



Islam-latino **Identidades** **étnico-religiosas**

Un estudio de caso
sobre los mexicanos musulmanes
en Estados Unidos

Arely Medina

El Colegio de Jalisco
El Colegio de la Frontera Norte

ISLAM-LATINO.
IDENTIDADES ÉTNICO-RELIGIOSAS

INVESTIGACIÓN

Asociados Numerarios de El Colegio de Jalisco

Ayuntamiento de Guadalajara
Ayuntamiento de Zapopan
El Colegio de México, A.C.
El Colegio de Michoacán, A.C.
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Gobierno del Estado de Jalisco
Instituto Nacional de Antropología e Historia
Subsecretaría de Educación Superior-SEP
Universidad de Guadalajara

Javier Hurtado
Presidente

Roberto Arias de la Mora
Secretario General

ISLAM-LATINO.
IDENTIDADES ÉTNICO-RELIGIOSAS
Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes
en Estados Unidos

ARELY MEDINA



305.62971 M491i

Medina, Arely

Islam latino. Identidades étnico-religiosas : Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes en Estados Unidos / Arely Medina -- 1ª. ed. -- Zapopan, Jalisco, México : El Colegio de Jalisco ; Tijuana, Baja California, México : El Colegio de la Frontera Norte, 2019.

404 p. : ils., fotos ; 16.5 x 23 cm. -- (Investigación)

Incluye bibliografía e índice

ISBN 978-607-8657-02-5 (Coljal)

ISBN 978-607-479-331-4 (El Colef)

1. Musulmanes - América Latina - Identidad étnica. 2. Musulmanes - Estados Unidos - Identidad étnica. 3. Islam - México - Siglo xx. 4. Transnacionalismo - Aspectos religiosos. 5. Países islámicos - Relaciones - Países occidentales. 6. Conversión religiosa. 7. Mexicanos en Estados Unidos - Los Ángeles (California). 8. México - Emigración e inmigración.

Esta publicación fue arbitrada por pares académicos, recibida por el Consejo Editorial de El Colegio de Jalisco el día 09 del mes de febrero del año 2018 y aceptada para su publicación el día 24 del mes de julio del año 2018

Proyecto 295195. Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México

Primera edición, 2019

© D.R. 2018, El Colegio de Jalisco, A.C.

5 de Mayo 321

45100, Zapopan, Jalisco

ISBN: 978-607-8657-02-5 (Coljal)

© D.R. 2018, El Colegio de la Frontera Norte, A.C.

Carretera Escénica Tijuana-Ensenada, Km. 18.5

San Antonio del Mar,

22560, Tijuana, B. C.

ISBN: 978-607-479-331-4 (El Colef)

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Desirée Alejandría:

Por tí...

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo es resultado del periodo de mi formación académica, del caminar al lado de personas con las cuales he crecido profesionalmente. No es sólo producto de mi trabajo, sino de la colaboración de diferentes amistades que participaron. Cada renglón representa una mano, una voz, un soporte.

A mi familia: madre, hermanas y esposo, por el cuidado y entusiasmo para que este proyecto se lograra. Pero, sobre todo, a Desirée Alejandría, por mostrarme en su mirada la belleza de la vida, por su sonrisa que permite que el camino se haga día a día.

Gran y profundo agradecimiento a la doctora Cristina Gutiérrez Zúñiga por su guía en mi aprendizaje, su dedicación, profesionalismo y confianza, por su cálida sonrisa aun en los momentos más difíciles. A la doctora Renée de la Torre y al doctor Víctor M. Espinosa, quienes me acompañaron en todo el proceso, por su entusiasmo, su experiencia compartida. A la doctora Olga Odgers y el doctor Hernán Taboada por su vivo interés en el tema.

Gracias y un sincero reconocimiento a los musulmanes latinos de La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA), quienes colaboraron en la producción de este trabajo y, sobre todo, por su lucha para ser reconocidos como formadores del suelo que pisan. A los mexicanos musulmanes por su voz, tiempo e interés, por su amistad y calidez hospitalaria.

A la familia Ramos Martínez y Martínez Nava por su hospitalidad en California, por narrarme la historia familiar de migración y por dejarme conocer otro tipo de lucha social por la identidad mexicana.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y a El Colegio de Jalisco por su apoyo para la obtención de la beca de posgrado, así como recursos para trabajo de campo y estancia académica en el Centro de Religión y Cultura Cívica de la Universidad del Sur de California. A El Colegio de la Frontera Norte, al Dr. Alberto Hernández Hernández y la Dra. Nahayeilli Juárez Huet.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	15
1. ISLAM EN MOVIMIENTO: DESDE UNA REFLEXIÓN DE LAS PRÁCTICAS CONTEMPORÁNEAS Y TRANSNACIONALES	23
Prácticas de identidad en contexto de transnacionalización	24
El islam: religión contemporánea y transnacional	28
2. HETEROGENEIDAD RACIAL Y CULTURAL EN ESTADOS UNIDOS: LOS LATINOS	37
El latino/hispano en el actual pentágono racial	44
Hispanos/latinos: y ¿qué hay de los mexicanos?	47
Mexicanos: identidades en torno a prácticas y lucha social	52
Prácticas y creencias religiosas entre latinos y mexicanos	56
3. ISLAM EN ESTADOS UNIDOS: FORMAS DE INTEGRACIÓN RELIGIOSA, ÉTNICO-RACIAL Y SOCIAL	61
El islam en el contexto estadounidense	62
El islam entre latinos	77
Un islam estadounidense	91
Conclusiones: hacia la definición del islam entre latinos/hispanos	97

4. CARTOGRAFÍA DEL CIBERENTORNO DEL ISLAM LATINO.....	99
Islam en la era de la información	101
Escenarios virtuales y el ciberentorno islámico latino	107
El ciberentorno islámico latino	115
Conclusiones: la red del islam latino en práctica o el escaparate de la ilusión.....	126
5. LAS PROPUESTAS DEL ISLAM LATINO: PALABRA, IMAGEN Y MEMORIA	131
Pertenencia y legitimación.....	132
El texto de la imagen: producciones discursivas en códigos culturales.....	164
Las OLM y sus propuestas retóricas	172
Conclusión.....	194
6. LA ASOCIACIÓN LATINO MUSULMANA DE AMÉRICA (LALMA).....	199
El contexto angelino	202
Un islam para latinos: LALMA	208
La frontera étnico religiosa.....	225
La fe como credo y la fe como acción	257
LALMA una organización en red.....	261
Conclusiones: propuesta para guiar al musulmán latino	274
7. PROCESOS DE IDENTIDAD EN MEXICANOS MUSULMANES.....	279
Para comprender la identidad étnico-religiosa	279
La memoria del trayecto y percepción de la otredad	282
Soy musulmán, ¿ahora qué?	321
Gestión de la diversidad	336
Conclusión: identidad étnico-religiosa.....	343

CONCLUSIONES:	
CONSTRUCCIONES DE IDENTIDAD ÉTNICO-RELIGIOSA	
“SER MUSULMÁN, LATINO Y MEXICANO”	349
La adherencia étnica al islam: un lugar para los latinos	350
Creando comunidad	354
El islam latino como productor de identidad.....	359
Un proyecto entre la diversidad del islam latino.....	361
La identidad se predica: el mexicano musulmán latino.....	363
Los posibles escenarios del islam latino.....	367
BIBLIOGRAFÍA.....	373
Libros y artículos	373
Fuentes electrónicas	389
Diarios de campo.....	399
Entrevistas	399
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES.....	401

INTRODUCCIÓN

El islam es una de las tres religiones monoteístas de la línea abrahámica, de alcance global; la segunda con mayor número de adeptos en el mundo después del cristianismo. Su población está dispersa en todos los continentes; 62% se ubica en Asia y el Pacífico, en países como Indonesia, India, Pakistán, Bangladesh, Irán y Turquía; sólo 20% en la región de Medio Oriente y Norte de África.¹ El resto reside en Europa, Estados Unidos de América y Latinoamérica.

En Estados Unidos y América Latina, el islam comenzó a ser la adscripción religiosa no sólo de grupos migrantes provenientes de países con mayoría islámica. En Estados Unidos las conversiones iniciaron con los afroamericanos aproximadamente en 1920, extendiéndose hacia los demás grupos étnicos y raciales. Hace tiempo no era necesario pensar que el islam tuviera una relación con el grupo étnico latino, puesto que generalmente se ha visto en este país como la religión de los araboparlantes, debido a la imagen compartida de “[...] la emergencia de voluntad expresa de muchas partes de Occidente de representar de forma unitaria y reducida la compleja realidad del islam”,² por lo que actualmente queda borrada del imaginario colectivo la adscripción de afroamericanos, asiáticos o del grupo étnico latino en Estados Unidos.

¹ Michael Lipka. “Muslims and Islam Key Findings in the US and Around the World”. *Pew Research Center*. 22 julio 2016, disponible en <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/22/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/> consultado el 24 de diciembre de 2016. De aquí en adelante los textos en inglés serán citados en traducción libre.

² Elizabeth Peña Velasco. “La relación contemporánea entre el islam y Occidente: percepciones de conflicto y coexistencia”. Manuel Ruiz Figueroa (coord.) *El islam y Occidente desde América Latina*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2007, p. 42.

Para el caso latino en Estados Unidos, se suma que el islam no figura por completo entre las preferencias religiosas y, de alguna manera, está invisibilizado como posibilidad de práctica religiosa. Las preferencias de los conversos son sobre todo por iglesias evangélicas o protestantes, mientras que otra porción bien se deslinda de la práctica religiosa o bien se inclina por las expresiones espirituales, sobre todo de tipo indígena.³

En este panorama hay que considerar que al islam se le ha asociado con lo árabe e incluso como sinónimo de irracionalidad, en contraposición con el mundo occidentalizado, hijo de la Ilustración, sobre todo, después de que Europa comprendió la secularización como separar totalmente a la religión del espacio público, quedando confinada al ámbito privado,⁴ mientras que el islam siguió desarrollándose en el mismo plano bajo el concepto de la *sharia*.⁵ De ello ha resultado también que Occidente responda a Oriente desde diferentes posturas, unas más radicales que otras. Señala Romerales que esto plantea diversos problemas, sobre todo en lo tocante al derecho a la libertad religiosa.⁶

El islam ha sido estigmatizado como una religión de árabes fanáticos, extremistas, en continuo conflicto político con Occidente, entendido éste a su vez como cuna de la «civilización moderna». En Latinoamérica ha sido tratado como una religión distante y exótica, a pesar de la presencia de musulmanes en el continente. Los medios de comunicación se han encargado de presentar esta religión como un sistema que encarna el oscurantismo, donde el esplendor de sus días de ciencia, filosofía y arte quedó atrás. La mediación de Hollywood y de muchos noticieros televisivos refuerza los estereotipos

³ Pew Research Center. “Una nueva encuesta de gran escala explora el cambio en la identidad religiosa de los latinos en Estados Unidos”. *Pew Research Center. Religion and Public Life*, 9 mayo 2014, disponible en <http://www.pewforum.org/2014/05/09/una-nueva-encuesta-de-gran-escala-explora-el-cambio-en-la-identidad-religiosa-de-los-latinos-en-los-estados-unidos/> consultado el 3 de noviembre de 2016.

⁴ Enrique Romerales. “Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico”. Romerales y Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, p. 81.

⁵ *Sharia* etimológicamente significa “vía o camino recto”, pero se le ha designado como “derecho islámico”, “derecho positivo” o, entre los ortodoxos, “ley divina”. Tiene su origen en la fundación de la *ummah* o comunidad islámica, hacia el año 622, en Medina en-Nabi, “la Ciudad del Profeta” cuando Mahoma declaró una constitución de 47 artículos. El derecho islámico no es un solo código, es variado y depende de la interpretación de la escuela jurídica y la región donde ésta se desarrolla.

⁶ Romerales, *op. cit.*, pp. 90-101.

adjudicados al islam, de modo que un retrato paralelo aplica para todo aquel que se diga musulmán. La lucha del bien y del mal, del Occidente contra Medio Oriente, la civilización contra la barbarie, el dios cristiano contra *Allāh*, la libertad contra la sumisión. Existe una reproducción de estas imágenes en estereotipos y juicios que producen una acumulación de datos falsos sobre el sistema religioso islámico y las diferentes formas de practicar el islam.

Ya Said apuntaba que la construcción histórica del ‘otro’, de Oriente, no era sino la proyección de Occidente sobre Oriente para definirse, una construcción europea: «El orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente».⁷ Se trata de discursos y prácticas que emergen desde instituciones, doctrinas, burocracias y estilos coloniales.

Estados Unidos de América se ha unido al mismo juego, aunque con diferentes trayectos y coyunturas históricas, de definirse y salvaguardarse a partir de señalar al ‘otro’, al musulmán, al árabe. El islam entró en el escenario estadounidense después de la Primera Guerra Mundial, en una etapa que Abumalham define como poscolonialista o neocolonial que fortaleció la imagen negativa del islam en el mundo occidental.⁸

Si bien la percepción de Oriente, el islam y el musulmán es producto de posturas políticas, económicas, culturales y religiosas construidas históricamente, la idea o concepción negativa del islam se ha intensificado a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, con una línea continua que puso atención a grupos extremistas como los talibanes, Al-Qaeda, Boko Haram o, más recientemente, por los atentados del autodenominado Estado Islámico (ISIS) en Estados Unidos y Europa, que han paralizado al mundo con actos terroristas y yihadistas.

Las naciones europeas, como la estadounidense, se sienten amenazadas, temerosas de perder su identidad, los valores con los que han construido Occidente, de ser atacadas con violencia. Acusando al extranjero, al diferente, de romper la paz, crean controles para la gestión de la diferencia y políticas con baja capacidad de integración. Ejemplo de ello es el actual presidente de Estados Unidos, Donald Trump, cuya política de gestión de la diferencia ha señalado sobre todo a dos grupos como disruptores de los valores y la identidad: los mexicanos y los musulmanes.

⁷ Edward W. Said. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, 2008, p. 21.

⁸ Montserrat Abumalham. “Simbolismo y migraciones en el mundo árabe”. *Islam y la nueva Jibad. Un análisis interdisciplinario sobre el 11 de septiembre desde América Latina*. Revista académica para el estudio de las religiones. México, 2002, p. 20.

Tenemos también que ideas expresadas por académicos, políticos y empresarios sobre los males traídos por los grupos migrantes, son reproducidas sin control. Por citar un ejemplo, Samuel Huntington expuso a los mexicanos en Estados Unidos como la amenaza a la identidad estadounidense, no sólo en el ámbito cultural, sino amenazante en la reconquista de territorios como Texas o California. En su obra *El choque de civilizaciones*⁹ señaló que el encuentro entre culturas es un choque que se está dando al interior del país; por un lado ubica la creciente e histórica migración de mexicanos e hispanoamericanos en general y, por otro, a los musulmanes.

