utiliza el término de "integrismo católico", siguiendo la definición de Martín Velasco (1995), quien indica la existencia de dos vertientes, como se puede leer más adelante en el presente artículo.

²² Las ideas que aparecen en este párrafo han sido desarrolladas por la historiadora Eugenia Fediakova, y están citadas en Caro, Isaac y Eugenia Fediakova. 2001. "Fundamentalismos religiosos en el sistema internacional posguerra fría (un estudio de movimientos islámicos, judíos y cristianos y sus implicancias para América Latina)". Santiago: Informe final Proyecto FONDECYT 1990830.

En lo que se refiere a los fundamentalismos judíos, ellos corresponden a un fenómeno complejo, que da cuenta de la existencia de múltiples movimientos, corrientes y posiciones, algunas de ellas excluyentes y contradictorias entre sí. En términos generales, es posible distinguir una vertiente más conservadora, representada por los sectores ultraortodoxos. Esta visión considera al sionismo y al Estado de Israel como un proceso antimesiánico, en el entendido que no es posible la construcción de un Estado judío antes de la llegada del Mesías. Una segunda corriente, más innovadora, considera al sionismo y al Estado de Israel como parte de un compromiso mesiánico: el retorno a Sión es interpretado como una señal de la pronta venida del Mesías, y, por lo tanto, como un regreso a Dios. Ambas corrientes, con presencia en América Latina, contribuyen a fomentar crecientes distanciamientos entre las comunidades judías de Israel y de la diáspora, entre diversas corrientes religiosas al interior del judaísmo latinoamericano, entre estas comunidades y otros grupos de la población (Caro, 2004).

Ahora bien, aunque en América Latina los fundamentalismos religiosos se manifiestan en forma más indirecta y menos abierta que en otras partes del mundo, su posible vinculación con movimientos internacionales puede llevar a la promoción de conflictos, tensiones y diferentes formas de violencia. Este es el caso de los fundamentalismos islámicos más radicales, con una capacidad extensiva, de representar una amenaza de carácter global. A partir de los atentados de septiembre de 2001, los fundamentalismos islámicos (en su vertiente más radical), se convierten en factor emblemático y paradigmático de los nuevos conflictos del siglo XXI, irrumpiendo 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, Asia Oriental o el Medio Oriente–, y también de todo el mundo (Caro, 2002).

Estos actores adquieren una fuerza relevante por su condición de competencia con el mundo occidental, lo que no se registra en los fundamentalismos cristianos o judíos. Además, estos movimientos tienden a afirmarse en la medida que no se resuelven determinados conflictos internacionales, siendo el enfrentamiento israelí-palestino, la situación en Irak, el tema de Cachemira, el cuadro de inestabilidad en el Cáucaso y el Asia Central, entre muchos otros, fuentes importantes para su consolidación y expansión. En el caso latinoamericano, su influencia quedó demostrada luego de los atentados realizados contra la Embajada de Israel y contra una organización judía en Buenos Aires, durante los años 1992 y 1994, respectivamente. Además, han existido evidencias de una conexión con la Triple Frontera de Argentina, Brasil y Paraguay, las que han aumentado luego de los atentados de septiembre de 2001 en Estados Unidos.

1. Fundamentalismo islámico chiíta en Argentina²³

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 *Hezbollah* –movimiento que tiene presencia en el Líbano–, su conexión con Irán y su participación en la denominada Triple Frontera o triángulo fronterizo donde convergen territorialmente Argentina, Brasil y Paraguay. 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.

El ataque más devastador contra una sede diplomática israelí fue realizado en el nombre de *Jihad Islámico* –el seudónimo más frecuente usado por *Hezbollah*– 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.

Este atentado se puede explicar por tres factores. El primero es de carácter operacional: los grupos fundamentalistas, independientemente si usaron un nombre como *Hezbollah* 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 importantes y poderosos que son estos grupos. La tercera explicación refiere a una acción de venganza por la muerte del líder de *Hezbollah*, Abas Mussawi.

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. Tres días después de esta acción,

²³ Algunos de estos planteamientos están desarrollados en Caro, 2002.

una explosión derribó un avión que se dirigía de Colón a Ciudad de Panamá, matando a 21 personas, 12 de ellas judías²⁴.

