

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#6

Noviembre 2024

**Islam en América
Latina y el Caribe**

[PRIMERA PARTE]

**Apuntes desde
Argentina, Cuba
y México**

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Samantha Leyva Cortés
Arelly Medina
Alejandra Sotomayor
Raquel Elena Sicilia Lorenzo
Cynthia Hernández González
Javier Abarca

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones
y sociedad.
Tensiones,
diversidades
y movilizaciones
en debate**



(Re)pensando lo religioso en América Latina no. 6 : Islam en América Latina y el Caribe (primera parte): apuntes desde Argentina, Cuba y México / Samantha Leyva Cortés ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-903-6

1. Islam. 2. México. 3. Cuba. I. Leyva Cortés, Samantha
CDD 200.7

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional

Costa Rica

monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González

Coordinación Académica

Universidad Autónoma de la Ciudad de

México

México

eadrianpaz000@gmail.com





Contenido

5 Presentación

Samantha Leyva Cortés

Arely Medina

Alejandra Sotomayor

7 El Islam en Cuba

Aproximaciones desde la
investigación social

Raquel Elena Sicilia Lorenzo

19 Génesis y reconfiguraciones del islam y las comunidades musulmanas de Argentina

Julia Jáuregui Solana

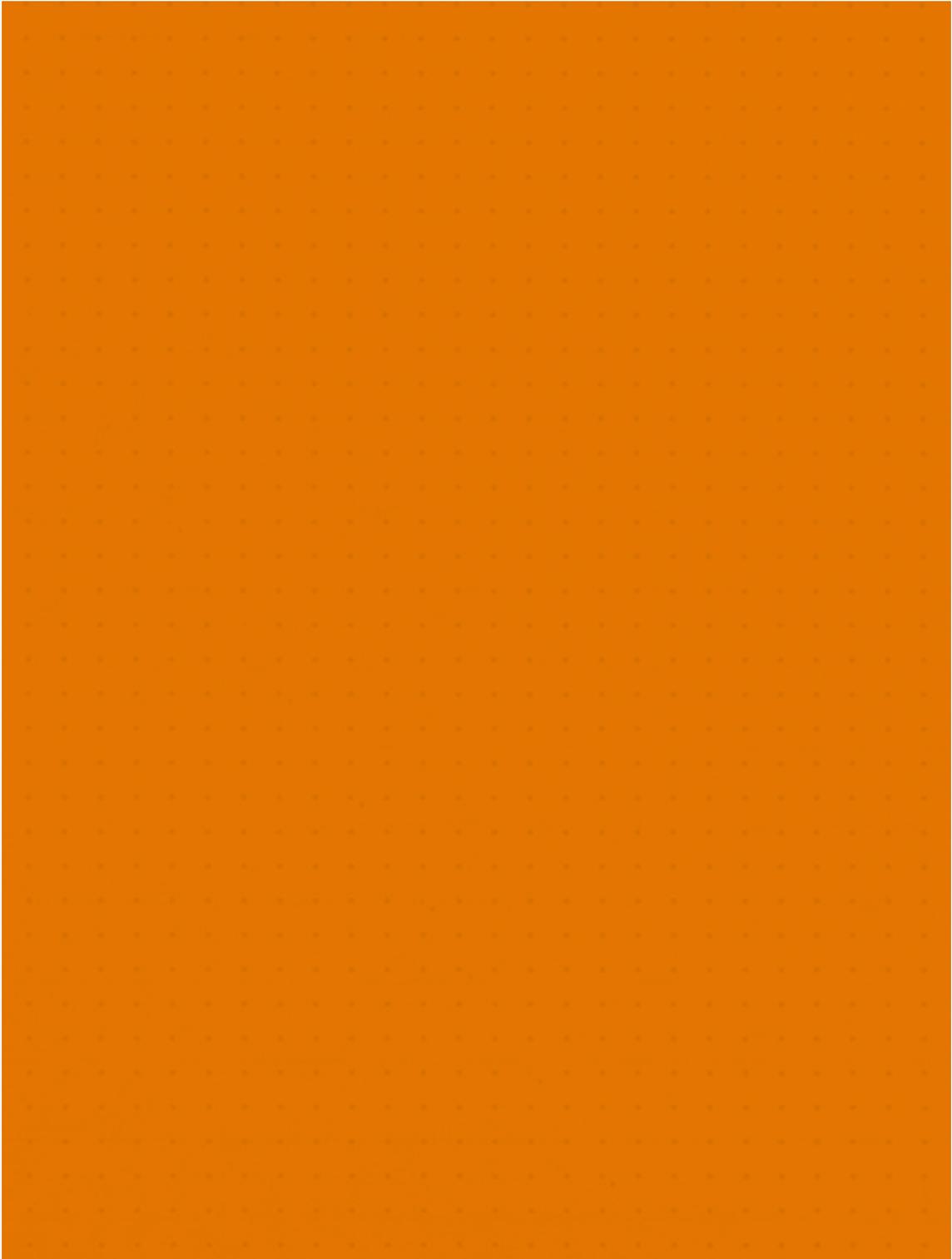
29 La reindigenización no es una metáfora II

De lo indígena, la
reindigenización y el islam,
desde la perspectiva de lxs
musulmanxs de la Ciudad de
México¹

Cynthia Hernández González

41 Breves notas del desarrollo del islam chií en Ciudad de México

Javier Abarca



(Re)pensando lo religioso en América Latina
Número 6 • Noviembre 2024



Presentación

América Latina y el Caribe se han convertido en un espacio propicio para el establecimiento y desarrollo del islam, así como para el interés de ámbitos académicos especializados en abordar los fenómenos derivados de su trayectoria en esta región. México se ha aproximado al estudio del islam desde su entorno cercano, así como también a los eventos internacionales; sin embargo, las dinámicas de Centroamérica, Sudamérica y el Caribe han permanecido distantes. En este contexto, surge la iniciativa de organizar un ciclo de charlas centradas en conocer el desarrollo y consolidación de las comunidades musulmanas en otras latitudes, tales como Cuba, Argentina y México.¹

La aportación de Raquel Elena Sicilia Lorenzo es sobre *El Islam en Cuba. Aproximaciones desde la investigación social*; Julia Jáuregui Solana, presenta *Génesis y reconfiguraciones del islam y las comunidades musulmanas de Argentina*. Siguiendo esta línea y con el objetivo de presentar una visión más amplia, fueron incluidos para este volumen dos textos que estudian el islam desde México, poniendo en la discusión las diversas formas de practicar el islam, *La reindigenización no es una metáfora II: De lo indígena, la reindigenización y el islam, desde la perspectiva de lxs musulmanxs de la Ciudad de México*, de Cynthia Hernández González y de Javier Abraca, *Breves notas del desarrollo del islam chií en Ciudad de México*.

¹ El Conversatorio completo se puede ver en <https://www.youtube.com/@ObservatorioIslamAL>

Esta iniciativa fue organizada a través del Grupo de Trabajo “Religiones y Sociedades: Tensiones, Diversidades y Movilizaciones en Debate” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en colaboración con el Observatorio de Estudios del Islam en América Latina (OEIAL).

Es importante señalar que este ejercicio no pretende abarcar la totalidad de la presencia del islam en cada uno de los países mencionados, ya que el islam no es un fenómeno homogéneo, sino más bien, refleja las particularidades y perspectivas resultantes de cada investigación, sumadas al extenso trabajo de campo realizado por las investigadoras e investigadores del tema.

Finalmente, el resultado es este boletín, el cual busca ver más allá de nuestro entorno inmediato, para comprender los encuentros y desencuentros del islam en esta región. Parfraseando a Clifford Geertz, se menciona que las comunidades se adaptan de acuerdo con su contexto, aunque, en última instancia, siempre vuelven su mirada a La Meca.

Samantha Leyva Cortés
Arely Medina
Alejandra Sotomayor

BIBLIOGRAFÍA

Geertz, Clifford.(1994). *Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. España: Paidós.



El Islam en Cuba

Aproximaciones desde la investigación social

Raquel Elena Sicilia Lorenzo*

Introducción

El Islam cada vez se hace más notorio en nuestra región. Se pueden observar centros de culto como musalas o mezquitas, publicaciones referentes a esta religión, mujeres que usan el velo (o *hiyab*)¹. Todo ello unido a situaciones internacionales que han llamado la atención sobre las comunidades islámicas de cada país, como los acontecimientos del 11 de septiembre, manifestaciones de fundamentalismo a nivel mundial, el actual conflicto entre Israel y Palestina, entre otros. Si en algún momento existió una tendencia a ocultar estas minorías, a su invisibilidad o discreción, ya que quedó atrás.

El propósito del presente trabajo es visibilizar las investigaciones que se han realizado desde las Ciencias Sociales acerca del Islam en Cuba, a la

* Psicóloga. Doctorante en Estudios Políticos y Sociales por el Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales (CIPES-Acapulco) desde 2023. Máster en Estudios Sociales y Filosóficos de la Religión por la Universidad de La Habana (2021). Investigadora del Departamento de Estudios Socioreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS- Cuba), centro miembro de CLACSO.

1 1 Código de vestimenta femenina islámica que establece que debe cubrirse la mayor parte del cuerpo y que en la práctica se manifiesta con distintos tipos de prendas según zonas y épocas. Se considera símbolo de modestia y privacidad. Generalmente cubre generalmente la cabeza y el cuello de las mujeres musulmanas.

par de brindar información histórica, resaltar los principales temas abordados y las instituciones involucradas.

Primeras etapas en la presencia del Islam en Cuba

Con la propia colonización española el Islam llega a costas cubanas, igual que al resto de América, debido a la herencia árabe-islámica en la Península Ibérica. El principal referente para conocer sobre el Islam durante las etapas colonial y neocolonial en el país es el libro “Los árabes en Cuba” (2007), del doctor en Ciencias Históricas Rigoberto Menéndez Paredes. Se considera que incluso dentro de los compañeros de Cristóbal Colón se encontraban criptomusulmanes y musulmanes conversos. Legaron herencias árabes-musulmanas en diferentes esferas como la arquitectura, los vocablos árabes en el idioma castellano, hábitos culinarios y refranes populares (Menéndez, 2007; Gil, 2015 y Febles, 2017).

También se recoge presencia de esclavos beréberes del Norte de África² y moriscos, así como de africanos esclavizados musulmanes (mandingas, fulanis y otros) entre los siglos XVI y XVII; que tenían prohibido practicar sus creencias religiosas por las severas legislaciones de las monarquías españolas (Menéndez, 2007).

En los siglos XIX y XX se registran varias oleadas de inmigrantes árabes, en su mayoría libaneses, palestinos, sirios y egipcios. La inmigración musulmana fue pequeña en comparación con la cristiana. Tuvieron poca posibilidad de transmitir sus prácticas religiosas en un país de cultura occidental y herencia hispánica. No se registra la fundación de ninguna mezquita ni organización religiosa que los agrupara. Estos factores

- 2 Beréberes (o amazigos): personas pertenecientes a etnias autóctonas de África del Norte. Si bien la denominación beréber viene de la adaptación al árabe del vocablo griego referido a la denominación bárbaro y por ello se suele utilizar -de preferencia- la denominación amazig, en el trabajo preferimos usar el término beréber, pues es el empleado en los referentes más importantes para la investigación como Menéndez, 2007; Gil, 2015 y Febles, 2017.

influyeron en la asimilación³ e integración de los inmigrantes musulmanes, e incluso la conversión a otras religiones (Menéndez, 2007).

A partir de 1959 se produjo un éxodo de la comunidad árabe residente en la Isla y la ausencia de nuevas oleadas que la fortalecieran (Menéndez, 2007 y Gil, 2015). Paralelamente se fueron desarrollando buenas relaciones con países árabes e islámicos. En 1979 se crea la Unión Árabe de Cuba, que propició que se reagrupara la comunidad árabe en la Isla.

La Casa Museo de los Árabes, institución de la Oficina del Historiador de la Ciudad, fue sede para la oración de musulmanes, fundamentalmente diplomáticos acreditados. También Cuba ofrece becas de estudio para estudiantes de diferentes países, entre los que arriban a la Isla musulmanes saharauis, yemenitas, palestinos y pakistaníes, que mantuvieron relativamente poca visibilidad (Gil, 2015). Esto cambia con el reavivamiento religioso que tiene lugar en los años 90 del siglo pasado.