Pone mayor énfasis en los mexicanos y los describe como un grupo para el que es imposible adaptarse al nuevo escenario, por mantener su idioma, prácticas culturales y la religión católica, además de suponer que absorbe una gran cantidad de recursos sociales, como si no retribuyera al Estado. A los musulmanes los ubica como enemigos, faltos de democracia y se centra en la expansión del resurgimiento islámico, donde el fundamentalismo es sólo uno de sus elementos.

Para él, ambos grupos son incapaces de asimilarse y comulgar con la ideología liberal que dio nacimiento a Estados Unidos. Esta postura, con argumentos pobres y recursos empíricos, se ha extendido sin mayor cuidado y ha dado pie a posturas nativistas entre los blancos estadounidenses, destacando en todo discurso nativista la postura de Huntington:

La supervivencia de Occidente depende de que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y los occidentales acepten su civilización como única y no universal, así como de que se unan para renovarla y preservarla frente a los ataques procedentes de sociedades no occidentales.¹⁰

Frente a estas posturas, estudios como los de Portes y Rumbaut,¹¹ Alarcón, Escala y Odgers,¹² han revelado cómo los mexicanos se integran al país y cumplen sus deberes como ciudadanos estadounidenses. Su integración ha permitido la comprensión o el aprendizaje del idioma inglés, desarrollando, sobre todo en las segundas generaciones, su habilidad bilingüe y ascendencia

⁹ Samuel P. Huntington. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós, 2001 (col. Estado y Sociedad).

¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

¹¹ Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut. *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos, 2010.

¹² Rafael Alarcón Acosta et al. *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los inmigrantes mexicanos a Los Ángeles*. Tijuana: El Colegio de la Frontera, 2012.

social, así como la importancia de su presencia como fuerza laboral, sea o no dentro del marco legal. Respecto a la religión se ha encontrado que, como parte del proceso de integración, los mexicanos se convierten mayoritariamente al cristianismo evangélico y se identifican como estadounidenses al sentirse parte de la nación.

Para el caso de los musulmanes en Estados Unidos, se sabe que no todos los árabes radicados en el país profesan el islam y que, en conjunto, sus practicantes árabes, otros asiáticos, afroamericanos y latinoamericanos representan apenas uno por ciento de la población. Trabajos académicos dan cuenta de que las religiones en Estados Unidos, incluido el islam, tienen un papel importante en los procesos de incorporación y participación en la sociedad civil.¹³

Estos resultados sobrepasan la idea común del islam como una religión poco o nada adaptable a escenarios seculares, así como la tendencia a determinar identidades estereotípicas como la del musulmán árabe y el mexicano católico. Más bien nos invitan a reflexionar, cuestionar y romper estereotipos. En esta panorámica, surge la interrogante de si los latinoamericanos se mantienen entre las adscripciones cristianas, aún con una demanda fuerte en el catolicismo, e incluso en vínculo con expresiones esotéricas, *new age* o espirituales, ¿cómo es que llegó a surgir un islam entre ellos?

En este contexto, donde el islam se ha expandido fuera de sus demarcaciones tradicionales, donde la huella y presencia de políticas colonialistas han sido canales de reconfiguración de identidad étnica y religiosa; donde esta religión adquiere alcance global y donde además es identificada como un sistema ajeno y amenazante a los valores occidentales, surgen las siguientes preguntas: ¿por qué si los latinoamericanos en Estados Unidos cargan con un acúmulo de estereotipos, eligen convertirse al islam, siendo que el musulmán también es representado como enemigo de la nación? ¿Qué es, entonces, lo que el islam ofrece a los latinoamericanos? ¿Cómo es que construyen una identidad entre ser «latino» y ser musulmán, entre lo étnico y lo religioso? ¿Cómo es que lidian con los estereotipos que encasillan al latinoamericano como católico y al árabe como musulmán?

Estas preguntas son cruciales para comprender por qué y cómo es que los estereotipos y falsas ideas sobre latinoamericanos y musulmanes pueden contraponerse a los datos empíricos, a una labor etnográfica comprometida;

¹³ Cfr. Cadge y Ecklund; Hirschman; Orr y Miller; Ellison y McFarland; Miller, Miller y Dyrness.

como Clifford señala, «por lo menos esforzarse autoconscientemente para no retratar ‘otros’ abstractos y ahistóricos».¹⁴ Las preguntas servirán para situar en su contexto, y desde el campo migratorio y religioso, otra manera de integración al país receptor; con ellas podremos responder: ¿cómo es que actualmente los latinoamericanos se integran en la sociedad multicultural estadounidense? ¿Cuáles son las condiciones que permiten o no, que el islam en Estados Unidos se integre a las dinámicas del espacio público y secular, y se incline hacia una religión con enfoque cívico?

Frente a esta problemática e inquietudes, el objetivo de la presente investigación fue analizar las dinámicas que permiten vincularse a religión y etnicidad para conformar identidad. El propósito central fue investigar y comprender cómo podemos definir al islam entre latinos/hispanos como representación social de las organizaciones latino-musulmanas (OLM) y como fuente simbólica para construir la identidad étnico-religiosa en un contexto transnacional.

Fue necesario conocer qué forma adquiere el islam en un contexto de diversidad religiosa y en una sociedad de valores plurales, como es la estadounidense; la manera en que la identificación nacional, como elemento constructor también de identidad personal, puede o no redefinirse en torno a la identidad étnica. Para tal efecto, se reflexionaron los sistemas culturales y religiosos en movimiento desde el enfoque transnacional. Considerando que el islam es una religión con gran capacidad para movilizarse de manera global, fue imprescindible una mirada macro y microsocioal.

El análisis se efectuó a partir de observar diferentes escalas espaciales por donde el fenómeno del «islam latino» se desarrolla, tales como el ciberespacio, el entorno local, la escala nacional y la transnacional. Para tener una mayor comprensión de ello, se presenta un análisis global de las OLM, el estudio de caso de una OLM y de musulmanes mexicanos inscritos en ella. Nos permite observar en profundidad cómo se dan los procesos de vinculación entre religión y etnicidad, así como las vías de construcción de la identidad étnico-religiosa en el caso de alguna nacionalidad, como puede ser la mexicana.

El observable empírico, además de las OLM, fue La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA) y mexicanos musulmanes miembros de ésta. LALMA es una organización latino-musulmana (OLM) que tiene su sede en Los Ángeles, California, y reúne a musulmanes de origen latino o hispanoameri-

¹⁴ James Clifford. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 41.

cano en el área del sur de dicho estado. En este enfoque multidimensional el lector encontrará el aporte, por ejemplo, de un análisis resultado de la etnografía virtual, así como un estudio de las experiencias religiosas mediadas por internet y como medio para la reformulación de la identidad étnico-religiosa. Con el mismo enfoque, se ofrece un análisis de redes que permitió cartografiar la dinámica de relaciones de las OLM en sus diversas escalas espaciales.

La etnografía clásica se retoma con énfasis en el estudio de caso. Se efectuaron dos misiones etnográficas en Los Ángeles, California, donde se implementó la etnografía multilocal para seguir las rutas de socialización tanto de LALMA como de los mexicanos musulmanes. Con el análisis de LALMA como parte del conjunto de OLM y como productora de sentidos y prácticas entre los musulmanes de origen latino/hispano, además de ofrecer una imagen amplia de la dinámica de un islam étnico transnacional en Estados Unidos, se da cuenta de los procesos de construcción de la identidad étnico-religiosa en un grupo de musulmanes identificados como latinos/hispanos y con matrices nacionales mexicanas, para comprender cómo se logra la identificación étnica y cómo se construyen los sistemas de plausibilidad que, al mismo tiempo, propician formas de ser y estar en el mundo.

Para el caso de los conversos mexicanos se acudió al recurso de la historia oral y el método biográfico, para entender desde un enfoque procesual la conversión religiosa en un contexto de migración. Con ello se dio cuenta de las tensiones, complejizaciones y resoluciones que se dan entre los campos simbólicos culturales, el religioso, el étnico y la adscripción nacional. En ese caso, se abordó a once conversos mexicanos adscritos a LALMA y una conversa mexicana representante de *Why Islam?* e *Islam in Spanish*.

El trabajo en su conjunto apuesta a la discusión con las producciones académicas sobre procesos de transnacionalización religiosa, aunando el entendimiento de los sistemas culturales en movimiento. En el plano empírico, busca contribuir al estudio de un fenómeno social que comienza a recibir atención en Estados Unidos. También, a comparar los diferentes tipos de «latinidad» que se juegan en este escenario, donde la latinidad islámica es una posibilidad más. Si usamos otro lente, puede ayudar a comprender la transnacionalización del islam en español a América Latina.

La obra se organizó en siete apartados capitulares y una conclusión. El primer capítulo abre la puerta a la reflexión de los sistemas culturales y religiosos en constante movilidad. En el segundo apartado se aborda cómo Estados Unidos clasifica la diferencia a partir de parámetros raciales y étnicos. Da lugar a las formas de integración de mexicanos y latinos/hispanos. El tercero

hace un recuento de los procesos de inserción del islam en Estados Unidos y se aborda la construcción de un islam multiétnico.

El cuarto capítulo describe cómo las OLM se han organizado. Brinda una visión de cómo los musulmanes de origen latino/hispano participan de ellas y qué papel ha jugado internet para articular sentimientos de comunidad. El quinto analiza las ofertas producidas por las OLM mediante modelos narrativos y las formas como proveen bienes de salvación islámicos.

El capítulo seis aborda el estudio de caso. A partir de un análisis de microrred en el contexto angelino, se muestra cómo son recibidas las propuestas de las OLM, cómo construyen su propia oferta como un proyecto de identidad y su colaboración e integración social por medio de la religión. El séptimo se enfoca en la dimensión biográfica de cómo los migrantes mexicanos de LALMA redefinen su identidad a partir de la dimensión religiosa y étnica. En esta dimensión es perceptible cómo los mexicanos se convierten al islam y los procesos de recepción y propia construcción de lo que es ser un musulmán latino/hispano en Estados Unidos. Cierra elaborando conclusiones que, al mismo tiempo, buscan abrir la brecha para el diálogo.

La obra en su conjunto explica la presencia poco conocida de latinoamericanos, entre ellos mexicanos, conversos al islam en Estados Unidos. Es un análisis de las discusiones sobre migración México-Estados Unidos y la construcción de la identidad religiosa y étnica, que al mismo tiempo se inserta en la actual discusión sobre la transnacionalización del islam y su inserción en países laicos y seculares.

1. ISLAM EN MOVIMIENTO: DESDE UNA REFLEXIÓN DE LAS PRÁCTICAS CONTEMPORÁNEAS Y TRANSNACIONALES

El islam, como otros sistemas de creencias, históricamente ha estado en movimiento, ha sido expansionista. Como otras religiones, actualmente se inscribe dentro de las prácticas auspiciadas por la movilidad, sea debida a la migración, a los medios de comunicación, las industrias culturales, la mercadotecnia, las agencias proselitistas, el uso de tecnologías de la información y comunicación, las formas de socialización producidas de manera vertical y horizontal. Comprender esta dinámica implica una perspectiva sociocultural que ofrezca una dimensión clara del plano empírico por donde los sujetos, los sistemas y las relaciones desarrollan su capacidad de movilizarse y producir cambios, una perspectiva transnacional.

La práctica actual del islam en un contexto de movilidad se postula como un agente para la innovación o reconfiguración de escenarios. Implica un proceso de desprendimiento del espacio o localidad tradicional para circular y reinsertarse en nuevas localidades. Es lo que Robertson describe con el proceso de *glocalización*,¹ se trata de ver lo local en lo global y viceversa, “de colocar lo local en lo transnacional y lo transnacional en lo local”.² Las fases comprenden: “1) la deslocalización de la cultura (cultura en circulación); 2) la

¹ Roland Robertson. “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad”. *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*, 2000 pp. 1-32. Disponible en uvirtual.udem.edu.co/file.php/2131/Documentos/.../Robertson_Glocalizacion.pdf

² Kali Argyriadis y Renée de la Torre. “Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad”. Argyriadis, Capone *et al.* *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia-L’Harmattan, Institut de Recherche pour le Développement, Publicaciones de la Casa Chata, 2012, p. 14.

translocalización (globalización de lo local); y 3) la relocalización (localización de lo global)”.³

El islam ha salido de sus demarcaciones territoriales, de su espacio habitual, y se ha movilizado de manera global. No significa que la presencia de esta religión en escenarios laicos y seculares –como los occidentales– sea nueva, significa que el plano empírico en el que se mueve es diferente, está sujeto a la producción de una multiplicidad de conexiones que se dan en diferentes escalas espaciales, con diversos agentes y diferentes intenciones.

Mirar al islam como un sistema de creencias homogéneo, con una forma nacional específica o vertical, es descontextualizar la realidad de la injerencia de los actores partícipes de él. Las religiones que han tomado formas de nacionalismo, son descritas a través del desarrollo social o cultural de una población, y son también susceptibles de cambio, de ser movilizadas y recontextualizarse. Levitt apunta al respecto: “[la] religión, como el capitalismo o la política, ya no se arraigan firmemente a un país o sistema judicial”.⁴ La religión se mueve con las personas, así por ejemplo la migración de musulmanes, sea de tipo laboral, por crisis sociopolíticas o económicas, las diáporas o con fines proselitistas, es un canal que abre todas las posibilidades para que esta religión se sitúe en nuevos escenarios que salen de la norma tradicional y, además, mantenga lazos con su lugar de origen o espacios significativos. Ello produce nuevos espacios cargados de historias, símbolos, resistencias, identidades, y que no necesariamente corresponden a los territorios marcados geopolíticamente, sino a nuevas fronteras construidas por la memoria, la acción del presente y la proyección a futuro.

PRÁCTICAS DE IDENTIDAD EN CONTEXTO DE TRANSNACIONALIZACIÓN

En un contexto de movilidad o de transnacionalización, la identidad suele verse problematizada ante las políticas de ciudadanía emanadas por el Estado moderno. Tradicionalmente, el Estado-nación ofreció un modelo de identidad fijo para los que considera sus integrantes. Los Estados-nación, señala

³ Kali Argyriadis y Renée de la Torre. “Introducción”. Kali Argyriadis, Renée de la Torre et al. (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Centre d’Études Mexicaines et Centraméricaines, Institut de Recherche pour le Développement-CIESAS, Occidente-ITESO, 2008, p. 15.

⁴ Peggy Levitt. *God needs no Passport. Immigrants and the Changing Religious Landscape*. Nueva York: The New Press, 2007, p. 12.

Anderson,⁵ originalmente incluyeron la creación de un conjunto de imaginarios que ofrecía identidad definida por una otredad, así como una narración lineal y homogénea que inspiraba sentimientos nacionalistas a partir una historia válida para todos.