Informes del Departamento de Estado de Estados Unidos también han responsabilizado directamente a *Hezbollah* y, detrás de él, a Irán, de los ataques realizados en Buenos Aires en 1992 y 1994. 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 el grupo libanés. 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 simbólico²⁵.

Por otra parte, funcionarios estadounidenses 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 *Hezbollah* se ha transformado en el principal grupo terrorista internacional de toda la región, contando con “células” no sólo en la Triple Frontera, 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 región²⁶.

Las evidencias anteriores llevaron al entonces presidente de Argentina, Carlos Menem, a reconocer, 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 *Hezbollah* en el ataque contra la Embajada de Israel²⁷.

²⁴ U.S. Department of State. 1994. “US says evidente ties Hezbollah to Argentine bombing”. *Public Diplomacy Query*. Consulta 20 octubre, 1999 (<http://pdq2.usia.gov>).

²⁵ US Department of State. 1998. “Patterns of Global Terrorism: 1998”. Consulta 30 marzo, 2000 (<http://www.state.gov/www/global/terrorism/1998Report/latin.html#Argentina>).

²⁶ U.S. Department of State. 1995. “US says Latin American terrorism backed by Iran”. *Public Diplomacy Query*. Consulta 20 octubre, 1999 (<http://pdqu2.usia.gov>).

²⁷ El informe judicial completo, bajo la autoría del secretario Jorge Esteban Canevari, se titula “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, 10 de mayo de 1999.

A partir de estas convicciones 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 Galeano²⁸ 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 Sadatifar²⁹.

En noviembre de 2005, como un importante avance en la causa AMIA, la justicia argentina logró identificar a Ibrahim Hussein Berro como el terrorista suicida responsable de este atentado. Los fiscales Alberto Nisman y Marcelo Martínez señalaron que Berro pertenecía a Hezbola³⁰.

2. Conexiones 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 ya mencionada Triple Frontera. La conexión sudamericana de *Hezbollah* 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, 1999).

Hacia la misma fecha –1994 y 1995–, informes de inteligencia venezolana, que aparecieron en diferentes periódicos, señalaron que diplomáticos iraníes en Caracas proporcionaron a las células de *Hezbollah* 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 del grupo libanés que perpetraron el ataque en Buenos Aires

²⁸ En diciembre de 2003, el juez Galeano, tras ser acusado de irregularidades en el juicio contra la AMIA, fue separado de este proceso por orden de la justicia argentina.

²⁹ La Nación Line. 1998. Consulta 6 diciembre, 1998 (www.lanacion.com.ar/98/05/16/htm).

³⁰ La Nación Line. 2005. Noviembre 10. "Identificaron al terrorista suicida que voló la AMIA". Clarín.com. Consulta 5 diciembre, 2005 (http://www.lanacion.com.ar/EdicionImpresa/informaciongeneral/nota.asp?nota_id=755062).

habría sido hecho a través de la comunidad chiíta que vive en el sur de Brasil. Se ha informado que el movimiento libanés ha establecido bases de entrenamiento en el área que está entre Foz de Iguazú y Ciudad del Este³¹.

En abril de 1998, Argentina, Paraguay y Brasil 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, ambos correspondientes al año 1996³². Sobre estos convenios de seguridad, ver: Sleiman, Fátima y José Manuel Ugarte. 1999. "Seguridad en la Triple Frontera". *La Nación Line*. Consulta 29 diciembre, 1999 (<http://buscador.lanacion.com>).

Además, los tres países resolvieron realizar un censo de ciudadanos no pertenecientes a MERCOSUR residentes en esta zona. En particular, el gobierno argentino ha considerado importante la seguridad en Ciudad del Este, basándose en informes de organismos 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 había mostrado reticente a una mayor cooperación en esta área.

Este tema también preocupó a la Administración Clinton. En diciembre de 1999, frente a las advertencias de Estados Unidos sobre un plan para atentar contra objetivos judíos y estadounidenses, 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. En esa oportunidad, se informó que células tanto de *Hamas* como de *Hezbollah*, presentes en esa zona, atentarían 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 *Hamas*, el *Jihad* egipcio denominado "Vanguardias de la Conquista" y el propio *al Gama'a al-Islamiyya* (Asamblea Islámica). Estas células presentes en la Triple Frontera estarían a su vez conec-

³¹ Sobre estas denuncias, se pueden consultar *La Nación* de Buenos Aires, *New York Times*, *Jerusalem Post*, correspondientes a la época.