Período Especial y reavivamiento religioso

De hecho, durante el llamado “Período Especial” en los años 90, la profunda crisis experimentada, se unió a otros factores para propiciar un reavivamiento religioso. Se manifestó en diversos indicadores como: el aumento de la asistencia a ceremonias religiosas, el crecimiento de las membresías de iglesias cristianas y de dirigentes de culto de distintas agrupaciones (cristianas, de origen africano, espíritas), una mayor cantidad de locales de culto (casas culto y de oración), y cifras más altas de participantes en las festividades de figuras consideradas milagrosas, especialmente San Lázaro, pero también la Caridad, la Virgen de Regla, las Mercedes y Santa Bárbara (Ramírez et al., 2006).

- 3 “Se entiende el término asimilación, como la absorción de las minorías considerándolas como cualquier otro colectivo nativo que debe respetar las leyes, interiorizar los valores, las normas y la cultura de la sociedad de acogida. Este modelo asimilacionista supone una renuncia, consciente o inconsciente, tanto a la identidad como al país de origen del individuo” (Gil, 2015, p. 29).

Durante este período también se tomaron una serie de medidas que favorecieron la libertad religiosa. El IV Congreso del Partido Comunista de Cuba en el año 1991 permitió la entrada de religiosos a sus filas y la Reforma Constitucional de 1992 declaró la laicidad del Estado y explicitó la no discriminación por creencias religiosas (Ramírez et al., 1998).

El llamado “Período Especial” trajo, además como resultado, pérdida de sentido de los valores éticos y morales, desesperanza, inseguridad en el futuro, lo que marcó condiciones favorables para la búsqueda de nuevas opciones espirituales. Tal es el caso del Islam y las expresiones religiosas sobre bases filosóficas orientales, los cuales se abrieron paso en nuestro cuadro religioso (Hodge, et al., 2021).

El Islam comienza a tener aceptación por parte de un grupo de cubanos de La Habana. Su líder, Pedro Lazo Torres, afirmó: “me encontré un Corán, me puse a estudiarlo, y como estaba buscando un espacio espiritual, llegué a comprender el Islam y aceptarlo como fe revelada” (en Gil, 2015, p. 3). La Tesis de diploma “La práctica del Islam entre cubanos: causas para su inicio y evolución” (Gil, 2015) del Instituto Superior de Ciencias de la Religión, y la de maestría “La práctica del Islam entre cubanos: condiciones para su existencia” (Gil, 2021) realizan un exhaustivo estudio histórico de la presencia del Islam en nuestro país desde la colonia hasta la actualidad. Se pone de relieve la importancia “de los vínculos con la colectividad islámica temporal; personificada en estudiantes, fundamentalmente pakistaníes y diplomáticos de países de África y Medio Oriente, en especial el Reino de Arabia Saudita y la República Islámica de Irán” (Gil, 2015, p. 53) para los inicios y desarrollo de la emergente práctica del Islam.

Desarrollo y principales características de la comunidad musulmana cubana actual

La pequeña comunidad se agrupó bajo diferentes nombres, hasta llegar al de Liga Islámica de Cuba, con el que fue reconocida jurídicamente en el año 2007. Pedro Lazo fue su presidente desde su fundación hasta su fallecimiento en 2020. Busca agrupar y unir a todos los musulmanes, cubanos y extranjeros de la Isla. A la vez, mantiene un sentido ecuménico (Gil, 2015).

Precisar el número de cubanos musulmanes es aun difícil, pues si nos guiamos por la cantidad de personas que han dicho la profesión de fe o *shahada*⁴, el número es muy elevado en comparación con la cantidad de musulmanes que se mantienen interactuando en las comunidades u otros espacios sociales. “Una idea más objetiva, y compartida por varios hermanos en distintos lugares del país, es la de considerar la cantidad real de musulmanes y musulmanas en Cuba entre 1000 y 1500”. (Gil, 2019, p. 1)

En varias provincias del país existen grupos, como por ejemplo, Matanzas, Cienfuegos, Villa Clara, Sancti Espíritus, Camagüey, Holguín, Guantánamo, Santiago de Cuba y en el municipio especial Isla de la Juventud; aunque la mayoría de la comunidad se encuentra en La Habana.

Desde sus inicios se ha mantenido la presencia de las dos ramas principales dentro del Islam: sunitas y chiitas, siendo la primera de ellas la gran mayoría y donde casi ninguno se identifica con una escuela jurídica. Esta es una característica que se debe a que nuestro país no tiene antecedentes de práctica de esta religión, ni una base teológica adaptada a

- 4 Significa “testificar”. Es la declaración de fe en un único Dios de acuerdo con la fe islámica y las enseñanzas de Muhammad. Para convertirse en musulmán todo el ritual necesario es pronunciarla sinceramente, en voz alta y ante los testigos requeridos por la tradición. Generalmente se recita en árabe y su traducción más común al español es: “No hay más Dios que Allah y Muhammad es su profeta”.

nuestras condiciones concretas. Por su parte, todos los chiitas son yafaríes (duodecimanos)⁵.

Sedes de reunión para la oración y estudio fueron, el domicilio particular de Pedro Lazo y la Casa de los Árabes en La Habana Vieja. Desde 2015 se inauguró el local “Mezquita Abdallah” (también en la céntrica Habana Vieja). Es un lugar abierto para todos los musulmanes, pero lo cierto es que mayoritariamente quienes asisten son los sunitas y el rezo se realiza de acuerdo a la tradición de esta rama. Los chiitas por su parte, han establecido sedes diferentes en casas particulares o locales alquilados. En 2015 contaban con dos centros, “Fátima az-Zahra” y “Al Ma’sumin”, pero actualmente solo se mantiene el último de ellos. De esta situación se deriva que se perciba que en el país existen varias comunidades, aunque algunas personas visitan tanto el Centro chiita como la “Mezquita Abdallah”.

Para la realización de diversas actividades y difundir el Islam en nuestro país, se recibe el apoyo de organizaciones extranjeras, pertenecientes a la comunidad islámica mundial. Entre los países que más se destacan se encuentran Arabia Saudita, la República de Turquía y la República Islámica de Irán. De hecho, en el año 2014 cinco musulmanes cubanos viajaron a la Meca para la Peregrinación, invitados por el Programa para la Peregrinación del Custodio de las dos Sagradas Mezquitas y en 2017 otros cinco lo hicieron a través de un programa similar (Gil, 2019).

Se debe destacar la labor investigativa del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), que ha incluido al Islam entre sus investigaciones como parte integrante del cuadro religioso cubano⁶. En “La significación de las ideas

- 5 Yafarí: el sexto imán, Yáfar Al-Sádiq da nombre a esta doctrina jurídica marcada por su racionalismo, donde la razón del ser humano tiene una vital importancia para distinguir entre lo que está bien y lo que está mal.
- 6 Además de que dos tesis de maestría sobre el Islam en Cuba, Febles, 2017 y Sicilia, 2021 fueron realizadas mientras las investigadoras eran parte del Departamento de Estudios Sociorreligiosos

religiosas para el creyente cubano. Actualización” (Pérez y Febles, 2014), donde se destaca el incremento del rol de la religión en la sociedad se incluyeron musulmanes dentro de una muestra nacional y se destacó que su presencia se hacía cada vez más evidente en el país. En “Nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo XXI” (Hodge, et al., 2016) se recogieron sus principales características, reconociéndolo como parte del cuadro religioso cubano.

Sobre las razones que sustentan la adhesión a esta religión se ha expresado que:

Resulta extremadamente difícil determinar; cuántos musulmanes cubanos son verdaderos creyentes. Cuántos han encontrado en el Islam nuevas respuestas y satisfacciones espirituales y cuántos otros se han adherido con intereses pragmáticos, tales como: alcanzar un reconocimiento social no encontrado en otros espacios religiosos; acceder a los beneficios que brinda el vínculo con misiones diplomáticas de países islámicos en La Habana (algunos de ellos con fuertes economías e instituciones); recibir algún tipo de apoyo económico o emigrar del país, etcétera (Mesa, 2011). (Gil, 2015, p.40)

A pesar estas afirmaciones, en las investigaciones realizadas sobre la comunidad musulmana cubana que han servido de antecedentes al presente trabajo (Febles, 2017 y Sicilia, 2021), no se han constatado a partir de la aplicación de los métodos y técnicas empleados, las motivaciones extrínsecas a las que se hace referencia.

La Tesis de maestría “Significación del Islam para los musulmanes cubanos” (Febles, 2017), que trabajó con una muestra de musulmanes y musulmanas suníes de La Habana permitió evidenciar que el Islam es un eje para el desarrollo de diversas áreas (personales, familiares, sociales) para sus practicantes, que constituye un modo de vida e influye en sus

y tutoradas por miembros de este. Además, tesis de personas externas al Departamento también han sido tutoradas, como Gil, 2021.

perspectivas futuras. Por lo tanto, existen altos niveles de regulación religiosa en la población estudiada.

La tesis de maestría “Motivaciones para la práctica del Islam en musulmanes cubanos” (Sicilia, 2021) ofrece una caracterización de razones subjetivas para convertirse y continuar siendo musulmanes. En la muestra conformada por musulmanes y musulmanas sunitas y chiitas de La Habana se constató que predominan las motivaciones intrínsecas, mayormente de desarrollo y cambio personal para la práctica religiosa, además del importante papel del Islam en jerarquías motivacionales de las personas estudiadas.

El año 2020 marcó reacomodos y nuevas estrategias con la expansión del coronavirus. Los musulmanes atravesaron el mes de Ramadán y conmemoraron importantes fechas en medio del confinamiento. Se reconoce que la mayoría de los proyectos de la Liga Islámica se paralizaron temporalmente, según entrevistas realizadas a sus miembros. No obstante, se trabajó por hacer llegar medicamentos a miembros de la comunidad. Fue trascendental la cooperación con la Plataforma Interreligiosa Cubana, que permitió unir esfuerzos y recursos, una muestra de integración entre diferentes instituciones religiosas para lograr objetivos comunes. Para mantener el apoyo espiritual y la coordinación de ayudas humanitarias se mantuvo la comunicación a través de las redes sociales.

Otro tema importante es el fundamentalismo⁷ religioso. En este sentido, la tesis de maestría de la Universidad de La Habana “Los orígenes del Estado islámico: una aproximación desde la antropología política” (Díaz, 2020) ofrece una comprensión del auge contemporáneo del islamismo y sus anclajes ideológicos, al reconstruir antropológica y políticamente el

7 Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el fundamentalismo es una actitud contraria a cualquier cambio o desviación en las doctrinas y las prácticas que se consideran esenciales e inamovibles en un sistema ideológico, especialmente religioso. También se entiende como una interpretación literal de textos sagrados o fundacionales, por encima de una interpretación contextual e histórica, con una aplicación intransigente y estricta de una doctrina o práctica establecida.

proceso formativo del Estado islámico prístino para mostrar la falta de legitimidad de fundamentalismos contemporáneos. Un aporte es que se tengan en cuenta fuentes bibliográficas desde el Chiísmo, usualmente omitidas o subvaloradas.

Apuntes sobre género e Islam

Visibilizar a la mujer musulmana como sujeto de derechos ha resaltado en los últimos tiempos. Evidencias son la organización anual del encuentro “Mujeres religiosas cubanas contra violencias y fundamentalismos” por parte de la Liga Islámica de Cuba y la página de Facebook “Cubanas Musulmanas”, que han servido como espacios de intercambio y de difusión de conocimientos, e incluso para denunciar situaciones excluyentes.

La revista Alma Mater, en ocasión de los 60 años de fundación de la Federación de Mujeres Cubanas, entrevistó, entre otras jóvenes, a Mariana Camejo, como periodista y musulmana cubana (Mesa, 2020). Además, Alas Tensas, publicación cubana sobre temas de género y feminismo, divulgó el artículo “Ser musulmana y feminista en Cuba: estereotipos, realidad y retos” (Rodríguez, 2020), donde se refiere a la experiencia de conversión al Islam e ideas sobre el feminismo de Mariana Camejo y Beatriz Batista. Precisamente esta última, estudiante de Comunicación Social realizó su tesis sobre la imagen pública de la mujer cubana conversa al Islam, primera investigación exclusivamente sobre las temáticas de género al interno de esta comunidad religiosa. Expone que la manera en que se conceptualiza la autoimagen de las musulmanas cubanas conlleva un replanteamiento de cuestiones respecto a la religión que practican y la sociedad en que viven. Las actitudes de personas que las conocen desde la niñez y la escuela, van desde el respeto hasta catalogarlas como “locas”. En la calle, al usar el hiyab, en numerosas ocasiones las han llamado “extranjeras” y “oprimidas”, lo que es una expresión de islamofobia de

género⁸. Ello implica un desafío en materia de respeto para los cubanos, pues más allá de cumplir con un requerimiento religioso, constituye un símbolo de pertenencia y orgullo. Se sienten discriminadas, rechazadas e incluso excluidas, debido a las opiniones y conductas ofensivas. No obstante, la fortaleza y satisfacción espiritual que les brinda la religión que practican son razones más que suficientes para continuar siendo musulmanas (Hidalgo-Gato Batista, 2020).