Estas delimitaciones se convirtieron en determinaciones culturales que desembocaron en un nacionalismo metodológico. Señala Chaterjee que la nación moderna se escribió desde un tiempo homogéneo vacío, el tiempo del capitalismo,⁶ ignorando el tiempo heterogéneo con el que pudo ser posible. Su postura de crítica poscolonial plantea:

Creo que esta visión de la modernidad, o más precisamente del capitalismo, está equivocada porque la problemática es vista desde un solo lado [...] Porque, aunque las personas puedan imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo y vacío, no viven en él. El espacio-tiempo homogéneo y vacío es el tiempo utópico del capitalismo. Linealmente conecta el pasado, el presente y el futuro, y se convierte en condición de posibilidad para las imaginaciones historicistas de la identidad, la nacionalidad, el progreso, etc. [...] Pero el tiempo homogéneo y vacío no existe como tal en ninguna parte del mundo real.⁷

De acuerdo con Bhabha: “Necesitamos otro tiempo de escritura, que pueda inscribir las intersecciones ambivalentes y quiasmáticas del tiempo y el espacio que constituyen la problemática experiencia ‘moderna’ de la nación occidental”.⁸

La nación sólo ha sido posible a partir del reconocimiento del “otro”, como Bhabha lo reconoce; un espacio marcado por la diferencia cultural, las historias heterogéneas y las autoridades antagónicas,⁹ no sólo del otro que está fuera de la demarcación territorial, sino del que está dentro de ella. La nación debe ser comprendida no como un constructo producto de cuestiones culturales, necesarias y determinantes, sino como la construcción de un

⁵ Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2008.

⁶ Partha Chaterjee. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008, p. 95.

⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸ Homi K. Bhabha. “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”. *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010, p. 388.

⁹ *Ibid.*, p. 395.

discurso que se reconoce en el otro, se basa en la diferencia y sólo ha sido posible al reconocer el papel que el otro juega, sin embargo su colaboración en la historia oficial ha sido negada. La nación entonces puede ser concebida como un proceso de reinterpretación cultural, a la vez que un espacio liminar y disyuntivo, como Segato menciona: “[Es] un espacio de deliberación y fragmentación histórica, en el sentido del pluralismo que aquí se defiende –varias tramas, varios tiempos, en la heterogeneidad formulada por Chatterjee– pero nunca es una realidad ya deliberada y clausurada”.¹⁰

Las sociedades actuales se enfrentan a nuevas formas de concebir la identidad, la ciudadanía y el protagonismo de las fronteras nacionales. Nuevas propuestas apuntan a que ahora “ni los lugares ni las naciones-Estado son hoy en día exactamente lo que fueron”.¹¹ Vale la pena cuestionar entonces si estamos frente al derrumbamiento del Estado-nación, o si éste sólo se está modificando. Y si en esta modificación percibimos cambios ontológicos y epistemológicos en la manera de concebir la sociedad, la nación y el escenario global. En este tenor podemos indagar de qué manera se dan y se viven nuevas naciones o comunidades con configuración étnica o religiosa en las dinámicas de transnacionalización.

Siguiendo a Bhabha, Chatterjee y Segato, es necesario dejar el nacionalismo metodológico y el lente de la globalización para comprender “los aspectos transversales, transaccionales, traductivos y transgresivos del comportamiento y la imaginación contemporáneos que son incitados, posibilitados y regulados por las lógicas cambiantes del Estado y el capitalismo”.¹² Con ello se busca comprender fenómenos impulsados por individuos, grupos, movimientos e industrias, entre otros, con la posibilidad de dejar fuera la intermediación del Estado. En el caso de las religiones, como parte de la génesis de un sistema cultural, el enfoque de la transnacionalización cultural o religiosa permite adjetivar “los procesos, más que verlos como una cualidad intrínseca de ciertas configuraciones culturales y religiosas. La transnacionalización religiosa sólo

¹⁰ Rita Segato. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007, p. 30.

¹¹ Ulf Hannerz. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998 (Col. Frónesis), p. 38.

¹² Stefania Capone y André Mary. “Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa”. Argyriadis, Capone *et al.* *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia-L’Harmattan, Institut de Recherche pour le Développement, 2012, p. 29.

cobra sentido en el seno de una ‘reglobalización’, y sobre todo de una globalización ‘invertida’”.¹³

Esta postura se opone al lente de la globalización, porque esta última encierra en sí misma una carga imperial, unidireccional y hegemónica; para Csordas: “[...] la influencia cultural de la globalización es unidireccional, del centro de la globalización a la periferia pasiva, con la religión de forma neocolonial de la cultura imperialista”.¹⁴ Lo que podemos ver desde un enfoque transnacional es un cambio en la dinámica y en la forma de percibir al Estado-nación, y por lo tanto de una nueva forma de sociedad, pero no su desaparición. La constante movilidad de agentes que trascienden de diversas formas los espacios territoriales, creando conexiones de diferente densidad y alcance, es lo que da forma a que un fenómeno pueda adjetivarse como transnacional.

Esto no implica sólo su movilización sino su arraigo en nuevos contextos, su puesta en práctica en una dialéctica que conjuga las nuevas historias para ofrecer nuevos significados. La ordenación de los bienes materiales o culturales, en viejos como nuevos contextos, en torno a la movilidad, es lo que ha permitido la construcción de imaginarios que no se arraigan propiamente a un territorio geopolítico, sino que trascienden fronteras para crear nuevos espacios de significación. No se trata solamente del fenómeno migratorio, sino que incluye a aquellos actores que están arraigados a un territorio pero se vinculan de diferentes formas y con variadas herramientas tecnológicas que les permiten vivir y pertenecer en diferentes escalas espaciales.

En esta dinámica, la identidad o el sentimiento de pertenencia pueden ser vividos desde diversos ángulos que pasan de largo la unidireccionalidad que ofrecía el Estado-nación. Aquellos rasgos que parecían naturales, no escogidos, pueden encontrarse envueltos en estrategias donde los sujetos eligen su pertenencia. Algo similar ocurre con la ciudadanía y la percepción de algo “natural”. Hoy, la ciudadanía puede ser elegida, peleada, deseada, arrancada o inventada. Las demandas de ciudadanía ya no se centran en la pertenencia legal y formal a un territorio, a un ideal de ciudadano nacional; se invoca al respeto, integración y demanda de derechos culturales, a lo que Rosaldo llamó la ciudadanía cultural.¹⁵

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ Thomas J. Csordas. “Introduction”. *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press, 2009, p. 3.

¹⁵ Renato Rosaldo. “Cultural Citizenship and Educational Democracy”. *Cultural Anthropology*, vol. 9, núm. 3, agosto, 1994, pp. 402-411.

La emergencia de identidades se reconstruye “como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo”.¹⁶ Las costumbres y las tradiciones son retomadas, pero bajo la consigna de una resignificación. Estas nuevas formas de identidad se justifican en el rescate de la tradición, la búsqueda del linaje o las afinidades culturales, pero opuestas a la dinámica de las sociedades tradicionales. Se trata de la tradición en la modernidad que, como apunta Hervieu-Léger, no son antagónicas:

El universo de la tradición y el universo de la modernidad no son realidades cerradas que se oponen, de un modo absoluto, la una a la otra. Se trata, de hecho, de dos dinámicas intrincadas, en la que una privilegia el orden y la otra el movimiento.¹⁷

De la emergencia de estas identidades surgen subjetividades localizadas, opuestas a las politizadas; emergencias de raíz local producto de las identidades políticas globales; una marca racial, y la creación de un sujeto colectivo de demandas que se transforma en comunidad política.¹⁸ La religión ha mostrado su capacidad para activar este tipo de demandas, al crear o recobrar memorias, linajes y tradiciones. La memoria preserva la continuidad de las sociedades y, así:

El espacio de las producciones religiosas de la modernidad se constituye en los lugares donde la influencia imaginaria a la tradición se cruza con las expresiones modernas de la necesidad del creer, vinculada a la incertidumbre estructural de una sociedad en cambio permanente.¹⁹

EL ISLAM: RELIGIÓN CONTEMPORÁNEA Y TRANSNACIONAL

El islam, como religión, es un sistema basado en un cosmos sacralizado que permite comprender el mundo y la existencia.²⁰ En contexto de movilidad trasciende naciones —nada nuevo si se considera, por ejemplo, que las reli-

¹⁶ Segato, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ Danièle Hervieu-Léger. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005, p. 143.

¹⁸ Segato., *op. cit.*

¹⁹ Danièle Hervieu-Léger. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004, p. 161.

²⁰ Peter Berger. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1999, p. 46.

giones de línea abrahámica se expandieron conquistando y convirtiendo pueblos. El islam, desde muy temprano se difundió desde La Meca hacia África del Norte y Asia—. Lo diferente es la manera como se desarrolla la dinámica de movilidad, lo que obliga a repensarlo a la par de otras religiones bajo la lupa del transnacionalismo.

Para su caso particular, el islam se unió a las dinámicas globales y transnacionales como resultado de los propios movimientos islámicos que se gestaron en los inicios de la globalización tecnológica, hacia 1970.²¹ Lubeck resalta el hecho de una antinomia creada por las paradójicas relaciones entre el impulso globalizador y el islam, a partir de la resistencia y al mismo tiempo la incorporación de sectores islámicos a las dinámicas globalizantes; una tensión entre la tradición y la modernidad, produciendo “la expresión más militante del nacionalismo antiimperialista [...] movimientos etnonacionalistas ‘antisistémicos’”.²²

La agenda y relaciones políticas entre Estados, el *boom* petrolero en 1973 y 1974, los convenios financieros, la inestabilidad económica, el fracaso del Estado islámico, el intervencionismo en países árabes, son hechos que dieron paso a movimientos contestatarios, como el fundamentalismo y el radicalismo islámico. Pero también a la migración, forzada o voluntaria, de musulmanes en busca de bienestar, en su conjunto trajo consigo otros modos de difundir el islam, practicarlo y construir identidades nacionales, étnicas y religiosas. A este fenómeno, Lubeck lo llamó islam global²³ y Roy, islam mundializado.²⁴ Ambos hacen hincapié en las dinámicas gestadas desde los Estados, acompañadas de la industria y las élites religiosas como juristas o jeques, universidades, o movimientos islámicos de corte político, como la Hermandad Musulmana, y de proselitismo como el *Jamaat ud-tabligh*, y que se postulan como autoridad. En este escenario, agentes movilizan el islam y otros sistemas de pensamiento y cultura que, al ser captados y resignificados por los migrantes o conversos, llevan el islam a una nueva dinámica: la transnacional.

²¹ Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II. México: Siglo XXI, 2009, p. 36. También Paul M. Lubeck. “El renacimiento islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización”. *Revista Estudios de Asia y África*, México: El Colegio de México, vol. xxxix, núm. 1 (123), enero-abril 2004, pp. 42.

²² Lubeck, *op. cit.*, p. 45.

²³ *Idem.*

²⁴ Olivier Roy. *El islam mundializado*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003.

La migración musulmana inserta en sociedades laicas produce otros hechos elementales para esta dinámica, por ejemplo, las tensiones entre la adopción de la nacionalidad receptora y la identidad nacional de origen, la cual, en países como Irán, Arabia Saudí, Kuwait o Emiratos Árabes, sólo se obtiene por la línea paterna. También hay que considerar la integración a movimientos y comunidades internacionales, a redes de estudio islámico y de financiamiento para construir o preservar comunidades y mezquitas, así como promover las conversiones y afiliaciones a movimientos o comunidades que tejen redes en otros espacios. Todo ello, en su conjunto crea espacios tensionados entre los ideales de nación, la otredad, el laicismo, el secularismo y los elementos que tejen las identidades étnicas, culturales y religiosas de los musulmanes, sean migrantes o conversos.

Ser, estar y practicar una identidad islámica en este escenario, ha traído como resultado la creación de una comunidad imaginada, la *ummah*, que tiene como principio la fe y que es “puramente religiosa, englobadora y universal”.²⁵ Este principio también es rebasado cuando el partícipe de la *ummah* no deja de lado identificaciones étnicas, nacionales o culturales gestadas en su contexto inmediato. La *ummah*, aunque imaginada, es sustento de pertenencia; los vínculos creados a partir de ésta son los que se insertan en el campo social transnacional, mismo que Levitt y Schiller definen como:

[...] un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos. Los campos sociales son de múltiples dimensiones y engloban interactividades estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances que se diferencian, en la teoría social, por los términos organización, institución y movimiento social. Las fronteras de las naciones no son, necesariamente, contiguas con las fronteras de los campos sociales. Los campos sociales nacionales son aquellos que permanecen dentro de las fronteras de los países, mientras que los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de relaciones directas e indirectas, vía frontera.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 73.

²⁶ Peggy Levitt y Nina Glick Schiller. “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Revista Migración y Desarrollo*, núm. 3, 2004, pp. 66-67. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>, consultada el 19 de enero de 2017

Lo que está en juego en el campo social transnacional son los sujetos, las pertenencias y las identidades, atravesados por el capital económico, político, cultural y las luchas políticas por la localización territorial,²⁷ incluso culturales e imaginarias, que buscan darle sentido a su cultura y territorio, puesto que “el territorio o la cultura (nacional, local, comunitaria), pasa a ser parte de la definición y el equilibrio de los capitales propios del campo social transnacional”²⁸ Ya no es sólo pensar en el papel de la religión en sociedades seculares y laicas, sino las dinámicas que se desprenden de esta conectividad y gestan formas de ser musulmán y pertenencia al campo social transnacional.²⁹

El islam transnacionalizado, al igual que otros sistemas religiosos, es capaz de recomponer tradiciones locales en contextos nuevos, abriendo paso al *proceso de secularización del creer*.³⁰ Se trata de una *pérdida y recomposición* de la religión, donde diversos elementos y dinámicas del creer entran en juego creando una lógica en las nuevas formas de experimentar la religiosidad a partir de remiendos o *collages* de creencias. Sin embargo, la religión puede seguir definida como «[...] un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven».³¹

Hervieu-Léger la observa como “[...] un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular”.³² La pertenencia no necesariamente implica una membresía heredada por una tradición familiar, social o cultural, sino que se abre paso a la creación de imaginarios, a nuevas representaciones de lo sagrado, remiendos y reconstrucciones de las tradiciones, tanto en las religiones históricas como en las prácticas arcaicas de prácticas y cosmogonías étnicas.

²⁷ Liliana Suárez Navaz. “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”. Joaquín García Roca, Joan Lacomba Vázquez (coords.). *La inmigración en la sociedad española*. 2008, p. 932, disponible en https://www.academia.edu/206543/La_perspectiva_transnacional_en_los_estudios_migratorios._Génesis_derroteros_y_surcos_metodológicos, consultada el 19 de enero de 2017.

²⁸ *Ibid.*, p. 931.

²⁹ Levitt y Schiller, *op. cit.*, pp. 66-68.

