

Diario

DE CAMPO

SUPLEMENTO 6 / ENERO-FEBRERO DE 2000

Fundamentalismo e Intolerancia

Jesús Antonio Machuca Ramírez / Marcelo Abramo
Aura Marina Arriola Pinagel / Primo Sandoval Aguilar
Íñigo Aguilar Medina / Sara Molinari Soriano
Yólotl González Torres / Stephan Sberro
Norbert Bilbeny / Emilio Carbajal / Gustavo Barrera



ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.

DIRECTORA GENERAL DEL INAH: **María Teresa Franco**

COORDINACIÓN EDITORIAL: **Gloria Artís**

ASISTENCIA EDITORIAL: **Roberto Mejía**

CORRECCIÓN DE TEXTOS Y GALERAS: **Benigno Casas**

DISEÑO Y FORMACIÓN: **Euriel Hernández**

COMPILACIÓN DE ARTÍCULOS: **Rocío Hernández / DEAS - INAH**

Suplemento *Diario de Campo* publica artículos, relatorías de foros, cartas, manifiestos, etcétera, que son enviados antes de la fecha de cierre. La responsabilidad del contenido de estos materiales es exclusivamente de sus autores.

ÍNDICE

- 4**
El relativismo cultural
frente al fundamentalismo
— *J. Antonio Machuca* —
- 6**
Contra la tolerancia
— *Marcelo Abramo* —
- 11**
Los fundamentalismos
— *Aura Marina Arriola* —
- 14**
Breves notas acerca del fundamentalismo
— *Primo Sandoval Aguilar* —
- 16**
La identidad del fundamentalismo
— *Íñigo Aguilar Medina*
Ma. Sara Molinari —
- 19**
El fundamentalismo hindú
— *Yólotl González Torres* —
- 22**
El fundamentalismo judío en Israel
— *Stephan Sherro* —
- 24**
¿A qué llamamos fundamentalismo?
— *Norbert Bilbeny* —
- 27**
Intolerancia étnica: el caso de Yugoslavia
Apuntes para una reflexión del conflicto
— *Emilio Carbajal* —
- 32**
El fundamentalismo en el mundo actual
Una síntesis
— *Gustavo Barreda* —
- 35**
Imágenes de la Intolerancia
— *Benigno Casas* —

Las ilustraciones de este Suplemento fueron tomadas de los libros:

- Marc Riboud, Paris, Centre National de la Photographie, 1989.
(Collection Photo Poche, 37)
- Sebastião Salgado, Paris, Editions Nathan, 1997.
(Collection Photo Poche, 55)
- Étranges Étrangers, Paris Centre National de la Photographie, 1989.
(Collection Photo Poche, 39)



Sebastião Salgado, Mina de oro, "Sierra Pelada", Brasil, 1986

El relativismo cultural frente al fundamentalismo

J. Antonio Machuca Ramírez

DEAS, INAH

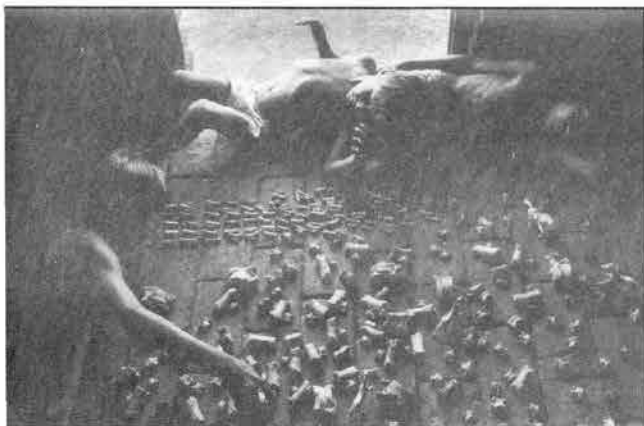
D

desde una perspectiva antropológica, las expresiones del "fundamentalismo" son diversas y surgen en distintos países, aunque se encuentran representadas en las grandes religiones como en el Islam.

La idea subyacente en el fundamentalismo religioso, en opinión de Ernest Gellener, es que "una fe determinada va a mantenerse firme en su forma plena y literal, libre de todo compromiso, mitigación, re-interpretación o disminución. Presupone que la religión central es doctrina en vez de ritual, y también que esta doctrina puede establecerse con precisión y finalidad, lo cual presupone además la escritura". En todo caso, dicha doctrina se reforma hacia adentro en un esfuerzo de depuración.

En el fundamentalismo islámico, por ejemplo, se niega el relativismo. Los valores culturales rigen la vida cotidiana. Rechaza la distinción entre la sociedad civil y la política; las cuestiones personales y las públicas se resuelven apelando a los mismos valores centrales.

Según algunos autores, el resurgimiento del Islam (que por cierto es heterogéneo) no sólo tiene el significado de intolerancia hacia los intelectuales como Salman Rushdie o Talima Nasrin (escritora paquistaní, perseguida por sus afirmaciones supuestamente blasfemas); tiene que ver igualmente con los fracasos y otras consecuencias negativas que han



Sebastião Salgado, Juegos de niños del noreste durante la gran sequía de principios del los años 80, Brasil, 1983

ocasionado los intentos de occidentalización del Tercer Mundo.

En contraste (por ejemplo Montserrat Guibernau: "Los nacionalismos") el Islam habría ofrecido una concepción alternativa de la modernidad; ha proporcionado un fuerte sentido de identidad y dignidad y ha empleado la globalización para difundir su mensaje.

Así, somos testigos del surgimiento de una sociedad coherente, que presenta un elevado nivel de solidaridad entre sus miembros, lo cual trae consigo su disposición para el sacrificio y el fomento de un sentido de comunidad. Y ello a base de rechazar al occidente y volver la mirada a su propia doctrina y tradición. En Túnez o en Irán han evolucionado movimientos, como resultado de una creciente oposición entre Estado y sociedad; como una revuelta mezclada con un nacionalismo reactivo contra el Estado secular modernizador y las élites occidentalizadas.

La población, que mantiene sus creencias religiosas, invoca tradiciones amenazadas y lealtades prenaconales; vínculos con la familia y con el clan. Por ello es que los exhortos a la "tolerancia" aparecen en el mejor de los casos como algo extraño y externo, o como la estrategia "moral" de las potencias hegemónicas o los países occidentales, que no ofrecen otra alternativa más que la de sus propias incertidumbres; su propia desacralización y su disolución en la crisis de sentido postmoderna.

Por otra parte, en estos mismos países se recomponen las formas del gregarismo y los grupos sociales alternativos, que buscan dotar de cohesión y sentido a sujetos permeados por la anomia y el sentimiento de fragmentación narcisista que padecen tantos en el mundo actual.

En lo que respecta al mundo islámico, éste comprende (según datos proporcionados por Montserrat Guibernau) un billón de personas que se extienden por todo el globo. Los musulmanes son mayoría en unos cuarenta y cinco países que van desde África hasta el sudeste asiático, y existen en números carecientes y significativos en Estados Unidos, en el antiguo bloque soviético y en Europa.

Habría que comprender el fenómeno del fundamentalismo en el contexto de la crisis de la modernidad, inducida por el propio proceso de globalización y no sólo como un fanatismo y anacronismo inexplicables; una vuelta involutiva e intolerante al pasado como un refugio.

Todo parece indicar que en el contexto mundial no está resuelto el problema de la coexistencia entre culturas para superar la disyuntiva tajante entre el universalismo (como ideología para justificar las imposiciones de occidente) y el relativismo cultural (bien, indiscriminado o absolutizador de los particularismos culturales). Este problema se refleja en el reciente Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de UNESCO, expuesto en el documento "Nuestra Diversidad Creativa".

Ya que, mientras por un lado plantea que: "se necesita más que tolerancia hacia las otras culturas... debiendo celebrar las diferencias culturales"... "aprender de ellas y no considerarlas extrañas, inaceptables u odiosas", se afirma en seguida contradictoriamente que: "hay culturas que tal vez no sean dignas de respeto, porque ellas mismas han demostrado ser intolerantes, excluyentes, explotadoras, crueles y represivas. Tales prácticas repulsivas... -se dice- deben ser condenadas y no toleradas, a

pesar de lo que diga acerca de la importancia de la no injerencia en las costumbres locales" (p. 35).

De esta manera, se transita automáticamente a la justificación de la postura contraria de la que se pregona; se admiten las premisas, mientras por otro lado se rechazan sus consecuencias. Pero entonces esa declaración de apertura no es tan consistente como parece; se ve envuelta de nuevo en el rechazo de lo que por principio se acepta con amplitud de criterio cultural.

Al querer tomar distancia de los presupuestos maximalistas del relativismo cultural, se acude al refugio del etnocentrismo occidental. Y es que, el problema reside en saber quién -y desde qué posición de superioridad moral- define cuáles son las culturas que no son dignas de respeto; ¿las potencias occidentales con la iniciativa de la OTAN?

La diversidad cultural en el mundo no parece ser algo evidente; el multiculturalismo es problemático, ya que unas opciones parecen significar la exclusión automática de otras, especialmente por cuanto se participa de concepciones del mundo y de la vida que, por principio, son o parecen ser irreductibles.

Sin embargo, se ha dicho justamente en el informe citado, que el multiculturalismo constituye tanto la fuerza como la debilidad (el talón de Aquiles) de las sociedades modernas. Lo cierto, es que desde aquél se columbra la posibilidad de constituir ciudadanía de nuevo tipo; de democracia cultural que implica el reconocimiento de derechos culturales elevados al rango de los derechos humanos, en un marco constitucional.



Sebastião Salgado, Mina de oro, "Sierra Pelada", Brasil, 1986



Marc Riboud, Katmandou, Nepal, 1956

Contra la tolerancia

Marcelo Abramo

DEAS, INAH



mbarga la conciencia de la humanidad, o por lo menos de gran parte de ella, cierta frecuencia de los fundamentalismos religiosos y de otras tendencias. Grupos pequeños o grandes consideran que su modo de vida y de pensamiento, sus atributos morales y su conducta ante el resto de la humanidad constituyen la forma correcta de existir, y que todos los demás seres pensantes de este planeta deberían ser como ellos.

Y para ello, para lograr una homogeneidad absoluta sobre conciencias, cuerpos y actos se utilizan todos los recursos al alcance del grupo que se considera elegido y depositario de la misión de convertir a los demás. Convertirlos o suprimirlos.

Sin importar el signo de la actitud fundamentalista, sugiero una breve reflexión sobre el mecanismo de la conciencia que actúa como la base de los fundamentalismos. Tal mecanismo es la intolerancia.

La intolerancia es la incapacidad de soportar una Alteridad indeseable, por tener diferentes religiones, colores de piel, opción o condición sexual, etcétera. En el mundo anti-



Marc Riboud, Vietnam, 1968

guo se usaba la palabra *intolerantia* para designar la incapacidad física para soportar la fatiga o el calor, pero también tenía el sentido de tiranía insoportable.

El verbo latino *tolero* tenía el sentido de soportar, aguantar, resistir. *Tolerans* era quien sobrellevaba, resistía tanto el calor, como el trabajo arduo. Llama la atención el hecho de que se hablaba de *intolerantia*, pero no de *tolerantia*.

Se ha hecho costumbre oponer la intolerancia a la tolerancia, como si estas dos actitudes asumidas ante personas que difieren de algún modo del grupo hegemónico fuesen efectivamente contrarias. En los discursos políticos es costumbre asociar la palabra tolerancia a la palabra democracia, como si se tratase de conceptos de igual valor. Pero no es así, un poco de historia nos ayuda a ubicar esta cuestión.

En 1832 el abad Thorel, teólogo católico francés, realizó un ensayo de cierto aliento sobre la vida religiosa de la sociedad en que vivió.¹ Entre muchos conceptos políticos y morales el abad desarrolla una interesante adaptación moderna de la palabra tolerancia:

...tolérer, c'est laisser faire, sans approuver ni condamner, sans autoriser ni défendre (...tolerar es dejar hacer, sin aprobar ni condenar, sin autorizar ni defender).²

Creo que es la definición más corta, clara y suficiente de este concepto, a todas luces originalmente moral y religioso. Es también una de las primeras utilizadas en el sentido moderno; pero también es cierto que con el paso del tiempo esta noción se convirtió en un postulado ideológico y adquirió además gran significación política.³

El concepto compuesto por el abad marca claramente los límites de la tolerancia: "sin aprobar ni condenar, sin autorizar ni defender". La carga semántica negativa, presente desde el mundo antiguo, va mucho más lejos que las dos palabras iniciales, únicas con sentido positivo: "dejar hacer".

Podemos ver que desde siempre, desde su concepción misma, la idea de tolerancia, tanto en el contexto teológico como en el político contiene en sí misma una idea asociada mas no declarada: la intolerancia. Por ello, tolerancia e intolerancia no son términos antagónicos ni contradictorios, sino perfectamente complementarios y constitutivos de una misma actitud moral.

La noción de tolerancia hoy en día expresa la tendencia a admitir la existencia de maneras propias de pensar, sentir y actuar de grupos o individuos diferentes dentro de la sociedad. Unas interrogantes surgen inevitablemente: ¿Diferentes de quiénes? Y ¿quién admite o tolera? ¿Cómo se mide la diferencia? ¿Quién establece la medida?

Y ha sido así desde el principio. A la idea de tolerancia siempre estuvo asociada la idea de cierta asimetría entre grupos sociales diferenciados de algún modo entre sí. Los tolerantes lo son porque han detentado el poder, y ellos (la parte de la sociedad que tolera) manifiestan claramente que tienen poder sobre la parte tolerada de la sociedad, poder de eliminarla u obligarla a ser como le interesa al grupo poderoso. Consecuentemente, declararme contra la tolerancia, como lo hago en este lugar, no significa estar del lado de la intolerancia, sino contra asimetrías creadas de manera artificial e impuestas a la sociedad por el grupo hegemónico.

La vida comprueba cotidianamente que hoy en día la tolerancia no puede ni debe ser entendida en toda su significación moral y política sin su contraparte indisoluble, la intolerancia. Ambas ideas y actitudes tienen un mismo origen y tienen además la misma naturaleza; y, aunque sus significados sean ligeramente diferentes, constituyen "las dos caras de la misma moneda".

Si en sus inicios la noción se aplicaba a la existencia de grupos religiosos diferentes que convivían de hecho en una sociedad cuyo grupo dominante tenía otra



Los hermanos Abdullha, La mujer de Anatólie, 1877

religión, la noción y las actitudes a ella asociadas sugerían que estaban dadas las condiciones para que estos sentimientos y actitudes morales y políticos condujeran a considerar que la Alteridad debe ser señalada de una manera particular; y la Alteridad es aquella parte de la sociedad que no comparte religiones, costumbres, modos de ser (de pensar y de sentir) con el sector hegemónico. Del terreno religioso el binomio tolerancia/intolerancia pasó a ser aplicada al terreno racial,⁴ al político y al social.