En entrevista para la Inter Press Service en Cuba sobre la violencia de género, Mariana Camejo (2020) expresa que existen diversas actitudes en la comunidad musulmana cubana: “En el caso de la islamofobia de género se aprecia una acción rápida de apoyo a quien fue violentada por causa de su religión (...). Pero cuando hablamos de violencia machista al interior de la comunidad, no funciona igual” (s/p). Esto plantea desafíos para la comunidad islámica cubana.

Conclusiones

Las investigaciones sobre el Islam en Cuba se centran en su mayoría en la contemporaneidad, pues en los períodos anteriores su estudio aparece dentro de temas más abarcadores, generalmente relacionado a los árabes. Se destaca el papel importante de instituciones como: el Departamento de Estudios Sociorreligiosos con investigaciones nacionales y tesis de diploma y maestría (ya sea de algunos de sus miembros o en la tutoría de ellas), la Universidad de La Habana, el Instituto Superior de Ciencias de la Religión (ISECRE) perteneciente al Seminario Teológico de Matanzas.

Destaca el interés por la caracterización de la(s) comunidad(es), las motivaciones y/o causas de su surgimiento, mujeres y violencia de género, fundamentalismo, estereotipos y representaciones sociales. Aún quedan

⁸ Se considera islamofobia de género porque la discriminación parte del uso de una prenda, una marca de fe, que en este caso singulariza a las mujeres.

muchos aspectos por estudiar y profundizar, a la vez la comunidad gana en organización y visibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Camejo, Maryam. (2021). Cubanitas musulmanas: historias de Resistencia. En Espacio Público, *Periodismo de investigación en Cuba. Nuevas voces, nuevos relatos*, pp. 8- 15.
- Díaz, Ariel. (2021). *Los orígenes del Estado islámico: una aproximación desde la antropología política*. [Tesis de Maestría] Universidad de La Habana.
- Febles, Mairim. (2017). *Significación del Islam para los musulmanes cubanos* [Tesis de Maestría] Universidad de La Habana.
- Gil, Jorge Elías. (2019). *La responsabilidad del conocimiento islámico a través del diálogo interreligioso: el reto actual de las comunidades islámicas en Cuba*. Memorias del IX Encuentro de Estudios Sociorreligiosos. La Habana, Cuba: Publicaciones Acuario.
- Gil, Yaima. (2015). *La práctica del Islam entre cubanos: causas para su inicio y evolución*. [Tesis de Diploma] Instituto Superior de Ciencias de las Religiones.
- Gil, Yaima. (2021). *La práctica del Islam entre cubanos: condiciones para su existencia* [Tesis de Maestría] Universidad de La Habana.
- Hidalgo-Gato Batista, Beatriz. (2020). *Más allá de la fe. Acercamiento analítico a la Imagen Pública de la mujer cubana conversa al islam* [Tesis de Diploma] Universidad de La Habana.
- Hodge, Ileana., Pérez, Ofelia., Expósito, Benita., Jiménez, Sonia., Álvarez, Ariel., de la Rúa, Yuniel., Castañeda, Yanetsy., Febles, Mairim., Aguilar, Aurora., Lavarreres, Maykel., Álvarez, Pedro. y Arguelles, Aníbal. (2016). *Nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo XXI*. (Informe de investigación, Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).
- Hodge, Ileana., Pérez, Ofelia., Jiménez, Sonia., Expósito, Benita., Aguilar, Aurora., Castañeda, Yanetsy., Álvarez, Ariel., de la Rúa, Yuniel., Lavarreres, Maykel., Febles, Mairim., Arguelles, Aníbal., y Álvarez, Pedro. (2021). *Nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo XXI*. Publicaciones Acuario.
- Menéndez, Rigoberto. (2007). *Los árabes en Cuba*. Ediciones Boloña.

Mesa, Dainerys. (2020, 23 de agosto). Yo, y mis circunstancias. Ser mujer joven en Cuba hoy. *Revista Alma Mater*. <https://medium.com/revista-alma-mater/yo-y-mis-circunstancias-23538216086>

Pérez, Ofelia y Febles, Mairim. (2014). *La significación de las ideas religiosas para el creyente cubano. Actualización*. (Informe de investigación, Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).

Ramírez, Jorge., Alonso, Aurelio., Berges, Juana., Arguelles, Aníbal., Hodge, Ileana., Pérez, Ofelia., Perera, Ana Celia., Morales, Andrea., del Rey, Anette., Castañeda, Yallexi

y Jiménez, Sonia. (1998). *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los 90*. (Informe de investigación, Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).

Rodríguez, Yusimí. (2020, 24 de agosto). Ser musulmana y feminista en Cuba: estereotipos, realidad y retos. *Alas Tensas*. <https://alastensas.com/diversas/ser-musulmana-feminista-en-cuba-estereotipos-y-retos/>

Sicilia, Raquel. (2021). *Motivaciones para la práctica del Islam en musulmanes cubanos*. [Tesis de Maestría], Universidad de La Habana.





Génesis y reconfiguraciones del islam y las comunidades musulmanas de Argentina

Julia Jáuregui Solana*

Presentación

Las primeras reconstrucciones sobre la presencia islámica en la Argentina fueron aportadas por los estudios migratorios a fines de los años ochenta y noventa (Bestene, 1988; Akmir, 1990; Flores, 1995; Jozami, 1998, 1994) y a partir del 2000 fueron complementados por trabajos socio-antropológicos (Kerman, 2007; Piñeiro, 2002) de los cuales, las investigaciones que guardan una continuidad en el tiempo son las de Montenegro (2005, 2014, 2019, 2023a), Valcarcel (2013, 2021), Capovilla (2022, 2023), Jáuregui (2021, 2023). En conjunto, estos estudios analizan la participación de las personas y las comunidades musulmanas en la vida social, económica y política del país, su visibilidad en el espacio público y las relaciones con el Estado Nacional. También, los procesos y mecanismos de institucionalización del islam, las configuraciones identitarias de los grupos y las interconexiones entre la historia del islam a nivel nacional e internacional. En gran parte de los estudios subyace un interés por el origen y devenir del islam y las comunidades en el largo plazo, por lo que, paulatinamente se construyó una periodización de los distintos momentos socio-históricos que atravesaron los grupos e instituciones islámicas durante los

* Lic. en Antropología. Doctoranda en Ciencias Antropológicas-UNC. Becaria doctoral SeCyT-UNC, con lugar de trabajo en el IDACOR.

siglos XIX al XXI. Aquí buscaré restituir brevemente las generalizaciones de dicha periodización, analíticamente separada en tres momentos, con la convicción de que nos permite dar cuenta de las características y transformaciones que este grupo religioso presenta en la Argentina.

Primer momento, 1880-1940. Migración e institucionalización

La presencia islámica en Argentina se materializó en la recepción de flujos migratorios procedentes de Oriente Medio. Este proceso inició entre 1870 y 1880 con la inmigración de grupos que se corresponderían hoy con las identidades nacionales libanesa, siria, palestina y otras en menor número como egipcia, marroquí e iraquí (Jozami, 1998; Akmir, 2009; Montenegro, 2023a). Este momento guarda una continuidad con la presencia contemporánea del islam y del cual derivó la creación de las primeras instituciones cuya existencia en algunos casos se extiende hasta la actualidad (Montenegro, 2019). La migración se dio en el marco del proyecto de construcción nacional basado en un modelo agroexportador de materias primas y en una política demográfica que consideró a la inmigración europea anglosajona como vector para el progreso del país (Veneroni, 2004). Estas disposiciones se basaron en la necesidad de mano de obra para el desarrollo económico y en el deseo de las élites ilustradas de “mejorar” la composición y estirpe poblacional.

Pese a las pretensiones, hacia 1880 llegaron mayoritariamente inmigrantes del sur de Europa, de Oriente y Asia, considerados tempranamente como “indeseados” (Tasso, 1988). Si bien la inmigración árabe llegó a ser la tercera en tamaño, después de la española e italiana (Veneroni, 2004), se instaló el imaginario social de una gran presencia de “turcos” (Jozami, 2004) y sus prácticas culturales y religiosas fueron caracterizadas como exóticas y corruptoras de la identidad nacional. Pese a la presión homogeneizante de la nación, la inmigración significativa de árabes conllevó la creación de órganos de prensa árabe, entidades, asociaciones de ayuda

mutua y lugares de culto que agruparon a los inmigrantes por origen nacional, regional y pertenencia religiosa, y les otorgó mayor visibilidad en la esfera pública (Montenegro, 2014). Las confesiones de los migrantes árabes fueron preponderantemente maronita, ortodoxa, católica, melquita y musulmana (Jozami, 1998). La institucionalización del islam se produjo durante las tres primeras décadas del siglo XX con la creación de asociaciones e instituciones religiosas y culturales (Montenegro, 2014), radicadas tanto en la capital como en el interior del país. Argentina tuvo un proceso de institucionalización temprano, si comparamos lo compartido por Amanda Frías (Observatorio Islam AL, 2024a) para el caso de Bolivia, y por Raquel Elena Sicilia (Observatorio Islam AL, 2024b) para Cuba, incluso para el caso de España cuyas primeras instituciones fueron creadas a fines de los años 1960 tras la instauración del régimen democrático (Jáuregui, Salguero, Vagni, en prensa). Siguiendo a Montenegro (2023b), la presencia islámica en Argentina fue diversa, expresada en las tradiciones chiita, sunita, alauita y drusa, quienes compartieron entidades panislámicas o se congregaron por separado. A su vez, como la adscripción religiosa fue inseparable de su pertenencia identitaria a un origen árabe, bajo ese lenguaje los musulmanes también formaron parte de asociaciones árabes no confesionales (Montenegro, 2023a). La yuxtaposición entre lo árabe y lo religioso fue un aspecto característico del islam en Argentina, hasta 1980 que comenzó a modificarse.

Segundo momento, 1940-1970/1980. ¿Postulado de asimilación?

La migración de árabes se mantuvo constante hasta fines de la década de 1930. Para los años 1940-1970 los flujos migratorios mermaron y en términos generales el proceso temprano de institucionalización se transformó. Entre los estudios migratorios primaron los abordajes que enfatizaron las formas de asociacionismo por origen, la actividad política, económica y cultural de los inmigrantes, y el grado de integración en la sociedad argentina (Tasso, 1988; Bestene, 1988; Klich, 1995). Las investigaciones que

se centraron en la inmigración árabe musulmana (Jozami, 1994, 1998; Akmir, 1990) también se interesaron en el grado de asimilación, y señalaron que entre los años 1940 y 1970 los musulmanes asistieron a un repliegue de sus identidades religiosas, a diferencia de maronitas y judíos. En términos generales, se sostiene el presupuesto de asimilación de los árabes musulmanes a la sociedad local como consecuencia del cese de la inmigración y su función de retroalimentación en las comunidades ya existentes, y por la presión homogeneizante de la ideología del crisol de razas (Jáuregui, 2019). En este marco, algunas instituciones islámicas del país dejaron de tener a lo religioso como elemento aglutinador y se fusionaron con asociaciones culturales árabes, otras redujeron sus membresías y algunos no sobrevivieron al periodo de fundación (Montenegro, 2023a).

Se observa entonces que, si bien las comunidades árabes musulmanas como parte de un proceso social de adaptación lograron adecuarse y participar del curso de la modernización nacional, no lo hicieron linealmente ni sin matices (Jáuregui, 2023). Mi investigación sobre el islam en la provincia de Córdoba centrada en una institución fundada por inmigrantes árabes a principios del siglo XX, contrasta con el pronóstico de asimilación y pérdida de lo religioso, puesto que entre 1945 y 1970 los musulmanes tuvieron una intensa gestión institucional que posibilitó la consolidación jurídica y social. La institución logró sobrellevar el contexto general de declinación del islam en la región, y a mediados de 1940 tramitó la personería jurídica y compró el actual edificio, en pos de garantizar los espacios de sociabilidad y la legitimidad social de la comunidad frente al Estado. Si bien se trata de un caso en particular, permite no perder de vista las recreaciones socio-simbólicas, sobre todo en el proceso de migración, arraigo y desenvolvimiento de las comunidades en los espacios locales.