³⁰ Hervieu-Léger. *La religión hilo de la memoria*, p. 13.

³¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

³² Hervieu-Léger. *El peregrino y el convertido...*, p. 23.

Las religiosidades contemporáneas se construyen sobre la expresión de un creer, una memoria que sirve como soporte de continuidad y tradición.³³ De manera opuesta a las religiones tradicionales, el sentido que se le da a la proyección del universo se pluraliza mediante la infinita combinatoria de significados que incluso estaban lejos de vincularse a lo religioso. Se trata del desplazamiento de las religiones históricas a zonas profanas, sobreviviendo a la modernidad para no desaparecer.

Este desplazamiento tiene gran sentido si retomamos la idea de transnacionalismo; de los desplazamientos de bienes materiales y culturales a nuevos contextos. Debemos considerar que el éxito de una religión “transportada” no lo determina ella misma, sino los medios por los que logra relocalizarse y producir redefiniciones del creer. Como expone Hervieu-Léger, el creer da sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de los creyentes; éstos situados en un contexto social y transnacional, recrean, reinventan y resignifican la religión y el territorio vivido.³⁴ Además de que:

Lo esencial, en este asunto, no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión religiosa de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan. En esta perspectiva, llamaremos «religiosa» toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente.³⁵

En este panorama, el islam vinculado a lo étnico, lo nacional, lo simbólico y político, refleja identidades que son capaces de refundar la idea del “nosotros”.³⁶ Esto es, porque la reetnización a partir de lo religioso puede expresar no sólo la recuperación ingenua del pasado, sino el advenimiento de una política de reconquista espiritual, es decir: “la reconquista de los espíritus (en todos los sentidos del término) [...] de los cuerpos, los territorios y las memorias como de los poderes”.³⁷

³³ *Ibid.*, p. 162.

³⁴ Hervieu-Léger. *El hilo de la memoria*, p. 128.

³⁵ *Ibid.*, p. 137.

³⁶ Hervieu-Léger. *El peregrino y el convertido...*, p. 258.

³⁷ André Mary. “Políticas de ‘reconquista espiritual’ e imaginarios transnacionales”. Argyriadis, Capone *et al.* *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia-L’Harmattan, Institut de Recherche pour le Développement, Publicaciones de la Casa Chata, 2012, p. 132.

Se consagra así una comunidad espiritual que funciona como principio de identificación social.³⁸ La *ummah* tiene esta cualidad, es resultado de una postura que remite a la recuperación o invención de la memoria, al origen de ella y su perpetuación. De esta forma, la identidad despierta, se fusiona con vínculos reales o imaginarios entre el pasado y el presente, con el aquí y el allá, hibridando la cultura con el regreso a las raíces para legitimar la práctica y la tradición en movimiento, y su posición frente a otros, pero sobre todo para traspasar fronteras, pues finalmente: “una nación es un principio espiritual, resultado de las complicaciones de la historia; una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo”.³⁹

Bajo esta misma dinámica de la religión contemporánea, Hervieu-Léger nos ofrece la idea del proceso de *secularización del creer*, donde se experimenta una pérdida de los valores y prácticas tradicionales en los sistemas religiosos y, como respuesta a ello, la religión se transforma, dando paso a nuevas expresiones que no necesariamente están en la esfera privada del creyente y que pueden tener diversas formas de representación: “el proceso de secularización es, ante todo, un proceso de recomposición del creer, es lógico preguntarnos sobre qué lógicas se realizan estas recomposiciones, qué elementos se ponen en juego y qué dinámicas del creer inducen a su vez estas lógicas”.⁴⁰

En esta tónica, estamos obligados a reflexionar sobre procesos de secularización respecto a los escenarios donde la religión interactúa, saliendo de la esfera privada donde se supone –según la teoría clásica– debe estar. Casanova invita a pensar en modelos o formas de secularización por medio de las diferentes acepciones que se le han dado a este concepto, resultado de los contextos geográficos e históricos.⁴¹

Tomando el caso de Estados Unidos, Casanova observa que tradicionalmente –se ha sostenido– el país nació como un Estado secular donde las prácticas e instituciones religiosas estaban ya en declive. Pero advierte que las evidencias son contrarias y no hay ningún indicador que se ajuste a mantener el declive de la religión a largo plazo; argumento que ha obligado a repensar la secularización en Europa: “Lo que hasta ahora fue una excepción estadou-

³⁸ Hervieu-Léger. *El peregrino y el convertido...*, cit., p. 23.

³⁹ Renan, citado por André Mary, p. 138.

⁴⁰ Hervieu-Léger. *La religión, hilo de memoria*, p. 13.

⁴¹ Cfr. José Casanova. “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. Madrid: UAM-AEEDRI, núm. 7, noviembre, 2008, pp. 1-20.

nidense alcanza un estatus normativo, mientras que la regla europea queda degradada para convertirse en una desviación de la norma estadounidense”.⁴²

En Estados Unidos, se dio una colusión entre las esferas seculares y la religiosa: pocas tensiones entre el protestantismo y el capitalismo, pequeñas entre ciencia y religión; la ideología ilustrada tuvo escasas referencias antirreligiosas; la protección constitucional del ejercicio libre de la religión, además de la referencia al Evangelio y valores cristianos en los movimientos sociales.⁴³

Advierte Casanova que Estados Unidos no es menos secular que las sociedades europeas u otras, sino que:

El triunfo de “lo secular” ayudado por la religión más que a sus expensas y sus fronteras se convirtieron en tan difusas que, al menos para los estándares eclesiásticos europeos, no está claro dónde comienza la religión y dónde lo secular.⁴⁴

Bellah para el caso estadounidense, llamará a esto, religión civil en América:

Si bien las cuestiones de la creencia personal, el culto y la asociación religiosos son considerados como estrictamente privadas, también es cierto que a la vez son elementos comunes en la orientación religiosa que comparte la gran mayoría de los americanos. Estos factores han jugado un papel crucial en el desarrollo de las instituciones americanas y aún siguen otorgando una dimensión religiosa al tejido completo de la vida americana, incluyendo la esfera política. Esta dimensión religiosa pública se expresa como un conjunto de creencias, símbolos y rituales al que denomino como religión civil americana.⁴⁵

En Estados Unidos la religión es una vía para actuar en la esfera pública, además de ser una práctica institucionalizada del ser estadounidense. Bellah observa que lo es a tal grado, que en los discursos políticos aparece la imagen de Dios unida a la soberanía, libertad, los derechos del hombre, como orden y ley, entre otros. Aunque el país nació buscando mantener la unidad bajo elementos angloparlantes, el Dios estadounidense, resalta Bellah, no tiene

⁴² *Ibid.*, p. 2.

⁴³ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁵ Robert N. Bellah. “Religión civil en América”. Josetxo Beriani y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2007, pp. 117-118.

adscripción religiosa, sino que se ajusta a los embates del tiempo, es activista, moralista y social, más que teológico o contemplativo.⁴⁶ Casanova además sugiere que el país no ha tenido una Iglesia nacional, sino que nació como una estructura de pluralismo religioso señalado en la respectiva enmienda constitucional.⁴⁷

La religión en Estados Unidos puede incursionar y tomar visibilidad en espacios públicos y políticos, por medio de organizaciones no lucrativas. Se ha dado cuenta que la religión llamada civil, no sólo tiene que ver con el desarrollo de las instituciones estadounidenses, como lo describe Bellah, sino con la creciente integración y participación de una diversidad de religiones y creencias que participan y se involucran en temas de la agenda política, sobre todo en lo tocante a temas de gestión de la diferencia y migración.⁴⁸

Las diferentes instituciones religiosas, centros de culto o grupos proporcionan a la sociedad civil diferentes servicios que permiten la integración de las minorías en un escenario de pocas oportunidades para el migrante, al mismo tiempo que funcionan como espacios de vinculación entre la comunidad de origen y la de destino.⁴⁹ A este tipo de acciones emprendidas por la religión, Orr y Miller lo definen como políticas del espíritu, es decir, la unión de lo moral y espiritual como base de lo político y social.⁵⁰ Las políticas del espíritu tienen la función de construir un espiritualismo cívico,⁵¹ en otras palabras, instruir a personas en materia de multietnicidad para la convivencia, y actúan además a partir de programas populistas de sensibilización y participación en el espacio público.

Aunque éste es el escenario estadounidense, se ha observado que la creciente movilización de los sistemas religiosos y los cambios de las sociedades

⁴⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁷ Casanova, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁸ Cfr. Laurence Michalak y Agha Saeed. "La divisoria continental: el islam y las identidades musulmanas en Francia y Estados Unidos". Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.). *¿Europa musulmana o Euroislam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial, 2003. Charles Hirschman. "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States". *The International Migration Review. Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration*, Nueva York: Center for Migration Studies of New York Inc., vol. 38, núm. 3, otoño, 2004, pp. 1-2.

⁴⁹ Cfr. Donald Orr, John Miller, Grace R. Dyrness. *Immigrant Religion in the City of Angels*. Los Ángeles: Center for Religion and Civic Culture, University of Southern California, 2001.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 6.

⁵¹ *Ibid.*, p. 9.

modernas han obligado a repensar la secularización de la sociedad bajo lógicas contextuales y, en un intento de buscar una lógica global, se pone en evidencia que lo secular: “no podría pensarse como el espacio en el que la vida humana *real* se emancipa gradualmente a sí misma del poder controlador de la ‘religión’ y de esta forma alcanza su reubicación última”.⁵²

⁵² Talal Asad, en Casanova, *ibid.*, p. 4.

2. HETEROGENEIDAD RACIAL Y CULTURAL EN ESTADOS UNIDOS: LOS LATINOS

Estados Unidos de América ha sido desde su inicio un país con diversidad cultural y racial, resultado de fungir como receptor de migrantes. Al igual que toda construcción moderna del Estado-nación, se edificó a partir de narrativas hegemónicas que configuran la identidad nacional sobreponiéndose a otras al interior del territorio, lo que Segato define como “formación nacional de alteridad”.¹ En general, las iniciativas de los Estados-nación modernos para construir su identidad y a sus ciudadanos estaban permeadas por prácticas positivas, imperativas y segregativas que clasificaban por raza, clase, religión y género.

Para el caso estadounidense, el proceso de gestión de la diferencia encuentra su antecedente desde la Conquista. La corona española ocupaba ya un vasto territorio de lo que hoy es Estados Unidos; aquella parte aún sin “dueño” fue vista por los ingleses como la tierra prometida que Dios les reservó.² Aunque estaba habitada por diferentes tribus amerindias, algunas sedentarias y otras nómadas, a todas se les concedió sólo aquella tierra que pudieran trabajar y habitar, quedando lo demás a disposición de los colonos.³ Ello fue la primera línea divisora de la otredad: “[...] existen dos partidos en el nuevo mundo, el partido de Dios y el del diablo. El partido de Dios es

¹ Rita Laura Segato. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007, p. 28.

² Esperanza García y García. *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos: de pochos a chicanos, hacia la identidad*. México: Universidad Iberoamericana-UNAM, 2007, p. 40.

³ *Ibid.*, pp. 26-27.

blanco y puritano y encargado de redimir el mundo de los errantes. Mientras el partido desatanás [*sic*] es de piel oscura”.⁴

La creciente leyenda negra sobre los españoles, quienes fueron considerados una raza mixta, católica e inferior,⁵ fortaleció la idea de mantener la supremacía blanca oponiéndose al proceso de mestizaje como los españoles lo hicieron en su conquista; idea que en su transcurso y reorganizaciones tiene vigencia como una configuración identitaria entre lo que significa ser anglosajón y ser latino/hispano. Esta idea de supremacía estaba marcada en su momento por la rivalidad con España y su sistema económico, religioso y la nueva posesión de tierras. Aunque los colonos intentarían conquistar el nuevo territorio sin evangelización o mestizaje poco a poco se fueron convirtiendo en un pueblo con diversidad racial y social como consecuencia de las variadas migraciones.

Estas primeras migraciones se dieron bajo un mandato laxo, lo que se intentaba era tener mano de obra masculina. Hasta 1619 migraron mujeres para formar familias, y ese mismo año llegó la primera mano de obra negra a Virginia.⁶ El territorio comenzó con ello el proceso de gestión de la diversidad racial, otorgando a cada grupo un estatus a partir de la *exclusión*, como fue el caso del indígena; de la *inferiorización*, como el de los esclavos negros, o de *negociación*, fuera para la diversidad religiosa (como los católicos) o con hablantes de otras lenguas europeas.

El naciente pueblo comenzó a edificarse bajo el *ethos* puritano, que tomó forma en el imaginario de la democracia-teocrática. Su máxima expresión era el protestantismo, que incluía la ruptura con el tradicionalismo económico para pasar al racionalismo económico, y una ética religiosa, que en su conjunto formarían el destino de vida. Este *ethos* era un hecho que se garantizaba mediante el trabajo y cláusulas tales como el tiempo es dinero, el crédito es dinero o el dinero es reproductivo, reconocidas en Benjamin Franklin. Weber observó en esta sociedad que:

La ganancia de dinero –cuando se verifica legalmente– representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la diligencia en la

⁴ Segal y David Stineback, citado en María del Rosario Rodríguez Díaz. “Los Estados Unidos y su destino manifiesto”. *Revista Tzintzun*, núm. 17, Universidad Michoacana, 1993, p. 127. Disponible en <http://tzintzun.ojs.escire.net/index.php/TZN/article/view/572/575>, consultada el 20 de febrero de 2019.

⁵ García y García, *op. cit.*, p. 38.

⁶ *Ibid.*, pp. 43-44.

profesión, y esta diligencia, fácil es reconocerlo, constituye el auténtico alfa y omega de la moral de Franklin.⁷

García y García señala que el puritanismo protestante influenció el imaginario estadounidense. La visión profético-divina se unió con el discurso legal, de manera que desde allí se establecieron las causas de rechazo, segregación, negociación o expulsión de quienes no cumplían con los parámetros de ser estadounidense, así como su incorporación a la *common wealth*.⁸ La sociedad estadounidense como producto de esa historia, según Bloom, representa la Tierra del Anochecer, una sociedad impregnada de religión:

La esencia del estadounidense es la creencia de que Dios lo ama. [...] Vivir en un país donde la mayoría disfruta así del afecto de Dios es profundamente conmovedor, y tal vez una sociedad entera pueda afirmar que es objeto de una consideración tan sublime que, después de todo, en toda la Biblia hebrea sólo fue concedida al rey David.⁹

Tras la Independencia, la Tierra del Anochecer ya no sólo constó de trece colonias, se habían sumado territorios mexicanos; anexión que culminó en 1848 con el tratado de Guadalupe Hidalgo. La sociedad estadounidense se vio nuevamente ante el problema de la otredad; los mexicanos se unían a los indígenas, africanos y diversidad de europeos –protestantes, católicos y judíos– que llegaron a trabajar. La anexión de dichos territorios supuso beneficios y obligaciones constitucionales a los mexicanos anexados, sin embargo, al igual que sucedió con los amerindios, el pacto pronto se desvaneció:

Durante los años que siguen a la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo, los inmigrantes anglos se apropian de una gran parte de la tierra perteneciente a los mexicanos. [...] los mexicanos pierden sus tierras, su poder político y son marginados socialmente. Disminuida su presencia, sus raíces continúan, sin embargo, fuertemente arraigados a esta tierra estadounidense.¹⁰

⁷ Max Weber. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Ensayos sobre sociología de la religión I*. Madrid: Taurus, 1992, pp. 42-43.

