

RESUMEN

En este artículo, distinguimos cuatro grandes modelos del "Islam latinoamericano". Primero, la conformación de comunidades musulmanas a partir de un "islam indo-asiático". Segundo, el predominio, especialmente en los países sudamericanos, de un "islam árabe". Tercero, un proceso creciente de conversión al islam a través de la formación de "nuevos musulmanes". Cuarto, un fenómeno de carácter minoritario, que tiene que ver con la presencia de una tendencia islamista. Postulamos que la diversidad que caracteriza al Islam, por una parte, y a las distintas corrientes del islamismo, por otra, también alcanza a América Latina, a través de estos diversos modelos y, en algunos casos, antagónicos.

Palabras claves:

Islam - Islamismo - Comunidad - Religión

ABSTRACT

In this paper, we examine four "Latin American Islam" models. First, the configuration of Muslim communities in the Caribbean: the "Indo-Asiatic Islam". Second, the formation, in South American countries, of an "Arabic Islam". Third, the "new Muslims", through a conversion process to Islam. Finally, the presence of a radical Islamism. We postulate that the diversity that characterizes Islam and Islamism is related also with Latin America, through the conformation of some models that are diverse and antagonist in some cases.

Key words:

Islam - Islamism - Community - Religion

IDENTIDADES ISLÁMICAS CONTEMPORÁNEAS EN AMÉRICA LATINA¹

Isaac Caro (*)

INTRODUCCIÓN

Hacia principios de la década de 1990, en el marco de los nuevos conflictos internacionales - marcados por el término de la guerra fría - algunos académicos, especialmente estadounidenses, enarbolaron nuevas “teorías” para explicar el escenario que surgía tras la desintegración de la Unión Soviética y la crisis de los socialismos reales en Europa Oriental. Estas explicaciones (Lewis, 1990; Huntington, 1993 y 1997) postulaban un choque de civilizaciones: el enfrentamiento ideológico entre comunismo y capitalismo, entre Estados Unidos y la Unión Soviética, sería sustituido por un choque cultural y religioso entre Occidente – formado por Norteamérica y Europa – y muchas civilizaciones no occidentales, siendo una de las más importantes la civilización islámica.

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, del 12 de octubre de 2002 en Bali, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, entre muchos otros, parecieran avivar un debate sobre los “peligros” que representa el Islam, resaltando la dinámica de guerra civilizacional. En el contexto latinoamericano, en octubre de 2006, un acontecimiento judicial de gran trascendencia confirmó que detrás del atentado realizado en contra de una institución judía durante 1994 estaba un país islámico y un movimiento con presencia en Líbano.

En el marco occidental, especialmente en Europa y Estados Unidos, se registran importantes reafirmaciones de la identidad islámica (Kepel, 1994; Halliday, 2002; Castels, 2003), algunas de las cuales, como la Nación del Islam, recurren a un discurso

(*) Sociólogo, Doctor en Estudios Americanos. Académico del Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat de Chile.

Artículo recibido el 5 de marzo de 2007. Aceptado por el Comité Editorial el 18 de julio de 2007.

Correo electrónico: isaac.caro@unap.cl

¹ Este artículo forma parte del Proyecto FONDECYT 1050053, titulado “Movimientos, comunidades e identidades judías e islámicas en América Latina: los casos de Argentina, Brasil y Chile desde 1991 hasta 2004”. Agradecimientos a la historiadora Valeria Navarro por sus sugerencias.

identitario extremo para reivindicar la creación de un Estado negro musulmán, separado del blanco, en Estados Unidos. Se trata, en algunos casos, de “identidades asesinas”, que “reducen la identidad a la pertenencia a una sola cosa, instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen” (Maalouf, 1998: 43). No obstante estas identidades, que corresponden a las versiones más radicales del islamismo – lo propio ocurre con la ultraortodoxia judía, el integrismo católico, el fundamentalismo protestante y versiones “fundamentalistas” del hinduismo y el budismo -, no son estas prácticas las que caracterizan todo el islamismo y, mucho menos, al conjunto del Islam.

En lo que se refiere al concepto de “islamismo”², lo utilizaremos para hacer referencia a movimientos religiosos que se caracterizan por aspirar a resolver los problemas sociales y políticos a través de la religión, buscando los fundamentos de la ley islámica para aplicarlos al campo de la política, la cultura y la sociedad (Caro, 2002: 20). En cuanto a sus corrientes, tomaremos una categorización de la organización multinacional “International Crisis Group” (2005), que distingue a un islamismo chiíta de otro sunnita. El primero, que sigue la tradición chiíta, sustentada en la “casa de Alí” - yerno y primo de Mahoma - y sus descendientes, tiene una tendencia a ser más monolítico e integrado. El segundo, que considera como infalibles el Corán y la sunna - dichos y hechos de Mahoma - tiene mayores divisiones y variedades. En los islamismos sunnitas, tres son las corrientes centrales: a) un islamismo político, cuya meta es la toma del poder político, a través de su participación en el sistema político, lo que está ejemplificado con la Hermandad Musulmana y el movimiento Hamas; b) un islamismo de carácter misionero y proselitista, con dos movimientos emblemáticos: Jamaat Tabligh (propagación), creado en la India en 1926; y salafiya, que data de 1880, identificado ahora con la tradición wahabita de Arabia Saudita; c) un islamismo jihadista, donde a su vez hay varias corrientes, siendo la más emblemática la que busca una confrontación global con Occidente, representada por Al-Qaeda,