Tercer momento, 1970-1980 hasta la actualidad. Reconfiguración del islam en Argentina

A partir de los años 1970-1980 el islam en América Latina asistió a una reconfiguración, en congruencia con una serie de cambios acaecidos en Oriente Medio (Logroño, Pinto & Karam, 2015; Montenegro, 2019). En este contexto, en Argentina se produjeron tres procesos que modificaron el devenir de las comunidades, a saber: la difusión transnacional del islam desde sus centros doctrinales y políticos; nuevas migraciones de musulmanes desde Asia y África; y la conversión al islam de personas de nacionalidad argentina y sin origen árabe.¹⁰ Para Montenegro (2015) ello supuso una reestructuración del islam y sus comunidades, ceñida por un aumento de la diversificación, conformación e institucionalización de nuevas tradiciones islámicas. En suma, la autora ha señalado que se trató de un nuevo momento de institucionalización (2014).

El proceso de expansión transnacional del islam desde sus centros geopolíticos a otras geografías del mundo se dio en un contexto de resurgimiento islámico y búsqueda de hegemonía política y religiosa (Vagni, 2010). En Argentina, las redes políticas islámicas y diplomáticas que motorizaron Arabia Saudita, Irán y Turquía favorecieron la remodelación y creación de mezquitas, musallas y madrazas. También la fundación de proyectos y organizaciones culturales que tradujeron, editaron y distribuyeron literatura islámica (Jáuregui, 2019). A su vez, tanto Arabia Saudita como Irán otorgaron becas de estudio destinadas a conversos, para formarse en sus centros islámicos en las áreas de idioma árabe y ciencias islámicas. Estos musulmanes instruidos luego regresaron a sus lugares de origen y ejercieron como imanes o traductores (Montenegro, 2023a; Jáuregui, 2019). En los últimos años, también Kuwait ofreció becas de estudio a musulmanes sunitas, y la fundación Azis Mahmud Hudayi radicada en Estambul y perteneciente a la Orden Sufí Naqshbandi Haqqani

¹⁰ 1Por pragmatismo se mencionan por separado, pero fueron procesos simultáneos que se implicaron.

becó a jóvenes conversos naqshbandis de la Chacra del Recuerdo, para estudiar idioma árabe y teología sufista.

El segundo proceso que diversificó la presencia islámica en Argentina refiere a la migración de musulmanes provenientes ya no sólo de Oriente Medio sino también de Asia y África. Con la migración llegaron nuevas tradiciones y movimientos islámicos. Uno de ellos es el Yamaat Tabligh, que ya para la década de 1970 sus misioneros visitaron la institución islámica más antigua de la provincia de Córdoba, y en los últimos casi diez años un líder religioso del movimiento logró conformar en la ciudad un espacio que da acogida a misioneros de Sudáfrica y Pakistán. En esta línea, Montenegro (2023a) señala que en Buenos Aires a partir del 2010 el movimiento logró construir una musalla y una madrasa. Otras tradiciones son las cofradías Mouridiyya y Tijaniyya, ligadas a la inmigración desde África Subsahariana de nacionalidad senegalesa, que se incrementaron desde fines de los noventa (Capovilla, 2023). Para el caso de Córdoba, los musulmanes de origen sudafricano participan de los ritos comunitarios de las instituciones sunitas y al mismo se reúnen entre ellos para realizar sus propias celebraciones, como el Magal de Toubá. Recientemente, destaca en el país la presencia de la tradición Ahmadía, que cobró visibilidad pública con la llegada en 2017 de Marwan Gill, a quien tuve la oportunidad de entrevistar en varias ocasiones. Marwan es un teólogo y misionero alemán de origen pakistaní, enviado por el Califato de la Comunidad Musulmana Ahmadía Internacional, para ejercer como imam y presidente de la Comunidad en Argentina. Si bien son una minoría dentro del campo islámico del país, no lo es su participación en el escenario político religioso. El imam Marwan forma parte de mesas de diálogo interreligioso de casi todas las provincias y mantiene reuniones con dirigentes políticos nacionales con el objetivo de dar a conocer la visión de paz que promueve su tradición. La Comunidad Ahmadía Internacional tiene en sus archivos registros de una presencia anterior en Argentina, cuando en 1936 llegó desde la India un misionero llamado Ramzan Ali. Éste logró reunir a su alrededor un grupo de inmigrantes musulmanes pero su actividad misional se interrumpió tras su regreso

a la India por la Segunda Guerra Mundial. La Comunidad Ahmadía Internacional retomó su labor misional en Argentina en 2017 con el envío de Marwan Gill, y en un marco general de expansión iniciado a partir del 2010 primero hacia América Central y luego América del Sur.

Finalmente, el tercer proceso es la conversión y la consecuente diversificación de las dinámicas institucionales y prácticas religiosas. Señalamos que el islam en Argentina originalmente estuvo restringido a los inmigrantes árabes y sus descendientes, pero desde los ochenta y especialmente los noventa se convirtieron al islam personas de nacionalidad argentina y sin ascendencia árabe, tensionando la génesis árabe que el islam tuvo a comienzos del siglo XX. Es paradigmático el caso del sufismo Naqshbandi y el Halveti Yerrahi dado que tienen una génesis y membresía íntegramente de conversos. Siguiendo a Montenegro (2022) el sufismo tuvo una presencia efímera en los años setenta, ligado a la circulación de literatura occidental que refería al sufismo, pero no llegó más allá de un grupo de personas. Es en los ochenta que paulatinamente se constituyeron grupos, producto del solapamiento de la expansión transnacional de tariqas hacia América Latina, y de los viajes de buscadores espirituales argentinos y de origen católico, que tuvieron contacto con esa literatura esotérica y se dirigieron a Medio Oriente y Asia en busca de maestros espirituales. Respecto a las instituciones sunitas antiguas, aunque permiten la presencia de conversos, en términos generales son dirigidas casi exclusivamente por argentinos de ascendencia árabe. Montenegro (2023a) señala que las instituciones chiitas que se integraron a las redes transnacionales promovidas por Irán son más abiertas a una configuración mixta entre árabes y conversos, mientras que las comunidades alauitas se configuraron históricamente como etnorreligiosas y no abiertas a la conversión, y en parte sucede lo mismo con las cofradías africanas (Capovilla, 2023).

A modo de síntesis y recapitulando lo aportado por las investigaciones mencionadas, podemos decir que el proceso migratorio árabe de la Argentina iniciado hacia fines del siglo XIX posibilitó una presencia islámica temprana que se solidificó en las primeras décadas del siglo XX a

través de instituciones, órganos de prensa, la actividad política y social de los inmigrantes árabes y como señala Tasso (1988), su ascenso social. Para las décadas de 1940 al 1970 se estima que las adscripciones religiosas de las comunidades musulmanas declinaron, pero es un postulado interesante para continuar estudiando. A partir del 1970/1980 el revivalismo islámico en Medio Oriente se extendió hacia América Latina y produjo en Argentina una reconfiguración del campo islámico. Sus comunidades se hicieron más heterogéneas por un aumento de la diversidad nacional, étnica, lingüística y la presencia de nuevas tradiciones islámicas, cada una con sus propias redes transnacionales, sus formas de entender los rituales, lo islámico y lo que implica ser musulmán en contextos locales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdeluahed, Akmir. (1990). La inserción de los inmigrantes árabes en Argentina (1880-1980): implicaciones sociales. *Anaquel de Estudios Árabes*, (2), 237-259.
- Bestene, Jorge. (1988). La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9, 239-267.
- Capovilla, Cecilia (2022). Cofradías sufíes en la región Litoral: un estudio etnográfico de los procesos de relocalización de lo sagrado entre inmigrantes senegaleses. *Revista de la Escuela de Antropología*, XXX, 1-18. DOI 10.35305/rea.viXXX.182.
- Capovilla, Cecilia (2023). Minorías sufíes en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. *Revista del Museo de Antropología*, 16 (3), 213-228. DOI: <http://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40990>.
- Flores, María. (1995). *Los llamados turcos en la ciudad de Córdoba, 1890-1930* [Tesis de grado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba].
- Jáuregui, Julia. (2019). *El islam en la ciudad de Córdoba. Etnografía de los agentes mediadores y mediaciones culturales intervinientes en su génesis y devenir* [Tesis de grado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba].
- Jáuregui, Julia (2023). Etnografía de la dinámica histórica del islam y los musulmanes de la ciudad de Córdoba, Argentina.

- Sociedad y religión*, 33, (61), 1-17. <https://orcid.org/0000-0001-8873-3257>.
- Jáuregui, Julia, Salguero Óscar, Vagni, Juan (2024, en prensa). Nexos y singularidades de la presencia islámica en Argentina y España: Apuntes para la construcción colectiva de un puente epistemológico. *Revista de Humanidades*.
- Jozami, Gladys. (1994). Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina 1890-1990. *Estudios Migratorios Latinoamericano*, 9, 95-114.
- Jozami, Gladys. (1998). La Argentina del islam manifiesto. *Encuentro islamo-cristiano* (2-10). Madrid: Alcalá.
- Kerman, Analía (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires* [Tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].
- Klich, Ignacio. (1995). Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2 (6), 110-143.
- Montenegro, Silvia (2005). El problema del islam como 'identidad axiomática': destejando vínculos entre religión y etnicidad. *Claroscuro*, 4, (4), 31- 50.
- Montenegro, Silvia. (2014). El islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios sociológicos*, 31, 593-617.
- Montenegro, Silvia (2015). Institutionalizing Islam in Argentina: comparing community and identity configurations, en Logroño, María del Mar et al (eds.). *Crescent over Another Horizon. Islam in Latin America, The Caribbean and Latino USA* (pp. 85-107). University of Texas Press, New York. <https://doi.org/10.7560/302293-006>.
- Montenegro, Silvia (2019). Experience of Muslims in Latin America, en Woodward, M.; Lukens-Bull, R. (eds.). *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp. 1-19). SpringerCham, Nueva York.
- Montenegro, Silvia (2022). Sufi Western Islam: the Muslim Landscape, en Roberto Totoli (ed.). *Routledge Handbook of Islam in the West* (261-273). Routledge: Nueva York. DOI: 10.4324/9780429265860.
- Montenegro, Silvia (2023a). Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Networks: One Century of Muslim Presence in Argentina. *International Journal of Latin American Religions*, vol. 7, n. 1. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>
- Montenegro, Silvia y Damián Setton (2023b). Dossier: Reconfiguraciones del islam y el judaísmo en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*, vol. 16, n. 3, 177-184. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.43221>

- Observatorio Islam AL. (2024a, 14 de marzo). *Musulmanes en los Andes. Implantación de comunidades islámicas en la Ciudad de La Paz, Bolivia* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=HR4O3W4Hgjo>
- Observatorio Islam AL. (2024b, 15 de febrero). *El islam en Cuba. Aproximaciones desde la investigación social* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=NjC-uGgG2vI>
- Piñeiro, Julia. (2002). *Ser musulmán en Buenos Aires. Un análisis antropológico del papel de las instituciones en la construcción de sentidos* [Tesis de grado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].
- Tasso, A. (1988). Migración e identidad social. Una comunidad de inmigrantes en Santiago del Estero. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 6, 321-336.
- Vagni, Juan (2010). *Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones*. Ponencia presentada en el XIII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, Bogotá (Colombia).
- Valcarcel, Mayra (2013). *Mujeres Musulmanas. Identidad, Género y Religión* [Tesis de Licenciatura en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].
- Valcarcel, Mayra (2021). *Allah sabe más. Femenidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires* [Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires].





La reindigenización no es una metáfora II

De lo indígena, la reindigenización y el islam, desde la perspectiva de lxs musulmanxs de la Ciudad de México¹

Cynthia Hernández González*

Introducción

El siguiente texto reporta los resultados de un grupo de discusión que fue llevado a cabo en la Ciudad de México el 5 de agosto de 2023, como parte de un trabajo de campo antropológico realizado de diciembre de 2022 a octubre de 2023. La investigación se realizó junto con 14 colaboradoras y colaboradores etnográficos musulmanes de la Ciudad de México, y las reflexiones que configuran este escrito formaron parte de la sesión de cierre de un ciclo de siete discusiones colectivas. Esta última sesión fue realizada para indagar cómo mis colaboradoras y colaboradores etnográficos comprenden el islam y la noción de lo indígena -desde sus propias praxis políticas y vivencias en la Ciudad de México-, para indagar

- * Posdoctorante en la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por el financiamiento para la realización de la presente investigación, en el marco de becas para el desarrollo de Estancias posdoctorales por México.
- 1 La primera parte de este estudio, titulada *Reindigenization is not a metaphor: Collective reflections on indigeneity and Muslimness from the Perspective of Muslims in Mexico City*, se encuentra en prensa.

cuáles son las reflexiones y prácticas que podrían llevarles a un proceso de descolonización y reindigenización islámicas, con el fin de confrontar la fragmentación y la jerarquización moderna/colonial a la que fueron sometidos los seres humanos y no humanos desde 1492.