En efecto, tolerar significa todavía en nuestros días permitir la existencia de una Alteridad indeseable, sin comulgar con sus principios y modo de ser; pero esta noción también significa que quien tolera tiene y exhibe al mismo tiempo el poder de destruir la Alteridad, es decir, tiene el poder de dejar de ser tolerante.

Esta es la naturaleza de la noción que estamos analizando. Por ello es que los sinónimos más próximos de tolerancia son *benevolencia, compasión, comprensión, condescendencia, conformidad, consentimiento, dísimulo, indulgencia, paciencia, pasividad, resignación, transigencia*, y otros equivalentes.

En los discursos políticos y religiosos que pregonan la tolerancia existe siempre la sombra de la intolerancia, la amenaza constante de que la primera actitud tiene límites y puede terminar. La tolerancia y su complemento natural ya no actúan solamente en el terreno religioso, sino también en el racial, social, político, etcétera. En donde exista claramente la convivencia y/o confrontación entre individuos de diferentes características físicas y/o socio-culturales, nos topamos con el binomio tolerancia/intolerancia.

El mundo ha asistido en el pasado y en la actualidad los fenómenos cruentos relacionados con el fin de la tolerancia. Bosnia, Oriente Medio y ahora Kosovo son los ejemplos más conspicuos de lo que sucede en la vida cotidiana de los pueblos que son obligados a convivir por tiempo prolongado en regímenes de tolerancia. Nuestros ejemplos domésticos (latinoamericanos) son los conflictos político-religiosos de Chiapas, la destrucción de iconos cristianos por parte de iglesias que se dicen cristianas en Brasil, el rechazo a minorías de todo tipo, y muchos fenómenos más.

Cuando se acaba la tolerancia, el *statu quo ante* ya no se restablece jamás; las laceraciones son profundas e incurables. Basta observar con cierta atención los daños ocasionados por la "limpieza étnica" de Milosevic y demás cómplices. ¿Podrán las mujeres jóvenes e inclusive adolescentes bosnias musulmanas algún día superar el trauma de haber sido violadas tumultuariamente por la soldadesca, retenidas en cautiverio hasta que se compruebe que quedaron embarazadas e incluso después, para evitar que abortaran y fueran obligadas a tener hijos que serán repudiados por su grupo étnico de origen? Este monstruoso acto de *lesa humanidad*, apenas imaginable



Marc Riboud, Camboya, 1981

para muchas personas es irreversible, y su impacto no recae tan sólo en las víctimas inmediatas del acto, sino en toda la sociedad y para siempre.

En el Oriente Medio y en Belfast las demostraciones del binomio tolerancia/intolerancia son cotidianas y añejas.⁵ El baño de sangre es siempre esperado, temido y ejercido por todas las partes involucradas. Allí, como en ninguna otra parte, se demuestra que no importa el remitente de las bombas o de las pedradas, sino su destinatario: éste siempre es el Otro indeseable a quien ya no se quiere tolerar.

Pero no solamente en estos ejemplos el fin de la tolerancia es prueba de que el ser humano está aún en pañales en términos morales y políticos. *La intolerancia, es decir la tolerancia que llega a su fin* (toda tolerancia tiene un punto final, la Historia lo comprueba a cada día) contra los indocumentados centroamericanos y mexicanos en los estados del sur de Norteamérica es otro ejemplo de lo dicho.

Lo que ocurre en Brasil demuestra las diferentes formas de intolerancia que hemos señalado, entre ellas la religiosa y la racial. Los movimientos separatistas en Brasil han adquirido formas francamente bufonescas (sus adeptos izan banderas, marchan uniformados, cantan himnos y demás ¿dónde ya hemos

vimos esto?), pero su base es la intolerancia racial. Los separatistas del sur brasileño aborrecen la incesante llegada de inmigrantes del nordeste (de baja estatura, piel oscura e inmensamente pobres) en busca de sustento, y les gustaría a los separatistas hacer de la fracción del territorio que habitan, el sur, un país aparte. Su lema es "El Sur es mi país", y el nombre de su "nación" sería República Federal del Pampa; este supuesto país tendría un segundo idioma obligatorio: el alemán.⁶

El movimiento "negro" en ese país es otra muestra más del trágico fin de la tolerancia que asola este mundo de fin de siglo. Este movimiento se construye en términos de un paradigma racista norteamericano, el "Black Power" de los años sesenta; la renovación contemporánea de ese movimiento norteamericano, a cargo del radical musulmán Louis Farrakhan,⁷ no es mal vista por los "blacks" brasileños de los noventa. Los "blacks" tropicales, además, reivindican los atributos culturales de origen africano solamente para los que exhiben en su cuerpo rasgos negroides. Y es bien sabido que las aportaciones culturales africanas son patrimonio de toda la población.

La "Iglesia Universal del Reino de Dios" es otra más de las curiosidades brasileñas en el mosaico de la intolerancia. Su prédica estimula la guerra santa, destrucción de iconos, y denostación de creencias diferentes.⁸ Los ataques públicos se dirigen a las creencias católicas y a las religiones dichas afrobrasileñas. En 1995 los "universales" levantaron ámpulas al patear, ante las cámaras de televisión, una imagen de Nuestra Señora Aparecida, la "patrona" del Brasil.

En el mundo entero, el llamado terrorismo es la expresión más patética de la intolerancia de las minorías de cualquier tipo que no tienen el poder, que han sido marginadas de los centros de decisión política, pero que un día pierden la paciencia y tratan de presionar a los gobiernos que las oprimen. Por supuesto que exis-

te también por doquier el terrorismo de Estado, lo cual sucede cuando sectores radicales —que apoyan a los gobiernos supuestamente tolerantes— deciden ejecutar acciones tendentes a precipitar el fin de la tolerancia.

El siglo xx es el siglo de la tecnología, de la llegada del Ser Humano a la Luna, del Internet y de todas las curiosidades que al lector se le ocurran, pero no ha sido, ni mucho menos, el siglo de la democracia, o el de los derechos humanos.⁹

Un recuento de la historia de este siglo en el mundo entero es un desalentador ejercicio de construcción de una frase para denominarlo: el siglo de la intolerancia. Pocas veces en la Historia de la Humanidad la intolerancia llegó a tan altos niveles. Y parece que no hemos aprendido, parece que las barbaridades de los nazis fueron cosillas sin importancia de un tipo desquiciado. Parece que el estalinismo de hecho se justificaba, con sus —casi o más de— veinte millones de víctimas.

No podemos prever el futuro, pero es seguro que la intolerancia llegará al siglo xxi, como también llegarán los esfuerzos de millones de personas por erradicarla. Pero un camino equivocado será luchar por la tolerancia, es decir, por mantener actitudes de conformidad, complacencia, disimulo ante la diversidad.

Quisiera estar equivocado en mi juicio, pero también quisiera que las barbaridades señaladas y otras más, tales como las matanzas en África y Asia (hutus vs. tutsis -y/o viceversa- y similares; indonesios contra indonesios timorese, etcétera); quisiera también que la obsesión de los gobiernos estadounidenses contra Cuba, que los fundamentalismos religiosos, y que los racismos de todos los colores no hubieran existido jamás. Pero no podemos cambiar el pasado.

Las actitudes discriminatorias contra quienes no tienen poder político o pertenecen a sectores sociales desprotegidos (mujeres; indios; individuos con ciertas dosis de melanina en su piel; minorías de tipo gené-

co; niños de la calle; grupos religiosos y las fracciones sociales que el lector quiera añadir) son cosas de todos los días, en el mundo entero.

La tolerancia ha sido utilizada por los gobiernos de todo el mundo como una medida para mantener un supuesto clima de convivencia respetuosa y pacífica entre los gobernados. Un equilibrio, sí, pero fundamentalmente eso se ha hecho por razones de Estado.

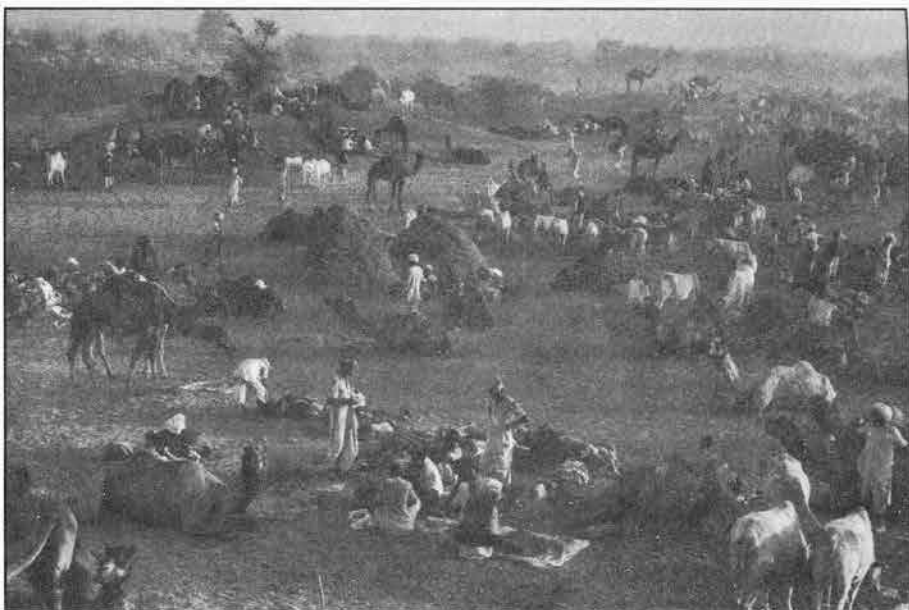
La vida de los tolerados en cualquier sociedad es a menudo difícil, pero es siempre indigna. Sobre ellos pesa permanentemente una amenaza: quienes detentan el poder pueden de un momento a otro y por



Marc Riboud, Londres, 1954

cualquier pretexto declarar terminada la tolerancia, o no declararla e iniciar todo tipo de actos contra los antes tolerados. Esas han sido las consecuencias de haber asumido este principio moral-religioso como una verdad absoluta, y de haberlo convertido en un conjunto de principios ideológicos y morales, así como de estrategias políticas.

Según mi manera de ver (algun lugar queda aún para una utopía) sería deseable no tener que hablar nunca más del binomio tolerancia/intolerancia, ni permitir que las sociedades estuviesen selladas por estos sentimientos. No han ayudado a la convivencia humana, más bien la han dificultado. En lugar de estos antiguos sentimientos aparentemente humanitarios, podríamos pensar que la convivencia será mejor en el próximo siglo y milenio si respetamos y aceptamos desde ya e incondicionalmente al Otro (que de hecho existe y está -estamos- por todas partes), con la única condición de que modos de vida o religiones no afecten los derechos humanos de terceros. Respetar y aceptar sin



Marc Riboud, Refugiados del campo de Bat, Etiopía, 1984

pretender que lo hacemos porque a la larga esperamos que un día seremos tolerados, sino nada más (y nada menos) por el hecho de que, parafraseando a los musulmanes, sólo existe un Ser Humano.

Tepoztlán,
noviembre de 1999.

Notas:

¹ Thorel, *Oeuvres de l'abbé... Principes fondamentaux de droit naturel, politique et religieux*. Avignon, Seguin Ainé, Imprimeur-libraire. 1832, 3ª parte, p. 38. Citamos esta fuente con el único interés de señalar que la idea de tolerancia no es nueva, y que el origen de su uso actual es inequívocamente religioso, del *establishment* católico europeo del siglo XIX.

² *Loc. cit.*

³ Si bien es cierto que las sociedades han evolucionado mucho desde entonces, también es cierto que permanece inalterable hasta hoy la naturaleza de la tolerancia.

⁴ La forma más primitiva e irracional de intolerancia es el racismo, es decir, la discriminación social basada en la cantidad de melanina heredada y su distribución sobre la piel de los individuos, u otras características biotipológicas.

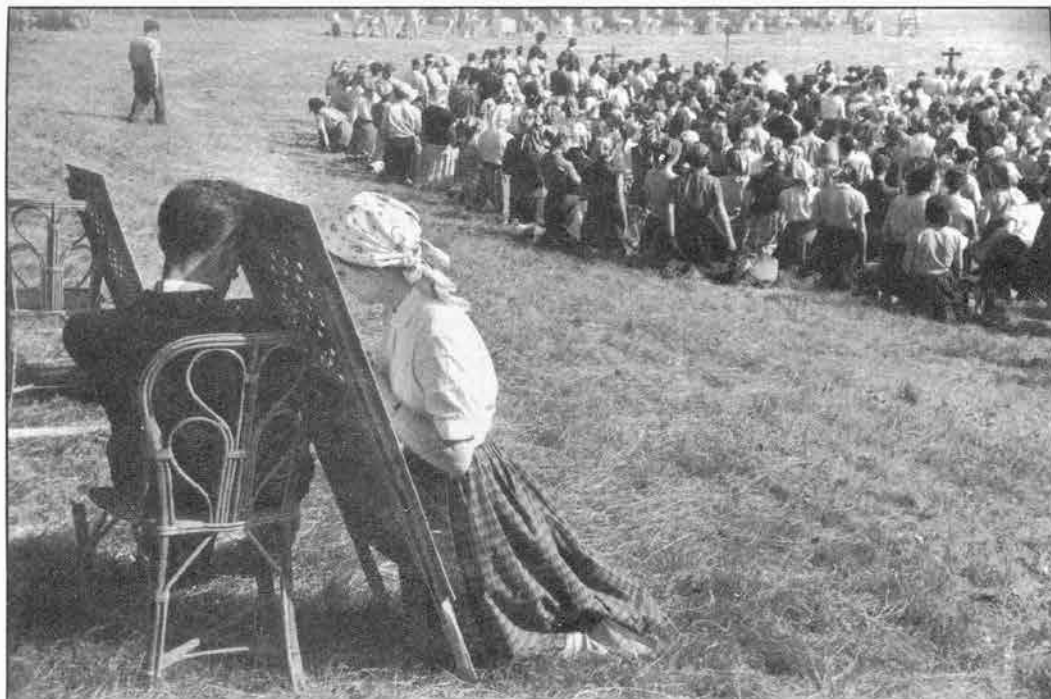
⁵ La demostración de ello es amplia, pero obsérvense las expresiones faciales de Netanyahu y Arafat, en oportuna foto de la AFP, del 2 de octubre de 1996, en Washington, cuando ambos líderes se reunían precisamente para llegar a un acuerdo. *La Jornada*, 3 de octubre de 1996, p. 55.

⁶ Para los separatistas sureños, la región comprendida por el norte del estado de Minas Gerais y el estado de Bahía integra una parte de... África. Proponer además el alemán como segundo idioma oficial sugiere otras contingencias. El tema del separatismo es vasto, y corto el espacio para abordarlo aquí, por ello sólo dejo señalados algunos rasgos de la intolerancia criolla.