En cuanto al Islam, estamos en presencia de una realidad que es mucho más amplia y compleja. El mundo islámico representa una diversidad de etnias, lenguas, nacionalidades y culturas, que tienen como resultado que el “fenómeno” que llamamos Islam no pueda ser catalogado como un conjunto unitario, homogéneo, único, estático: “el islam, si bien es en primer lugar un credo religioso, también es una política, una ley, una cultura, un modo de pensamiento, un estilo intelectual, una forma de vida y de comportamiento” (Molina Rueda, 2004: 26). En el mundo europeo, un fenómeno que adquiere creciente importancia es el del “euro-islam”, entendido como una conjunción de identidades, que adquiere una connotación “postnacional” y “transnacional” (Castels, 2003).

Postulamos que la diversidad e hibridez que caracteriza al Islam, por una parte, y a las distintas corrientes del islamismo, por otra, también alcanza a América Latina y el Caribe. Esta presencia ha dado origen a cuatro modelos comunitarios distintos del Islam en la región. El primer modelo responde al “Islam indo-asiático”, constituido por inmigrantes provenientes de Pakistán, Indonesia, y la India, que se han establecido principalmente en Surinam, Guyana y Trinidad-Tobago, donde la población musulmana es proporcionalmente más alta que en otros países de la región. El segundo modelo, es aquel del “Islam árabe”, formado por comunidades de árabes procedentes

² Este concepto lo utilizaremos como sinónimo de “fundamentalismo islámico”, aunque consideramos más adecuado y específico el de “islamismo”, puesto que el de “fundamentalismo” nace en un contexto cristiano.

principalmente de Siria, Líbano y de Palestina, que son mayoritariamente cristianos y se establecen en la mayoría de los países sudamericanos³.

Otros dos modelos en la presencia islámica latinoamericana tienen que ver con fenómenos más recientes. Uno de ellos corresponde a los “nuevos musulmanes” o conversos al Islam, por lo cual lo que existe es una elección, una conversión que generalmente proviene del cristianismo y que es resultado de una reacción o protesta en contra de la sociedad occidental cristiana. En este sentido, se inscribe la formación – lo mismo que en Estados Unidos – de un movimiento negro musulmán, que encuentra su expresión en parte de la población afrolatinoamericana. El cuarto modelo es minoritario en términos numéricos y está referido a la existencia de algunas agrupaciones principalmente chiítas, que están relacionadas con un islamismo radical, a través de sus nexos con Irán, Hezbolá y/u otros movimientos similares.

1. EL ISLAM INDO-ASIÁTICO

En América Latina, el islam indo-asiático encuentra un espacio importante en Guyana, Surinam y Trinidad Tobago, donde están las comunidades musulmanas más importantes, constituyendo entre un 10 y un 15% de la población total. La importancia de las comunidades de Surinam y Guyana queda de manifiesto en la medida que ambos Estados forman parte de la Organización de la Conferencia Islámica: Surinam ingresó a la Conferencia en 1996, mientras que Guyana lo hizo en 1998.

El origen del islam indo-asiático en la región se remonta al siglo XIX, cuando, tras la abolición de la esclavitud, dejaron de llegar trabajadores africanos – muchos de ellos musulmanes -, lo que produjo una escasez de mano de obra. Como resultado, se trajeron trabajadores de la India que se instalaron primero en las posesiones británicas - Guayana inglesa (futura Guyana) a partir de 1834, Trinidad-Tobago y Jamaica a partir de 1844 -, luego en las antillas francesas – de 1854 a 1889 – y, finalmente, en la Guayana holandesa (futuro Surinam) – de 1836 a 1916 -. Aunque la mayoría de esta población era de religión hindú, se estima que alrededor de un 16% eran musulmanes. También están los indonesios, provenientes de la isla de Java, que se establecen en Surinam, los que en su gran mayoría son de confesión musulmana, y llegaron entre 1850 y 1931 (Delval, 1992: 29).

En estos tres países ha existido un proceso de islamización o afirmación islámica en la población musulmana, que ha tenido un auge importante desde la revolución islámica en Irán (1979). En este sentido, se han recibido las visitas regulares de misioneros procedentes de India y Pakistán. La afirmación de la identidad islámica, así como el cambio del urdu al árabe en las ceremonias religiosas, que se observa recientemente en los jóvenes musulmanes, hay que considerarlo en el contexto de necesidad de diferenciarse de los hindúes (Chickrie, 1999, 2006).