Para la realización de esta investigación -y como propulsor del grupo de discusión de cierre- me inspiré en las reflexiones realizadas por el pensador anarca-musulmán de origen egipcio Mohamed Abdou (2019). Él propone la noción de “reindigenización” recuperando las reflexiones sobre la indígenidad realizadas por algunas, algunos y algunas activistas y pensadores nativoamericanos, además de analizar las múltiples formas en que la modernidad y la colonialidad buscan ser desafiadas mediante las luchas y las resistencias de las personas musulmanas *queer* que viven en las tierras ocupadas de *Turtle Island*/Isla Tortuga (actuales Estados Unidos y Canadá) y en países de mayoría musulmana como Egipto (Abdou, 2019).

Si bien el contexto de esta investigación es distinto al de Abdou, indagar sobre la descolonización y la reindigenización en la Ciudad de México -a 503 años de la caída de Tenochtitlan- abona a la discusión sobre lo indígena político y la musulmanidad en relación con las identidades personales y colectivas. Esto será develado en las siguientes páginas, para dar cuenta cómo se concibe el proceso de reindigenización musulmana, más allá de las políticas de la identidad, a través de un grupo de personas que forman parte de los 1 636 habitantes de la Ciudad de México autoidentificadas como musulmanes (Censo de Población y Vivienda, 2020; INEGI, 2021).

La reindigenización como origen y destino investigativo

La crítica descolonial del pensador anarca-musulmán de origen egipcio Mohamed Abdou (2019) entreteje el islam con las perspectivas de

algunas, algunos y algunos activistas y pensadores nativoamericanos sobre la indigenidad; particularmente, las aportadas por el jefe nativoamericano ardoch algonquino Robert Lovelace, quien también es musulmán. De acuerdo a Lovelace, la indigenidad no puede equipararse con los actos de apropiación de las prácticas culturales nativoamericanas, ni tampoco con el concepto de indigenidad propuesto por la Naciones Unidas y otras instituciones colonizadoras, pues “la re-indigenización y la indigenidad implican un regreso a las expectativas del útero [y] todo bebé en el útero tiene la expectativa de que emergerá en un mundo completamente indígena” (en Abdou 2019: 93). Por lo anterior, Abdou (2019) propone que la re-indigenización musulmana implica “volver a la compasión (*rahma* [término en árabe relacionado con el útero]), la bondad (*ihsān*) y la inteligencia, para crear vínculo[s] innato[s] comunal[es], no estadista[s], con compromisos éticos, políticos y espirituales (Abdou, 2019: 94)”.

Si bien el contexto de mi investigación es distinto al de Abdou (2019), su propuesta refiere a una dimensión política que no se relaciona con las políticas identitarias de los Estados-nación coloniales, ya que -pese al reconocimiento de la indigenidad en diversas latitudes- las instituciones gubernamentales, como las mexicanas, llevan décadas demostrando que el imperialismo, el capitalismo, la explotación, el capacitismo, el racismo, la CISheteronormatividad/moralidad, el sexismo, el clasismo y otras de las cárceles de la modernidad/colonialidad seguirán siendo la norma mientras se siga legitimando/naturalizando al amo colonial y buscando su reconocimiento.²² Estas críticas al Estado-nación no sólo emanan de las aportaciones académicas, ya que también forman parte -en diversos grados- de las reflexiones de muchas personas que día a día atestiguan

22 Para introducirse en las discusiones sobre estas temáticas en el contexto mexicano sugiero escuchar las siguientes pláticas: Ochoa Muñoz, K. (9 de noviembre de 2023). *La modernidad desde el pensamiento descolonial*. Ciclo de conferencias sobre pensamiento descolonial. Centro de Estudios Sociológicos, Universidad Nacional Autónoma de México. Recuperado en abril de 2024, de <https://www.facebook.com/centrodeestudiossociologicos.ces/videos/676815104539788>; Aguilar, Y. (17 de noviembre de 2023). *Diversidad lingüística y tradición de la memoria*. Seminario de Literatura y Feminismos Descoloniales. Recuperado en abril de 2024, de: <https://www.facebook.com/selidecofem/videos/3226728804297841>.

y/o reciben distintos tipos de violencia y exclusión dada su racialización, su clase, su género, su sexualidad y otras clasificaciones sociales moderno/coloniales que dan cuenta quiénes son percibidos como “humanos” o “no humanos” dada su diferencia u otredad.³³ Esto me motivó a acercarme a algunas y algunos musulmanes mexicanos para invitarles a discutir colectivamente cómo interpretan y viven la musulmanidad y cuál es el potencial del islam para trascender las trampas de la modernidad/colonialidad a través de la noción de reindigenización aportada por Abdou (2019).

Por ello, para la selección de mis colaboradoras y colaboradores etnográficos fue relevante la manifestación verbal y/o el accionar vivencial de un sentido político, entendido en esta investigación como un posicionamiento personal que permite la posesión de una conciencia crítica sobre las expresiones, los eventos y las situaciones que excluyen, denigran y opacan el sentido de lo caracterizado históricamente como *otro*. No obstante, mis colaboradoras y colaboradores etnográficos se encuentran posicionados en diversas localizaciones debido a sus identidades personales y sociales, y dada la forma en que ellas y ellos son percibidos/leídos por las demás personas. Ello me llevó, entonces, a proponer la discusión colectiva final en la que ellas y ellos pudieran teorizar respecto a la noción de reindigenización desde su conocimiento situado.⁴⁴

- 3 3Las discusiones sobre la “humanidad” o “no humanidad” de las personas tienen origen en el siglo XVI, a raíz del supuesto descubrimiento de América y la colonización de este continente por el Imperio Español. Un análisis relevante sobre la temática es la del sociólogo boricua Ramón Grosfoguel contenida en Grosfoguel, Ramón. “El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?” *Tabula Rasa*, enero-junio 2012: 79-102, así como el artículo de la socióloga feminista Karina Ochoa sobre la construcción del sujeto indio, localizada en Ochoa Muñoz, K. (en prensa). “Sobre los desplazamientos en el entendimiento del poder y las violencias: Feminismos en la encrucijada”. En M. Rodríguez Mancilla, E. Zenteno Torres, A. Tello Soto, et.al, *Feminismos latinoamericanos en la encrucijada*. Santiago: Editorial Quimantú.
- 4 4Respecto al conocimiento situado, Haraway expresa: “Los conocimientos situados son herramientas muy poderosas para producir mapas de conciencia para las personas que han sido inscritas dentro de las marcadas categorías de raza y de sexo, tan exuberantemente producidas dentro de las historias de las dominaciones masculinistas, racistas y colonialistas. Los conocimientos situados son siempre conocimientos marcados. Son nuevas marcas, nuevas

Reflexiones colectivas sobre lo indígena, la reindigenización y el islam

La discusión colectiva de cierre -respecto a la noción de reindigenización aportada por Abdou (2019)- se realizó de manera híbrida, presencial y virtual, el 5 de agosto de 2023 en un departamento de la colonia Escandón de la Ciudad de México. Ésta tuvo la participación de 10 personas: Layla, Hashim, Abdullah, Rihana, Suleiman, Samira, Rami, Bas-hir, Rkia y Yunus. A ellas y a ellos les conocí debido a su participación/pertenencia en las comunidades islámicas/órdenes sufíes de la Ciudad de México desde que inicié mis investigaciones antropológicas/mi camino espiritual en el islam desde hace 19 años; sin embargo, la asistencia a estas comunidades por parte de ellas y de ellos comenzó en diversas temporalidades -desde 1988 a 2023-. Ellas y ellos son personas de entre 30 y 55 años, quienes se autoperciben de múltiples formas: 1) Según su sexo-género y su orientación sexual, ellas y ellos se autoidentifican como hombre cis, mujer cis, persona no binaria, *queer*, heterosexual, bisexual/pansexual u homosexual; 2) de acuerdo a su racialización, ellas y ellos se identifican como personas blancas, blancas-mestizas, mestizas o indígena-afrodescendiente.

En lo que concierne a su musulmanidad, ellas y ellos se autoidentifican como “musulmán”, “musulmán converso”, “musulmán reverso”, “musulmán sufi” o simplemente como “derviche”, y su identificación no se relaciona con una adscripción a una comunidad musulmana particular. Esto sucede porque algunas y algunos de ellos pertenecían a una comunidad musulmana y luego dejaron de acudir a ella, mientras que algunas y algunos de ellos siguen siendo partícipes de una comunidad islámica de la Ciudad de México. La autopercepción de la musulmanidad y el sentido de compromiso en torno a la práctica espiritual no fue un factor relevante

orientaciones de los grandes mapas que globalizaban el cuerpo heterogéneo del mundo en la historia del capitalismo y del colonialismo masculinos” (1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, pp. 187 y 188).

durante el desarrollo de las discusiones, ya que su interés y su apertura en establecer conversaciones que son consideradas “poco relevantes” dentro de los espacios de oración de la Ciudad de México fue lo que hizo que consintieran a las dinámicas que les propuse.

Dicho esto, la dinámica del último grupo de discusión fue la misma que en las sesiones anteriores: Después de la realización de la súplica del profeta Moisés -contenida en el capítulo *Tā Hā* (Corán 20:25-28)-, mis colaboradoras y colaboradores etnográficos escucharon una semblanza personal y profesional de las y los pensadores y activistas musulmanes contemporáneos que produjeron los conceptos islámicos seleccionados para la sesión. Posteriormente, ellas y ellos eligieron las citas detonadoras de la discusión; sin embargo, la cita más relevante para el inicio de la discusión-coteorización fue la siguiente:

De acuerdo a Mohamed Abdou, la re-indigenización y la indigenidad concuerdan perfectamente bien con la noción islámica de *fitra*, la inclinación innata a la bondad y a la pureza, que permite comprender a la humanidad y al resto de la creación como algo único e indivisible; es decir, sin jerarquías clasificadoras como la racialización y la generización modernas-coloniales (Abdou, 2019). Desde esta concepción, la re-indigenización musulmana implicaría “volver a la compasión (*rahma* [término en árabe relacionado con el útero]), la bondad (*ihsān*) y la inteligencia, para crear vínculo[s] innato[s] comunal[es], no estadista[s], con compromisos éticos, políticos y espirituales” (Hernández González, 2021: 121).

La lectura de la perspectiva de Abdou por mis colaboradoras y colaboradores etnográficos generó una atmósfera de múltiples silencios; algo que se diferenciaba de la manera en que se habían desarrollado las discusiones colectivas anteriores. Ello no sólo se debió al disenso de los participantes respecto a la perspectiva de este pensador y activista anarcamusulmán, sino también a su imposibilidad de identificarse con la noción de “indígena” y, por tanto de “reindigenización”. No obstante, recuperando la forma en que ellas y ellos perciben y viven el islam, así como su vivencia en la Ciudad de México como personas que se autoperciben de

maneras múltiples, las perspectivas y co-teorizaciones que ellas y ellos expresaron fueron las siguientes:

Layla manifestó:

[H]ay una romantización en quedarse aferrado a donde uno es cercano, “donde nací”, y tengo entonces una especie de derecho natural de pertenecer [y] como que hay una forma muy absoluta de la identidad y de la pertenencia por el puro hecho de la cercanía, y yo pienso, ¿qué nos dice eso a los musulmanes conversos en esta parte del mundo en donde nos [queda] tan lejos la tradición? [...] Entonces, siento que una cosa interesante para nuestra situación particular tiene que ver con eso, con encontrarnos en esa lucha, con la importancia o no importancia [de la tradición]. Ideológicamente sí pensamos que no importa, porque el mensaje del islam es universal, etcétera, etcétera, pero en lo que tiene que ver con la tradición y con la práctica ¡todo el tiempo nos vamos a estar topando con muchas cosas que parece que sí importan y luego nos ponen en conflicto con otros musulmanes!

Rihana, por su lado, expuso:

Yo no me podría identificar como indígena, pero por ningún lado; sí [podría hacerlo] como indígena de la Ciudad de México, pero hasta ahí [...] Pensaba en lo de la reindigenización en términos de reconocerse y, sí, muchas veces me he visto en la necesidad de explicar que yo soy *muslim*.