⁷ En octubre de 1995 este personaje reunió a cuatrocientas mil personas en Washington, ante las cuales pronunció un discurso en el que afirmó la superioridad de la raza negra, propuso el separatismo y el odio racial como táctica política. En Brasil los adeptos del movimiento "negro" pusieron en circulación nociones tales como "afrobrasileño" para sustituir "negro", "mulato" o "prieto", cuando se refieren a sí mismos; como respuesta, entre los que se consideran "blancos" se deja paulatinamente de usar la palabra "mulato" para sustituirla por "negro", cuando se refieren a quien ha heredado aunque sea una apenas perceptible cantidad de melanina. Ambas situaciones evidencian el fin de la tolerancia y el inicio (no quisiera que suceda) de una época que está por venir en Brasil, y que no sospecho siquiera sus alcances.

⁸ Esta iglesia tiene para ello un inmenso poder político y económico: diputados y senadores en el Congreso, la red de telecomunicaciones Record (47 emisoras, tanto de televisión como de radio), un cuerpo colegiado de más de siete mil pastores, un consejo de obispos (diez residen en Brasil y doce fuera de ese país), un banco (Crédito Metropolitano, con sede en Sao Paulo), otras empresas (agencias de viaje entre ellas), y más de tres millones y medio de fieles; son datos de 1995. La organización confesional-empresarial obtuvo permiso para actuar en México, y efectivamente lo hizo valer, hasta que en 1997 el permiso le fue retirado.

⁹ Fue una burla o una broma de mal gusto de la ONU haber declarado el año de 1996 como el "Año de la Tolerancia".



Marc Riboud, Chartres, 1953

Los fundamentalismos

Aura Marina Arriola

DEAS, INAH

“F

undamentalismo” es un término con el cual se designan movimientos y grupos de distinta matriz religiosa. Se le usa sin hacer distinción para referirse al Islam, al hebraísmo, al protestantismo y al catolicismo y algunas veces también al sikhismo y al hinduismo, terminando por volverse una etiqueta puesta no siempre de manera apropiada sobre realidades diferentes y contextos diversos. Casi siempre es sinónimo de fanatismo religioso o de violencia sagrada, de elementos arcaicos y de intolerancia. Sin embargo, es necesario hablar en plural: existen distintos fundamentalismos, según sean los distintos contextos culturales y religiosos en los cuales los movimientos, grupos y organizaciones de lucha armada nacieron y actúan. La segunda advertencia: hay que tener presente que, detrás de esta abstracta pero poderosamente evocativa categoría, se esconden personas e ideas que de distinto modo se consideran émulos de una doctrina religiosa o una tradición sagrada. Ellos la reinterpretan o, en algunos casos la reinventan, dando vida a repertorios de acción colectiva que deben ser estudiados en su especificidad.



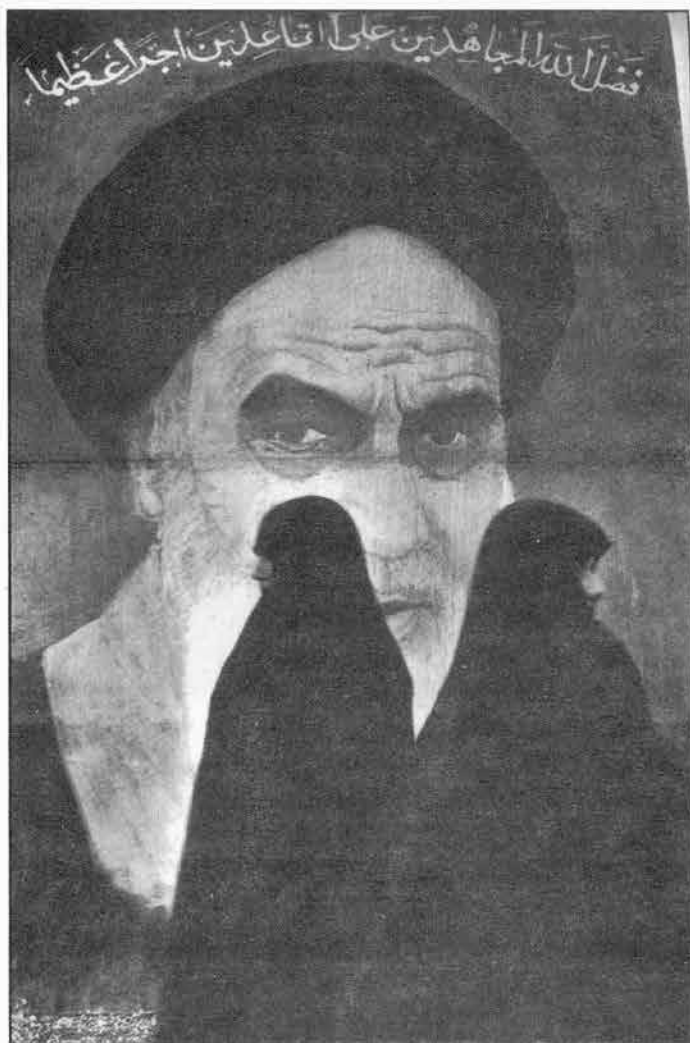
Marc Riboud, Pekin, 1965

Además, cuando se habla de fundamentalismos, inevitablemente nos preguntamos sobre lo que los distingue de otras categorías que son utilizadas para clasificar fenómenos a primera vista semejantes. O sea nos referimos a conceptos como los de integrismo, integralismo, tradicionalismo y conservadurismo. Conceptos que contienen en todo o en parte actitudes y comportamientos religiosos de cierre en relación a la modernidad.

¿Se trata de términos equivalentes o el fundamentalismo constituye algo específico?

El único punto cierto para todos los tipos de fundamentalismo que conocemos es la relevancia del tema de la política, en una medida diferente y mayor en relación con otras corrientes religiosas que hemos conocido en el pasado.

El fundamentalismo es en efecto un tipo de pensamiento y de actuar religioso que se interroga sobre el vínculo ético que une a las personas que viven en una misma sociedad, sentida como totalidad de creyentes comprometidos como tales en todo campo de la acción social. El fundamentalismo es por ello un fenómeno moderno y antiguo al mismo tiempo. Moderno porque interpreta los límites mismos de la modernidad. Antiguo porque propone un modelo alternativo que se revela, a la prueba de los hechos, como una camisa de fuerza que no logra contener todas las aspiraciones que mientras tanto los individuos de nuestro tiempo han madurado. Busca volver a fundar la sociedad poniendo al centro de las sociedades modernas el primado de la ley religiosa sobre la humana. El fundamentalista, por lo tanto, que se siente fuerte por las reglas contenidas en el Libro sagrado — directa manifestación del Ser Supremo— uniformará su actuación según los siguientes principios: *a)* principio de la infalibilidad, relativo al contenido del Libro Sagrado, asumido en su totalidad, cuyo sentido y significados no pueden ser alterados, y sobre todo no pueden ser interpretados libremente por la razón humana, bajo la pena de la alteración de la verdad que el Libro encierra; *b)* principio de la ahistoricidad de la verdad y del Libro que la conserva; ello significa que es excluida a la razón humana la posibilidad de colocar el mensaje religioso en una perspectiva histórica o de adaptarlo a las cambiantes condiciones de la sociedad humana; *c)* principio de la superioridad de la Ley divina sobre la terrena, según el cual de las palabras inscritas en Libro sagrado sale un modelo integral de la sociedad perfecta, superior a cualquier forma de sociedad inventada y configurada por los seres humanos; *d)* primado de fundación: un verdadero y propio mito de los orígenes que tiene la función de señalar la asociación del sistema de creencia al cual todo fiel es llamado a adherir y el sentido profundo de cohesión que une a todos aquellos que hacen referencia a ella (ética de la fraternidad).



Marc Riboud, Teherán, 1979

Estos cuatro elementos constituyen los rasgos distintivos del fundamentalismo y constituyen una definición de los fenómenos que estamos hablando.

Hay dos importantes corolarios que coherentemente se engranan con la definición que hemos enunciado.

El primero tiene que ver con las formas de la movilización de los militantes. Quien está convencido que existe una verdad absoluta y que ésta debe valer en todo caso y en todas las esferas de la vida, incluidas la social y la política, se esforzará por inventar acciones de protesta y formas de lucha política que dejen entrever los referentes simbólicos religiosos que él cree. De aquí la opción por gestos ejemplares o por lugares que provoquen fuertes emociones e inmediata comprensión de lo que se está haciendo. Recurrir a símbolos religiosos depositados en la memoria colectiva se vuelve una forma de comunicación y la comunicación un instrumento de lucha política y religiosa al mismo tiempo. Gestos y lugares cargados de vez en vez de significados nuevos o que son reinventados a la luz de exigencias propias de la lucha política, sobre todo cuando esa asume las formas de lucha armada clandestina. El llamado a la lucha armada no debe sorprender. En realidad ésta constituye con frecuencia en los movimientos fundamentalistas una opción necesaria: frente a la reacción del poder que rechaza aceptar



Marc Riboud, Djedda, Arabia Saudita, 1974

el punto de vista fundamentalista en nombre del pluralismo democrático o de la autonomía de la esfera política o de las razones de Estado y de los intereses del bloque social dominante, el recurso a la violencia sagrada aparece una opción obligada a los ojos de los militantes.

En Argelia, por ejemplo, después del golpe de Estado del ejército en 1991, para bloquear la avanzada del partido fundamentalista —el Frente de la Salvación Islámica (FIS)—, los miembros de esa formación puesta fuera de la ley desafiaron con frecuencia a la policía construyendo en los barrios más marginales de las ciudades argelinas lugares de oración —las así llamadas mezquitas populares— utilizando materiales de los escombros o espacios no autorizados por las autoridades locales. Con la policía se realizaba así una lucha continua: lo que era desmantelado por su orden de día venía puntualmente reconstruido por la noche. Todo ello creaba una permanente movilización en los barrios pobres y la acción de los militantes del FIS servía para reclutar nuevos simpatizantes entre quienes no veían con buenos ojos la intervención represiva de la policía y para reforzar el sentido de la protesta política de aquellos que se habían adherido al FIS. En este caso, no se trataba sólo de control del territorio. La puesta en juego en realidad era más alta: el FIS buscaba minar el monopolio de la construcción de las

mezquitas, realizado por el Estado a fin de reservarse el poder de nombrar a sus responsables (los *iman*), haciéndolos por consiguiente funcionarios estatales, mejor controlables por el gobierno.

El segundo corolario tiene que ver con el síndrome del Enemigo. Los movimientos fundamentalistas con frecuencia interpretan una necesidad social emergente: la de no perder las propias raíces, de no perder la identidad colectiva amenazada por una sociedad cada día más individualista y caracterizada por la permisividad y los relativismos morales. En el fundamentalismo se tiende a achacar la responsabilidad de esta crisis a un sujeto preciso, que, según los casos asume caras distintas: el pluralismo democrático, lo seglar, el comunismo, el Occidente capitalista, el Estado moderno éticamente neutral y así sucesivamente. Todas estas figuras del Enemigo —interno o externo que sea (como pueden ser las clases dirigentes del gobierno autónomo palestino para los militantes del movimiento radical Hamas o el gran Satán-Occidente en el lenguaje del líder de la revolución iraní, Khomeini)— sirven para subrayar en el imaginario colectivo de los militantes fundamentalistas la idea que alguien manipula para arrancar las raíces de la identidad de un grupo o de un pueblo completo, intenta cortar los hijos de la memoria que vincula a los grupos humanos y a los pueblos a una antigua y superior origen: el pacto de alianza particular con una palabra divina revelada o con una ley sagrada.

La utopía jacobina revive en los fundamentalismos contemporáneos, en el sentido que en ellos se afirma el primado de la política misma entendida como un lugar en el que se encarna y se realiza una idea religiosa: la política y la religión resultan así una totalidad indisoluble y el orden social es imaginado como el resultante de dos vectores —política y religión— combinados. De allí la tendencia en estos movimientos de anular o subestimar las formas de expresión autónoma de la sociedad civil o reconsiderarlas, allí donde existen, como meros instrumentos de agregación de disenso y formación de lugares de contrapoder en relación con los gobiernos centrales. Por el contrario, tienen la tendencia a enfatizar todas las formas de poder carismático y por consecuencia el papel del jefe, considerado al mismo tiempo como líder ideológico y líder emotivo, profético intérprete de la necesidad de cambio y del restablecimiento del orden divino en la tierra, expresado por minorías activas descontentas del moderno orden de la sociedad contemporánea.

Bibliografía:

PACE, Enzo, Renzo Guolo, *I fondamentalismi*, Italia, Editori Laterza Roma-Bari, 1998.



Marc Riboud, Riyad, Arabia Saudita, 1974.

Breves notas acerca del fundamentalismo

Primo Sandoval Aguilar

UNAM



El tema que nos ocupa en estas notas es el fundamentalismo en lo general y las diversas formas de existencia de éste; lo encuadramos en la teoría de las ideologías y lo analizamos desde la perspectiva de la teoría de las representaciones sociales.

De manera habitual, se designa como un *ísmo* a la afiliación a ultranza a cierta forma de ideología en el terreno de lo político o de lo religioso. El segundo campo, que se pretende ajeno a lo material y mundano, asume posturas políticas de gran trascendencia histórico-social. Las denominaciones empleadas son: en el terreno de lo político el radicalismo, que se opone de manera natural al conservadurismo, y en el terreno religioso el fundamentalismo se opone al culto con base en la razón.

En la actualidad los movimientos fundamentalistas le han declarado la guerra al Estado y sus instituciones, así como a las teorías políticas que lo sustentan, originadas en Occidente, y reclaman la instauración de un auténtico Estado islámico; buscan la purificación del Islam y el retorno a sus fuentes, el Corán y la palabra del profeta.

El fundamentalismo en su origen es un concepto de referencia a un fenómeno religioso que, construido en Occidente, se ha apli-



Marc Riboud, Argelia, 1962.

cado a todo movimiento integrista (judío, islámico, hindú) que en cierto sentido se expresa como una fuerza política. Es en todo sentido un movimiento hacia los orígenes, hacia los textos, los cánones que fundaron la religión donde se ubican y actúan. Asumiendo que se trata de una postura radical, cabe destacar que existen en ella aspectos positivos: una visión completamente nueva de la vida y de la actividad humana.

Es el *canon* de cada religión el primero y el último criterio en la regulación de las formas de pensar y actuar de sus creyentes. Como representación social, las religiones orientan las formas de percepción y actuación de sus afiliados, en especial sobre los valores y las actitudes fundamentales ante la vida.

Los fundamentalismos se caracterizan por la decisión de pensar por los demás y de ordenarle a los demás sus formas de comportamiento; la usurpación del libre albedrío en el nombre de Dios. En algún momento de la historia se asume a la libertad de creencias como traición a la patria.

La censura es instrumento y enclave cardinal y poderoso para los fundamentalismos. Niega implícitamente la mayoría de edad psicológica y cultural a la sociedad y se asigna para sí, la capacidad de decidir lo que se debe ver y aquello que no, lo que se debe oír y aquello que no, lo que se debe hablar y aquello que no, apunta siempre a la supresión de liber-

tades demandadas y la limitación de las libertades ya existentes.