⁸ García y García, *op. cit.*, pp. 75-95.

⁹ Harold Bloom. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: FCE, 1994, p. 13.

¹⁰ Elena Bilbao y María Antonieta Gallart. *Los chicanos. Segregación y educación*. México: CIESAS-Editorial Nueva Imagen, 1981, p. 285.

El proyecto de Estado-nación pronto se vio sumergido en la problemática de la diferencia y la inmigración, que se convirtió en tema de agenda política, un problema de largo plazo tanto para el Estado como para el inmigrante. García y García, por ejemplo, identifica dos grandes periodos de gestión sobre el tema migratorio y, con ello, de la diferencia: la primera caracterizada por férreos prejuicios étnicos, religiosos y políticos; la segunda por una política de inmigración que puede ser estricta o relajada según las necesidades del mercado laboral.¹¹ En ambas, las “[...] normas, leyes, prácticas e instrumentos estatales”¹² se han enfocado en administrar la mano de obra pero no de atender equitativamente las necesidades de los inmigrantes. Por su parte, Alarcón considera que Estados Unidos se ha deslindado de toda política de integración, quedando ésta como responsabilidad de los inmigrantes,¹³ fueran mexicanos, hispanoamericanos, africanos, asiáticos o europeos.

Las políticas de gestión migratoria y de la diversidad abrieron proyectos asimilacionistas, como el *melting pot* (llamado también crisol étnico) y el multiculturalismo. El *melting pot*, enfocado sobre todo a los europeos, buscó la unificación nacional a partir de un ingenuo proceso natural de integración cultural, civil, política y económica. Siguiendo la metáfora de la pieza teatral de 1908 *The Melting Pot*, se creyó que el “diferente” pronto adoptaría los valores culturales, políticos y económicos del país:

Sí, el este y el oeste, el norte y el sur, la palma y el pino, el polo y el Ecuador; así el Gran Alquimista los funde y fusiona mediante su flama purificadora. Aquí se reunirán todos para construir la República del Hombre y el Reino de Dios ¿...cuál es la gloria de Roma y Jerusalén en donde todas las naciones y razas vienen a orar y a recordar el pasado, comparada con la gloria de América, adonde todas las razas y todas las naciones vienen a laborar y a ver hacia delante?¹⁴

Lo que se buscó no era la contribución cultural de cada grupo, sino un corte con el pasado. El proyecto de *melting pot*, o el “blanqueamiento” de los europeos, fracasó y entró en crisis después de 1950, con la suburbanización y

¹¹ García y García, *op. cit.*, p. 99.

¹² Rafael Alarcón. “US Immigration Policy and the Mobility of Mexicans (1882-2005)”. *Revista Migraciones Internacionales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, vol. 6, núm. 20, 2011, p. 187.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Sollors, en García y García, *op. cit.*, p. 106.

el auge económico; entonces la gestión de la diferencia se sistematizó a partir de clasificaciones que dieron paso al multiculturalismo como enclave para aceptar al “otro”.

No obstante, en las diferentes etapas de la migración, los recién llegados han pasado por variadas coyunturas que permiten redefinir la diferencia y las políticas migratorias. La educación, por ejemplo, ha sido un ámbito donde pueden observarse los esquemas impuestos para la asimilación o integración, según su temporalidad. La educación fue uno de los principales vehículos para la aculturación y unificación de valores morales, legales y culturales. Movimientos como el *English Only* y la campaña a favor de la enmienda constitucional que declaraba el inglés como la lengua oficial del país, se hicieron presentes quizás no como la búsqueda del bienestar común, sino como la lucha contra la “[...] amenaza de la desnacionalización de las nuevas oleadas de inmigrantes que hablaban otros idiomas”.¹⁵ Esta preocupación estuvo desde muy temprana época, por ejemplo:

En 1754 Benjamín Franklin se preguntó, ‘¿Por qué permitimos a los patanes del Palatinato (la región en Pennsylvania poblada por los inmigrantes alemanes) llenar nuestras comunidades y establecer su lenguaje y sus costumbres hasta excluir las nuestras... que nos germanizarán en lugar de que los anglicemos [sic]?’¹⁶

O como el presidente Theodore Roosevelt (1901-1909) aclaró: “La raza mexicana ahora ve en el destino de los aborígenes del norte su propio inevitable destino. Ellos deben amalgamarse o ser desplazados en el vigor superior de la raza anglosajona, o deben perecer totalmente”.¹⁷

Los diferentes grupos étnicos y raciales que componían al país, independientemente de los grados de integración, pronto se resistieron o quedaron completamente excluidos: los europeos mantuvieron, en sus guetos, las lenguas y costumbres de sus lugares de origen; los sobrevivientes de los nativos, habitando naciones extranjeras en tierra estadounidense; los afroamericanos salieron de la esclavitud y exclusión; los mexicanos, por su parte, aparecen en

¹⁵ Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut. *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 95.

¹⁶ García y García., *op. cit.*, p. 110.

¹⁷ Bilbao y Gallart, *op. cit.*, p. 44.

este escenario como un “mal necesario” que, además, ha logrado mantener su bagaje cultural, junto con los demás grupos de ascendencia latinoamericana.

Respecto a la movilidad económica, se apostó a que asimilarse garantizaría el *common wealth*, pero sólo algunos grupos lograron incorporarse a la clase media. El fracaso se debió a que la asimilación cultural no permitió a todos incorporarse a un estrato de bienestar social, por estar acompañada de políticas segmentadoras y visiones de inferioridad. La diferencia racial y cultural bloquea la aceptación social y la movilidad ascendente, por lo que en ocasiones la falta de asimilación no viene de los migrantes, sino de la sociedad receptora, que no los integra.

Por su parte, la visión multiculturalista buscó el reconocimiento de la diferencia, por lo que ya no se hacía hincapié en la disolución cultural de los grupos inmigrantes, sino en dar espacio a la diferencia, mejor dicho, en gestionarla.¹⁸

Para garantizar la equidad dentro de la diferencia, en el caso de Estados Unidos, el Estado ha recurrido al diseño de políticas públicas específicas basadas en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, y ha abandonado el principio de la igualdad (racial, religiosa, de género, étnica, etcétera) ante la ley, comúnmente conocido como el principio de *color-blindness*.¹⁹

El multiculturalismo dio un giro a la perspectiva que tenía el Estado sobre la diferencia y se encargó de agrupar racialmente. Bajo la propuesta de Segato, se puede decir que en Estados Unidos la “[...] raza es indistinguible de diferencia étnica y patrimonio cultural, y el modelo es de segregación. [...] el ciudadano es percibido como dividido por un guión, ‘guionizado’, y participa de la nación desde su pertenencia a un segmento étnico”.²⁰

La construcción de la diferencia está basada en grupos como el euroamericano, afroamericano, hispanoamericano, asiático-americano. La nación estadounidense mantiene su unidad bajo la idea de un país multicultural que integra al ajeno, pero que segrega a partir de categorías raciales jerarquizadas. Como explica Kimlicka, la construcción de una cultura societal aportó la ca-

¹⁸ Rafael Alarcón Acosta, Luis Escala Rabadán y Olga Odgers Ortiz. *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los migrantes mexicanos en Los Ángeles*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2012, p. 39.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

²⁰ Segato, *op. cit.*, p. 32.

pacidad de reconocer el valor de las culturas,²¹ por lo que un país como el estadounidense, bajo el modelo multicultural, dio énfasis a la diferencia, donde lo racial es sinónimo de ajenez cultural, por lo que esta visión se impone como una barrera al reconocimiento de las posibilidades de nuevas narrativas de los grupos, actores y filiaciones. A ello se suma que, entre 1960 y 1970, la legitimación a expresar la cultura dio paso a una toma de conciencia étnica²² y cultural, lo que conllevó a un resurgimiento étnico:

[...] una cuestión de identidad y de expresión propia, desvinculada de las reivindicaciones en favor del resurgimiento o la creación de una vida institucional separada... el resurgimiento étnico implica una revisión en los términos de la integración, no un rechazo de la misma.²³

El sistema segregatorio dictado desde la hegemonía fue leído por los grupos raciales como enclave para la integración. Este modo de incluir, a partir de la exclusión y agrupación racial, es lo que observamos como un modelo de integración por segregación que deviene de la hegemonía, pero que es capaz de ajustarse a las necesidades de los grupos raciales.

El reconocimiento a la diferencia por el Estado, trajo una visión *a priori* de fronteras culturales, económicas y de acceso social, las cuales, a partir del origen racial, impiden pensar el intercambio cultural. Esta visión parece desarrollarse desde la postura del nacionalismo metodológico que permeó el pensamiento moderno, y que ya no alcanza a describir la realidad social en términos de diferencia, pertenencia, procesos sociales y culturales que ello trae consigo.

Esta visión no permite comprender las variadas formas de integración a la sociedad receptora, la porosidad de las fronteras culturales o su rompimiento con ellas. Lo que tenemos es la relación del Estado con la raza; con lo propio y lo que sigue siendo ajeno. Con razón apunta Rosaldo:

[...] las relaciones de raza en los EEUU conllevan una combinación de esfuerzos asimilacionistas, crudos prejuicios y una contención cultural que gira en torno a un esfuerzo concertado para mantener todas las culturas puras y en su

²¹ Will Kimlicka. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 120.

²² *Ibid.*, p. 91.

²³ *Ibid.*, p. 100.

lugar [...] se unen a la corriente o se quedan en sus *ghettos*, barrios y reservaciones, pero no traten de ser al mismo tiempo móviles y culturales.²⁴

Pese a las críticas a la postura multiculturalista, el Estado continúa agrupando la diferencia. No es un proceso meramente simbólico, las narrativas hegemónicas permean la cotidianidad de sus habitantes, en la manera de gestionar espacios, servicios y oportunidades. Esta postura hegemónica deviene en una dialéctica con el receptor, lo que permite que el racializado se integre, reconociendo sus diferencias y valorizando sus pertenencias culturales, pero también leyendo el contexto donde está situado; se integra sabiéndose diferente racial y culturalmente. Como una antinomia, se integra segregándose.

EL LATINO/HISPANO EN EL ACTUAL PENTÁGONO RACIAL

La gestión de la diferencia en Estados Unidos de América se sustentó en visiones raciales y eugenistas, como la de Madison Grant, que mencionó: “Los trabajadores inmigrantes están ahora degenerando la raza de sus amos y matando de suciedad y hacinamiento tan eficazmente como con la espada”.²⁵ El control migratorio fue a partir de leyes y políticas de exclusión o segregación. Por ejemplo, las leyes de Jim Crow, de 1876 a 1965, para mantener al margen a los afroamericanos, o la Exclusión China en 1882; como la ley de restricción por origen y la Reforma de Inmigración y Acta de Control (IRCA), en 1986, para mantener al margen el movimiento migratorio dentro y fuera del país.

Para entonces, la migración ya no sólo estaba compuesta por europeos y asiáticos o mexicanos, sino por personas provenientes del centro y sur de América Latina. La división por afinidad racial abría el problema de dónde ubicar a los mexicanos y latinoamericanos. El Censo y otras oficinas administrativas comenzaron a usar el término “hispano” para agruparlos –y junto a ellos a los españoles– por similitudes culturales, como el idioma.

El primer censo de población en Estados Unidos se efectuó en 1790, pero fue hasta 1970 cuando el tema del origen hispano fue introducido.²⁶ La

²⁴ Rosaldo. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ediciones Abya-yala, 2000, p. 237.

²⁵ Madison Grant, citado por Portes y Rumbaut, *op. cit.*, p. 94.

²⁶ Sharon R. Ennis, Merarys Ríos-Vargas y Nora G. Albert. “The Hispanic Population: 2010”, *United States Census Bureau*, mayo 2011. Disponible en (<http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>) Consultado el 20 decmayo de 2016, p. 2

sección para la población hispana incluyó preguntas respecto a los apellidos en español, lugar de nacimiento y lengua materna. Durante los siguientes 40 años el rubro tuvo variaciones y modificaciones, incluyendo ahora a estadounidenses de ascendencia hispanoamericana, de Puerto Rico e islas de Estados Unidos.²⁷

Estas modificaciones se deben a lo estipulado en las normas de 1997 para la clasificación de datos de carácter federal sobre raza y etnicidad.²⁸ En ellas se convino que las categorías raciales incluirán al indio americano o nativo de Alaska, asiático, negro o afroamericano, nativo de Hawái o de otras islas del Pacífico y los blancos; respecto a la etnicidad, se apuntó la categoría hispano o latino.

Sobre el uso de estas categorías, se indicó que serían utilizadas por todos los programas federales a partir del año 2000. El objeto era, según el marco político de la Casa Blanca, responder a las críticas que surgieron en el censo de 1990, donde la existencia de categorías mínimas no reflejó la diversidad de la población americana, la inmigración y el matrimonio interracial. Se buscó no sólo atender los datos demográficos de la población, sino entender esta diversidad a partir de rasgos biológicos o genéticos, y en términos de rasgos sociales, culturales y de ascendencia.

Estas categorías echadas a andar desde 1997 siguen cumpliendo la función del *melting pot*, ser: “[...] un conjunto de unidades étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con una estructura originaria polar de blancos y negros [...] ‘el Pentágono étnico’: los americanos africanos, los americanos asiáticos, los americanos nativos, los latino-americanos y los euro-americanos”.²⁹ La reformulación de estas categorías sigue dejando al margen la inclusión y visibilidad de las narrativas de los actores que logran cruzar, compaginar, combinarse y definirse a sí mismos.

Los grupos étnicos y raciales son, para el Estado, clasificaciones que agrupan a personas con un origen en común: ascendencia, cultura o nacionalidad. Ejemplo de ello es la incorporación de los indígenas de Centro y Sudamérica a la clasificación de “indios americanos”, la cual sólo consideraba originalmente a los descendientes de pueblos aborígenes en el territorio estadounidense, incluido Alaska: “La definición de ‘Indio americano o nativo de

²⁷ *Idem.*

²⁸ Revisions to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity. Disponible en http://www.whitehouse.gov/omb/fedreg_1997standards, consultada el 23 de septiembre de 2014.

²⁹ Segato, *op. cit.*, p. 50.