Por otra parte, Hashim mencionó:

Si yo tengo que decir que soy musulmán, puedo decir que soy musulmán sin ningún problema. Pero yo -personalmente- siento que la palabra “musulmán” me queda chica, en el sentido de que siento que es una camisa que no me queda. Sin embargo, yo estudio islam [...] desde esta cosa super personal de qué hacemos aquí: si nos reindigenizamos, nos islamificamos, nos volvemos a la *fitra*, qué sé yo [...] En mi entendido, si no nos tomamos tan a pecho la “indigenización”, pues vuelvo a mí, o sea, descubro mi verdadero ser. Por eso tiene todo el sentido con la *fitra*.

Las perspectivas de Layla, de Rihana y de Hashim hablan de diversas formas de comprender lo indígena, que se relacionan con la autopercepción de una musulmanidad racializada en el contexto mexicano.⁵ Por un lado, Layla refiere que la reindigenización se vincula con su otredad al ser una persona musulmana de la Ciudad de México, pese a la crítica que ella misma hace a la romantización del pertenecer o del ser originario de un territorio particular. No obstante, su propia posicionalidad, en tanto musulmana mexicana -además, auto-reconocida como mestiza-, la confronta con una noción de “tradicción” islámica, que contrasta con su forma de ser, de vivir y de pensar dada su “indigenidad capitalina” amestizada. Esto pone en evidencia qué es lo que sucede con el sentido de racialización, percibido como “mayoritario”, cuando el “modelo” de la musulmanidad “tradicional” se encuentra colocado en una jerarquía superior -y muy alejado de las tierras mexicanas-.

Rihana -por otro lado- refiere, más o menos, a la misma otredad de la que habla Layla, pero en un nivel distinto, pues ella -en tanto persona blanca- “se ha sentido en la necesidad de explicar que es musulmana”. Es decir, que su posicionamiento privilegiado en la Ciudad de México es cuestionado al serle señalada su otredad por no seguir ciertas prácticas culturales “mexicanas” -supuestamente mayoritarias- que la harían pasar por persona “indígena” de la Ciudad de México, sea cual sea a lo que esto refiera. Estos hechos hacen que Layla y Rihana señalen que la *fitra* a la que se refiere Abdou (2019) es un elemento ausente en muchas interacciones donde se señala la alteridad en un sentido negativo dada la percepción -por otras personas- de su musulmanidad y de su racialización; algo que actúa en detrimento de la reindigenización y de la unicidad que integra la multiplicidad de formas de ser, de vivir y de pensar, si se busca crear vínculos comunitarios que rompan con las clasificaciones y estructuras

5 Para introducirse en las discusiones sobre el impacto del racismo en México y, en particular, en el Estado-nación mexicano sugiero la lectura de los aportes de la socióloga afroamericana Mónica Moreno Figueroa.

jerárquicas que han sido impuestas desde el supuesto descubrimiento de América.

Las perspectivas en torno a la musulmanidad, que se originan en diversas clasificaciones a partir de lo “tradicional”, son discutidas por Hashim, quien se auto-reconoce como una persona blanca; hecho que le hace expresar que no debería tomarse “tan a pecho” la palabra “indigenización”. Por un lado, él expresa que la musulmanidad -posiblemente normativa- es algo que le constriñe, por eso “es una camisa que no le queda”. No obstante, por otro lado, él también cuestiona la utilidad del término “reindigenización”, ya que su objetivo al ser musulmán es llegar a una comprensión de sí mismo, o de su “verdadero ser”, más allá del vaivén que podría significarle la configuración de una identidad musulmana a partir de una otredad que le refleja.

Las discusiones anteriores se amplían con las perspectivas de Hussein y de Latifa, quienes -respectivamente- se auto-reconocen como persona indígena-afrodescendiente y como persona mestiza. Hussein matiza las reflexiones anteriores enunciando que:

[La reindigenización] suena como a esta teología negativa de quitarte todas las identidades. Puede funcionar en el sentido de que te vuelve a un espacio original y a la vez te abre a todo lo que habías cerrado, [pero] me conflictúa [...] Entonces sentir que solamente desplazas para volver a esa *fitra* que parece ser como una tabula rasa... no sé, soy un poco escéptico ante eso. Por ejemplo, Rumi hizo [este proceso] siendo musulmán. Nunca dejó de ser musulmán nominalmente. Creo que tiene que ver con lo concreto, con la tierra; no [es] decir solamente [que] es un estado interior. Creo que reindigenizar es volver a la tierra [...] Creo que lo indígena no se puede reducir a lo étnico, creo que también tiene que ver con tradiciones, tiene que ver con la tierra, con la raíz de la tierra, con la cosmovisión.

Lo anterior da cuenta que para Hussein es inconcebible pensar en una reindigenización si no se valoran o rescatan los elementos culturales que dan forma a los seres, vivires y pensares de las colectividades en un tiempo y en un espacio particular, sea que una persona sea étnicamente

indígena o sea indígena en un sentido político amplio -como el aportado por Abdou (2019)-. Por ello, Hussein menciona que no puede haber reindigenización si, de inicio, las personas pierden su relación con la tierra y con todo aquello -perteneciente a la tierra- que permite la construcción de horizontes de sentido concretos. En ese sentido, ¿qué es lo que pasa con el sentido de reindigenización cuando existen jerarquías entre los seres humanos y los no humanos? Al respecto, Latifa es clara al decir que:

“Reindigenización” tendría que ver con regresar a estos principios de conexión, desde la mirada de lo que llamamos “indígena”, que son pueblos nativos que continúan con prácticas que los conectan con el Todo. Entonces, sí estoy de acuerdo, *fitra* sí tiene mucho que ver con esta posibilidad de “reindigenizar”.

Debido a que la *fitra* es explicada por Abdou como “la inclinación innata a la bondad y a la pureza, que permite comprender a la humanidad y al resto de la creación como algo único e indivisible; es decir, sin jerarquías clasificadoras” (2019 en Hernández González, 2021: 121), Latifa recupera el sentido de conexión indígena -desde su dimensión étnica- para señalar que la reindigenización musulmana requiere la puesta en marcha de un proceso paralelo. Es decir, que no puede haber una reindigenización musulmana si la *fitra* no es comprendida como uno de sus pilares más básicos. No obstante, debido a que mis colaboradoras y colaboradores etnográficos son sujetos racializados, generizados y socialmente clasificados y percibidos en distintas formas, la labor que ellas y ellos comprenden como “reindigenización” no sólo requiere realizarse en un sentido aislado y personal. Esto se debe a que ellas y ellos reconocen que las propias jerarquías y clasificaciones que les hacen ser percibidos como otros -en diversos niveles- requieren una reformulación para que el principio de interconexión e interdependencia sea llevado a cabo de manera fehaciente.

(In)conclusiones

Las reflexiones anteriores dan cuenta que la reindigenización musulmana no es un proceso aislado, ya que los contextos en los que participan mis colaboradoras y colaboradores etnográficos intervienen en la construcción de su otredad o alteridad, que generalmente es percibida de manera negativa. Esto contrasta con la conformación de diversos tipos de identidades personales, que no sólo se relacionan con la musulmanidad, sino también con la forma en que ellas y ellos encuerpan una unicidad múltiple, según su racialización, su generización, su clase y otras clasificaciones sociales que son auto-reconocidas o les son adjudicadas en distintos escenarios.

Si bien mis colaboradoras y colaboradores etnográficos mostraron un desacuerdo inicial con el término propuesto por Abdou (2019), las reflexiones y co-teorizaciones que ellas y ellos aportaron en el grupo focal de cierre dan cuenta de la existencia de un sueño compartido, sea como sea que se nombre a este proceso. Esto hace que la reindigenización no sólo sea un proceso islámico, ya que la construcción de los vínculos comunitarios no sólo requiere de la responsabilidad personal, sino que también necesita del retorno a una espiritualidad que haga posible la interconexión entre seres humanos y no humanos, además del compromiso a hacer posible la existencia de una unidad en la multiplicidad.

BIBLIOGRAFÍA

Abdou, Mohamed. *Islam and Queer Muslims: Identity and Sexuality in the Contemporary World*. Kingston, Ontario, Canada: Queen's University, 2019. Tesis del Departamento de Estudios Culturales para la obtención del grado de Doctor en Filosofía.

Haraway, Donna (1995 [1991]). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", en *Ciencia, ciborgs y mujeres*. España: Ediciones Cátedra, pp. 313-346.

Hernández González, Cynthia. *De la [des] colonización de los cuerpos, los géneros y las sexualidades de las y los latinomusulmanes de Los Ángeles, California*. Ciudad de México: CIESAS, 2021. Tesis de doctorado en Antropología.

INEGI. *Censo de Población y Vivienda 2020*. 16 de marzo de 2021. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default>.

html#Tabulados (último acceso: 29 de abril de 2024).

INEGI, Censo de Población y Vivienda. *Panorama sociodemográfico de México 2020*. 2020. https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197827.pdf (último acceso: 29 de abril de 2024).





Breves notas del desarrollo del islam chií en Ciudad de México

Javier Abarca*

Desde hace ya varias décadas, después del derrumbe del comunismo, el islam ha sido erigido como el principal antagonista de la cultura occidental y de los valores que esta considera representar (Said, 2016). Las imágenes relativas al fundamentalismo y al terrorismo son las mejor asociadas, a menudo con relativa facilidad, a los practicantes de esta fe, los musulmanes (Said, 2009). De esta manera se proyecta una imagen hostil de esta confesión, como irremediablemente antagónica, lejana y ajena a Occidente y sus sociedades. Sin embargo, autores como Hans Kung (2007) y Juan José Tamayo (2009) han aseverado que el islam es, a una escala mundial, la segunda religión más practicada del mundo, solo detrás del cristianismo considerado este en todas las variadas formas que ha adoptado. Asimismo, muchos musulmanes confían plenamente en que el islam superará al cristianismo en algunas décadas.

De hecho, no solo se trata de la confianza propia del islam en superar algún día al cristianismo en número de practicantes, diversos estudios confirman esta tendencia. Uno de estos, el más a menudo citado, es el realizado por el *Pew Research Center*. Este prevé que el islam crecerá en al menos un 70% en próximas décadas, si para 2015 este estudio calculaba un total de 1,800 millones de musulmanes, este espera que para 2060

* Licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (2021). Correo: javierg.abarca@gmail.com.

haya 3,000 millones de practicantes, es decir, tres de cada diez habitantes del mundo (Lipka & Hackett, 2017). ¿Cuáles son los factores a los que este estudio atribuye tal crecimiento? El primero de ellos es la natalidad, con base en comparaciones con otros grupos religiosos, el estudio afirma que los musulmanes tienen más hijos que el resto de grupos analizados. Asimismo, el estudio atribuye este crecimiento a que los musulmanes tienen la media de edad más joven, además de una esperanza de vida más prolongada de entre los conjuntos presentados.

En América, el estudio pronostica que la población musulmana se duplicará en las próximas dos décadas, de 5,3 millones en 2010, a 10,9 millones en 2030. Estas cifras estarán nutridas principalmente por el flujo migratorio, proveniente de países como Pakistán, Irán, Líbano, Marruecos y Afganistán, entre otros, que se asentará mayoritariamente en Estados Unidos y Canadá, Aun con esto, el pronóstico relativiza este importante crecimiento, pues el total de la población musulmana permanecerá siendo una minoría, apenas constituirán el 1% de la población total (Pew Research Center, 2011).

Como veremos, América Latina y México, como un caso muestra de la región, no escapan a esta tendencia. Los datos concretos que el estudio del *Pew Research Center* ofrece muestran que Argentina es el país de América del sur que mayor población musulmana alberga, con una cifra aproximada a 1,000,000 de musulmanes, le sigue Brasil con 204,000 y Venezuela con 95,000, todas estas cifras fueron calculadas para el año 2010, Por otra parte, este mismo reporte calcula que en México, en el mismo año, habitaban 111,000 musulmanes, estimando que para 2030, esta cifra aumentaría con aproximadamente 16,000 nuevos miembros (Pew Research Center, 2011).

Aunque existe una enorme discrepancia entre las cifras calculadas por el *Pew Research Center*, y las obtenidas en los censos nacionales de población, realizadas por el INEGI, ambas muestran una tendencia al alza en cuanto al número de practicantes del islam en este país. En el censo

del año 2010, se contabilizaron 3,760 musulmanes (Censo de Población y vivienda, INEGI, 2010) mientras que el realizado en 2020 establece una cifra de 7,982 musulmanes (Censo de Población y vivienda, INEGI, 2020), un crecimiento de poco más del 50% con respecto al censo anterior, un crecimiento, por decir lo menos, llamativo. No obstante, al igual que con los casos de Estados Unidos y Canadá, el islam sigue y seguirá ocupando un puesto marginal con respecto al panorama religioso de México en particular y de América Latina en general, pues el catolicismo, pese a sus crecientes bajas, continúa siendo la fe prominente de la región, seguida de cerca por el creciente cristianismo evangélico en su aún más dinámica vertiente de pentecostalismo.