En el caso de Guyana, las conexiones exclusivas con el Islam asiático se mantienen hasta 1966, cuando – tras la independencia - los musulmanes guyaneses empezaron a hacer contactos con el mundo de habla árabe. Por otra parte, el establecimiento de relaciones diplomáticas con naciones árabes, como Egipto, Libia e Irak, favoreció estos contactos, así como los viajes de estudio realizados por muchos musulmanes a Arabia Saudita y Egipto. Esto ha motivado un creciente conflicto entre el campo musulmán indo-asiático y el campo musulmán árabe que, en medida

³ Esta terminología es nuestra. No obstante, mayores especificaciones sobre estos dos primeros modelos pueden verse en: The Pew Forum on Religion & Public Life. 2006. April 6. “Islam and the Global War on Terrorism in Latin America”. <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=103> Consulta: 10 de octubre de 2006.

importante, coincide con una brecha generacional: para las generaciones más jóvenes todo lo que es diferente del mundo árabe es considerado como equivocado, mientras que las mayores favorecen estos contactos (Chickrie, 2006).

En cuanto a Trinidad-Tobago, su importancia también radica porque el 27 de julio de 1990 se produjo un intento de golpe de estado, llevado a cabo por un pequeño grupo de musulmanes, liderado por Yasin Abu Bakr. Líder del movimiento Jamaat a-Muslimeen (Sociedad de los Musulmanes) y simpatizante de los Black Muslims de Estados Unidos, Bakr encabezó un grupo de 100 personas, que intentó infructuosamente derrocar al gobierno. Al igual que la Nación del Islam, liderada por Louis Farrakhan en Estados Unidos, Jamaat a-Muslimeen ha buscado constituirse en una organización de carácter étnico-religioso, que tiene como objetivo liberar no sólo a la comunidad caribeña africana musulmana, sino a toda la comunidad afrocaribeña (Zambellis, 2006).

Este islam indo-asiático del Caribe tiene una importancia central para las comunidades musulmanes del resto del continente, debido a dos factores principales. Primero, en estos países tienen su origen organizaciones y conferencias musulmanas con un radio de acción que va más allá del Caribe, como lo muestran: a) la Conferencia Islámica de América del Sur y el Caribe, creada en Trinidad Tobago; b) La Liga Islámica Mundial, con sede en La Meca y una representación regional en el Caribe; y c) la Asociación de la Vocación Islámica, establecida en Guyana y luego en Surinam. Segundo, países del mundo árabe y, en especial, Arabia Saudita y Libia, han influido crecientemente – a través de la conformación y consolidación de estas organizaciones - en el resto del continente⁴.

Es importante resaltar que existe un desarrollo histórico distinto entre el “Islam indo-asiático” y el “Islam árabe”, en la medida que el primero proviene del subcontinente indio: si bien fue introducido por los árabes en el siglo X, posteriormente los turcos en Asia Central, junto a los mongoles y otras dinastías en India provenientes del Asia Central modificaron considerablemente el Islam. El resultado fue un Islam, con una influencia sufi importante, en el contexto de una tradición cultural india; algo muy diferente al Islam del Medio Oriente, donde la cultura árabe es la predominante (Shih, 2002).

2. EL ISLAM ÁRABE

El segundo modelo, correspondiente al Islam árabe⁵, es el que tiene presencia mayoritaria en América del sur. Aunque resulta difícil establecer con precisión el número de árabes y musulmanes, la Organización Islámica para América Latina considera que la población musulmana de la región asciende a 6 millones, siendo la de Brasil la más numerosa, donde existen alrededor de 1.500.000 de musulmanes, seguida de Argentina, con la segunda concentración regional, llegando a 700.000⁶.

En el caso de Chile, el censo nacional de 2002, determinó la existencia de cerca de 3.000 musulmanes.

Como se ha señalado anteriormente, el país latinoamericano con mayor concentración de población y de organizaciones musulmanas es Brasil. Las mayores

⁴ Para profundizar sobre el papel de estas organizaciones en el Caribe, ver Delval, 1992.

⁵ Sobre estos dos modelos, ver: The Pew Forum on Religion & Public Life. 2006. April 6. “Islam and the Global War on Terrorism in Latin America”. <http://pewforum.org/events/index.php?EventID=103> Consulta: 10 de octubre de 2006.

⁶ Organización Islámica para América Latina. 2006. <http://www.islamerica.org.ar/oipal.htm> Consulta: Octubre 6, 2006.

comunidades están en Sao Paulo, Brasilia, Río de Janeiro, Curitiba, Río Grande do Sul y Foz de Iguazu. Estas comunidades están formadas principalmente por los descendientes de los inmigrantes libaneses, sirios y palestinos, así como por brasileños convertidos al Islam. Existen alrededor de 100 mezquitas y centros de oraciones en el país, que convierten a Brasil en "la capital del Islam en América Latina" (Caro, 2002).

La mayoría de estas comunidades son sunnitas, teniendo algunas de ellas lazos con Arabia Saudita u otros países del mundo árabe. El caso venezolano es emblemático. Allí existe una comunidad musulmana, calculada en 90.000 personas, que puede explicarse en parte porque este país es miembro de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) y por lo tanto mantiene vínculos especiales con los países productores del mundo musulmán. Con la ayuda financiera del gobierno de Arabia Saudita, país miembro también de la OPEP, se inauguró en Caracas, en abril de 1993, la Mezquita Ibrahim, que es considerada una de las más grandes de América Latina (Caro, 2002).