Alaska' debe ser modificada para incluir a los pueblos originarios de América Central y América del Sur".³⁰ Este cambio se justificó por la ascendencia en común entre los pueblos autóctonos de Centro³¹ y Sudamérica³² con los de Estados Unidos.

Para el caso de los hispanohablantes, la modificación consistió en integrar el término "latino". El reconocimiento de esta categoría se argumentó desde el uso regional del término: "Hispano se usa comúnmente en el este de Estados Unidos, mientras que lo latino se usa en la parte occidental",³³ y se dejó la opción de identificar el origen español dentro de esta categoría. Para entonces el término "latino" adquiría fuerza y desafiaba la visión hegemónica e imperialista de segregación racial, cultural, social y económica que vivía este sector de la población.

Actualmente, el Estado entiende lo hispano/latino como un término que: "refiere a las personas que trazan su origen o descendencia de México a Puerto Rico, Cuba, Centro y Sudamérica, y otras culturas españolas".³⁴ Permite que quien se reconozca así pueda identificarse en un origen racial: "En el censo decenal, las personas que se consideran hispanas también pueden indicar herencias adicionales en la cuestión de la ascendencia".³⁵

El término hispano/latino sirvió de ejemplo para pensar a la población árabe o de Medio Oriente. Sin embargo, no logró ser efectiva una categoría étnica: "Se recibieron varios comentarios en apoyo de tener una categoría separada para tener los datos considerados necesarios para monitorear la discriminación contra esta población".³⁶ Una de las dificultades que representa la categoría étnica es la común identificación árabe con lo islámico, cuando no todo árabe es practicante del islam ni todo musulmán es árabe, y donde lo islámico aparece como símbolo contrario al progreso: "Los árabes, los musulmanes y el islam han sido representados estereotipadamente como "extraños" u "otros" cuyas creencias y costumbres inferiores, bárbaras, sexistas

³⁰ Revisions to the Standards...

³¹ Países de Centroamérica son: Costa Rica, Guatemala, Belice, Honduras, Nicaragua, Panamá, El Salvador.

³² Países de Sudamérica son: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Trinidad y Tobago, Surinam, Uruguay, Venezuela.

³³ Revisions to the Standards...

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Idem.*

o irracionales deberían ser condenadas si no es que eliminadas”.³⁷ Hay que recordar que “lo árabe” deviene de la idea que se desarrolló en la primera mitad del siglo xx:

Se propuso una identidad nacionalista árabe como fundamento de un Estado moderno que considerara como árabes a todos los que hablan el idioma árabe e identifican con la historia y la cultura árabes, independientemente de si eran musulmanes, cristianos o judíos.³⁸

Los árabes quedaron incluidos dentro de la categoría “blancos” y se abrió la pregunta sobre ascendencia, la cual permitiría arrojar datos sobre la población que se identifica como árabe o de Medio Oriente. Para el caso hispano/latino, en 2010 este grupo étnico podía cruzar su identificación con alguna raza:

El origen hispano puede ser visto como el patrimonio, el grupo de nacionalidad, el linaje o país de nacimiento de la persona o los padres de la persona o sus antepasados antes de su llegada a los Estados Unidos. Las personas que identifican su origen como hispano, latino o español pueden ser de cualquier raza.³⁹

HISPANOS/LATINOS, ¿Y QUÉ HAY DE LOS MEXICANOS?

Lo hispano y lo latino pueden definirse por su proceso histórico; en principio, desde una política de gestión de la diversidad que creó el concepto *hispano*: “Hispano es aquel individuo que se declara con ancestros o como el que nació en España o en un país de Latinoamérica”.⁴⁰ Su aparición, en el censo de 1970,⁴¹ y luego en la Oficina de Administración y Presupuestos (*Office of*

³⁷ Yvonne Yazbeck Haddad. “The Shaping of Arab and Muslim Identity in the United States”. Richard Alba *et al.* *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical Perspectives*. Nueva York: New York University Press, 2009, p. 258.

³⁸ *Idem*.

³⁹ Ennis, Ríos-Vargas y Albert, *op. cit.*, pp. 1-2.

⁴⁰ Alejandro Portes y Cynthia Truelove. “Making Sense of Diversity: Recent Research on Hispanic Minorities in the United States”. *Annu. Rev. Sociol.*, 1987, p. 359. Disponible en <https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.so.13.080187.002043>, consultada el 20 de febrero de 2019 .

⁴¹ Ennis, Ríos-Vargas y Albert, *op. cit.*

Management and Budget, 1977),⁴² así como en las diversas agencias administrativas y académicas,⁴³ fue a conveniencia y fuera del mismo grupo afectado,⁴⁴ si es que existía como tal; habría que ver a quienes no se identifican con las características propuestas.

La “categoría hispana”, paradójicamente, homogenizó la diferencia a partir de crear fronteras que invisibilizaron las procedencias, lenguas, religiones y rasgos biológicos, y con ello edificó barreras para el acceso económico, educativo y de oportunidades. Al final ofreció una imagen del hispanoamericano, si no es que una caricatura, activada ya no sólo por agencias del Estado, sino por los medios de comunicación, la mercadotecnia y las industrias culturales.

El concepto “hispano” nació como producto de las relaciones raciales históricas de Estados Unidos. La presencia de españoles y mexicanos es muy temprana, desde la anexión de los grandes territorios conquistados por España, primero en 1821 con la cesión de tierras a la conquista inglesa y, después, en 1948, con la firma del tratado de Guadalupe Hidalgo. Desde una visión colonialista, la presencia hispana es reclamada incluso al considerar que, lo definido hoy como “latino”, es producto de la hispanidad. Arias, en su libro *Las raíces hispanas en Estados Unidos*, dice:

La hispanidad, desde entonces, ha sido como una semilla que plantada en los albores del siglo xvi se ha ido desarrollando ininterrumpidamente y ha ido formando una planta que espera todavía dar sus mejores flores y frutos. Por eso se puede decir que la hispanidad es parte constitutiva de los Estados Unidos de América.⁴⁵

El término hispano: “[...] sirve para reprimir las historias, culturas y especificidades de cada nacionalidad latinoamericana una vez dentro de ese país”.⁴⁶ Lo latino como concepto y realidad comenzó a surgir en 1980, después de que el movimiento chicano y el de Puerto Rico se popularizaron sim-

⁴² Suzanne Oboler. “La identidad latina de ayer y hoy”. Elaine Levine (ed.), *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. México: s/e, 2013, p. 427. Disponible en <http://www.cisan.unam.mx/virtuales/pdfs/migracionLatinos/21.Suzanne%20Oboler%202da..pdf>, consultada el 14 de octubre de 2015.

⁴³ Portes y Truelove, *op. cit.*

⁴⁴ José Calderón. “Hispanic and Latino. The Viability of Categories for Panethnic Unity”. *Latin American Perspectives*, issue 75, vol. 19, núm. 4, otoño 1992, p. 42.

⁴⁵ David Arias. *Las raíces hispanas de los Estados Unidos*. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 335.

⁴⁶ Oboler, *op. cit.*, p. 429.

bolizando la acción colectiva, siguiendo los pasos del movimiento afroamericano. El término “hispano” perdió su fuerza y “lo latino” tomó su rumbo como una expresión contrahegemónica de lucha y reivindicación cultural.

Según Oboler, las ciudades con mayor concentración de latinos, como Nueva York, Chicago y Los Ángeles, discutieron la categoría étnica de hispano centrándose en dos ejes: la imposición arbitraria del término y la colonización: “[...] la palabra hispano parecía reforzar la identidad colonial de España en América Latina y, en ese sentido, parecía dejar de lado la identidad latinoamericana, por ejemplo, la presencia indígena o negra en este continente”.⁴⁷

Lo latino expresa diversidad nacional, cultural, idiomática, posiciones sociales y tramas históricas; no enuncia una homogeneidad, sino heterogeneidad. No todos los que tienen un lazo de unión con América Latina se consideran “latinos”, en su lugar optan por una identidad “americana” (con guión de sufijo). Ello está relacionado con la identificación o aspiración a un mejor estatus socioeconómico y la movilidad laboral, ambas asociadas con la identidad “americana”; por ejemplo, ser “méxico-americano” o “americano” (*sic*), difiere de ser señalado como mexicano o chicano. La identificación puertorriqueña, cubana o mexicana, puede en ocasiones alejarse de lo latino. La identificación nacional que está ligada a la hispanidad o lo latino, funciona para marcar las trayectorias socio-espaciales y estructurales que lo han definido y le han dado un papel en la conformación de la nación estadounidense.

Lo latino no es la suma de las diversas procedencias nacionales, sino las trayectorias construidas en el contexto estadounidense; las luchas, las adscripciones e identificaciones que se narran desde dentro y desde abajo de esas diversas procedencias: es una panetnicidad⁴⁸ que siempre se está definiendo. Si el Estado delimitó lo hispano, lo latino se perfila como una construcción que toma lo que el Estado decretó, pero entendido desde su propia política de locación, permitiéndole jugar con diferentes líneas de color, fronteras geográficas y marcos de diversidad, que incluso pueden dejar atrás, hibridar o reforzar elementos tradicionales, como la lengua, la música, la fiesta, la comida, el catolicismo, conductas morales o éticas —como la convivencia, la ayuda recíproca y el respeto a la familia—, entre otros. Aun con esa heterogeneidad, “[...] se reconoce que hay una historia y tradición latinoamericana que parte de las relaciones del continente con Estados Unidos, desde la doctrina

⁴⁷ *Ibid.*, p. 428.

⁴⁸ Calderón, *op. cit.*, pp. 42-43.

Monroe de 1823”,⁴⁹ conocida por su famosa frase: “América para los americanos”.

En la actualidad, aunque la población latina tiene importante presencia social y económica, sigue siendo vista como ajena, sin contribución histórica al país; es decir, no se le reconoce como miembro legítimo de Estados Unidos, sino como extranjera:⁵⁰

Hoy en día ser latino implica que no importa el lugar de nacimiento ni la nacionalidad de los padres, ni la nacionalidad de los niños o jóvenes nacidos en Estados Unidos: lo único que importa es la percepción de la sociedad estadounidense de que ellos, como todo latino, no son de Estados Unidos y, por lo tanto, no pertenecen a ese país.⁵¹

Puntualizando, el término *latino* surge como una reacción ante “lo hispano”: un rechazo a la colonización, reivindicación de la diversidad racial y étnica en Latinoamérica; no es una categoría que homogeniza y no todos se identifican con ella. De acuerdo con su nacionalidad de procedencia, así como su proceso histórico, la población latina adquiere sentidos diferentes respecto a su situación política en Estados Unidos; el retorno continuo al país de procedencia fortalece la identidad nacional de origen o ancestría. El crecimiento de la población latina, así como sus flujos migratorios, hacen que el concepto sea siempre cambiante; el recién llegado se descubre latino y puede o no aceptarlo, por lo que la dialéctica es constante. El latino es visto como extranjero y sin historia en el país, mientras que éste busca legitimarse en esa historia, busca oportunidades y lucha. Por todo ello: “Ser latino implica tener que reclamar el ‘derecho a tener derechos’ como ciudadano y residente de esa sociedad”.⁵²

Actualmente los latinos son una de las minorías más significativas en Estados Unidos, lo que ha traído —señala Price— un cambio demográfico regional, particularmente en el sur, donde se vive un impacto con los recién llegados⁵³ y un palimpsesto de clases donde las viejas estructuras ayudan a dar

⁴⁹ Oboler, *op. cit.*, p. 433.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 428.

⁵¹ *Ibid.*, p. 430.

⁵² *Ibid.*, p. 431.

⁵³ Patricia L. Price. “Race and ethnicity: Latino/a immigrants and emerging geographies of race and place in the USA”. *Progress in Human Geography*, pp. 800-808. Disponible en (phg.sagepub.com). Consultado 20 de enero de 2015.

forma a las nuevas.⁵⁴ Los datos de población más cercanos a esta investigación son los recogidos en 2010 por la United States Census Bureau, la cual aplicó una pregunta sobre la identificación latina o hispana. La instrucción recalca que:

‘Para este censo, los orígenes hispanos no son razas’ porque en el sistema estadístico federal, se considera el origen hispano como un concepto separado de la raza. Sin embargo, esto no impedía que los individuos se identificaran a sí mismos como ‘latinos’, ‘mexicanos’, ‘puertorriqueños’, ‘salvadoreños’ u otros orígenes o etnias nacionales; de hecho, muchos lo hicieron.⁵⁵

Para 2010, Estados Unidos contaba 308.7 millones (308’745,538) de habitantes, de los cuales 50.5 millones correspondían a la población hispana o latina, es decir, 16%.⁵⁶ Ello significó un crecimiento de 43% respecto al año 2000, cuando se contabilizaron 35.3 millones de hispanos/latinos.⁵⁷ Respecto a su distribución geográfica, se sabe que 41% vive en la región oeste,⁵⁸ 36% en la región del sur,⁵⁹ el noreste tiene 14% de población latina,⁶⁰ y 9% de la población latina reside en la región del medio oeste.⁶¹

La población latina está distribuida por todo el país, con mayor presencia en algunas regiones que en otras. En los estados de California, Texas, Florida, Nueva York, Illinois, Arizona, Nueva Jersey y Colorado; California, Texas y Florida, se ubica 75% de los latinos.⁶²

⁵⁴ *Ibid.*, p. 803.

⁵⁵ Ennis, Ríos-Vargas y Albert, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Alaska, Arizona, California, Colorado, Hawái, Idaho, Montana, Nevada, Nuevo México, Oregón, Utah, Washington y Wyoming.

⁵⁹ Alabama, Arkansas, Delaware, Distrito de Columbia, Florida, Georgia, Kentucky, Luisiana, Maryland, Misisipí, Carolina del Norte, Oklahoma, Carolina del Sur, Tennessee, Texas, Virginia y Virginia del Oeste.

⁶⁰ Connecticut, Maine, Massachusetts, Nuevo Hampshire, Nueva Jersey, Nueva York, Pennsylvania, Rhode Island y Vermont.

⁶¹ Illinois, Indiana, Iowa, Kansas, Michigan, Minnesota, Misuri, Nebraska, Dakota del Norte, Ohio, Dakota del Sur y Wisconsin.

⁶² Ennis, Ríos-Vargas y Albert, *op. cit.*, p. 5.

Respecto a California, en Los Ángeles habita 97% de su población latina, es decir, 4.7 millones. Le siguen con un millón Orange y San Bernardino, que forman parte del área sur de Los Ángeles.⁶³

En cuanto a la población mexicana dentro de la categoría latina, los datos indican que tuvo el mayor aumento entre los demás grupos hispanos/latinos: de 20.6 millones en 2000 a 31.8 millones en 2010, comprendiendo 63% de esta categoría, es decir, un aumento de 54% respecto a 2000. Los mexicanos suman tres cuartos de la población de ascendencia latinoamericana en Estados Unidos; la mayoría reside en California (11.4 millones) y Texas (8 millones).⁶⁴

La representación de lo latino en los datos censales nos permite vislumbrar la dificultad teórica y metodológica para abordar lo latino o hispano como concepto. El censo de 2010 abre la posibilidad de comprender la latinidad o hispanidad más allá de su primera definición; nos lleva a ver una latinidad abierta a la interculturalidad.