A diferencia de lo que ocurre en el norte del continente, donde, como se ha señalado, el crecimiento del islam se debe principalmente a la natalidad, así como a la migración, en América Latina, donde las oportunidades económicas no son precisamente las que incentivan la inmigración, la explicación al creciente número de musulmanes se encuentra en el fenómeno de conversión religiosa. Desde que este mayor número de musulmanes ha adquirido mayor visibilidad, se han emprendido esfuerzos por comprender, desde las ciencias sociales, las dinámicas propias de esta fe, su historia en América, su relación con otras tradiciones religiosas, las relaciones de género entretajadas al interior de esta, así como la formación de nuevas identidades religiosas. Este trabajo está inserto en algunas de estas dinámicas, pues busca ofrecer elementos que permitan comprender la manera en que el islam en general, pero particularmente el chií duodecimano, han alcanzado una mayor visibilidad en el panorama religioso de este país.

La primera cuestión a desarrollar es referente a la naturaleza del islam mismo. Aun cuando hasta este momento se ha empleado el término “religión” de manera indistinta para referirse a esta tradición, debe tenerse en cuenta que este concepto, probablemente no alcance a cubrir o describir de manera cabal, todos aquellos aspectos que son relevantes para el islam considerado desde sí mismo. Más aún, como otros tantos términos,

en apariencia analíticos, el concepto de “religión” ha sido abstraído de la historia europea y, por tanto, refleja de mejor manera el pasado europeo que el pasado de “los otros” (Conrad, 2017). Si bien el propósito de este texto no es polemizar sobre el uso del lenguaje científico social o, por el contrario, una crítica que pretenda reconstruir este (ya que, por supuesto, no sería el primero que insiste en este punto), el comentario que antecede tiene como finalidad tomar consciencia y advertir del peligro de caer en un eurocentrismo que nos impida comprender de una mejor manera el islam, pues este, debe de comenzar a comprenderse en términos que le sean más propios y no aquellos que nos recuerden al cristianismo, a su pasado y a sus estructuras.

El islam es una tradición de fe monoteísta, es decir, una tradición que solo contempla la existencia de un Dios, en árabe *Allah*. De esta última lengua proviene el término islam, el cual significa la sumisión a ese Dios único y la paz que se obtiene mediante esta sumisión. La historia del islam, entendida como religión y civilización, no comienza con lo ocurrido en la península arábiga en el siglo VII, pues se trata de la suma misma de la historia de las tradiciones, prácticas y creencias que florecieron y coexistieron previamente en la región. Es por esta razón que, figuras como Noé, Salomón, Abraham, Moisés, el mismo Jesús y la Virgen María, más a menudo relacionados con la tradición judeocristiana, son considerados como musulmanes dentro del contexto del islam. No obstante, aunque se reconoce esta larga lista de personajes, lo que distingue al islam de las tradiciones judía y cristiana previas, es la fe en que Muhammad es el último y más grande de los profetas, y su revelación, la palabra literal de Dios plasmada en el Corán (a menudo entendido como el libro sagrado de los musulmanes) constituye el último mensaje de Dios a la humanidad. De ahí la profesión de fe o *shahada* islámica “no hay más Dios que Dios y Muhammad es su profeta”. Otras características de esta fe es la creencia en la infalibilidad de los profetas; la inexistencia del pecado original; la creencia en los ángeles y los genios o *jinnns*, también creados por Dios; la convicción en la resurrección de los muertos seguida de un juicio final, así como la existencia de los *hadices*, o relatos que narran la

vida y los hechos del profeta Muhammad encaminados a guiar la conducta de los fieles.

Al igual que ocurre con el judaísmo y el cristianismo, el islam en su larga historia, experimentó distintas desavenencias que contribuyeron a fragmentar a la primitiva *ummah* o comunidad musulmana. La más grande de estas desavenencias, es la que ha dado origen a las dos principales identidades confesionales del islam, el sunnismo y el chiísmo. Aun cuando en la actualidad, los sunníes son la rama predominante en el islam, el chiísmo ha sido, desde el origen mismo de esta fe, la otra gran rama que ha contribuido significativamente a la evolución del islam, con una rica herencia de prácticas rituales y tradiciones doctrinales e intelectuales (Daftary, 2015). Actualmente se calcula que tan solo entre el 10% y el 15% del total de población musulmana en el mundo se adscriben a alguna forma de chiísmo, y aun cuando su número no es el más grande, ellos se encuentran diseminados por gran parte del globo, aunque principalmente concentrados en Irán, donde se calcula que el 95% de la población musulmana se adscribe al chiísmo duodecimano, a este le sigue Irak, país donde también se considera que los chiíes son mayoría, con un cálculo que les atribuye hasta el 55% del total de la población (Richard, 1995).

La importancia de tomar como base el islam chií radica, en primer lugar, en que nos ofrece una visión distinta del pasado del islam, al confrontar las narrativas predominantes que rodean esta tradición. Durante varios siglos, autores de tendencias que posteriormente serían identificados como proto-sunníes, sin preocuparse en obtener información fiable acerca de las doctrinas, creencias, y prácticas, así como en las divisiones internas del chiísmo; se dedicaron a construir una visión del pasado del islam, según la cual, el islam desde su aparición, estaba totalmente consolidado, con un cuerpo firme de prácticas y doctrinas de las que los chiíes se fueron apartando paulatinamente. Posteriormente, en el siglo XIX, cuando los orientalistas europeos comenzaron a estudiar el islam de manera sistemática, lo hicieron desde fuentes y posturas sunníes (Daftary, 2015).

Por este motivo, los orientalistas, al reproducir estas ideas, y haciendo calca de su propia experiencia histórica con respecto al cristianismo, otorgaron al islam sunní el carácter de fe “ortodoxa” en contraposición del chiismo, el cual ocupó la posición de “heterodoxia”, e inclusive, de “secta”, con todas las implicaciones negativas que este concepto conlleva. Esta situación poco ha cambiado hasta nuestros días, pues aún perviven campañas de desprestigio en contra del chiísmo, negándole su carácter islámico. Una segunda razón para centrarse en el islam chií es el hecho de que este acentúa la diversidad propia del islam.

Fueron diversos los acontecimientos que dieron origen a la diferenciación de las confesiones chií-sunní al interior del islam. La primera de ellas tiene que ver con la sucesión del profeta; cuando este murió en el año 632 una parte de la comunidad⁷ consideró que el liderazgo al frente de la comunidad correspondía a Alí, no sólo por los lazos que lo unían con el profeta, pues este era primo y yerno de él, sino que el mismo profeta había hecho explícito su nombramiento en los eventos de *Ghadir Jumm*, donde, de acuerdo a una tradición unánimemente aceptada, el profeta dijo a sus seguidores que para todo aquel que lo tuviera a él por *mawla*, Alí sería su *mawla*. La comunidad jamás se extraviaría si seguían su legado; el Corán y su familia, *Ahlul Bayt*. No obstante, lo que ocurrió fue que Ali, no sucedió al profeta sino después de que lo hicieran Abu Bakr, Omar y Uthman, y cuando por fin llegó su turno, se enfrentó a la disidencia del gobernador de la provincia siria, Muawiyah, quien daría origen a la dinastía omeya. Ali ibn Abu Talib fue asesinado en el año 661 d.c. en Kufa.

Sin embargo, el evento que vino a dividir a la comunidad de creyentes de una manera más profunda fue *Ashura*. En el año 661 d.c. Hussein, hijo de Alí y Fátima, la hija del profeta, inició un viaje desde la Meca hasta Kufa, con la intención de reclamar su derecho al frente de la comunidad. Antes de llegar a su destino, Hussein, su familia y compañeros fueron rodeados

7 1De ahí proviene el término chií, palabra árabe que quiere decir “seguidor” o “partidario”

por un considerable ejército en Karbalá (región ubicada en el actual Irak), que les privó del acceso al agua del río Éufrates y exigió la sumisión de Hussein al califa Yazid, hijo de Muawiyah. La tragedia se desarrolló durante los primeros diez días del mes de *muharram* (de ahí el nombre de *ashura*), para que al último día, Hussein fuese brutalmente masacrado junto a gran parte de sus seguidores.

Este acontecimiento y algunos otros, así como la interpretación que le han atribuido los chiíes, han determinado su manera de ver el pasado y el futuro, así como configurado un rico conjunto de prácticas y creencias que le imprimen su carácter único. De entre estas, destacan el *imamato*, institución que otorga a algunos de los descendientes del profeta, los *imames*, como Alí, Hassan o Hussein, la dirección o guía de la comunidad, pues al ser elegidos por Dios, este les ha revelado la correcta interpretación del islam. De este modo, se revela la justicia de Dios, pues este no solo ha otorgado a la humanidad la revelación, sino la guía para llevarla a buen puerto. Algunas otras prácticas y particularidades de los chiíes son: la visita o peregrinación a los mausoleos de los imames, de las cuales la principal es la que se realiza a la tumba del Imam Hussein en Karbalá, que de acuerdo a algunos cálculos, aglutina a un mayor número de personas que el propio *hajj* o peregrinación a la Meca; la omnipresencia de la figura del martirio; y la formación de una clase de especialistas religiosos o “clero” que ocupa, como veremos, un importante papel en la guía de la comunidad de creyentes. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que el entendimiento contemporáneo de lo que es islam chií y lo que es islam sunní, se debe en gran parte a acontecimientos de la historia más recientes, como la instauración de la dinastía safávida en Irán, durante el siglo XVI, que enfrentó al imperio otomano, de confesión sunnita; y a el triunfo de la revolución islámica de Irán de 1979, que hizo de esta nación, la única que reconoce al islam chií duodecimano como su religión oficial.

Si bien se ha mencionado que el chiísmo es una minoría con respecto al sunnismo, es importante notar desde este momento que esa inferioridad numérica no le ha impedido alcanzar una proyección global, como la

presencia de practicantes de esta fe en México y América Latina sugiere. Aunque, como paso previo debe preguntarse ¿cómo fue que el islam apareció en América? El islam llegó a este continente con los conquistadores europeos del siglo XVI, si bien no lo hizo de la manera en que lo observamos ahora. Este primer episodio del islam en América, corresponde al del imaginario colectivo que tras ocho siglos de convivencia del islam, el cristianismo y el judaísmo en la península ibérica, había arraigado fuertemente en la consciencia de los ibéricos, materializado principalmente en la arquitectura mudéjar presente en este continente y en la herencia lingüística legada por el árabe al español (Cobos Alfaro, 2008).

El segundo episodio de la historia del islam en América Latina corresponde al de la inmigración proveniente de Medio Oriente, el norte de África y otras regiones en las que el islam llevaba siglos practicándose. Hernán Taboada (2017) ha llamado a esta ola de inmigración “*el primer islam del mahyar*”, que, pese a ser una onda migratoria árabe, fue predominantemente cristiana. Sin embargo, aunque pocos en número, los musulmanes migrantes de aquella ola, de acuerdo a las investigaciones de Taboada, dejaron su impronta. La investigación de este periodo entraña sus propias dificultades, pues como aun revelan los censos contemporáneos, la categoría de “musulmán” ha sido más bien marginal. La obtención de cálculos tentativos requiere de una minuciosa investigación de archivo, así como de entrevistas a los descendientes de aquellas primeras olas migratorias. Una de las poblaciones más importantes, llegada con estas primeras olas, fue la de los libaneses. Mencionar a este sector, tiene una particular importancia para este trabajo, pues fueron ellos, al norte de México concretamente en Torreón, Coahuila, quienes fundaron la primer comunidad chiíta de este país y no solo la primer comunidad, sino también construyeron la primer mezquita de México (Cobos, 2008), la Mezquita Soraya.