El sentimiento de culpa, el estigma de la culpa, es otro instrumento sin igual para el ejercicio del autoritarismo, antecedente y componente de ciertas formas de fundamentalismo. El monopolio de la moral esconde tras de sí las persecuciones y violaciones a los derechos de otros hombres, que no se afilian a la concepción hegemónica.

La educación laica es un enemigo esencial del fundamentalismo, su única forma de compensación es recuperar y afirmar sus zonas de prohibición a través de la censura y los sentimientos de culpa que fomenta, así como con el ejercicio de la violencia.

Los extremismos, y el fundamentalismo como uno de ellos, se caracterizan no sólo por polarizar y censurar, aplican una gran cuota de violencia que agrega agravios y desarrolla sentimientos de reivindicación contra éstos. La violencia, como una guerra de baja intensidad o una guerra sucia, es otra forma de hacer política, de imponer el punto de vista de unos sobre toda una comunidad, pueblo o nación. La base de esta violencia es la desigualdad y la asimetría social, que es el aprendizaje internalizado de la jerarquía y el poder.

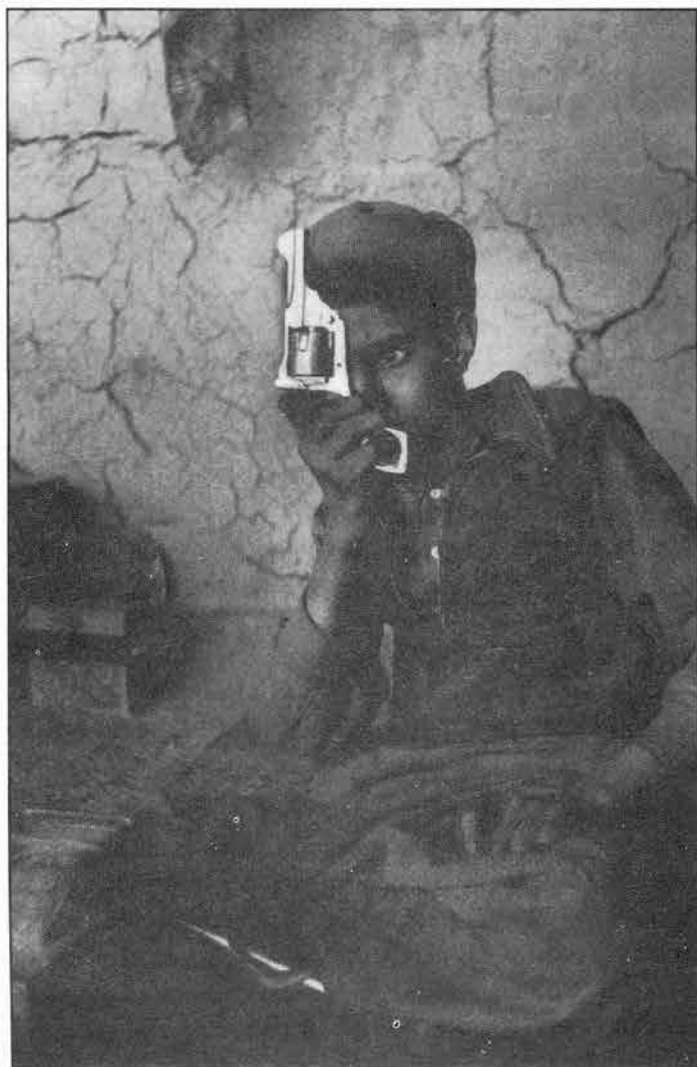
Existen cientos de testimonios acerca de la violación de mujeres por parte del ejército yugoslavo, no obstante lo cual el obispo Elio Esgreccia, vicepresidente de la Academia Pontificia para la vida, criticó que Naciones Unidas distribuyera la *píldora del día siguiente*, entre las mujeres violadas de Kosovo.

El nacionalismo árabe, también en Palestina, donde sus pobladores practican diversas religiones, está siendo avasallado por el fundamentalismo islámico, que Israel ha pro-hijado para minar la propuesta palestina.

Si bien se ha ubicado a los fundamentalismos en su dimensión originaria, la religión, y su expresión actual en las naciones islámicas, existen otros espacios sociales en los que puede identificarse. En México se puede identificar en la guerra cristera y el sinarquismo, que al concentrarse en su oposición al protestantismo y al comunismo, y al cultivar sus apariencias morales, cayó en el olvido de la modernidad.

De manera general, el fundamentalismo es una forma de polarización de las posiciones, resultante de una acción inaceptable desde la perspectiva ideológica de la religión o la política. En el conflicto de la UNAM encontramos como defensores de la institución, en contra del fundamentalismo liberal, a una cúpula burocrático-administrativa que con la bandera de la academia pretende mantener la estructura jerárquica y de dominación para la toma de decisiones. En el otro lado, los sectores radicales del movimiento huelguístico, grupos de filiación marxista-leninista, críticos de la izquierda moderada, del perredismo y de los partidos emergentes, así como otros actores, verdaderos anarquistas posmodernos.

En cierto sentido, los fundamentalismos, y toda forma de extremismos, suelen deambular sin una base social convincente y sin la validación ideológica o política del contexto mundial en el cual actúan.



Marc Riboud, Pakistán, 1956



Sebastião Salgado, Camino a la ceremonia de enterramiento de un infante en Sertão de la Paraíba, Brasil, 1980

La identidad del fundamentalismo

Íñigo Aguilar Medina / Ma. Sara Molinari

DEAS, INAH



En la historia de las diversas sociedades humanas se suceden de manera persistente tensiones y conflictos originados por la interpretación que ellas hacen de los elementos que constituyen su identidad étnica, lo que las hacen fluctuar entre la uniformidad que las cohesiona y la diversidad que las modifica y que se explica muchas veces de manera errónea como una desintegración o pérdida de las características que sus individuos consideran esenciales a su identidad comunitaria.

Una de las maneras como los grupos humanos pueden reaccionar ante el siempre inevitable cambio social –sobre todo en épocas de grandes crisis–, es por medio de las acciones que les proporciona la pauta de conducta, a la que se denomina con el término sociológico del fundamentalismo. Concepto que se acuñó en los años veinte en Estados Unidos, por la reacción de algunas iglesias protestantes ante los cambios que se dieron en el ámbito científico y social que giraron en torno a la primera guerra mundial, al proceso de industrialización y de urbanización, aunados a la importante inmigración de católicos europeos que se establecieron en el norte del continente americano



Sebastião Salgado, Éxodo de ererios hacia un campo de refugiados en Sudán, 1985

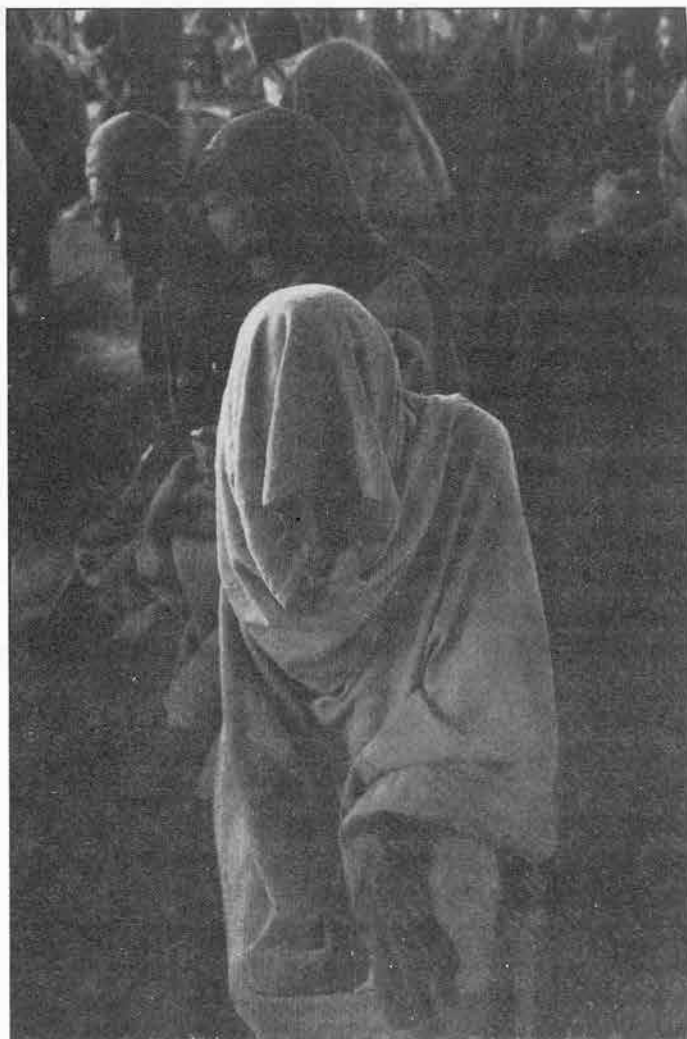
y que según consideraron ponían en peligro las verdades de su fe, quienes para preservarlas las sintetizaron en cinco puntos y se dispusieron a defenderlas como el fundamento de su identidad religiosa, social y étnica arguyendo que eran irrenunciables e innegociables, lo que les representaba una respuesta segura ante la gran cantidad y variedad de los cambios que vivían y ante los que se sentían impotentes para dar otro tipo de soluciones.

Es cierto que los individuos que participan de la cultura que porta su grupo mantienen una identidad única, la que sólo comparten con el resto de los integrantes de su sociedad, pero al mismo tiempo cada uno de ellos es portador de una personalidad étnica que lo hace único dentro de su grupo sociocultural y que le autoriza a vivir su identidad étnica de múltiples maneras.

La identidad es lo que permite a los seres humanos singularizarse frente a los otros, el individuo delante de su grupo y el grupo ante los grupos ajenos. Está compuesta tanto por la imagen que el individuo o el grupo tienen de sí mismos, como por lo que los demás perciben de ellos. Así, la identidad se desarrolla por medio de la confrontación con los distintos, y de una diferenciación con respecto a esos otros, a quienes se les atribuye una identidad étnica diferente, que constituye un elemento con el que se cuenta de manera plena o que no se tiene; por lo tanto, es posible atribuirse o negarse siempre en forma total.

Los grupos humanos pueden elaborar las características de su identidad étnica a partir de lo que los une entre sí y que al mismo tiempo los hace diferentes de los otros grupos étnicos. Así, las propiedades de la identidad étnica pueden contener multitud de rasgos que la definen y serán los más característicos los que no se compartan con la definición de ninguno de los otros grupos étnicos. Por lo tanto, se puede dar el cambio en la autodefinición étnica hasta en el sentido de adherirse de forma inflexible a un sólo rasgo de identidad étnica. Del mismo modo las características de la identidad étnica pueden ser expuestas con mayor énfasis por aquellas personas que, según los patrones de adscripción, no la poseen pero que pretenden ser así aceptados, lo que confirma que se trata en todos los casos de características adquiridas por medio de un proceso de aprendizaje y no por medios biológicos, es decir, innatas al individuo. Por ello la identidad étnica resulta en un molde de hábitos y de costumbres que le permiten al ser humano organizar su vida social e individual y hacerla previsible, tanto para el mismo y su grupo, como para los ajenos.

Cuando un grupo humano se siente amenazado en su identidad étnica, recurre a diferentes mecanismos de reforzamiento, algunos de ellos buscan que todos los individuos actúen de manera superlativa de acuerdo a la, o las características que lo definen, a la vez que menosprecian e incluso niegan la posibilidad al individuo de ex-



Sebastião Salgado, Refugiados en el campo de Bati, Etiopía, 1984

presar su propia identidad personal. Tal es el primer pago que el fundamentalismo pide a sus seguidores.

En el mundo y en nuestra sociedad no existe la pretendida crisis de identidades, sino sólo las interrogantes ante los nuevos retos que aún no ha aprendido a resolver el ser humano, y éstos nunca se han resuelto por lo artificial, fundamental, reforzamiento de las identidades colectivas; el hombre siempre es más singular en tanto ofrece la oportunidad de que los otros sean tan diversos como se pueda o quieran.

En el fundamentalismo los individuos buscan seguridad ante el cambio en una autoridad rígida, quien se las garantiza por medio de una simple y singular solución que contrasta con la complejidad cada vez mayor de la sociedad actual y que además les brinda la fascinación por los "finales", por las "soluciones totales" que les avalan su "salvación" a cambio de abrazar las demandas fanáticas que se les ofrecen.

Si bien el fundamentalismo se identifica en primer término como un conjunto mínimo de conceptos básicos sacros, obtenidos por medio de la interpretación literal y estricta de la Biblia entre algunos grupos cristianos de la tradición protestante, esta forma de respuesta se ha podido identificar también con grupos que profesan otra religión y entre los conjuntos no religiosos, los que se



Sebastião Salgado, Construcción del canal de Rajasthan, India, 1990

singularizan por reproducir en un contexto secular los elementos equivalentes del fundamentalismo religioso.

A lo largo del siglo recién concluido las demandas de los fundamentalistas se han asegurado por medio de la violencia, que no es más que el resultado de un manejo inadecuado del conflicto que le plantea al ser humano su propio desarrollo y la creciente complejidad y variedad social, cultural y económica a la que se enfrenta. Esta violencia se ejerce tanto en contra de los que les son ajenos, como de los propios integrantes, llegando inclusive, y en no pocas ocasiones, al suicidio colectivo.

El fundamentalismo reduce las posibilidades de la actuación social a la sobrecaracterización de un aspecto limitado de la identidad étnica, lo que lleva a que el individuo reduzca su propia personalidad étnica, así como su interdependencia dentro de las redes sociales con las que estaba enlazado antes de abrazar el credo fundamentalista. Por eso se considera que el individuo sólo puede ser si actúa, permanentemente, como un ferviente seguidor de su fe fundamentalista; así no hay lugar en su vida personal y grupal para lo diverso, en suma, para la personalidad, la creatividad, lo complejo, la experimentación; para arriesgarse a seguir siendo y por último para la vida misma.

Se explica así porqué la brutal violencia se convierte, tarde o temprano, en el medio más apreciado para todo tipo de fundamentalismo, pues sólo con ella se le puede negar al ser humano la posibilidad de vivir su identidad personal y étnica de manera múltiple y dispar. Por ello la finalidad del conflicto, cuando lo dirige el interés fundamentalista, es siempre la aniquilación del otro y de lo otro, al considerar que la diversidad es lo que pone en peligro la propia identidad y no lo que la constituye.