MEXICANOS: IDENTIDADES EN TORNO A PRÁCTICAS Y LUCHA SOCIAL

El mexicano ha tenido presencia en Estados Unidos desde el principio, con una cronología que se puede segmentar por las etapas de acuerdos y tensiones respecto a las políticas migratorias:⁶⁵ en 1882, con la Ley de Exclusión China comenzó la inmigración laboral de mexicanos; la Primera Guerra Mundial y la inmigración europea aparecieron como una nueva amenaza, así que de 1920 a 1942 Estados Unidos instituyó restricciones a la inmigración por origen y comenzaron las deportaciones de trabajadores mexicanos. Con el fin de regularizar la inmigración laboral, México y Estados Unidos crearon el Programa Bracero, que se extendió de 1942 a 1964. Entre 1965 y 1986 surgió la Reforma de Inmigración y Acta de Control (IRCA por sus siglas en inglés); de 1986 a 1994 se midió el impacto de la IRCA sobre la afluencia de mexicanos y, finalmente, de 1994 a 2005 se reforzó la vigilancia fronteriza.

Estos bloques temporales permiten ver que la presencia de mexicanos ha sido percibida bajo diferentes circunstancias y siempre fluctuante entre ser necesaria o ser amenaza. Necesaria por representar mano de obra calificada y barata; amenaza porque invade el ideal de sociedad estadounidense, la cultura y sus valores, planteando constantemente la pregunta de qué hacer.

⁶³ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁵ Alarcón, Escala y Odgers, *op. cit.*

En este contexto, la identidad mexicana se ha construido como una dialéctica entre el Estado y las historias migrantes. Literatura, poemas, canciones, tatuajes, películas, entre otros, han creado y distribuido la idea de raza mexicana que se construye y vive día a día, mostrando flexibilidad para integrarse e identificarse con otros tanto en la lucha por sus derechos, como cultural y racialmente.⁶⁶ Ello nos permite observar el aspecto dinámico de este grupo respecto a su inserción y convivencia cultural, social y demográfica, lo que permite comprender no sólo las fronteras culturales sino los intersticios entre los grupos.

Los mexicanos tienen antecedentes de lucha social desde épocas muy tempranas. Por ejemplo, en 1911 se estableció el primer congreso de mexicanos que buscó defender los derechos civiles de los trabajadores y proclamarse en contra de la discriminación.⁶⁷ En 1925 surgió el Plan de San Diego en Texas, un movimiento de liberación nacional que buscó la reconquista de los territorios anexados en 1836 y 1848,⁶⁸ reconocido éste como el mayor antecedente de la lucha social del mexicano y que el movimiento chicano reconoció como tal. Posteriormente se crearon sociedades mutualistas para ayudar económicamente y repatriar a los fallecidos, así como otro tipo de organizaciones, algunas veces con ayuda del consulado mexicano, para brindar mejoras a la situación de los connacionales.

La proyección de la identidad mexicana ha ocurrido de formas variadas, marcadas también generacionalmente; en ocasiones, las nuevas generaciones fueron criticadas por su hibridación cultural y su “americanización”.⁶⁹ Por ejemplo, hacia 1940 en Los Ángeles surgió el pachuco, producto de la hibridez del mexicano de segunda y tercera generación.⁷⁰ Se caracterizó por su vestimenta y el uso del spanglish; también por ser blanco de ataques racistas

⁶⁶ El censo de 2010 arrojó que de los 31'798,258 mexicanos distribuidos en Estados Unidos, 52.8% se identifica con el grupo racial blanco; 0.9% con la población negra o afroamericana; 1.4% con los indios americanos o nativos de Alaska; 0.3% con el grupo asiático; 0.1% con los nativos de Hawái y otras islas del Pacífico; 39.5% con otras razas. Cfr. Ennis, Ríos-Vargas, Albert, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁷ Arias, *op. cit.*, p. 302.

⁶⁸ Bilbao y Gallart, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁹ Mariángela Rodríguez. “Formas de expresión de una comunidad transnacional: Cinco de Mayo mexicano y chicano en Los Ángeles, California”. Gail Mammert (ed). *Fronteras fragmentadas*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1999, p. 241.

⁷⁰ García y García, *op. cit.*, p. 204.

por militares, policías y la misma sociedad, impulsada por el patriotismo que generó la Segunda Guerra Mundial. García y García observa:

En la creación de estereotipos, la mirada del que detenta el poder es el espejo deformante del sujeto que se mira en él [...] esta imagen reflejada se asume como propia e incluso se exageran los rasgos definitorios para que ahora la diferenciación sea un acto volitivo propio y no impuesto.⁷¹

Como respuesta, se crearon organizaciones que buscaban mitigar la discriminación racial. En este escenario, la categoría “hispanoamericano” o “latinoamericano” suplantó para algunos la identidad México-americana, ayudándolos a elevar su estatus mediante la etnicidad.⁷² Tanto mexicanos como otros “latinos” escalaron económicamente y se integraron a la clase media, de modo que las industrias pronto vieron a la población latina como un sector de consumo.

Otro ejemplo de construcción de la identidad mexicana “desde abajo” ha sido el movimiento chicano, centrado en la lucha por los derechos civiles. Esta identidad, cristalizada en El Plan Espiritual de Aztlán, estaba tejida por la resistencia política y cultural de los mexicanos de diversas generaciones en Estados Unidos. Este movimiento proyector de identidad, apareció en 1960 como resultado de las condiciones históricas de segregación. Surgió durante una etapa fecunda en luchas sociales, como la afroamericana y la puertorriqueña, y en protestas locales de trabajadores inmigrantes en el país. Este movimiento apostó por la libertad social, económica y política; incluía en su agenda la igualdad de derechos civiles, educación, legalidad y trabajo. Se volcó en la toma de una conciencia cultural, que le permitió reafirmar su lenguaje, su cultura, tradiciones, y evidenciar sus aportaciones al país. Se lograron cambios institucionales en el aspecto laboral, representación social, política y cultural, impulsada esta última desde la educación bilingüe en el área básica y, en algunas universidades, con la creación del Departamento de Estudios Chicanos, que ha seguido desarrollando una ideología en torno al mexicano.

El chicanismo desafió las posturas asimilacionistas. Actualmente, en las escuelas se pueden escuchar historias de mexicanos que vivieron en su niñez e infancia experiencias de segregación y asimilación. El movimiento chicano buscó darle un lugar adecuado a estos sucesos. Horowitz refiere:

⁷¹ *Ibid.*, p. 207.

⁷² *Ibid.*, p. 214.

El chicanismo simboliza el deseo mexiconorteamericano de no ser negros, ni anglosajones ni ‘carenciados’, sino ellos mismos: fomentar las tradiciones que trajeron de México y reclamar los derechos que se les garantizaron y el respeto que merecen como residentes laboriosos de Estados Unidos.⁷³

El movimiento chicano, aunque surgió en California, logró extenderse a diversas localidades. No obstante que abogó por todos los mexicanos, es perceptible la resistencia de algunos a ser llamados “chicanos”:

El término chicano no es unánimemente aceptado por toda la población de ascendencia mexicana en los Estados Unidos... el término tiene una connotación eminentemente política. Significa para ellos un compromiso en una lucha política contra la opresión del anglo. Otros que no aceptan esta orientación, se hacen llamar mexicano-norteamericano, latinos, hispanoamericanos o hispanoparlantes. Aún hay otros que siendo de origen mexicano pretenden eludir los efectos de la discriminación rechazando toda identificación con México, haciéndose llamar hispanos o americanos.⁷⁴

El movimiento chicano actualmente aparece difuminado, pero siguen existiendo adscripciones que retoman una posición política de la situación histórica del mexicano en Estados Unidos. En su lugar aparece el *xicanismo*, una identidad e ideología similar al chicanismo⁷⁵ que reconoce las múltiples formas del ser mexicano, marcadas por el género, la clase y la preferencia sexual; incluso reconoce no sólo a los mexicanos, sino a cualquier centro o sudamericano, por sus conexiones con los movimientos indigenistas.⁷⁶

Las actuales identidades de los mexicanos están vinculadas ya no sólo al recuerdo de lo que una vez fue México ni al rescate de lo indígena, sino a las experiencias generacionales o de periodos de llegada a Estados Unidos y su forma de integración a dicho país; por ejemplo, el movimiento *dreamer*, con-

⁷³ Ruth Horowitz. *Cultura, honor e identidad en una comunidad chicana*. Buenos Aires: Fraterna, 1986, pp. 325-326.

⁷⁴ Jorge A. Bustamante. “Los chicanos vistos desde una perspectiva mexicana”. *Los chicanos. Experiencias socioculturales y educativas de una minoría en los Estados Unidos*. Memoria de las Sesiones Académicas del Simposio Cultural Chicano, noviembre de 1978. México: UNAM, 1980, p. 20.

⁷⁵ Francisco Ríos. “From Chicano/a to Xicana/o. Critical Activist Teaching Revisited”. *Multicultural Education*, primavera-verano, 2013, p. 58.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

formado por jóvenes estudiantes indocumentados, cuya identidad se juega en la arena social, en una lucha continua que ha tenido triunfos pero no se torna acabada: la presencia de Donald Trump en la presidencia ha puesto nuevamente este tema en la agenda política.

Lo que ha mantenido a este movimiento, como cualquier otro, son sus coaliciones, su participación política y liderazgo; se hace un conjunto de demandas donde: “[...] los migrantes de primera generación luchan por su condición como humanos y sus derechos; los estudiantes luchan por su calidad de contribuyentes a la sociedad, por su capacidad de seguir las reglas y ser ‘ciudadanos modelo’”.⁷⁷

El mexicano en Estados Unidos para tener los actuales beneficios que goza, suficientes o no, ha tenido que vivir una larga lucha generacional, de ordinario cargada de violencia institucional, sea física o psicológica. Bajo el supuesto de que la violencia es antiestadounidense, el poder tiende a suprimir cualquier manifestación, convirtiendo a los manifestantes en sujetos fuera de la ley; lo que García y García llama el mito de la violencia irracional, que legitima a la autoridad y la hegemonía para frustrar manifestaciones en nombre de la seguridad.⁷⁸

En este contexto de migración, la identidad del mexicano está sujeta a las múltiples situaciones que vive, entre las disposiciones del Estado y la intervención del propio grupo migrante. La constante movilidad de los mexicanos y los latinos, diversos elementos culturales y la convivencia interracial, propician que la identidad esté siempre redefiniéndose en función de su pasado y sus aspiraciones.

PRÁCTICAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS ENTRE LATINOS Y MEXICANOS

La movilidad geográfica de las personas es un elemento que ayuda al tránsito de prácticas culturales, entre ellas la religión; propiciando ofertas, consumo y prácticas religiosas variables. Los inmigrantes latinos y mexicanos en Estados Unidos no sólo llevan consigo sus creencias, sino que, estando allá, están expuestos a diversidad de prácticas religiosas y a un proceso de integración que los lleva a redefinir sus referentes identitarios. Odgers considera cuatro aspectos que propician el cambio religioso entre los inmigrantes mexicanos,

⁷⁷ Rocío Andrea Castillo. “¿Mujeres migrantes, generación 1.5, latinas, chicanas? Etnografía sobre las negociaciones de las ciudadanías en la lucha por la justicia migrante en Austin, Texas”. *El Cotidiano*, núm. 191, mayo-junio, 2015, p. 49.

⁷⁸ García y García, *op. cit.*, p. 190.

que puede ser también el caso del latino en general: exposición a la diversidad religiosa; distanciamiento de los mecanismos de control social tradicional; la vulnerabilidad del inmigrante; la redefinición de normas, valores y referentes identitarios.⁷⁹

La exposición a diferentes creencias y prácticas religiosas no siempre lleva a la conversión o cambio de adscripción religiosa —aclara Odgers—, también puede llevar a redefiniciones de la creencia, la práctica, las instituciones, y cada una, a la redefinición de la identidad debido al contexto social de acogida. La permanencia de vínculos con los lugares de origen mantiene vivas las creencias y prácticas tradicionales, ya sea participando en festividades religiosas en el terruño,⁸⁰ o en la reproducción de éstas en los lugares de acogida. Ejemplo de esto son las devociones a los santos patronos que migran y permiten conservar la creencia y la identidad.⁸¹ La recreación de festividades permite incluso que las nuevas generaciones reciban elementos de la cultura mexicana y religiosa desde la cual formulan sus identidades, como ejemplo están las segundas generaciones de ticuanenses, en Nueva York, que han logrado ser parte de una organización transnacional de la festividad, que los conecta con su comunidad de origen en Puebla⁸²

La religión que viaja junto al migrante y es puesta en práctica en el lugar de acogida, no permanece intacta; al contrario, logra ser tan flexible que permite al inmigrante ajustar su práctica e identidad al nuevo contexto. Pero también se ha notificado que el inmigrante mexicano alejado de los mecanismos de control de su lugar de origen, deja su religión para optar por la afiliación a otras denominaciones religiosas, generalmente dentro del cristianismo: protestantismo histórico, pentecostal, testigos de Jehová, mormones, entre otros. A esta situación se suman nuevas formas de experimentar la vida religiosa. Por medio de una amplia gama de patrones culturales como la etnicidad, la

⁷⁹ Olga Odgers. “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, 2006, p. 405.

⁸⁰ Víctor M. Espinosa. “El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en el pueblo de los Altos de Jalisco”. *Revista Estudios Sociológicos*. México: El Colegio de México, vol. XVII, núm. 50, 1990, pp. 376-377.

⁸¹ Liliana Rivera Sánchez. “Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia”. *Migraciones Internacionales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, vol. 3, núm. 004, julio-diciembre, 2006, pp. 35-59.

⁸² Robert Courtney Smith. *Mexican New York. Transnational lives of new migrants*. Los Ángeles: University of California Press, 2006.

preservación de tradiciones y elementos culturales, la historia popular, se reformulan las creencias y la identidad.