En el contexto de participación de Venezuela en la OPEP, se pueden entender en parte los lazos que mantuvo el presidente de Venezuela, Hugo Chávez, con su par iraquí, Saddam Hussein -, los que quedaron consagrados en la visita de Chávez a Irak en agosto de 2000 - y los que mantiene a partir de 2006 con el presidente iraní, Mahmoud Ahmadinejad. Si bien es cierto no se pueden desestimar los nexos que Venezuela ha logrado con el mundo árabe musulmán en el marco de la OPEP, hay que señalar que estas relaciones han superado ampliamente el contexto de esta organización exportadora, motivando un distanciamiento con Washington, así como una preocupación de las comunidades judías de toda la región.

Los presidentes de Venezuela e Irán han establecido una "relación estratégica", que no sólo cubre aspectos de materia energética, sino que también incorpora elementos destinados a tener una posición común frente a las políticas de Estados Unidos y los conflictos del Medio Oriente. En esta dirección, lo que motiva a ambos gobernantes es su posición marcadamente antiestadounidense y, en el caso del Presidente Chávez, la pretensión de liderar, tanto en América Latina como en el mundo, un movimiento "socialista", "revolucionario" y "bolivariano", que sea contrario a cualquier hegemonía de Washington. En este contexto, debe entenderse la visita del Presidente iraní a Venezuela, Nicaragua y Ecuador, en enero de 2007.

En lo que se refiere a Argentina, en septiembre de 2000 se inauguró la Mezquita de la Ciudad de Buenos Aires, contando con la presencia del príncipe heredero del trono saudita, Abdullah Bin Abdul Aziz. La mezquita forma parte de un importante complejo que también incluye al Centro Cultural Islámico Rey Fahd, cuyo principal objetivo es la preservación de la identidad islámica de la comunidad y de los musulmanes argentinos.

En Chile, por su parte, la construcción de la Mezquita As-Salam en Santiago también contó con ayuda financiera de Arabia Saudita, en tanto que la Mezquita de Coquimbo, iniciada el año 2004, y que lleva el nombre de Centro Cultural Mohammed VI para el Diálogo de las Civilizaciones, ha tenido apoyo financiero del gobierno de Marruecos, abriendo un debate al interior de distintas corrientes islámicas. En mayo de 2005, un grupo autodenominado "Defensores del Islam", a través de una proclama por Internet, se opuso a la inauguración de la misma, denunciando la "pretensión del chiísmo de declararse como representantes del islam en Chile"⁷.

⁷ Avila, Mauricio. 2005. Mayo 12. "Grupo musulmán chileno rechaza monumental mezquita en Coquimbo". Las Últimas Noticias. Consulta: Diciembre 7, 2005 (http://www.lun.com/ediciones_anteriores/detalle/noticia.asp?idnoticia=C384838988337037&dia=12&mes=5&ano=2005).

Posteriormente, el Centro de Cultura Islámica, en representación de su presidente, Fuad Musa (chiíta), asoció a los “Defensores del Islam” con representantes wahabitas “los que constituyen la base ideológica de Al-Qaeda”⁸. Por su parte, Abdala Fajreldin, del Centro Islámico de Chile, del que depende la Mezquita As-Salam (sunnita), manifestó que era improbable que existiera este grupo, aclarando que los wahabitas no pueden ser considerados violentos. El embajador de Marruecos en Chile también intervino en la polémica, al señalar la inconsistencia de las críticas de los “Defensores del Islam”: se oponen diciendo que la mezquita será chiíta cuando el Rey de Marruecos Mohammed VI es sunnita⁹. Con todo, esto reveló la existencia de fuertes inconsistencias e discrepancias entre distintas corrientes islámicas con presencia, real o virtual, en Chile.

En lo que se refiere al “Islam árabe”, conformado mayoritariamente por comunidades sunnitas, hay que subrayar los lazos que estas comunidades mantienen con países del mundo árabe. La ayuda de los países árabes – especialmente de Arabia Saudita, Libia y Egipto (Delval, 1992) – cubre los siguientes aspectos: a) financiero, a través de ayuda para la construcción de mezquitas y centros culturales - religiosos; b) educativo, mediante intercambio estudiantil: algunas universidades, como Al Ahzar en El Cairo, la Islámica de Medina y la Trípoli en Libia, entregan becas a estudiantes musulmanes; c) religioso, mediante apoyo a la difusión religiosa, construcción de mezquitas, entregas de Corán traducidos al español y al portugués.

Estas comunidades tienen como dirigentes a un conjunto de profesionales que han estudiado en Occidente o en países musulmanes colonizados por Occidente (Egipto, Arabia Saudita). Ellos se reivindican como líderes de sus comunidades, tomando el control de las mezquitas, dando los sermones de los viernes, oficiando de intérpretes del Corán y, en muchos casos, identificándose con el movimiento wahabí. El control de las actividades de estas agrupaciones está regido por una política que proviene del exterior, principalmente de Arabia Saudita. Esta dependencia se da por diversos motivos: criterios ideológicos comunes, subsidios financieros, negocios, compromisos políticos. Lo que prima es el “arabismo”, por lo cual personas importantes son árabes o descendientes de árabes, en consonancia con los dictados que provienen de Arabia Saudita (Caro, 2002).