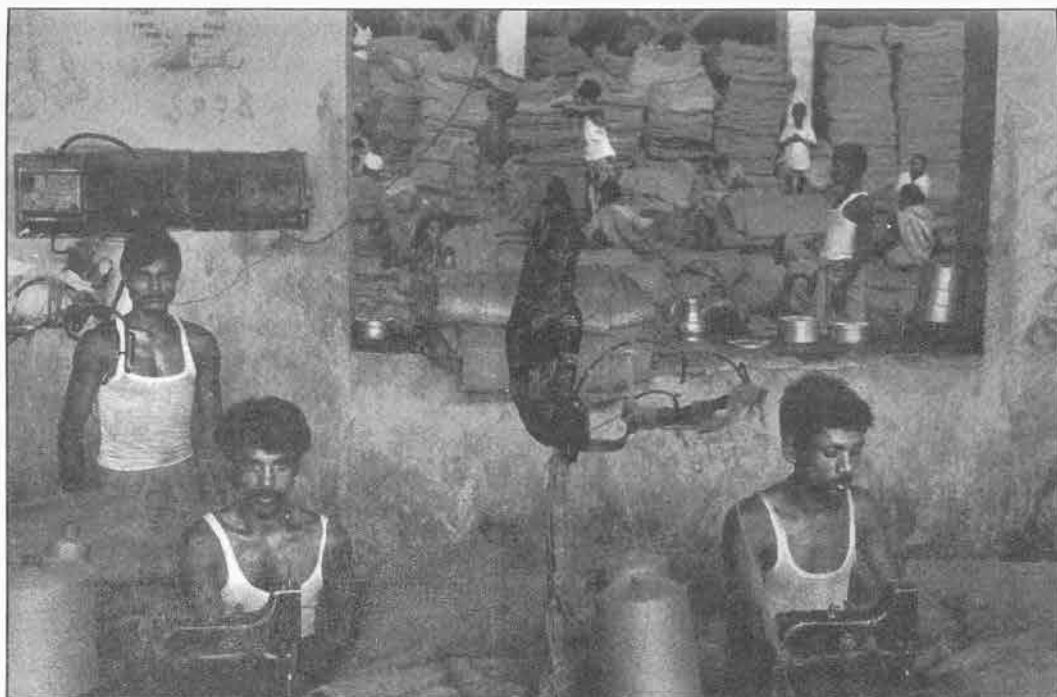
Es el planteamiento de un sistema cerrado que al buscar por el camino de lo simple la solución a todos los

retos que implica la convivencia humana – en especial el cambio sociocultural y la interacción con los individuos y los grupos portadores de una cultura y de una identidad étnica ajena–, se propone acabar con toda identidad, es decir, con toda posibilidad de continuar por la vía de la humanización, la que se caracteriza por seguir siempre el sendero de la diversidad. Se es en tanto se cuenta con una identidad, con una personalidad, individual y étnica, la que

se construye frente y en oposición a los otros seres y grupos, los ajenos. El fundamentalismo envuelve al hombre en un callejón sin salida, en el que pretende ante todo la seguridad del ser, para lo cual reduce toda su dimensión social a una vana simplicidad que lo lleva de manera inexorable a la pérdida de su identidad, y como consecuencia a la muerte. El fundamentalismo es la identidad de la no identidad.



Sebastião Salgado, Industria textil, Bangladesh, 1989



Sebastião Salgado, Indústria textil, Bangladesh, 1989

El fundamentalismo hindú

Yólotl González Torres

DEAS, INAH



Para entender los orígenes del fundamentalismo hindú — como para entender prácticamente cualquier movimiento — hay que remontarse a la historia, en este caso, al siglo XII, cuando la India fue invadida desde sus fronteras noroeste por tribus turco-mongolas de religión musulmana, que trataron de imponer por la fuerza su religión. Los invasores destruyeron innumerables templos hindúes y budistas, y dieron el golpe de gracia al budismo que se había originado en la India, donde su florecimiento contribuyó a establecer famosas universidades, como la de Nalanda, también destruidas por los musulmanes.

Cuando los ingleses convirtieron a la India en una de sus colonias, las dos grandes religiones mayoritarias eran la hindú y la musulmana, además de muchas otras que habían surgido originalmente como sectas del hinduismo, por ejemplo los sikhs, o de grupos que habían venido a refugiarse, como los *parsis* o los judíos, o que se habían convertido desde el siglo I, como los cristianos siriacos. Los ingleses no intentaron convertir a los indios a su religión, porque entre sus planes de conquista no estaba interferir con las costumbres de los pueblos sometidos.



Sebastião Salgado, Cortocircuito en un barco, Bangladesh, 1989



Marc Riboud, India, 1971

El surgimiento del nacionalismo hindú se registra desde el tercer cuarto del siglo XIX, después de que la India fue declarada colonia inglesa, cuando apareció un nacionalismo impregnado de un hinduismo renaciente, que dio lugar a una ideología que fusionaba los ideales y conceptos importados por los gobernantes ingleses y los del patriotismo y la unidad nacional. Entre estos movimientos se puede mencionar el Arya Samaj, fundado en Bombay en 1875 por Dayananda Saraswati, mientras que en Bengala surgieron grupos de patriotas radicales que se inspiraron en la novela *Anandamath* (Abadía de la bienaventuranza) de Bankim Chandra Chatterjee, en la cual la madre patria—convertida en diosa—inspira a los patriotas para expulsar a los invasores y restaurar la paz y prosperidad en la India. Esta obra incluye el *Bande Mataram*, himno a la Madre Patria, que posteriormente serviría como bandera de los luchadores más radicales por la independencia de la India.

La ideología de la hinduidad o *hindutva* fue llevada en 1922 al extremo por el archimilitante hindú V.C. Savarkar, quien definía a los hindúes como “aquéllos que consideran a la India no sólo su tierra santa—una tierra santificada por la presencia de los dioses hindúes y de la sangre de los mártires heroicos—sino también la tierra de sus antepasados. Los hindúes son una raza y una nación con un origen y una sangre común, una cultura y una ci-

vilización compartida”. Savarkar llamaba la atención sobre la importancia de la lucha contra los enemigos musulmanes y británicos para la formación de una identidad nacional hindú.

Los nacionalistas hindúes contemporáneos han concretado el culto a *hindutva* en la figura de Bharat Mata, la Diosa Madre Patria, en quien se combinan la imaginería devocional y heroica del *Anandamath* y un conjunto de elementos que definen la hinduidad. En honor de esta diosa se erigió en Haridwar, uno de los lugares más sagrados de la India, un imponente templo de ocho pisos que abrió sus puertas en 1983, con la presencia de los más importantes dirigentes del hinduismo y de la primera ministra Indira Gandhi.

El edificio, de estilo arquitectónico hindú ecléctico, posee ocho pisos, y en el principal de ellos se encuentra la imagen de la diosa a cuya espalda figura un gran mapa de la India; en otros pisos se levantan efigies de los dioses principales del hinduismo, así como de los héroes de la patria.

Pese a que la India se convirtió en un país laico después de su Independencia en 1947—a diferencia de Paquistán cuya religión oficial es el Islam—, el fundamentalismo hindú cobró mayor fuerza y dirigió sus baterías contra los musulmanes, a los que consideraba la causa de la partición de la India. Fue precisamente uno de estos fundamentalistas el que asesinó a Gandhi, a quien acusaba de defender a los musulmanes.

En 1964 se fundó la *Vishva Hindu Parishad* o Federación Mundial Hindú, con el objetivo de unificar a los hindúes de toda la India y propagar su religión; uno de sus principales objetivos era la reafirmación de los valores indios-hindúes y evitar que los hindúes de casta baja—que estaban desprendiéndose del sometimiento ancestral ejercido por las castas superiores—se convirtieran al Islam o al cristianismo. Otro de sus objetivos era la recuperación de los templos hindúes que habían sido transformados en mezquitas, entre los que ocupaba un lugar prominente la mezquita de Babri en Ayodhya, construida según ellos sobre un templo hindú, edificado a su vez, nada menos que sobre el lugar donde había nacido el popular dios Rama.

El asesinato de la señora Gandhi en 1984 por dos de sus guardias sikhs y la posterior represalia contra estos, orquestada por los fundamentalistas hindúes y en la que perdieron la vida alrededor de tres mil sikhs inocentes, propició un clima de inquietud religiosa y el asunto de la destrucción de la mezquita Babri y de la liberación de la imagen del dios Rama volvieron a convertirse en un asunto político religioso que fue aprovechado por el líder Advani, quien inició una campaña política religiosa para liberar los templos hindúes. En marzo de 1986 dirigió a un grupo de cien mil hombres a los que llamó “servidores”, para llevar a cabo la destrucción de la mezquita Babri. Aunque la acción fue impedida en esa ocasión por el ejército indio, provocó que el *Bharatiya Janata Party* BJP (Par-

tido del Pueblo de la India), apoyado por los fundamentalistas, ganara las elecciones en el parlamento.

En diciembre de 1992, entre 200 mil y 300 mil "servidores", esta vez sin la oposición del ejército indio, llegaron a Ayodhya y lograron destruir la mezquita, después de lo cual se dirigieron a los barrios musulmanes donde abatieron y quemaron casas y asesinaron a diez musulmanes.

La secuencia de esta acción fue la muerte de 17 mil personas, además de otros miles de heridos en la India y Bangladesh, ante una actitud totalmente tibia del gobierno. Sin embargo, estos acontecimientos han tenido como resultado que el BJP siga ganando las elecciones y se siga perpetuando un ambiente anti-cualquier manifestación que parezca constituirse en un contrincante para esa hinduidad manipulada indudablemente con fines políticos. Esto se vio claramente ya no sólo con los ataques a las comunidades musulmanas que quedan en la India, sino con la desproporcionada respuesta en contra de la comunidad sikh después del asesinato de la señora Gandhi, de la destrucción de templos cristianos a fines de 1998, y del gélido recibimiento al Papa en su visita de ese año a la India. Por otra parte, la detonación subterránea de una bomba atómica ha reforzado la popularidad del partido en el poder, dando un nuevo motivo de orgullo para la hinduidad.



Marc Riboud, Bénarés, India, 1956



Sebastião Salgado, Construcción del canal de Rajasthan, India, 1990



Félix Bonfils, El muro de los lamentos, Jerusalem, 1878

El fundamentalismo judío en Israel

Stephan Sberro

ITAM



La idea de que la construcción nacional del Estado de Israel debe de basarse en su carácter judío y por ende también religioso, permea en toda la vida política del país. Sin embargo, este “fundamentalismo” es difícilmente definible por dos razones. En primer lugar porque hasta ahora aceptó las reglas del juego democrático, lo que lo distingue por ejemplo de los “fundamentalismos” musulmanes. En segundo lugar, este fundamentalismo israelí no se limita al programa de los partidos religiosos y a su importancia numérica en términos de electores. Al lado de estos partidos, tanto la izquierda como la derecha israelí propiciaron una relación estrecha entre política y religión. Por tanto, la sociedad israelí no es ni totalmente religiosa, ni totalmente secular.

Los partidos religiosos

Si en un primer tiempo los judíos religiosos se oponían a la idea misma de sionismo, muy rápidamente apareció una corriente de sionismo religioso, teorizada por el Rav Kook. Una



Marc Riboud, Nueva York, 1987

corriente de este sionismo religioso va aun más lejos y compara la redención de Israel al regreso del exilio bajo los profetas Ezra y Nehemia, a la reconstrucción del templo y a la anunciación de la llegada del Mesías. Los milagros de la victoria de 1948 y de 1967, en menor medida de 1973, refuerzan estas impresiones. La religión se mezcla entonces totalmente con la política y no existe una frontera entre las dos como lo comprueba la actitud de Ygal Amir, asesino de Rabin quien quiere hacer de su proceso un proceso político, a la vez que cree en su concepción de la religión, se cree inocente. La tierra toma entonces un valor sagrado y su posesión o la perpetuación de su apropiación lo justifica todo. Así los sionistas religiosos salen a "la guerra contra los idolatras con almas de idolatras", según la expresión de Manés Sperber.¹ Ya en los debates de los años treinta, otro ideólogo del sionismo de izquierda, Gershom Sholem, calificaba esta visión de apocalíptica y escatológica² en el ámbito político e insistía sobre la importancia de un sionismo secular tal y como se expuso en el exilio por la mayoría de los rabinos y filósofos judíos.³

Los resultados electorales de esta corriente del sionismo religioso disimulan en realidad la verdadera fuerza de estos diputados religiosos. El sistema de votación permite a un partido ser representado con apenas un 1.5 por ciento de los votos. Sin embargo, el 80 por ciento de los electores israelíes no votan por partidos con una ideología religiosa. Esta cifra de 80 por ciento significa que en la actual *Knesset*, la asamblea israelí, 27 diputados de 120 defienden la idea de un Estado religioso. En primer lugar porque el mismo sistema proporcional de elección hace imposible a un sólo partido obtener más del 51 por ciento de los votos y con eso dominar sólo la vida política del país. Ni el Partido Laborista, ni el Likud de derecha, aun en su auge, lograron este 51 por ciento de los votos. Esto significa que siempre se debe de aliar con pequeños partidos para poder gobernar. Lo que en la realidad política israelí significa gobernar con los partidos religiosos, con la extrema derecha o con los partidos árabes anti-sionistas. El menor de los males para los partidos "seculares" es gobernar con los partidos religiosos. Este regateo para formar una mayoría se traduce por la transferencia de fondos hacia estos partidos y por la inclusión en el programa gubernamental de exigencias religiosas que no corresponden al deseo de la mayoría de los electores, tales como la exención del servicio militar para los jóvenes que estudian en las *Yeshivot*, los institutos religiosos, la reducción de los servicios públicos, incluido el transporte público, el sábado y durante las celebraciones religiosas, etcétera. La importancia de la religión en la política israelí es por ende más grande que esta fuerza de los partidos religiosos. Contando con un 12 a 20 por ciento de los votos, los partidos religiosos juegan un papel central de árbitros en la vida política nacional, mucho más importante que su importancia numérica. Esta importancia va en aumento. En 1981, para

mantenerse en el poder, el Likud fue más allá del *status quo* e hizo concesiones importantes a los partidos religiosos. En 1999, la aprobación de los acuerdos de paz por el partido religioso sefardí Shas, que supuestamente deben de ser discutidos en la Knesset en febrero del 2000 hace imprescindible su presencia en el gobierno, presencia que significa transferencias masivas para respaldar a la red de escuelas religiosas del partido.⁴

La cara religiosa de los partidos seculares

El poder desproporcionado de los partidos religiosos israelíes se explica también porque los israelíes, incluso los no religiosos que constituyen la mayoría, están de acuerdo con una intervención de la religión en la vida pública. Tanto la izquierda como la derecha israelíes tienen finalmente un proyecto de construcción nacional inseparable de la religión. Las dos corrientes políticas principales del país,⁵ cada una a su manera, fomentaron que la religión sea ahora uno de los componentes principales de la identidad nacional israelí. No tienen una respuesta a la cuestión de saber cómo en un Estado judío secularizado puede permanecer un Estado judío, ya que como lo expresó el filósofo Gershom Sholem, "para nosotros, y para nosotros solamente, nunca el medio ambiente y el instante podrán confundirse totalmente con el mundo y el futuro".⁶ Incluso para los pensadores seculares del sionismo, los judíos no construyen sobre el espacio sino sobre el tiempo⁷ y la experiencia israelí es una experiencia nacional aparte y con una vocación universal. Así, aun en su vertiente secular, Israel es fundamentalmente un Estado religioso, sólo el dinamismo de su democracia le impide ser un Estado "fundamentalista".