³² Ver Sleiman, Fátima; Ugarte, José Manuel. 1999. "Seguridad en la Triple Frontera". *La Nación Line*, 12 noviembre. Consulta 29 diciembre, 1999 (<http://buscador.lanacion.com>).

tadas con grupos árabes residentes en la localidad de Chuy, en la frontera entre Brasil y Uruguay.

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 Gama'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 1994³³.

3. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 y la conexión sudamericana

Después de los atentados en Nueva York y Washington, en septiembre de 2001, múltiples informes de prensa y de inteligencia³⁴ denunciaron que la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en la Triple Frontera incluía, además de los movimientos *Hezbollah* y *Hamas*, a la organización *Al Qaeda*. Según estas fuentes, uno de los agentes del grupo dirigido por Ben Laden sería el egipcio ya citado, Muhamed Mukhlis, detenido en Montevideo. En esta perspectiva, ante la disminución de influencia de *Hezbollah* y de Irán, Mukhlis tendría como misión tomar contacto con militantes de este movimiento y también con *Hamas*. El objetivo de *Al Qaeda* consistiría en 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.

En este contexto, debe considerarse la eventual conexión de *Hezbollah* en Chile. El 8 de noviembre de 2001 el gobierno chileno confirmó la existencia de redes financieras per-

³³ Sobre la conexión uruguaya, consultar: Preve, E. y M. Sarthou. 1999: «¿Qué esconde el velo de Chuy? El secreto mejor guardado de Chuy». *El Observador*, Montevideo. Febrero 7, 3-6.

³⁴ Estos informes fueron reproducidos por *Clarín* y *La Nación* de Buenos Aires, así como por *O Globo* de Río de Janeiro.

tenecientes al movimiento libanés, 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 chilena³⁵, 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 *Hezbollah* en la que este movimiento agradecía las donaciones hechas por sus empresas³⁶.

Posteriormente, un informe de la División de Investigación Federal de Estados Unidos, publicado en el año 2003, confirma la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en la Triple Frontera. No obstante, el documento establece que no existen pruebas sobre una cooperación entre *Hezbollah* y *Al Qaeda*, al tiempo que da cuenta que muchos de los miembros de esos grupos probablemente se hubieran desplazado a otras áreas de Sudamérica –como Chile, Colombia y Venezuela- tras los atentados de septiembre de 2001, como consecuencia de las presiones de las fuerzas de seguridad para controlar esta área³⁷.

Finalmente, hay que señalar que a partir de septiembre de 2005 se reabrió un debate en torno a la presencia de grupos fundamentalistas islámicos en Sudamérica. La prensa, tanto argentina como chilena, dio cuenta del ingreso a Argentina de grupos pertenecientes a *Jamaat Tabligh*, supuestamente vinculado con la organización *Al-Qaeda*. El objetivo de estos grupos sería contactar y reclutar ciudadanos argentinos pertenecientes a la comunidad musulmana local con el fin de ser entrenados en el exterior en actividades terroristas. La propia comunidad musulmana argentina reaccionó distanciándose de este grupo y de cualquier vínculo con *Jamaat Tabligh*.

³⁵ Estos informes aparecieron en los diarios *El Mercurio* y *La Tercera* durante noviembre de 2001.

³⁶ Tras ser detenido en Fox de Iguazu por las autoridades brasileras en junio de 2002, Bakarar esperaba ser extraditado a Paraguay para ser juzgado en este país por sus conexiones con *Hezbollah*.

³⁷ U.S. Federal Research Division. 2003. "Terrorist and organized crime groups in the Tri-Border Area of South America". Washington D.C.: Library of Congress.

IV. CONCLUSIÓN

Resulta importante diferenciar en forma enfática y tajante aquellas “diásporas” culturales judías e islámicas que ayudan a enriquecer el espacio cultural latinoamericano de los fundamentalismos religiosos. En el primer caso, y como se ha señalado, se trata de una contribución sustancial a la diversidad cultural, al multiculturalismo que cada vez con más fuerza prevalecen en la sociedad contemporánea globalizada. En el segundo caso, hay una diversidad de movimientos, algunos de los cuales corresponden a neofundamentalismos que son capaces de adaptarse a los cambios de la sociedad y realizar también una contribución a la misma, a través de la mantención de una red de asistencia educacional, hospitalaria y de solidaridad a las personas más desvalidas. Otros movimientos, sin embargo, constituyen enlaces con agrupaciones terroristas e invocan la religión para llevar a cabo atentados y acciones violentas contra determinadas naciones, grupos y/o personas que consideren hostiles. Muchas de estas acciones llevadas a cabo invocando el Islam, junto con crear terror en todas partes del mundo, favorecen el desarrollo de la islamofobia.