Además de las comunidades árabes-musulmanas existentes en Sudamérica, hay que hacer referencia a las comunidades árabes-cristianas, las que tienden a ser mayoritarias en los países sudamericanos. Brasil, Argentina y Chile – junto a México - fueron los polos preferidos para los inmigrantes árabes y para los de otras nacionalidades, en general. Ellos eran principalmente sirios, libaneses y palestinos, siendo en su mayoría cristianos (Kabchi, 1997).

En cuanto a México, los primeros inmigrantes procedían de Líbano; posteriormente llegaron sirios y palestinos; y, más recientemente, iraquíes, jordanos y egipcios. La mayoría de estos inmigrantes eran de distintas ramas del cristianismo, distribuyéndose del siguiente modo: 44% maronitas; 22% griegos ortodoxos; 11% griegos católicos. Sólo un 14% estaba constituido por musulmanes y el 9% restante pertenecía a otras confesiones, muchos de ellos judíos (Guzmán, 1997: 124).

La comunidad árabe en Brasil tiene sus orígenes en los procesos migratorios de la década 1880, continuando en forma ininterrumpida hasta el presente y contando con cuatro generaciones de descendientes, provenientes en su mayoría de Siria y

⁸ Avila, Mauricio. 2005. Mayo 13. “Chiítas responden a grupo que está contra mezquita de Coquimbo”. Consulta: Mayo 13, 2005

(http://www.lun.com/ediciones_anteriores/detalle/noticia.asp?idnoticia=C384848969523958&cuero=7...).

⁹ Wasserman, Isaías. 2005. “Mezquita de Coquimbo revela discrepancias entre corrientes islámicas”, La Palabra Israelita, 10 de junio de 2005, p. 13.

Líbano (Nabhan, 1997: 199). En Argentina, las primeras generaciones de inmigrantes están compuestas de dos grupos religiosos cristianos: a) maronitas, procedentes del Líbano, los que tienden a negar su origen árabe y tienen las cifras más altas de casamiento fuera de la colectividad; b) ortodoxos (Akmir, 1987). En el caso de Chile, un censo de población árabe realizado en 1940 indicaba un total de 14.890 personas: un 85% correspondía a inmigrantes, en tanto que un 15% eran descendientes nacidos en Chile. Esta proporción se invierte en 1970, en que el grupo de origen palestino aumenta su participación a un 60% (Agar, 1997:288).

También hay que mencionar a las comunidades árabes-judías con presencia en Sudamérica. En los primeros períodos de inmigración – cuando a los árabes se les denominaba “turcos” y a los judíos se los llamaba “rusos”, independientemente del territorio de origen - los sentidos de pertenencia e identificación grupal estaban más relacionados con la procedencia territorial que con el origen religioso de los inmigrantes, puesto que se compartían el idioma, la comida, las costumbres. Esto posibilitaba que existieran relaciones fraternas entre árabes cristianos y árabes judíos y que, por consiguiente, los inmigrantes judíos de Siria y Líbano tuvieran más relaciones y elementos en comunes con sus congéneres árabes procedentes de estos países que con los judíos asquenazíes¹⁰.

3. NUEVOS MUSULMANES Y MOVIMIENTOS ÉTNICO-RELIGIOSOS

Otro fenómeno que caracteriza la presencia del Islam en la región es el los "nuevos musulmanes", esto es personas que no teniendo previamente lazos directos con el Islam se convierten a esta fe. Éste es un fenómeno que no está limitado a América Latina, sino que se está dando en Europa, así como en la población latina y afroamericana de Estados Unidos. En estos últimos casos, está unido a la pérdida relativa de importancia de la Iglesia Católica y al crecimiento de grupos evangélicos y sectas religiosas. En este contexto, varias son las agrupaciones que se fundan con la finalidad expresa de promover el Islam en la población latinoamericana y en las comunidades latinas de Estados Unidos (Caro, 2002).

Algunos estudios realizados por el Council on American-Islamic Relations estiman que las conversiones al islam por parte de la población estadounidense, en general, y de los latinos, en particular, han aumentado a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001. De este modo, se indica que de las 20.000 conversiones anuales al Islam un 6% corresponde a hispanos. Estas conversiones también se explican por un desencanto con el catolicismo y por un regreso a las raíces islámicas, raíces que los nuevos conversos sitúan en los siete siglos de influencia islámica en la Península Ibérica¹¹.

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

¹⁰ Entrevista a Ana Weinstein. 2005, Julio 13. Directora Federación de Comunidades Judías Argentinas, Vaad Hakehilot. Esta entrevista fue realizada por Malvina Goldfeld, de la Universidad de Princeton (Estados Unidos), quien me facilitó este material.

¹¹ Rojas, Marcela. 2005. Octubre 30. "Some Latinos convert to Islam". The Journal Newshttp://www.islamawareness.net/LatinAmerica/latino_news002.html (03-11-2006).

perfección, y no el paso a algo distinto (Caro, 2002).

Por otro lado, la conversión al Islam y, consecuentemente, la afirmación de una identidad islámica, es visualizada como una forma de protesta social frente a una sociedad capitalista y occidental, donde los valores supremos están determinados por el consumo, lo material, la sexualidad, el hedonismo. La conversión busca liberar a los “convertidos” de todos estos “pecados” para sumirlos en un reino de espiritualidad, purificación y saneamiento personal. En la propia página de internet webislam, los nuevos musulmanes latinoamericanos se definen como “católicos, cristianos en general, judíos y numerosos ateos (que) están encontrando en el Islam, la respuesta a su necesidad espiritual”¹².