Notas:

¹ Citado por Pierre Bouretz.

² La que tuvieron los sabateanos en los primeros siglos de nuestra era y los falsos Mesías, Zabatai Zvi y Jacobo Frank en el siglo xvii en Turquía y en Europa.

³ Pierre Bouretz, *ibidem*.

⁴ El *Shas* permanece en la coalición porque no puede permitirse alejarse de la distribución presupuestal cuando su red escolar tiene una deuda de 80 a 100 millones de *Shekalim*.

⁵ El centro es débil y los verdes ni siquiera están representados en la Knesset, los comunistas son en realidad árabes y judíos anti sionistas.

⁶ Gershom Sholem "De Berlin à Jérusalem, souvenirs de jeunesse", Albin Michel, Paris, 1984.

⁷ Según la expresión de Abraham Heschel.



Marc Riboud, Liverpool, 1954

¿A qué llamamos fundamentalismo?

Norbert Bilbeny

UNIVERSIDAD DE BARCELONA



a última revolución de masas del siglo xx fue la que en 1979 derrocó al Sha de Irán. La acción se desencadenó en nombre del Islam y desde entonces la consigna de "Allah es grande" ha orientado a otros regímenes y movimientos islamistas en el mundo. En tales casos, la lealtad a los "principios" de la acción, así como la "integridad" con que se desea vivirlos en todos los órdenes, han hecho que los occidentales, por su parte, confundan hoy a menudo el Islam con el fundamentalismo. Sin embargo, el término "fundamentalismo" se originó hacia finales del siglo xix, y nada menos que dentro del cristianismo, cuando una tendencia de éste, la expresada en los panfletos titulados *The Fundamentals: A testimony to the Truth*, sostuvo una interpretación literal de la Biblia frente a sus visiones modernas.

Hoy el fundamentalismo no es exclusivo de tal o cual identidad o actuación social. Se encuentra en casi todas las grandes religiones, que ahora sería prolijo repasar, y hasta en ciertas corrientes de acción laicas. Por ejemplo, desde la política neoliberal, populista o nacionalista, hasta algunos movimientos sociales alternativos. Y desde la ecología hasta las modas



Marc Riboud, El Vaticano, 1972

New Age y el esoterismo. No pocas veces están afectadas todas estas tendencias por la mitomanía y la inflexibilidad propias de lo que hemos dado en llamar fundamentalismo, que a pesar de su imprecisión y adjudicación arbitraria —al Islam le tocó cargar con la parte principal— es un término sociológico asentado. Aun con todo, es posible pormenorizar el significado de este concepto. A continuación refiero las que son, a mi juicio, sus notas principales.

El fundamentalismo incluye un comportamiento del individuo desde y consigo mismo, y otro desde y con el grupo al que pertenece. Veamos el primero. La conducta individual del fundamentalista está determinada ante todo por la mente de este sujeto. En una palabra, es un individuo "irracional". Ello consiste en la posesión de diferentes rasgos estructurales del psiquismo y de la personalidad. Así, en el orden cognitivo se trata de individuos con escasos conocimientos, ignorantes, o en quienes el saber se acompaña de una negativa a conocer más. En ambas circunstancias se revela que el fundamentalista es un ser muy susceptible a incorporar nociones *prejudiciales* y *dogmáticas* y a dejarse guiar por ellas. En cuanto a su manera de pensar, muestra una tendencia habitual a sustituir la observación por el *visionarismo*, la reflexión por el pensamiento *estereotipado* y el juicio crítico por la *credulidad* y la *persuasión*. Más en concreto, su tipo peculiar de proceder lógico elude la inferencia, las relaciones de asociación y las de inclusión, por eso se encuentra bien con el pensamiento dicotómico o *disyuntivo* ("o eso o lo otro", "ellos o nosotros") y la lógica de las *oposiciones binarias* que lo sustenta. Si es un fundamentalista ilustrado, usará bárbaramente el principio de no contradicción, como si en la cultura y la conducta humanas no pudiera darse a la vez la existencia de una cosa y de alguna manera su contraria, cuando la vida es eso.

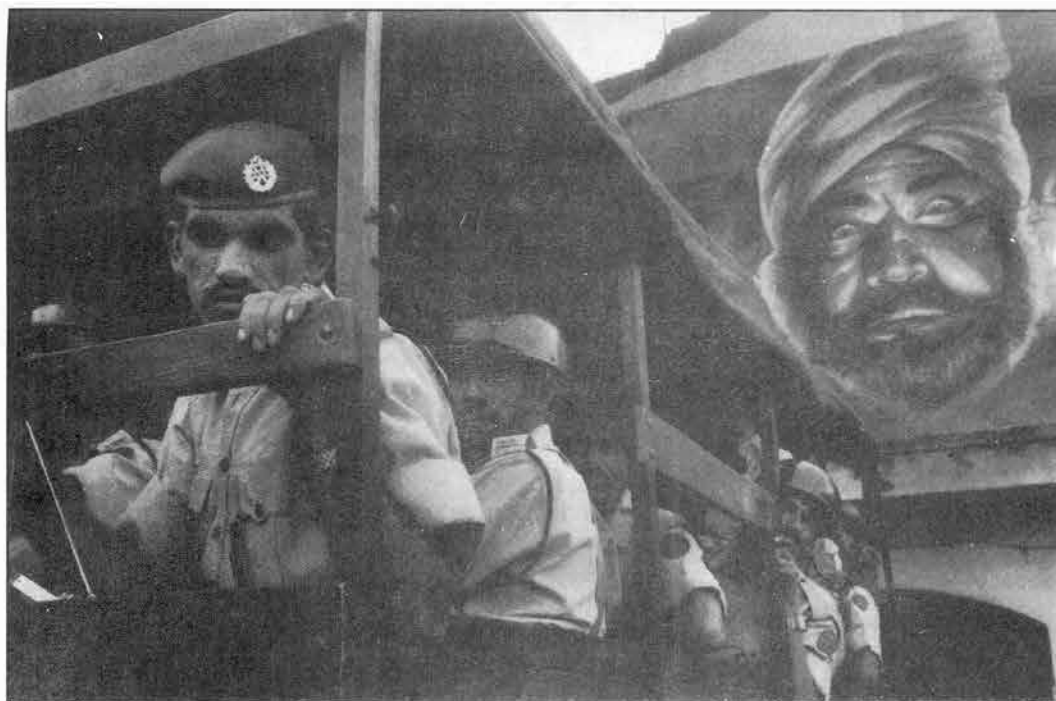
Esta estrechez de mente del fundamentalista es un rasgo por lo general asociado a sus características conductuales y en el fondo emocionales, de las que en buena medida depende su irracionalidad y a las que viene a reforzar con ésta, en una especie de círculo vicioso. Así, se trata por lo común de alguien obstinado e intransigente, lo que agregado a su visión del mundo le hace ser, comportamentalmente, un *fanático*. En lo moral, más en concreto, esa actitud se traduce en el llamado *integrismo*, la tendencia a suscribir, de hecho o de palabra, al menos, que la conducta se justifica sólo por su obediencia incondicional a *principios*, que éstos escapen al conocimiento y la discusión (los "fundamentos" del fundamentalista son *no cognitivos* y remiten al principio de *autoridad*) y que, en suma, se trata de principios cuyo cumplimiento debe ser íntegro y en todos los órdenes de la vida, diciéndose también de tal clase de moral que es *doctrinaria* y *absolutista*. En lo concerniente a su estructura emocional, el fundamentalista es una persona proclive a la *exal-*



Sebastião Salgado, Los niños son pesados y medidos para ajustar las raciones, Gourmia Rarhous, Mali, 1985

tación y el *entusiasmo*, pero también, sin contradicción, es alguien con importantes vacíos en su afectividad. Así vemos, en cuanto a esto último, su habitual dificultad para la *empatía*, aquello que facilita ponerse en el puesto de otro y verlo como un igual. Del mismo modo, observamos su carencia o crisis de *autoestima*, que le hacen sentirse seguro con la autoridad y el pensamiento dogmático, en lugar de proceder por sí mismo y de una manera reflexiva.

¿Cómo se traducen estos rasgos en el comportamiento de grupo? En este plano "hacia fuera" del individuo, y de éste junto con otros, el fundamentalismo es sinónimo en general de la *intolerancia*, la resistencia a aceptar la presencia y las demandas de otros grupos o individuos. Por una parte esa intolerancia se manifiesta en el interior del propio grupo en la forma del *sectarismo*, por el cual son rechazados y hasta agredidos (el *sectario*, según sea su poder, se resuelve de manera *inquisitorial*) aquellos miembros que no se adaptan íntegramente a las formas de acción y pensamiento que distinguen a la mayoría o bien a la minoría dominantes, quienes fijan la *ortodoxia* o correcta interpretación de lo que debe ser creído y practicado. Por otra parte, la intolerancia se proyecta también al exterior del grupo fundamentalista de diversos modos. Así, en la política la actitud



Marc Riboud, Karachi, Pakistán, 1979

sectaria se llama *partidismo*, y cuando éste se identifica con los supuestos intereses de una nación se denomina *chovinismo*. Pero una de las más extendidas y dañinas expresiones colectivas del fundamentalismo es la *xenofobia*, el odio a los que no son de la propia comunidad. Hay que distinguirla del racismo, que proclama la "inferioridad" de unas supuestas razas humanas respecto de otras. En contraste, la xenofobia aduce unas imaginarias "diferencias fundamentales" entre grupos o sociedades para justificar su rechazo a los extraños. Es una de las más claras y acabadas muestras de comportamiento fundamentalista, se tenga o no conciencia de sus móviles, y la prueba de esta indistinción es que en la xenofobia se mezclan el prejuicio y el supuesto saber, la ignorancia y el refinamiento.

El fundamentalismo puede evitarse interviniendo en los mismos terrenos en que fue sembrado: la creencia y la conducta. La *educación* de las personas es el instrumento esencial para ello. La educación debe evitar la ignorancia y la mente indiferente (*unconcerned mind*); las preconcepciones y el prejuicio; la infravaloración y el resentimiento; el menosprecio y, en fin, la agresividad; es decir, todos los escalones constitutivos de la incomprensión social (*social misunderstanding*). Para hacerlo hay que educar 1: en la *comprensión objetiva* del hecho cultural, de la que se deduce que *no hay diferencias "fundamentales"* entre las culturas humanas; y 2: en la *disposición al diálogo* con miembros de otros grupos, que anula por sí misma la predisposición de "estar a la defensiva" con ellos. Esto último, por lo que he descrito hasta ahora, es una característica de los fundamentalistas y resulta determinante de su comportamiento, incluso entre aquéllos que no son individuos ignorantes ni prejuiciosos. La ciencia no es todavía vacuna suficiente contra las ideas y los sentimientos de prevención que se apoderan

a veces de los individuos más instruidos, haciéndoles entendidos, pero no dialogantes.

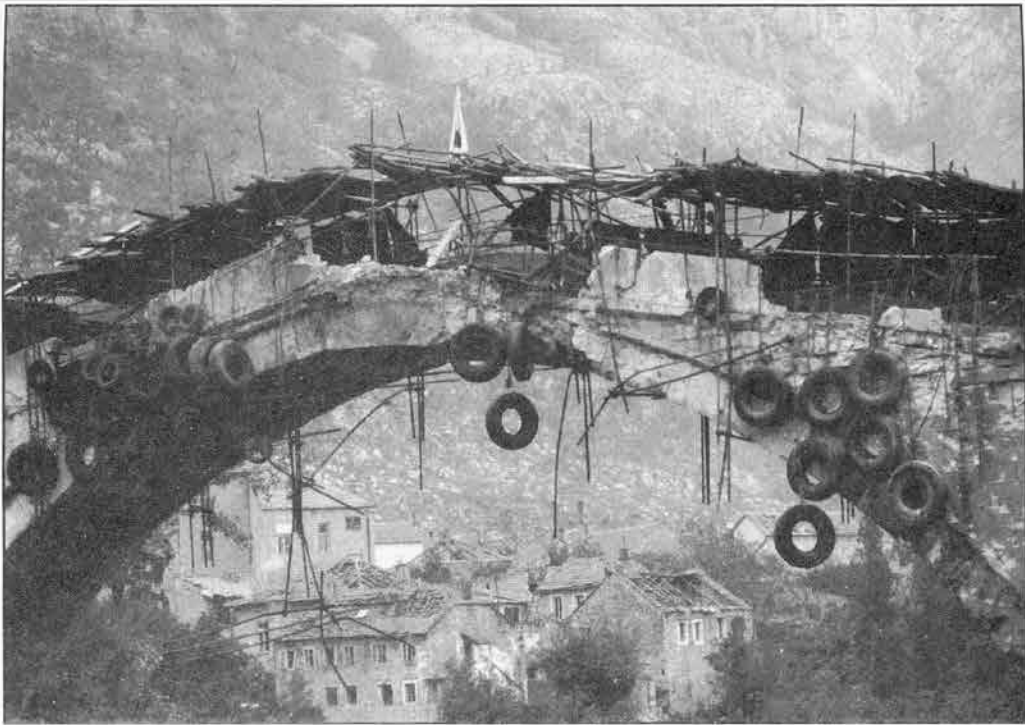
Una apostilla final. Los planteamientos educativos de tipo *monocultural*, aun aquellos de cultura liberal, obstaculizan, por su incomprensión de la diversidad cultural, el aprendizaje de aquellos valores y actitudes que nos ponen a salvo del fundamentalismo. Para este propósito la educación debe desarrollarse, en cambio, desde un marco *multicultural*, aquel que trata

de reconocer y promover la diversidad cultural. Ahora bien, cuando el multiculturalismo subraya las diferencias y las perspectivas unilaterales de las culturas (*diferencialismo*), el riesgo, consiguientemente, de pensar y obrar de manera fundamentalista vuelve a ser muy alto.

Contra esta posibilidad, no pocas veces consumada entre personas e instituciones ilustradas, sólo cabe desarrollar un tipo de educación multicultural, igualmente, pero en cuyo reconocimiento de la diversidad cultural se subrayen, mejor, las semejanzas entre las culturas y la reciprocidad entre sus respectivos miembros. A eso se denomina *interculturalismo*. No es consistente pensar en un futuro libre de fundamentalismos y xenofobia sin el desarrollo de una educación en la interculturalidad.

Bibliografía:

N. Billbeny, *Democracia para la diversidad* (Ariel, 1999); *El protocolo socrático del liberalismo político* (Tecnos, 1999); M.A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón* (Siglo XXI, 1997); A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes* (P.P.C., 1997).



Nigel Chandler, Sygma, Luc Delahaye y Cusan Vranic, 1993.

Intolerancia étnica: el caso de Yugoslavia

Apuntes para una reflexión del conflicto

Emilio Carbajal

ENAH

¿*Q*ué fue Yugoslavia?