Los acontecimientos que se producen en el escenario internacional –a partir de los atentados terroristas de septiembre de 2001– y en el del Medio Oriente –desde la segunda *intifada* y la guerra en Irak– son factores que van asociados precisamente a situaciones crecientes de islamofobia y antisemitismo, en la medida que se tiende a considerar, por una parte al Islam y, por otra a Israel y al mundo judío, como totalidades coherentes y unificadas, sin reflexionar sobre la diversidad que caracteriza a cada uno de ellos. El paradigma civilizacional, con su visión de choque entre la civilización occidental y la islámica, fomenta una perspectiva dicotómica del mundo que no permite matices ni diferencias considerables al interior del Islam, ni de Occidente.

De este modo, a partir de los atentados realizados en Estados Unidos y reivindicados por la organización *Al Qaeda*, se registran nuevas tendencias en lo que se refiere a la islamofobia. La lucha contra el terrorismo, liderada por Estados Unidos y la Administración de George W. Bush, que tiene dos hitos en las guerras en Afganistán y en Irak, transmite una lucha entre el bien y el mal que sugiere que, una vez desaparecida la amenaza soviética, el Islam se convierte en el principal desafío para Occidente y el estilo de vida occidental (Lewis, 2003: 48-49). El resultado, al que han contribuido algunos medios de comunicación estadounidenses, al disimular o disminuir las diferencias históricas, culturales y religiosas que caracterizan al Islam, es que se produce una tendencia hacia una identificación entre Islam y fundamentalismo islámico, así como entre árabes, musulmanes y terroristas.

Por otra parte, a partir de septiembre de 2000, cuando se produce la segunda *intifada* palestina y, más tarde, en marzo de 2001, con el ascenso de Ariel Sharon como primer ministro de Israel, se consolida el bloqueo en el proceso de paz árabe – israelí, generándose una espiral de atentados terroristas por parte de las agrupaciones palestinas radicales (*Hamás*,

Jihad Islámica, Al-Fatah), los que son respondidos por el gobierno israelí con fuertes represalias. En consonancia con esta ofensiva, aumentan las críticas internacionales contra el gobierno de Sharon, lo que coincide con un crecimiento generalizado de los discursos y acciones antisemitas en Europa, Norteamérica y el resto del mundo. Las políticas implementadas por la derecha israelí son, en parte importante, responsables del aumento del antisemitismo y, sobre todo, del antisionismo, en el mundo. No obstante lo anterior, no resulta legítimo inferir que todo el mundo judío ni que toda la sociedad israelí apoyan estas políticas y/o son cómplices de los activistas de la extrema derecha israelí y del fundamentalismo judío (Caro, 2001: 262).

En virtud de este panorama, y precedidos por varios foros y declaraciones de la comunidad internacional –como el Foro de Estocolmo sobre el Holocausto, convocado por el gobierno de Suecia; y la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, organizada por la ONU–, la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE) convocó a una conferencia sobre antisemitismo, en abril de 2004. La Declaración de Berlín, firmada por 55 Estados, invocando la Declaración Universal de los Derechos Humanos, señala el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión. Al mismo tiempo, constata que el antisemitismo ha asumido nuevas formas y expresiones, las que implican una amenaza a la democracia, a los valores de la civilización, así como a la seguridad en la región de la OSCE y del mundo. En junio de 2004, por su parte, la ONU organizó un seminario sobre antisemitismo, el primero realizado por esta organización en su historia, que contó con la participación de su secretario general, Kofi Annan.