Algunos de estos musulmanes conversos han buscado desde décadas rescatar una doble identidad: por una parte, un aspecto religioso y, por otra, un aspecto étnico. Es el caso de los afroamericanos conversos, muchos de los cuales – en lo que se refiere a Estados Unidos – están adscritos a la Nación del Islam, movimiento islamista, que fuera llevado a la fama por Malcolm X durante la década de 1960 y que desde 1975 está liderado por Louis Farrakhan. Su objetivo es construir en Estados Unidos un Estado negro, separado del blanco, y regido por preceptos islámicos. Hay que mencionar que uno de los rasgos del movimiento negro musulmán- que fuera encabezado por Malcolm X y que continúa vigente en la actualidad – es el rescate de un discurso étnico-nacionalista-religioso y, junto a él, un internacionalismo étnico.

En Brasil, el movimiento de los negros musulmanes tiene presencia especialmente en el denominado Movimiento Negro Unificado (MNU), que en abril del 2000 reivindicó los derechos de los negros y de los indígenas con motivo de la celebración de los 500 años de la llegada de los portugueses a Brasil (Caro, 2002: 144-146). Se mantiene una relación entre este movimiento y el de la Nación del Islam, a partir de un internacionalismo étnico, constituido como una reacción frente a la explotación y racismo de los pueblos blancos. Este internacionalismo toma en cuenta a todos los pueblos africanos de Norteamérica, América Latina y el Caribe. No sólo los negros de Estados Unidos tienen el deber de organizarse – como lo hacen en torno a la Nación del Islam – sino también los afrolatinoamericanos y, en especial, los afrobrasileros. La población negra de Brasil, por su dimensión, era una de las principales convocadas por Malcolm X¹³.

4. ISLAMISMO RADICAL

En lo que se refiere a la existencia, potencial o real, de corrientes islamistas en América Latina, habría que señalar que estamos en presencia de un fenómeno que es minoritario – aunque no por esto carece de importancia – y que no compromete al conjunto del Islam ni de la población musulmana de la región. Cabe distinguir tres procesos y periodos, observándose una coincidencia entre sus momentos de inicio y determinados atentados terroristas. Un primer periodo se inicia a partir de 1992, fecha del ataque contra la Embajada de Israel en Buenos Aires, y se consolida en 1994, cuando ocurre el atentado contra el edificio de la AMIA-DAIA. En esta primera etapa, diversos informes de inteligencia denunciaron la existencia de grupos vinculados con Hezbolá, a través de la denominada “triple frontera” de Argentina, Paraguay y

¹² Webislam. 2006. “Islam en Latinoamérica: los nuevo musulmanes”.

http://www.webislam.com/numeros/2001/05_01/Articulos%2005_01/Islam_Latinoamérica.htm Consulta: 13 de octubre de 2006.

¹³ Dios Mosquera, Juan. 2006. “Malcolm X”. Biblioteca Luis Ángel Arango.

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/educacion/etnoeduc/etno17.htm> (06-12-2006).

Brasil. Se trata de un área que incluye a Ciudad del Este (Paraguay), Fox do Iguacu (Brasil) y Puerto Iguazú (Argentina), con una población musulmana estimada en las tres ciudades de 20.000 a 30.000 personas, la mayoría musulmanes de origen libanés, de los cuales una pequeña minoría serviría como nexo para Hezbolá (Federal Research Division, 2003:9).

Una segunda etapa viene a partir del 11 de septiembre de 2001, cuando los servicios secretos de Estados Unidos empezaron a denunciar también la presencia de Al-Qaeda, tanto en la triple frontera como en otros países sudamericanos. Un completo informe preparado en Estados Unidos (Federal Research Division, 2003) estableció que en esa zona existían evidencias sobre actividades y participación de “grupos terroristas islámicos”, que incluían al Grupo Islámico de Egipto, Hamas, Hezbolá y Al-Qaeda. Estas actividades se referían, según el informe, a lavado de dinero, tráfico de drogas y armas, y recolección de fondos para estas organizaciones. En cuanto a la presencia de Al Qaeda en la triple frontera, el informe señala reportajes noticiosos y de la inteligencia argentina que darian cuenta de su presencia desde 1999, así como de la cooperación con Hezbolá a partir de una alianza estratégica entre ambas organizaciones. Al mismo tiempo, se informa de la supuesta existencia de una cumbre realizada por estas agrupaciones a fines de 2002 en la zona, destinada a planear ataques terroristas contra objetivos estadounidenses e israelíes en Sudamérica.

Un tercer período ocurre después de los atentados realizados en España, en marzo de 2004. La prensa argentina denunció que los servicios de inteligencia locales, alertados por sus pares de España e Italia, habían detectado cinco grupos, integrados por 26 personas, del movimiento Jamaat Tabligh, los que habrían ingresado en Argentina con el posible objetivo de contactar y reclutar ciudadanos argentinos de la comunidad musulmana para ser entrenados en el exterior en actividades terroristas.