Yugoslavia surge como nación a consecuencia de largas y sangrientas luchas de liberación nacional contra dos imperios multiétnicos,¹ al término de la primera guerra mundial. En un primer momento la conformaron los reinos de Montenegro, Serbia y los pueblos eslavos del sur.² Su integración llevó a confusiones en cuanto a la concepción de lo que debería ser esta nueva nación. Por un lado los serbios consideraban a los pueblos eslavos del sur un tributo por pertenecer al bloque vencedor en la guerra y por otro, dichos pueblos concebían a la nueva nación como un conglomerado voluntario y consensado de las etnias integrantes.³

La segunda guerra mundial⁴ reconfirmó el poder político yugoslavo, sus fronteras siguieron básicamente las primeras orientaciones históricas; Eslovenia y Croacia mantuvieron sus antiguos límites que datan de los tiempos del imperio austro-húngaro, lo mismo ocurrió con Bosnia-Herzegovina. Macedonia tenía una frontera más o menos étnica que



Nigel Chandler, Sygma, Luc Delahaye y Cusan Vranic, 1993.



Nigel Chandler, *Sigma*, Luc Delahaye y Čisan Vranic, 1993

la separaba de Serbia. La provincia de Kosovo se forjó siguiendo las zonas que tenían una mayoría albanesa; es claro que estas fronteras no eran arbitrarias ni ahistóricas, como proclamaron con bastante énfasis los nacionalistas serbios antes y durante el conflicto. Exceptuando a Eslovenia y Macedonia, las fronteras nunca pretendieron ser de carácter étnico, dejaron a unos 650 000 serbios en Croacia y aproximadamente el doble en Bosnia; a casi 800 000 croatas en Bosnia; a 200 000 en Serbia y a una parte mínima en Montenegro y 2 000 000 de albaneses quedaron divididos entre Kosovo, Serbia, Macedonia y Montenegro.

La religión como elemento integrador

Yugoslavia tenía como lengua oficial el serbio-croata o croata-serbio, hablado por aproximadamente el 83 por ciento de su población. Físicamente no existen diferencias sustanciales entre los grupos étnicos, por lo que su composición de identidad se perfiló básicamente en la adscripción religiosa, e incluso las diversas iglesias daban la pauta para determinar ese aspecto diferencial. El investigador Fredrik Barth, en su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras*, define la tesis sobre la composición identitaria a un grupo a partir de dos principios básicos: la autoadscripción personal y el reconocimiento del grupo, además de tener un territorio definido para su desarrollo como comunidad. Con base en estos principios, la identidad de los diferentes grupos se conforma a partir del autorreco-

nocimiento, y del reconocimiento del propio grupo en oposición y negación de lo otro, ejemplificándolo en el caso de los nacionalismos étnicos presentes en Yugoslavia.

Se es croata por ser católico y se desacredita a lo no católico representado por lo ortodoxo y lo musulmán; se construye el catolicismo en contraposición a estas dos últimas denominaciones. En la construcción ortodoxa y musulmana pasa lo mismo; ser serbio es ser ortodoxo y ser bosnio o albanés es ser musulmán, con su misma correspondencia hacia lo otro: la desacreditación. Hay que tener claro que los sistemas religiosos definen la identidad cultural y la adscripción étnica de uno u otro grupo. Lo que se ha concebido como "conflicto religioso" es solamente la punta del *iceberg*.

El vacío de poder, detonante del conflicto

El hecho que dio las bases para el resurgimiento de los conflictos étnicos ancestrales en Yugoslavia fue el derrumbamiento del bloque socialista, lo cual provocó un vacío de autoridad a nivel político y moral en toda la región, incluida en este proceso la muerte del general Josip Broz Tito en la década de los años ochenta, gran creador y mediador de lo yugoslavo.⁵ El vacío de poder por la desintegración del bloque socialista propició el resurgimiento y la reafirmación de los grupos étnicos a sus identidades primarias, las cuales se definieron por su adscripción religiosa y se alimentaron de sus culturas comunitarias, así como en la refuncionalización de sus mitos de origen, que legitimaban su nacionalismo étnico. Es así que lo yugoslavo tuvo una muerte dramática y sangrienta por la nueva recomposición del poder geopolítico en la región. Los nacionalismos —que se creían superados a final del siglo xx—, resurgieron revitalizados y con más fuerza. La república Serbia trató a toda costa de mantener unida a la federación pero ya no desde una noción de lo yugoslavo, sino desde una concepción totalmente serbia. Ésta república fue la menos propensa al separatismo nacional, lo cual se explica porque el nacionalismo serbio siempre tuvo tendencia al jacobinismo, con una práctica de la democracia y el centralismo a la vez. Con base en esto, el gobierno de Belgrado actuó de manera intolerante con los derechos civiles de las minorías étnicas en Serbia, y proclamó la defensa de los serbios en las otras repúblicas a través de la fuerza militar. Ésta posición fue ratificada y promovida por los medios de comunicación y los intelectuales serbios, legitimando aún más sus políticas fascistas. La tensión en la región llegó a tal grado, que las minorías serbias que habitaban Croacia, Bosnia y Montenegro conformaron casi en su totalidad las fuerzas paramilitares serbias, apoyadas siempre por el ejército yugoslavo.



Efe, David Smith, Cámara Press y Marcó Okhuizen, 1993

Cronología del conflicto

Escisión de Eslovenia, 1990-1991; la declaración de independencia de ésta república incitó la intervención del ejército, pero al final la comunidad internacional e incluso Serbia reconocieron su soberanía. Importa mencionar que ésta república ha mantenido una frontera étnica casi íntegra.

Escisión de Croacia, 1991-1992; este momento fue más violento, debido a la lucha en Kraina,⁶ donde una presencia significativa de serbios pretendía separar esta región de Croacia y anexarla a la república Serbia. El ejército yugoslavo controlado por Serbia promulgó la defensa de todos los serbios, sin importar dónde se encontraban, lo cual desestabilizó el orden político no sólo de los Balcanes, sino de toda Europa. Países como Alemania y Austria asumieron una posición en favor de Croacia y Eslovenia, en tanto Rusia brindó su apoyo a Serbia.

Escisión de Bosnia-Herzegovina, 1992-1993; ésta fue una de las etapas más crudas de la guerra. Bosnia fue reconocida por la comunidad internacional como república soberana, sin embargo los intereses expansionistas serbios y croatas desembocaron en una de las más sangrientas luchas de finales del siglo xx, realizada en la ciudad de Sarajevo; ambos bandos querían fracturar Bosnia para convertirla en una parte serbia y otra croata. Si regresamos a las cifras que dimos anteriormente, vemos que Bosnia es la república con mayor presencia étnica en la fracturada Yugoslavia, lo que puso en duda la funcionalidad de la ONU como organismo regulador internacional, debido a su incapacidad para negociar e incluso someter a serbios y croatas. Los bosnios se organizaron para la defensa de su ciudad y de su territorio, conformando un ejército con la sociedad civil y la policía local.

Los esfuerzos para pacificar Bosnia reflejaban un desconocimiento total de la historicidad del conflicto. Los tratados Vance-Owen consideraban el problema de carácter religioso, y definían sólo tres actores en el mismo: serbios, croatas y bosnios. Con estos tratados se pretendía delimitar zonas con presencia étnica de alguno de estos grupos. En un territorio tan rico étnicamente hablando y con una estructura impuesta durante más de 70 años -la Federación Yugoslava-, era obvio y necesario considerar los matrimonios interétnicos sobre todo en las poblaciones urbanas, como actores principales en el conflicto. Estos tratados con sus graves lagunas provocaron lo que Serbia

venía manejando desde finales de la década de los años ochenta en voz de su presidente Slobodan Milosevic: la creación de un Estado monoétnico serbio, es decir, la presencia de una sola etnia por república, y para ello optaron por la terrible y deplorable política de limpieza étnica, basada en el genocidio, los desplazamientos masivos de población, la violación de mujeres de otros grupos étnicos y la implementación de los temidos campos de concentración. Esta política de agresión fue también retomada por los croatas. La rapacidad serbia y croata, trajo consigo luchas fratricidas entre los grupos étnicos presentes en Bosnia, y daba pauta para que otros fundamentalismos surgieran en el plano internacional. Si estados "recién creados" e incorporados al escenario político actual como Croacia y Serbia hacen lo que hicieron en Bosnia, ¿qué podrían hacer otros estados con mayor poder económico, político y militar?

El actual conflicto en Kosovo; éste se viene acreando por siglos y en nuestra memoria más reciente nos remontamos a decenios. Kosovo no es estrictamente una república como pasó en las anteriores escisiones, la antigua Yugoslavia estaba comprendida de seis repúblicas⁷ y dos regiones autónomas, una de ellas Vojvodina, de presencia mayoritariamente Serbia, y Kosovo que en su mayoría son campesinos albaneses, cerca de 1 500 000. Administrativamente esta región está dentro de las fronteras serbias y el gobierno central de Belgrado ha peleado durante mucho tiempo por su control político. Kosovo era autónoma y tenía su propia legislatura electa, misma que perdió en 1990 por la presión Serbia. ¿Por qué Kosovo es importante para Serbia? y ¿cuáles son las complicaciones de la libre determinación de Kosovo a partir de la complejidad étnica, con una presencia mayoritariamente albanesa en la región y un control público por los serbios? En Serbia hay tres mitos nacionalistas centrales; el del papel heroico del ejército serbio en la prime-



Efe, David Smith, Camera Press y Marco Okhuizen, 1993

ra guerra mundial; el del martirio de los serbios en la segunda conflagración internacional, sobre todo en Croacia,⁸ y por último el mito de Kosovo que encabeza a los anteriores. Éste comienza con una batalla que tuvo lugar durante la Edad Media, conocida con el nombre de dicha provincia. Los turcos-otomanos invadieron y derrotaron a un ejército mixto de nobles feudales serbios, ayudados por contingentes albaneses y bosnios; esta batalla es en sí un hecho documentado, pero en la cultura popular de los serbios se ha convertido en un mito.

[...] El príncipe Knjaz fue derrotado en la batalla de Kosovo, no era el rey de Serbia aunque gobernó casi todos los territorios serbios, competían por el título de rey de Serbia dos personajes; el rey Tvрко de Bosnia, quien fue coronado con los títulos tradicionales del reinado serbio, y el rey Marko, quien era un vasallo turco y murió al servicio de los turcos [...] (Bogdan, 1995:124).

La historia oral en la región era y es fuerte y la conformación mítica en los serbios de este hecho histórico hicieron del rey Marko el héroe de muchas historias, mientras que apenas se menciona al rey Tvрко, siendo que éste gobernó buena parte del territorio serbio occidental además de Bosnia y Dalmacia. La razón en la manipulación de este hecho se le atribuye probablemente a la Iglesia ortodoxa serbia, como forjadora de este mito entre las masas, donde el rey Marko era con seguridad un ortodoxo serbio.

Los movimientos de liberación nacional de los pueblos balcánicos, incluyendo a los serbios, se opusieron ante los turcos durante siglos. Kosovo simbolizaba la victoria y conquista turcas de los serbios y de otros pueblos. En 1912, durante la guerra de los Balcanes, los estados cristianos de Bulgaria, Grecia, Montenegro y Serbia derrotaron a los turcos, con lo que se puso fin a siglos de dominio musulmán en la región. Hay que tener claro que en las guerras de liberación balcánicas los musulmanes eran los opresores y los cristianos las víctimas, por lo que los combates estuvieron dirigidos contra un poder imperial de corte musulmán, y en este hecho se puede entender el reforzamiento del concepto de nación-religión, combinación que se mantiene hasta la actualidad.

La victoria de los estados cristianos en la guerra de los Balcanes tuvo un gran significado a nivel simbólico, porque logró la liberación de la población cristiana de Kosovo, Macedonia y Tracia, además de conquistar y sojuzgar a las poblaciones musulmanas turca y albanesa. El foco del nacionalismo serbio en Kosovo, con toda su asociación histórica, mítica y poética, llevó a un reconocimiento de la religión ortodoxa serbia en la vida pública. La Iglesia ortodoxa serbia ha sido sinónimo de nacionalismo y ambos conceptos están ligados a su vez a la mitología épica de Kosovo. Todo este complejo simbólico ha jugado un papel fundamental en el renacimiento de la nación serbia en el siglo XIX, y en la actual conformación de su nacionalismo moderno. En la década de los años ochenta hubo acontecimientos en Kosovo que llevaron a una reafirmación de la política serbia y al crecimiento de un nacionalismo peligroso, defensivo y populista. Esta política se centró en la defensa de los serbios frente a la represión de la mayoría albanesa local en Kosovo; la transgresión de la ley y el orden que se vivía a diario en esta provincia, llegó a tal extremo que se convirtió en una lucha de exterminio, entre albanos-kosovares y serbios, lo cual provocó migraciones masivas de ambos bandos.

Kosovo no sólo es crucial para la conformación mítica de los serbios, también ahí nació el nacionalismo albanés moderno, a finales del siglo XIX. La presencia abrumadora de albanos-kosovares en la región se debe a dos causas principales: una es la demografía creciente de este grupo, cuya tasa de natalidad es la más alta de Europa, siendo en su mayoría campesinos y musulmanes, quienes se resisten al control natal y a la emancipación de las mujeres. Los intentos de aplicar las leyes yugoslavas y las normas modernas se consideran un ataque a su cultura tradicional, y la otra es la migración constante de serbios y montenegrinos, a lugares que ofrecen un mejor nivel de vida. Los albanos-kosovares⁹ consideran, como es lógico para ellos, que tanto el régimen serbio como más tarde el yugoslavo los habían sometido. Desde 1981 cualquier petición de estatuto de

república para Kosovo fue considerada contrarrevolucionaria y atacada por la prensa y por los dirigentes políticos serbios. Sin embargo, los albanos-kosovares pueden imaginarse a sí mismos como ciudadanos yugoslavos de una nación multiétnica, pero no como una minoría de Serbia, sobre todo de una Serbia que les niega los derechos básicos. Kosovo y Yugoslavia podrían subsistir juntos, Kosovo y Serbia no.

A final de cuentas, ¿cuál de los dos pueblos es el legítimo dueño de Kosovo?, ambos consideran tener la razón de su parte y legitiman sus acciones porque en este territorio se conforman de manera sustancial los nacionalismos que proclaman; tanto albaneses como serbios han convivido en la región por más de 500 años, tiempo suficiente para que el conflicto étnico se convierta en un nudo gordiano.