Pensamos que es fundamental, en lugar del choque de civilizaciones postulado por algunos académicos y políticos, construir una cultura del diálogo que afirme la coexistencia pacífica entre Estados, pueblos, culturas y religiones distintas y que, al mismo tiempo, enfatice el rol de las diásporas culturales en la sociedad contemporánea globalizada. En este sentido, merece mencionarse la Cumbre de Beirut, realizada en octubre de 2002, en el Líbano, impulsada por el mundo francófono. También cabe citar el encuentro euroislámico -inaugurado en Estambul, Turquía, ese mismo año- y la Cumbre Sudamérica – Liga Árabe -convocada en Brasil en mayo de 2005.

En el ámbito del conflicto israelí-palestino, hay que citar la iniciativa de paz de Ginebra, como ejemplo de instancia importante para promover una cultura por el diálogo y la paz. Fue suscrita en diciembre de 2003, por organizaciones de ambos pueblos, y con el aval de personalidades internacionales, aunque no contó con el apoyo oficial de los gobiernos israelí y palestino. En el contexto chileno, un hito importante es la declaración firmada entre personas de las comunidades chileno-palestina y chileno-judía, a favor de retomar el proceso de paz israelí – palestino. Esta instancia, consentida en abril de 2004, hace hincapié en las relaciones pacíficas y fraternas que han existido entre árabes y judíos, lo que ha posibilitado –dice la declaración– una contribución sustancial al desarrollo de las artes, las ciencias y la filosofía.

REFERENCIAS

- Avi-Hai, Abraham. 1993. *Three Jewish Peoples*. Nueva York: Shengold Publishers.
- Ayubi, Nazih. 1996. *El Islam político. Teorías, tradición y ruptura*. Barcelona: Bellaterra.
- Balta, Paul. 1994. *Islam. Civilización y sociedades*. Madrid: Siglo XXI.
- Boero, Mario. 1996. "Fundamentalismo islámico y *new age* occidental". *Revista Estudios* 196: 111-135.
- Barromi, Joel. 1990. *Antisemitismo. Un problema universal*. Tel Aviv: Aurora.
- Caro, Isaac. 1996. "Identidad y género en las culturas latinoamericanas". *Persona y Sociedad* 10, 1: 174-181.
- Caro, Isaac. 1998. "Los fundamentalismos como amenaza a la paz en el Medio Oriente". *Política y Estrategia* 78: 82-92.
- Caro, Isaac. 2001. "Movimientos neonazis, antisemitas y xenófobos en el Cono Sur americano". *Persona y Sociedad* 15, 3: 259-267.
- Caro, Isaac. 2002. *Fundamentalismos islámicos. Guerra contra Occidente y América Latina*. Santiago: Sudamericana.
- Caro, Isaac. 2004. "Fundamentalismos judíos: entre la reforma y la ortodoxia". *Política y Estrategia*, 94: 40-54.
- Caro, Isaac y Eugenia Fediakova. 1999. "Actores religiosos en las relaciones internacionales". *Diplomacia*, 81: 35-44.
- Dassetto, Felice. 1992. «L'Islam n'est pas de passage». *La Revue Nouvelle* 2-3.
- Dupret, Baudouin. 1990. «L'islamisme n'est pas l'Islam». *La Revue Nouvelle* 9 : 92-106.
- Fishman, Arye. 1995. «Modern Orthodox Judaism: A Study in Ambivalence». *Social Compass* 42, 1: 89-95.
- Hertzberg, Arthur. 1986. *The Zionist Idea*. Nueva York: Atheneum.
- Huntington, Samuel. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- Galindo, F. 1994. *El fenómeno de las sectas fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*. Navarra: Verbo Divino.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Kabchi, Raymundo. 1997. *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Libertarias, Prodhufi, UNESCO.
- Kepel, Gilles. 1991. *La revanche de Dieu. Crétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. París: Editions du Seuil.
- Larraín, Jorge. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello.

-
- Lewis, Bernard. 2000. *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Madrid: Siglo XXI.
- Lewis, Bernard. 2003. *Crisis del Islam. Guerra santa y terrorismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Martín Velasco, Juan. 1995. *Entrevista*. Madrid: Éxodo.
- Matus, Mario. 1993. *Tradición y adaptación. Vivencias de los sefardíes en Chile*. Santiago: Comunidad Israelita Sefardí.
- Puente Ojea, P. 1997. *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*. Madrid: Siglo XXI.
- ROY, Olivier. 1996. "Le néofondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oûmmah"». *Esprit* 4: 80-107.
- VIDAL, Hernán. 1989. *Mitología militar chilena. Surrealismo desde el super ego*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.