Se informó que estas personas provenían de Pakistán, Malasia, Sudáfrica, Qatar y Egipto. Sin embargo, expertos en inteligencia aclararon que estos grupos no tienen ninguna relación con los atentados realizados en Buenos Aires en 1992 y 1994 y que su misión es “reclutar adeptos para las filas de Al-Qaeda”, buscando personas musulmanas con pasaporte argentino, de manera de no despertar sospechas (Gallo, 2005). El presidente de la Organización Islámica Argentina (OIA), sheij Mahmud Aid, reconoció la presencia de miembros del movimiento Jamaat Tabligh, aunque repudió su accionar señalando que ellos tienen una interpretación muy particular del Islam y que “no compartimos la ideología y el método de trabajo que tiene esta gente”¹⁴.

Las evidencias sobre la presencia de Al Qaeda y de Jamaat Tabligh, especialmente a través de la triple frontera, se basan mayormente en informes periodísticos y de inteligencia, que han logrado reunir múltiples pruebas y datos, aunque no hayan conducido a causas judiciales. En cambio, en lo que dice relación con la existencia de Hezbolá, la situación es distinta, puesto que hay investigaciones judiciales y elementos probatorios que demostrarían su accionar en esa zona sudamericana, así como su responsabilidad en los atentados contra la Embajada de Israel y contra la AMIA.

Las causas judiciales realizadas sobre los atentados de 1992 y 1994 han sido concluyentes en la recolección de pruebas indicando la participación de Hezbolá y su conexión explícita con Irán en esta materia. Cabe indicar que el 25 de octubre de 2006 la fiscalía argentina dictaminó la responsabilidad del gobierno iraní y del movimiento Hezbolá en el ataque de 1994, pidiendo la captura internacional del ex

¹⁴ La Nación Line. 2005. Septiembre 2. “La comunidad musulmana se distancia del grupo Jamaat Tabligh”. Consulta: Septiembre 5, 2005 (<http://www.lanacion.com.ar/735344>).

¹⁵ Esta información puede consultarse a partir del 25 de octubre de 2006 en los diarios La Nación y Clarín de Buenos Aires.

presidente iraní, Ali Akbar Rafsanjani, así como de otros personeros. Una de las causas de este último atentado habría sido la cancelación por parte de Argentina de su cooperación en el programa nuclear llevado a cabo por Irán¹⁵.

Por otra parte, en las tres etapas que hemos destacado, estamos en presencia de diferentes formas de islamismo: en el caso de Al Qaeda, se trata de un “islamismo sunnita jihadista global”, de carácter radical, que busca una guerra santa contra Occidente, Estados Unidos y sus aliados, en especial Israel. En cuanto a Jamaat Tabligh, se trata de un “islamismo sunnita misionero”, cuyo objetivo fundamental es la preservación de la identidad musulmana y del orden moral islámico frente a las fuerzas de los no creyentes. En lo que se refiere a Irán y Hezbolá, se trata de un “islamismo chiíta”, que opera en forma más integrada y cohesiva que los islamismos sunnitas y que puede adoptar formas radicales y violentas.

CONCLUSIONES

La consideración de múltiples modelos al interior del Islam latinoamericano nos permite enfatizar en la heterogeneidad que representan el mundo islámico y, en esta dirección, profundizar en las diferencias que existen entre el Islam y el islamismo. Frente a una serie de sucesos – atentados en Estados Unidos, España, Gran Bretaña y otras partes - y frente al paradigma civilizacional que ha buscado darles explicación, hay que enfatizar en las diversidades y divergencias entre el Islam - en cuanto cultura, religión y civilización que ha hecho una contribución sustancial e invaluable a la humanidad – y el islamismo – entendido como un movimiento político religioso que surge al interior del Islam, que busca una aplicación de las leyes religiosas islámicas y que tiene una serie de corrientes y variedades, algunas contrapuestas entre sí.

Esta hibridez cultural, religiosa, histórica, nos permite superar el paradigma civilizacional y, por lo tanto, una visión dicotómica de la realidad y de los conflictos internacionales y regionales. Existe un islam iraní, un islam turco, un islam egipcio y también un islam latinoamericano, conformado por varios modelos que responden a la diversidad de la región: un islam indo-asiático, un islam árabe, un islam formado por nuevos musulmanes y también un islamismo radical, representado por movimientos como Al Qaeda, Hezbolá y Hamas.

En contraste con el paradigma civilizacional, podemos hablar de diálogo cultural, encuentros o alianzas entre civilizaciones, tal como fuera postulado durante el año 2005 por el presidente del Gobierno español, Rodríguez Zapatero. En el ámbito latinoamericano, emergen iniciativas conjuntas de representantes de comunidades judías y árabes, en búsqueda de este diálogo. Reconociendo la existencia de distintas visiones y respetando las diferencias, se acuerda buscar soluciones conjuntas para iniciar y promover iniciativas de paz. Esto ha permitido la creación de espacios conjuntos – para árabes, musulmanes, cristianos, judíos -, así como la cooperación en temas no relacionados con los conflictos del Medio Oriente, pero sí vinculados con la discriminación y educación para una sociedad más respetuosa de las diferencias y la tolerancia. Un ejemplo de ello es la fundación del Institutodel Diálogo - Buenos Aires, 2005 - como un espacio de encuentro donde se enseña judaísmo e islam.