A diferencia de Eslovenia, Croacia y Bosnia-Herzegovina —estados con un proyecto económico y político que les permitió ejercer su soberanía frente a Yugoslavia—, Kosovo carece de lo primero, es decir, de una infraestructura económica que le ayude a subsistir como república independiente y que le de bases para entrar en una dinámica de globalización, lo cual se debe principalmente a su cultura tradicionalista y a la destrucción de la provincia por la guerra. El reto para la comunidad internacional es nuevamente la reconfiguración geopolítica de esta zona tan conflictiva, de tal manera que las tensiones sean soportables entre todos los grupos implicados en el conflicto. La solución a estas tensiones se ve lejana, la memoria histórica de los grupos étnicos de la región podrá ser sometida por un poder mayor (ONU, OTAN, CEE, EUA, etcétera), pero el resentimiento ancestral que provocó la desintegración de Yugoslavia queda ahí, en la memoria colectiva, buscando otro momento de escisión política y de vacío de poder para resurgir.

Bibliografía:

- Bogdan, Denitch, *Nacionalismo y etnicidad; la trágica muerte de Yugoslavia*, México, Siglo XXI, 1995.
Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras, la organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
Ristelhueber, René, *Historia de los pueblos balcánicos*, España, Madrid Castilla, 1962.

Notas:

- ¹ Nos referimos al imperio austro-húngaro y al imperio turco-otomano, éste último dominó gran parte de los Balcanes por más de 500 años.
² Estos pueblos eran: Eslovenia, Croacia y Bosnia.
³ Posiciones que se han reflejado en el conflicto yugoslavo en su gran diversidad de matices, sobre todo de Serbia hacia las demás repúblicas.
⁴ Es importante mencionar que la república de Macedonia hasta esa época fue incorporada dentro de las fronteras yugoslavas.
⁵ Con esto nos referimos a la construcción de la identidad nacional yugoslava.
⁶ Región de importancia histórica; en tiempos del imperio austro-húngaro, de ahí se proveía al imperio de material humano para su ejército, e incluso un porcentaje significativo del ejército yugoslavo actual proviene de esta región.
⁷ Éstas eran: Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina, Serbia, Montenegro y Macedonia.
⁸ Cabe señalar que en este conflicto una fracción croata apoyó al nacional socialismo, e incluso formaron grupos paramilitares llamados Ustases, los cuales cometieron masacres y entre sus víctimas había población serbia, estos hechos están presentes aún en la memoria colectiva de estos últimos.
⁹ En la segunda guerra mundial un grupo nacionalista de albanos-kosovares colaboraron primero con los italianos y después con los alemanes a cambio de la conformación de una Gran Albania, los albaneses resistieron a los guerrilleros serbios; grupos conocidos como Chetniks de tendencia procomunista, que realizaron masacres sobre la población bosnia y albanesa, ambas de tradición musulmana. Terminada la guerra, la zona tuvo que ser reintegrada a Yugoslavia por la fuerza.



Efe, David Smith, Camera Press y Marco Okhuizen, 1993



39 Marc Riboud, Japón, 1958

El fundamentalismo en el mundo actual ¹

Una síntesis

Gustavo Barrera Gardida

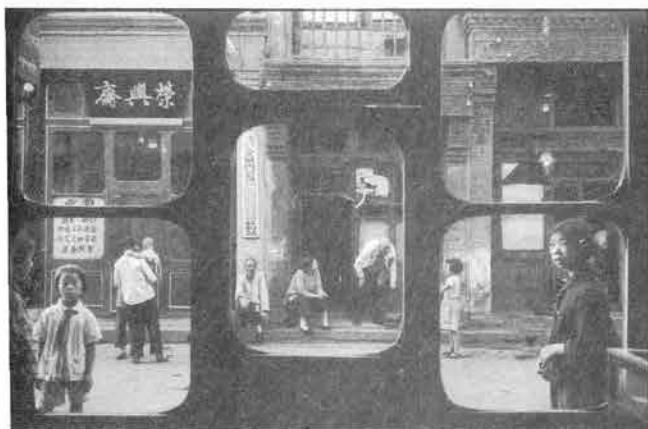
UNAM

¹Relatoría de la mesa redonda organizada con este nombre, que tuvo lugar el 18 de noviembre de 1999 en el auditorio Fray Andrés de San Miguel, en el Museo de el Carmen. La organización del encuentro académico, estuvo a cargo de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales Aragón, de la misma UNAM, y de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH.



urante la mesa redonda se destacaron diversas acepciones al término “fundamentalismo”: como un mecanismo de reafirmación social; alternativa para cambiar el descontento de la sociedad musulmana: renovación o recuperación de lo pasado para vivirlo en el presente; producto de una sociedad atrasada; revaloración de la sociedad a partir de valores propios; expresión fundamentalista como repuesta a un período de crisis social. Sin embargo, todas las definiciones anteriores subrayan que el término en sí mismo no es propio de la sociedad musulmana, sino que por el contrario, su connotación deviene a partir del siglo XVIII con el Papa Pío II, quien con un sentido progresista y escatológico definió a las sociedades cristianas que buscaban un sentido civil ecuménico.

Posteriormente y siguiendo su “juego de espejo”, el término fue empleado para una autodefinición europea, que se concretó a sí misma por su relación con el Islam, religión que a su vez fue definida como movimiento contestatario hacia aquella. Sin embargo, el hecho de considerar al Islam exclusivamente como una respuesta a la realidad europea bien puede significar la pérdida esencial de esta religión y su desvalorización ante los ojos musulmanes. Es por ello que el Is-



Marc Riboud, Pekin, 1965

lam como religión y civilización refleja un culto islamita por su pertenencia a una civilización aun cuando pareciera carecer de elementos religiosos. En este contexto, el fundamentalismo adquiere un significado de reordenamiento político y social, que en la época actual se materializa en el revaloración de la sociedad a partir de valores propios.

Por otra parte existen dos tendencias que buscan explicar el origen del fundamentalismo: Fundamentalismo como reacción a la modernidad, y Fundamentalismo como producto de la modernidad.

Estas tendencias han llevado en el transcurso de los últimos años a la creación de imágenes tanto en el mundo occidental como en el musulmán. Occidente capitaliza al fundamentalismo en términos de terrorismo y por consiguiente como una amenaza que debe ser erradicada, lo cual justifica medidas y acciones económicas, políticas y militares. Lo anterior se ejemplifica en el ataque a instalaciones sudanesas, pseudofábricas de armamentos, propiedad del terrorista fundamentalista Ibn Laden, y hace comprensible el apoyo de las sociedades occidentales a los gobiernos autoritarios del Medio Oriente. Occidente busca detener el avance del islamismo y del fundamentalismo en particular, por la relevancia política que significa para los gobiernos locales y por que los considera como un foco de tensión que propicia la inestabilidad regional, susceptible de ser exportada más allá del mundo árabe.

Por su parte, el Islam considera a Occidente como el enemigo a combatir por su interés y afán de dominación, por ser una sociedad contaminada centrada exclusivamente en el aspecto material de las cosas que atraviesa un periodo de grave decadencia moral. Elementos que conllevan a un rechazo de los valores propios del mundo occidental, al que acusan de la destrucción del glorioso pasado islámico y al que asocian directamente con el enemigo común del mundo musulmán.

Ante estas dos posturas antagónicas y sobre todo, por la imagen del islamismo en Occidente, que polariza las nuevas corrientes islámicas como fundamentalistas, se propone la denominación de *harakat al islamiya* (movimientos del Islam) para definir a las diversas corrientes existentes y emergentes del Islam, y el término *salafiya* (gente que busca despertar o retornar a vivir como en el pasado), circunscrito al denominado "fundamentalismo" eurocentrista, que en sí mismo no es político, económico e incluso religioso, sino que promueve únicamente un retorno a la vida bajo los preceptos islámicos: *Corán*, *hadíths*, *sunna*, que constituyen la jurisprudencia islámica (*Sharia'a*).

Como una manera de demostrar que el fundamentalismo no es exclusivo del mundo islámico, en Israel se hace presente en la estrecha interrelación de los procesos políticos y religiosos, a partir del juego partidista. Aun cuando el término "fundamentalista" normalmente denota a una sociedad cerrada, retrógrada y poseedora de un sentido de democracia formal, en el caso israelita esta sociedad presenta un rostro completamente opuesto. A partir de las guerras árabe-israelí de 1948, 1967 y 1973 se reforzó y fusionó el papel religioso con el rol político. El movimiento

fundamentalista denominado sionismo luchó por la posesión de la tierra, a la que consideran sagrada, y cuya posesión justifica absolutamente todo. En el contexto contemporáneo, aun cuando los partidos religiosos detentan sólo del 15 al 20 por ciento de los votos del electorado israelí, juegan un papel protagónico dentro del parlamento israelí (*Knesset*). Esta influencia se ve reflejada en las coaliciones que los principales partidos políticos se ven obligados a realizar para detentar el poder. Si bien cada uno les otorga un carácter distintivo, todos ellos deben de respetar el *shabat* judío, la aceptación de la elección del estatuto personal y el respeto a la red religiosa de enseñanza, convalidando consecuentemente la gran influencia del estamento religioso con la vida política del país. Desde el surgimiento de Israel se agudizó el papel de la religión en los asuntos de Estado, y hoy en día ello se refleja en los problemas para definir a la "nación" israelí en una sociedad inseparable del elemento religioso, situación que ha llevado a la denominación actual de Israel como Estado judío, pero no fundamentalmente religioso.

En el caso de la India, el sistema de castas bien pudiera ser considerado como fundamentalista, sobre todo por su adhesión y seguimiento que ello conlleva. Lo anterior puede ejemplificarse en el hecho de que a partir de la participación de la India, el grupo Sij, de tendencia moderada, inició un movimiento fundamentalista que buscaba hacer del Punjab un Estado sece-



Sebastião Salgado, Vallée del amanecer, Brasil, 1980



Marc Riboud, Osaka, Japón, 1982

sionista, para lo cual desató una serie de ataques contra el gobierno constitucional. El grupo en cuestión comenzó sus demandas por la recuperación del templo de Rama, sobre el que se había construido una mezquita. Bajo la consigna de “Sacar a Rama de su prisión”, el grupo Sij desató una lucha contra los hindúes, que concluyó con la muerte de la Primer Ministro Indira Gandhi y el ascenso del fundamentalismo hindú como respuesta a los ataques Sij.

Japón por su parte, ha experimentado el ascenso del fundamentalismo en una de las dos principales religiones del país: el Sintoísmo (Caminos de los Dioses), religión que de 1868 a 1945 versó sobre el culto a los antepasados, en donde la figura del Emperador, con carácter divino, representaba la deidad máxima de adoración. Durante la segunda guerra mundial el fanatismo religioso se materializó en la figura de los kamikazes, en la glorificación del militarismo y en la reverencia y culto al Emperador. Asimismo, se predicaba constantemente en contra del capitalismo occidental y en pro de la austeridad

guerrera que negaba todo sentimiento de placer y sensualidad, y arremetía fuertemente contra los valores materiales occidentales. A partir de 1945 se prohibieron las manifestaciones religiosas relacionadas con el Emperador, por ser consideradas promotoras de los valores e ideologías del militarismo japonés. En 1947 la nueva constitución permitió la libertad de cultos, estimulando con ello el surgimiento de nuevas sectas y quitando el privilegio que durante muchos años detentara el sintoísmo. El incidente del 20 de marzo de 1995 en el metro de Tokio, atribuido a la secta religiosa “Verdad Suprema”, dio un nuevo giro al aspecto religioso en el contexto japonés, ya que si bien la Constitución permite la libertad de cultos, los nuevos movimientos religiosos hablan de la decadencia social que vive el país y hacen un llamado para retornar a los valores antepasados, en donde la figura del Emperador recobra vida como símbolo y síntesis de valores morales, espirituales y religiosos tradicionales, en busca de “la verdad suprema y moral”, que será “la luz divina” para iluminar al nuevo Japón.

En Corea del Sur, al igual que otras partes del mundo, existe una politización de los valores y creencias religiosas, que permiten expresiones fundamentalistas como respuesta a periodos de crisis social. En este caso destacan la “Iglesia de la Providencia”, que recluta a jóvenes universitarios y cuyo líder se presenta como el Mesías salvador (*Jesus Mesias Own Star*), y la “Iglesia del Verdadero Evangelio”, que postula el sacrificio como elemento necesario para la búsqueda de un futuro mejor.

Ante el próximo fin de milenio la sociedad continúa en su búsqueda por encontrar nuevos satisfactores de carácter espiritual, propiciando con ello el surgimiento de nuevas asociaciones religiosas, que aun cuando no poseen características fundamentalistas, conllevan a la aplicación de fundamentalismos cada vez más estrictos.



Marc Riboud, Marcha por la paz en Vietnam, Whashington, 1967

Imágenes de la Intolerancia

Benigno Casas

CNA, INAH

Dos fotógrafos de reconocida trayectoria internacional ilustran este Suplemento del *Diario de Campo*: el francés Marc Riboud y el brasileño Sebastiao Salgado, personalidades que tienen en común la gran pasión profesional por su trabajo, y una enorme sensibilidad para registrar con la lente los aspectos más singulares y trascendentes de la vida cotidiana con todos sus significados. Su obra los convierte así no sólo en grandes artistas, sino también en destacados humanistas. Y es precisamente este humanismo lo que los identifica, y coincidente los une –metafórica y literalmente– en la agencia francesa Magnum, para la cual trabajaron en distintos periodos, cubriendo diversos acontecimientos de trascendencia mundial, que sirvieron para caracterizar el siglo recién concluido como el de la intolerancia.

Tal vez en los orígenes de ambos autores se explique su talento. A Marc Riboud, nacido en la ciudad de Lyon en 1923, le tocó vivir y sobre todo mirar las secuelas del expansionismo nazi en su país, obligándolo a militar en las filas de la resistencia durante los años críticos de 1943-1944. Por esas fechas, justamente en 1944, nació Sebastiao Salgado en Minas Gerais, lugar que años después inmortalizaría en su obra gráfica, con esas imágenes reveladoras sobre las condiciones sociales (y también espirituales) de los trabajadores mineros brasileños.

Salgado y Riboud pueden ser identificados como los grandes fotógrafos de la intolerancia que tantas calamidades causó a la humanidad en el siglo pasado. Lo meritorio de su obra va más allá del plano estético, y se proyecta como fiel testimonio de la inconciencia y desmemoria histórica, terribles obstáculos que parecen tornar utópica la actitud modernizadora. Ello es lo que transmuta su obra en universal, porque la intolerancia –proyectada con la sensibilidad como ellos lo hacen– no distingue fronteras étnicas y políticas.

El trabajo de estos dos autores puede ser catalogado como una obra de conciencia gráfica de la humanidad, misma que ha pasado por alto situaciones tan graves como la *desigualdad social*, que mantiene en la sobrevivencia y explotación a millones de seres en todo el planeta; la *confrontación política y militar*, expresada en las posiciones y acciones irreductibles de los responsables del poder en muchos países, a quienes no importa la pérdida significativa de vidas humanas y el rompimiento de la paz mundial; o el *fundamentalismo religioso y étnico*, otra vertiente de la intolerancia que refleja el poder inconmensurable del fascismo y el autoritarismo en todas sus facetas, o de la religiosidad llevada al extremo de negar las diferencias del otro.