El tercer momento de la historia del islam en México, pero extensivo en gran parte de América Latina, corresponde al de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Como se ha señalado anteriormente, a diferencia de lo

que ocurre con Estados Unidos y Canadá, donde la población musulmana se ha acrecentado debido a la migración y la alta natalidad, en América Latina la población musulmana se ha incrementado mayoritariamente por el fenómeno de la conversión religiosa. La comprensión de los procesos que posibilitan esta última, es fundamental para contextualizar este crecimiento. Pese a que los censos antes mencionados no revelan la manera en que las personas han adquirido la condición de musulmanes, basta con observar los centros de enseñanza y espacios que se han abierto con la intención de practicar esta fe, pues su población está compuesta casi exclusivamente con base en conversos. El *Centro Islámico Ahlul Bayt de México*, de orientación chiíta duodecimana, es una muestra clara de ello, todos sus miembros son mexicanos. Otro hecho que confirma esta aseveración se encuentra en Chiapas, estado en el que una comunidad de tzotziles y tzeltales ha optado por abrazar el islam, siguiendo las enseñanzas del Movimiento Mundial *Morabitún*.

De igual manera, esta opinión es compartida por distintos investigadores del campo, pero ¿cómo puede explicarse este fenómeno? La posibilidad de que una conversión religiosa tenga lugar, en este caso entendida como el mero cambio de fe, requiere de, al menos, dos condiciones necesarias. La primera de ellas corresponde a lo que algunos investigadores, basándose en una propuesta inspirada en la teoría microeconómica, llaman “mercado libre de la fe” (Chesnut, 2018). Esta propuesta considera que, tal como ocurre en el ámbito del mercado económico, en América Latina se ha experimentado, desde hace algunas décadas, el paso de una economía religiosa cerrada, monopolística, a una abierta y no regulada. Esto quiere decir que, el catolicismo antaño la fe predominante, apuntalada por la coacción del estado, ha de competir junto con otras propuestas religiosas para “vender” sus productos religiosos a unos consumidores que ya no están obligados a consumir esos bienes, y que por tanto, requieren reformular estos bienes, ajustándolos a las necesidades del consumidor, justo como ocurre con sus contrapartes comerciales (Berger, 2006).

La segunda de estas condiciones, y más importante aún para el caso del islam, es el proceso de globalización imperante. Aunque no existe un consenso acerca de su origen, pues se ha considerado como un fenómeno propio de las décadas que siguieron a la caída del comunismo, como un fenómeno iniciado con la exploración y colonización europea del siglo XVI o inclusive, de uno originado con el surgimiento de las rutas de la seda que unieron Eurasia en el siglo I a.c.. Sea cual sea su origen, la globalización, entendida como el proceso por medio del cual las sociedades humanas, pese a su distancia espacial, han adquirido una estrecha interdependencia en campos como la economía, la política y la cultura entre otros, resulta fundamental para comprender la aparición, crecimiento y diversificación de la última etapa de la historia del islam en México.

No obstante, la globalización religiosa conlleva inevitablemente la diversidad y la transformación. Muestra de esta diversidad es hacer notar, que aunque minoría, el islam ofrece un amplio margen de posibilidades para su práctica. Nile Green (2020) ha escrito que, *“lo que vemos, no es la consolidación de un islam único, <un bloque civilizacional islámico>, sino más bien un complejo caleidoscopio de cambiantes y competitivas formas de fe”* (p. 2). En México, se ha registrado la presencia de las tres principales líneas de interpretación del islam, a saber, el sunnismo, el sufismo (vertiente que de hecho ejerce mayor atracción, en tanto la asociación con la dimensión mística del islam) y el chiísmo. Felipe A. Cobos Alfaro (2008) mencionaba que, en la última década del siglo pasado, los musulmanes mexicanos preferían referirse a sí mismos únicamente como “musulmanes”, mientras que en décadas recientes se ha visto el aumento del uso de alguna denominación como “sufí”, “sunní” o “chií” para distinguirse dentro de esta población.

La aparición del islam chií duodecimano en la Ciudad de México solo puede comprenderse teniendo en cuenta este contexto. Varios de los conversos que forman parte del Centro Islámico Ahlul Bayt, comenzaron sus andanzas en el camino del islam en alguna de las comunidades presentes ya en las décadas 1990 y del 2000 que mantenían una orientación

preponderantemente sunnita. El Centro Islámico Ahlul Bayt de México se formó entre los años 2010 y 2012 y, desde entonces, ha buscado crear una comunidad chií duodecimana en la Ciudad de México, que mantenga contacto con musulmanes de idéntica orientación en el resto del país y más aún, con otros musulmanes conversos de América Latina. Un ejemplo de este afán fue el “Proyecto Mezquita Fátima Zahra” realizado en 2017 en colaboración con el artista Pierre Vals. El proyecto consistió en adecuar un edificio histórico de la Ciudad de México, el ex convento conocido como Ex Teresa, a manera de mezquita, si bien lo importante de este evento fue que logró aglutinar en un mismo sitio a los chiíes de la propia ciudad, algunos de la comunidad chií de Torreón y a un *sheij* argentino llamado Feisal Morhell.⁸²

El Centro Islámico Ahlul Bayt de México asimismo se ha fijado como propósito la difusión del islam chií duodecimano, pues como se ha mencionado, este ha sido históricamente el objeto de ataque de otros grupos musulmanes. Es en este punto, donde el uso cada vez más efectivo de las tecnologías de la comunicación, ha llegado a ser el principal rasgo que ha acompañado la reciente extensión e influencia del islam. Si bien desde los comienzos de la historia de la humanidad, la migración, la exploración y los viajes, es decir, la movilidad, fueron el principal catalizador de la difusión cultural, tecnologías como el internet, han socavado la primacía de la movilidad. Con esto no se pretende decir que la movilidad en sí misma carece de importancia para explicar el fenómeno del crecimiento del islam, pues los congresos, el aprendizaje en los tradicionales centros de enseñanza ubicados en países como Egipto, Arabia Saudí o Irán, además de las peregrinaciones a sitios considerados sagrados como La Meca o los santuarios de Nayaf y Karbala en el actual Irak, aun ejercen una poderosa influencia.

Sin embargo, aun con una convivencia discontinua entre los musulmanes mexicanos, esta permite percatarse de que gran parte de la comunicación

82 Un fragmento de este evento puede ser visualizado en <https://vimeo.com/408642752>.

que tiene como hilo una u otra forma de islam, transcurre de manera predominante a través de internet. El uso de aplicaciones y plataformas de alcance mundial como *Facebook*,⁹³ *WhatsApp* o *Telegram* es muy común, así como común es encontrarse con sitios de internet con grupos especializados en proporcionar material digital, orientación y foros de discusión para compartir trayectorias y experiencias de conversión. Este aspecto ha sido investigado por Gutiérrez Mueller (2016), quien ha señalado cómo es que, a falta de centros de estudio y liderazgos con amplia preparación, los conversos recurren a internet con el fin de informarse y conectar con una comunidad en análoga situación. No solo se han destacado usando herramientas existentes, sino que a menudo se han embarcado en la construcción de sitios y aplicaciones propios. Una búsqueda en las tiendas de aplicaciones para teléfonos móviles permite encontrarse con una amplia oferta de *software* que permite al musulmán consultar el Corán y los *hadices*, recordar las horas del día destinadas a la oración e identificar la dirección (*qibla*) correcta para dirigir esta, donde, por supuesto, están presentes orientaciones acordes a las formas más variadas de islam.

El caso del islam chií es llamativo en este sentido, pues han desarrollado un amplio catálogo de plataformas de aprendizaje para el nuevo musulmán y el potencial converso, donde, el conocimiento del árabe, lengua irremplazablemente litúrgica de esta fe, no es del todo necesario, pues estos sitios están pensados desde su origen para el ámbito hispano. Algunos ejemplos de estos sitios son: *HispanTv*, página web de noticias, reportajes y documentales de origen iraní; la *WikiShia*, sitio destinado a fungir como enciclopedia, con el objetivo de presentar información veraz sobre la historia, prácticas y doctrinas de la escuela chií *imami* (alusiva a las muchas malinterpretaciones de esta rama de islam) o *IslamOriente*, página que proporciona principalmente material bibliográfico, en ámbitos como la teología, el derecho, la historia o la familia, así como una galería de arte islámico. Particularmente llamativo, por su función

93 Una lista de páginas de esta plataforma, así como de los sitios mencionados más abajo, de orientación chií, será encontrada en la bibliografía.

de acentuar el sentimiento de pertenencia a una comunidad mundial, son *ABNA* o *Agencia de Noticias Ahlul Bayt*, portal que, como su nombre señala, comparte noticias relativas islam chií, a sus practicantes y a sus actividades a lo largo del mundo. Es en este último sitio, donde encontramos el registro de las actividades del Centro Islámico Ahlul Bayt de México, a la par con las del resto de comunidades chiíes presentes en América Latina, con encabezados como “Actividades de Eid al Adha en México”, “Día Mundial del Hiyab celebrado en México” o “Nos hace falta más apoyo y clérigos que sean tolerantes con la cultura mexicana”. Como última observación, en estrecha relación con uno de los encabezados, es la necesidad de contar con clérigos que conozcan el medio en el cual se desarrolla el islam chií en México. Como se ha señalado con anterioridad, el chiísmo generó un cuerpo clerical que ocupa un lugar importante al iluminar las cuestiones oscuras que la práctica plantea al creyente. La solución ideada para subsanar este problema es la creación de sitios web que permiten obtener el consejo y la guía directa de la jerarquía clerical chií, es decir, de *Ayatollah* como Ali al-Hussani al-Sistani o Sayid Sadiq Al-Shirazi.

A manera de conclusión, se ha expuesto cómo, si bien desde sus orígenes el islam se mostró como una fe, una cultura, y una civilización capaz de aglutinar a los más diversos pueblos y culturas que rondaban su centro de gravedad, la globalización ha otorgado un nuevo impulso a esta fe. Consecuencia de esto es que actualmente, en una peregrinación a la Meca o a Karbalá, un árabe, un turco o un persa pueden encontrarse con un argentino, mexicano, colombiano o brasileño, y compartir con él un bagaje común, aquel que les brinda el islam. Esta *ummah* o comunidad, asimismo se ha construido y se refuerza de manera virtual. Es probable que islam siga creciendo en los tiempos por venir, si bien es difícil aseverar la manera en que lo hará y las nuevas formas que adquirirá, en su convivencia con las culturas y los entendimientos arraigados en México y América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter. (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Chesnut, Andrew. (2018). "Mercado libre de la fe", Blancarte, Roberto (Coord.). *Diccionario de religiones en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México. Pp. 368-375.
- Cobos Alfaro, Felipe. "Los musulmanes de México en la Umma" en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*. Enero-febrero 2008/No. 95. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 10-25.
- Conrad, Sebastian. (2017). *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Daftary, Farhad. (2013). *A history of shi'ism*. London: I. B. Tauris Publishers/The Institute of Ismaili Studies.
- Daftary, Farhad. (2015). *Breve historia de los ismailíes*. España: Ediciones Akal.
- Green, Niles. (2020). *Global Islam. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Gutiérrez Mueller, Beatriz. (2016). "Facebook e internet ¿Para qué lo usan los musulmanes en México?" en *Trayectorias*, 18, (42). Universidad Autónoma de Nuevo León. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/607/60744250002.pdf> Pp. 28-58.
- INEGI. Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Población total por tamaño de localidad y religión según sexo. Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2010/tabulados/Basico/11_01B_ESTATAL.pdf
- INEGI. Censo Nacional de Población y Vivienda 2020. Tabulados del Cuestionario Básico. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/tabulados/cpv2020_b_eum_12_religion.xlsx
- Lipka, Michael; Hackett, Conrad (2017). "Why muslims are the world's fastest-growing religious group". Pew Research Center. Disponible en <https://www.pewresearch.org/short-reads/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>
- Kung, Hans. (2007). *El islam. Historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.
- Pew Research Center (2011). "The Future of the Global Muslim Population". <https://www.pewresearch.org/religion/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/>
- Richard, Yann. (1996). *El islam shií*. Barcelona, España: Edicions Bellaterra.

Said, Edward. (2016). *Orientalismo*. México: Debolsillo.

Said, Edward.(2009). *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. México: Debate.

Taboada, Hernán. (2017). “El primer islam de Mahyar” en *Revista Ruta Antropológica. Islam. Una perspectiva global y local*. 4 (6), pp. 1-35. Disponible en: https://antropologia.posgrado.unam.mx/revista/revista_06.pdf

Tamayo, Juan José. (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid: Trotta.

Sitios web de referencia

<https://es.abna24.com/story/707006>

<https://es.abna24.com/story/1060362>

<https://es.abna24.com/story/880617>

<http://www.english.shirazi.ir/contact-us/>

<https://www.sistani.org/english/data/8/>

<https://www.hispantv.com/>





Boletín del Grupo de Trabajo
Religiones y sociedad

Número 6 · Noviembre 2024