Sin embargo, hay también factores que obstaculizan este posible diálogo civilizacional. Como elementos de particular tensión regional e internacional –además de la política exterior implementada por Estados Unidos en Irak, Afganistán y Somalia-, hay que agregar la política establecida por el presidente de Irán, Mahmoud Ahmadinejad, quien desde su elección en junio de 2005 ha promovido una serie de sucesos que incluyen: a) llamado a “eliminar del mapa a Israel” y a tener un “mundo sin sionismo” (octubre 2005); b) negación del holocausto, el que ha sido catalogado

como un “mito” (diciembre 2005), convocando a conferencias para la negación del mismo (la última de las cuales se desarrolló en diciembre de 2006); c) oposición a suspender las actividades nucleares de enriquecimiento de uranio, lo que motivó la resolución 1737 del Consejo de Seguridad de la ONU (diciembre 2006), la que ha sido rechazada por Teherán; d) desconocimiento del fallo de la justicia argentina sobre el Caso AMIA, amenazando con demandar a Argentina por esta sentencia (octubre 2006).

REFERENCIAS

Agar, Lorenzo. 1982. El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile y Santiago. Santiago: Universidad de Chile.

Akmir, Abdelouahed. 1997. “La inmigración árabe en Argentina”. Kabchi, Raymundo: El Mundo Árabe y América Latina. París: UNESCO, Prodhufi, pp. 57-198.

Caro, Isaac. 2002. Fundamentalismos islámicos. Guerra contra Occidente y América Latina. Santiago: Editorial Sudamericana.

Castells, Manuel (Editor). 2003. ¿Europa Musulmana o Euro – Islam? Política, Cultura y Ciudadanía en la era de la Globalización. Madrid: Alianza.

Chickrie, Raymond. 1999. “Muslims in Guyana: History, traditions, conflict and change”.

http://www.islamawareness.net/Caribbean/Guyana/guyanese_muslim.html . Consulta: 11 de octubre de 2006.

Chickrie, Raymond. 2006. “History and Politicking of Islamic Organizations in Guyana 1934-2005”

http://www.guyana.org/features/Guyana_Islam_org.May2006.pdf#search=%22islam%20guyana%22 . Consulta: 11 de octubre de 2006.

Delval, Raymond. 1992. Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes. París: Editions L'Harmattan. Capítulo VIII: Países del conjunto español. Argentina.

Federal Research Division, 2003. 2003. Terrorist and organized crime groups in the tri-border area (TBA) of South America. Washington DC.

Gallo, Daniel. 2005. Entraron en el país grupos vinculados con Al-Qaeda. Los primeros ingresos se registraron hace siete meses; buscarían reclutar futuros extremistas”. La Nación. Consulta: Diciembre 12, 2005 (<http://www.lanacion.com.ar/735266>).

Guzmán, Roberto. 1997. “Los inmigrantes árabes en México en los siglos XIX y XX: un estudio de historia social”, en Kabchi, Raymundo. 1997. El Mundo Árabe y América Latina. París: UNESCO, Prodhufi.

Halliday, Fred. 2002. El islam y el mito del enfrentamiento. Barcelona: Bellaterra.

Huntington, Samuel (1993): "The Clash of Civilizations?" Foreign Affairs, USA, Vol. 72, N° 3, Summer, pp. 22-49.

Huntington, Samuel (1996): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires (traducción de José Pedro Tosaus Abadía, primera reimpresión, 1997).

International Crisis Group. 2005. "Understanding Islamism". Middle East / North Africa Report, N° 37., pp. 199-234.

Kabchi, Raymundo. 1997. *El Mundo Árabe y América Latina*. París: UNESCO, Prodhufi.

Kepel, Gilles (1994): *Al Oeste de Alá. La penetración del Islam en Occidente*, Ediciones Paidós, Buenos Aires (traducción de José Pedro Tosaus Abadía, 1ª edición, 1995).

Lewis, Bernard (1990): "The roots of muslim rage", *The Atlantic Monthly*, USA, Vol. 266, N° 3, September, pp. 47-60.

Maalouf, Amin (1998): *Identidades Asesinas*, Editorial Alianza, Madrid, 1999 (Versión española de Fernando Villaverde).

Molina Rueda, Beatriz. 2004. "Introducción. Islam, mundo árabe y occidente: conflictos de vecindad", en: Carmelo Pérez Beltrán (ed.): *El mundo árabe e islámico ante los retos del futuro*. Granada: Universidad de Granada, pp. 23-50.

Nweihed, Kaldone. 1997. "La emigración de sirios, libaneses y palestinos a Venezuela, Ecuador y Colombia. Balance cultural de una relación sostenida durante 110 años", en Kabchi, Raymundo. 1997. *El Mundo Árabe y América Latina*. París: UNESCO, Prodhufi.

Shih, Anthony. 2002. "The Roots and societal impact of islam in Southest Asia", *Stanford Journal of East Asian Affairs*, Vol. 2, primavera.

Zambelis, Chris. 2006. "Jamaat al-Muslimeen on Trial in Trinidad and Tobago" *Terrorism Monitor*.

<http://www.jamestown.org/terrorism/news/article.php?articleid=2369924> . (Consulta: 13 de noviembre de 2006).