Siguiendo el modelo de “integración por segregación”, las congregaciones latinas han encontrado y construido estrategias de apoyo, desde ayuda para aprender inglés, autoempleo, la preparación para el examen de obtención de ciudadanía, pero sobre todo para visualizarse y repensarse como lo que son en Estados Unidos:

[...] la religión no es sólo un elemento central para mantener la identidad étnica entre los migrantes, sino que es mucho más importante para su identidad de lo que lo era en su tierra natal, donde la religión es muy a menudo algo que se da por sentado.⁸³

Desde el inicio de la inmigración mexicana y latina, la religión jugó un papel importante en la vida de los recién llegados. Sólo por mencionar dos ejemplos, en 1902 se edificó en Nueva York la primera parroquia “Nuestra Señora de Guadalupe” para atender a los católicos hispanohablantes⁸⁴ y en 1957 se estableció el Instituto de Lengua Española para formar a clérigos.⁸⁵ Estas instituciones o espacios religiosos son escenarios donde pueden construirse símbolos que representan lenguaje, nacionalidad, origen geográfico e historia. Éstos, señalan Calvillo y Bailey, proporcionan apoyo para la prominente frontera étnica.⁸⁶

La mayoría de mexicanos o latinos se incorpora a iglesias donde puede sentirse integrada a la vida espiritual y religiosa en Estados Unidos sin olvidar sus orígenes: las misas son en español, la celebración se acompaña de canciones rancheras y de banda, en los aniversarios se entonan *Las mañanitas*, hay convivencia e incluso se motiva la interacción y creación de comunidades.⁸⁷ Estos elementos tienden a mantener vínculos culturales, por ejemplo, el uso

⁸³ Ebaugh y Chafetz, en Pablo Vila. *Identidades fronterizas: narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. Ciudad Juárez: El Colegio de Chihuahua-Universidad Autónoma de Juárez, 2007 (col. Sin Fronteras), p. 51.

⁸⁴ Arias, *op. cit.*, p. 300.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁸⁶ Jonathan E. Calvillo y Stanley R. Bailey. “Latino Religious Affiliation and Ethnic Identity”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Estados Unidos, 2015, p. 59.

⁸⁷ Patricia Fortuny y Marie Friedmann Marquardt. “Cooperación y conflicto: parroquias e inmigrantes latinos”. *Desacatos*. México: CIESAS, núm. 46, sept-dic., 2014, p. 77.

del español, que proyecta el pasado recordando las tradiciones,⁸⁸ como sucede generalmente con la permanencia católica. Ésta da cuenta de un catolicismo transportado de América Latina, que logra entrelazar la práctica religiosa con la cultura local, por ello los católicos en Estados Unidos tienden un puente entre su práctica pasada y la nueva. En cambio, entre los protestantes ello no es tan claro, debido a que el protestantismo —explican Calvillo y Bailey— es una religión centrada en el texto sagrado (*sacred-text-centered religiosity*) que evita representaciones simbólicas y devociones locales,⁸⁹ pero ello no excluye del todo prácticas culturales de los latinos.

El idioma, al igual que las iglesias católicas, es un elemento que ayuda a configurar la identidad latina o mexicana, pero lo hace de diferentes maneras. Los latinos protestantes muchas veces se integran a iglesias co-étnicas, lo que propicia la disminución del uso del español, la cual se asocia con el mayor uso de inglés tanto en la iglesia como en el hogar; mediante el idioma se busca integrarse en la sociedad. La idea de “sólo inglés” (*English only*) en la práctica evangélica o protestante cobra relevancia, y no es para menos cuando el tipo ideal de estadounidense era ser angloparlante, protestante y blanco. Todavía hasta 1980, muchas iglesias protestantes buscaban que los latinos se “americanizaran”.⁹⁰

La incorporación por parte de los latinos a iglesias protestantes funcionó como una estrategia para su integración. La búsqueda y creencia de que la conversión y aceptación del protestantismo traerá un ascenso en la escala económica y social, permite al converso alejarse de su pasado e identificarse menos con el origen nacional e incluso con el grupo latino, en cambio busca autodefinirse como estadounidense y protestante.⁹¹

También dentro de estas congregaciones se puede dar otro tipo de convivencia que no necesariamente es la interétnica. Algunas iglesias protestantes han creado espacios para la práctica religiosa en diferentes idiomas: coreano, árabe, noruego, español, japonés, chino.⁹² Incluso las iglesias protestantes latinas han logrado salir de la afiliación de otra iglesia, así se logra la pervivencia

⁸⁸ Calvillo y Bailey, *op. cit.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁰ Lindy Scott. “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”. Gail Mammert (ed). *Fronteras fragmentadas*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 408-409.

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Ibid.*, p. 409.

de elementos característicos del grupo latino: “tienen su propia música, literatura y organización interna”.⁹³

Las iglesias latinas, sean católicas o protestantes, crean comunidades no sólo con aspectos culturales compartidos, sino con acciones que buscan mantener, reforzar o diluir sus diferencias en la sociedad. Atienden sus necesidades sociales como grupo y muchas veces buscan una proyección en la vida pública, en temas como educación, economía, política e incluso ayuda a inmigrantes indocumentados. En este escenario se encontró que: “En muchos niveles, los latinos representan un tipo de comunidad política *nepantla*⁹⁴ de intermedio en la política americana”.⁹⁵

La vida religiosa para los latinos o mexicanos desempeña un papel importante a la hora de integrarse en el país. Por medio de la experiencia congregacional, los inmigrantes logran redefinirse en torno a la nacionalidad de origen, acogida y etnicidad. Los sistemas religiosos pueden aceptar o no elementos culturales del lugar de origen, y cada definición dentro de un grupo puede ser entendida dentro de su trayectoria. En ese sentido: “Etnicidad no es un rasgo estático; puede ser fluido, depende de su contexto, y es siempre producto de definiciones internas y externas”.⁹⁶

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ Nepantla: nauatlismo que refiere a “estar en medio”. Término que ilustra los procesos de transculturación, un espacio de mutualidad y fusión cultural.

⁹⁵ Gastón Espinosa, Virgilio Elizondo, Jesse Miranda. “Las iglesias hispanas en la vida pública americana: resumen de los hallazgos”. *Interim Reports*, vol. 2003.2, enero 2003, pp. 1-32.

⁹⁶ Calvillo y Bailey, *op. cit.*, p. 76.

3. ISLAM EN ESTADOS UNIDOS: FORMAS DE INTEGRACIÓN RELIGIOSA, ÉTNICO-RACIAL Y SOCIAL

El islam en Estados Unidos representa una minoría religiosa, constituida por diferentes adscripciones raciales y étnicas. Según el Pew Research Center, en 2011 los musulmanes adultos sumaban 1.8 millones; incluyendo a los menores de 18 años, se estimó un total de 2.75 millones.¹ Los musulmanes se identificaron de la siguiente manera: 30% como blancos, 23% como afroamericanos (*black*), 21% asiáticos, 6% como hispanos y 19% de otra raza o mestizo.²

En 2017, el total de musulmanes representó 1.1% de la población, sumando 3.45 millones en el país.³ Entre los informes de 2011 y de 2017 hay una ligera variación, producto de los aparatos metodológicos, sin embargo, ambos concuerdan en proyectar un incremento, debido sobre todo la tasa de natalidad y, en menor porción, las conversiones. Para 2011, sólo 20% del total de los musulmanes era practicante del islam tras la conversión.⁴ En 2017 se estimó que sólo uno de cada cinco se había educado en alguna tradición religiosa diferente y se convirtió; una porción similar de los nacidos musulmanes ya no se identifican con el islam.⁵

La actual población musulmana en Estados Unidos está política y socialmente integrada y representada por diferentes organizaciones. Esa integra-

¹ Kohut, A., Keeter, S. & Smith, G. *Muslim American: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism*. Washington: Pew Research Center, 2011, p. 20.

² *Ibid.*, p. 16.

³ Basheer Mohamed. "New estimates show muslim population continues to grow". Pew Research Center, Washington, 3 enero 2018. Disponible en <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/03/new-estimates-show-u-s-muslim-population-continues-to-grow/>, consultado el 24 de enero de 2018.

⁴ Kohut, Keeter, & Smith, *op. cit.*, p. 24.

⁵ Mohamed, *op. cit.*

ción ha significado una negociación en cómo debe percibirse al practicante del islam y cómo puede éste reconstruirse a sí mismo.

En este contexto, el islam es una religión inmigrada, transportada y re-localizada. Conforme se iba adaptando a los requerimientos locales, logró su inserción mediante diversas formas de práctica religiosa, cultural, social y política, permitiéndose ser parte de la religión civil estadounidense. Es decir, se trata de una práctica, aunque provista de características cosmogónicas y rituales propias, que se expresa como una religión pública en la dimensión civil y política del país,⁶ reproduciendo y construyendo discursos institucionalizados sobre la ley, el orden y el amor.⁷

El islam se practica entre árabes, otros asiáticos, afroamericanos y, recientemente, los latinoamericanos; produciendo una diversidad de prácticas y formas de incursionar en el espacio público. Existen diversos elementos que permiten identificar al islam en Estados Unidos como una práctica que no sólo se disputa los bienes religiosos; sino, dado el contexto en el que fue gestado, los diversos grupos, movimientos e instituciones islámicas han desplegado discursos, posiciones e identidades en busca de la legitimidad de su manera de practicar la religión.

EL ISLAM EN EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE

La presencia del islam en Estados Unidos comenzó con la migración árabe a principios del siglo XIX, visibilizándose a finales de mismo siglo.⁸ A principios del siglo XX se incorporaron los practicantes afroamericanos y, a finales de éste, los hispanos/latinos.

La presencia, integración y aceptación del islam puede leerse a partir de sucesos sociales con alcance local y global. Podemos ubicar tres periodos, el primero situado en el transcurso del siglo XIX hasta 1965, cuando –según Hammer y Safi–, se hicieron presentes los padres fundadores de la interacción con el islam (*Founding Fathers to engage with islam*).⁹ El segundo periodo

⁶ Robert N. Bellah. “Religión civil en América”. Josetxo Beriani y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2007, p. 118.

⁷ *Ibid.*, p. 122.

⁸ Yvonne Yazbeck Haddad. “The Shaping of Arab and Muslim Identity in the United States”. Richard Alba *et al.*, *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical Perspectives*. Nueva York: New York University Press, 2009, p. 246.

⁹ Juliane Hammer and Omid Safi. “Introduction: American Islam, Muslim Americans, and the American Experiment”. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 1-14.

puede ubicarse entre 1965 y 2001, abriendo paso al último periodo donde se ubica la actualidad del islam en Estados Unidos.

La primera época se caracterizó por una escasa presencia de musulmanes, concentrada sobre todo en aquéllos traídos de África como esclavos; también por la apertura política en la administración de George Washington, Thomas Jefferson y, posteriormente, Lyndon B. Johnson, hacia los practicantes de dicha religión. En este periodo, se percibe que las administraciones buscaron ofrecer un lugar a los musulmanes en la naciente nación. Por ejemplo, Washington proclamó libertad religiosa en el país, por lo que judíos, musulmanes, cristianos y otras denominaciones serían bienvenidos. Esta postura abrió paso a lo que Bellah define como la religión civil, caracterizada por discursos y prácticas de índole política con orientaciones religiosas: “la separación entre Iglesia y Estado no despoja al ámbito político de una dimensión religiosa”.¹⁰ En este sentido, “Dios” ha sido un término aceptable para la mayoría de los estadounidenses; según Bellah no es el dios cristiano, judío, musulmán ni otro, es un Dios que provee orden y justicia.

En esta misma dinámica de apertura religiosa, en 1788, durante la convención para ratificar la propuesta de la Constitución estadounidense, William Lancaster puso a debate el artículo VI y sobre si un musulmán tomaría un cargo político en el futuro de la nación:

Pero recordemos que formamos un gobierno para millones aún no existentes. No tengo el arte de la adivinación. En el transcurso de cuatro o quinientos años, no sé cómo funcionará. Esto es muy cierto, que los papas pueden ocupar esa silla, y los mahometanos pueden tomarla. No veo nada en contra.¹¹

La relación internacional de Estados Unidos se hacía más concreta y simbólica 17 años después. En diciembre de 1805, durante el mes de ramadán, después de recibir al enviado del monarca de Túnez, Sidi Soliman Mellimelli, Thomas Jefferson ofreció una cena de *iftar* (rompimiento de ayuno), en una excepción a las reglas de la Casa Blanca, pues la cena que por norma se servía a las 3:30 pm, se cambió hacia la caída del atardecer.¹² También fue Jefferson

¹⁰ Bellah, *op. cit.*, p. 117.

¹¹ Jonathan Elliot, citado en Denise A. Spellberg. “Could a Muslim Be President? An Eighteenth-Century Constitutional Debate”. *Eighteenth-Century Studies*. Project MUSE, vol. 39, núm. 4, The Johns Hopkins University Press, verano 2006, p. 485. Disponible en <https://muse.jhu.edu/article/201268/pdf>.

¹² *Ibid.*, pp. 3-4.

quien guardó una copia de El Corán en la Biblioteca del Congreso, junto a la Biblia y la Torá. Tenía un especial interés por el islam, la sabiduría oriental y el árabe, por lo que, además de estudiarlos, proporcionó apoyo a programas académicos para estudiar el Medio Oriente.¹³

La migración musulmana comenzó a ser visible a finales del siglo XIX. Incluso, en 1893 se construyó en Chicago la primera mezquita sobre Cairo Street como parte de la Columbian Exhibition.¹⁴ La segunda construcción se hizo en 1921, en Michigan. En este periodo se dio una relativa aceptación a la diversidad étnica, cultural y religiosa. Leyes y filtros para las oleadas migrantes fueron tema político, de gestión de la diferencia y mano de obra. Por ejemplo, entre 1882 y 1907 se dio el cierre a la migración asiática y china; en 1917 se propusieron restricciones a la migración mediante cuotas y una prueba de alfabetismo.¹⁵ Mientras unos sectores dispuestos a migrar al país eran bloqueados, otros eran abiertos; fue el caso de los mexicanos durante la era de “enganche” entre 1900 y 1929.¹⁶ Después de ese periodo siguieron las cuotas y se implementó la patrulla fronteriza, para comenzar con las deportaciones. En este contexto se acrecentó el nacionalismo estadounidense, instituyendo las bases de la *anglo-conformity*¹⁷ para determinar quién sería considerado un “americano”.

La ola de migración musulmana paró tras la Segunda Guerra Mundial, reanudándose tras las leyes de migración de 1965. Ese año, Lyndon B. Johnson proclamó: “No es un proyecto revolucionario. No afecta la vida de millones de personas. No reestructurará la forma de nuestra vida cotidiana”.¹⁸ Además,

¹³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴ Sally Howell. “Laying the Groundwork for American Muslim Histories: 1865-1965”. Hammer y Safi., *op. cit.*, p. 45.

¹⁵ Douglas S. Massey, Jorge Durand y Nolan J. Malone. “Ensamblaje de la maquinaria: una historia de la migración México-Estados Unidos”. *Detrás de la trama. Políticas migratorias entre México y Estados Unidos* México: Porrúa- Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009 (col. Desarrollo y Migración), p. 36.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ La anglo-conformidad fue una premisa de la ley de inmigración de 1924, que tenía como fin emular la cultura dominante de los “blancos” y favorecer a los europeos, mediante el empleo del inglés, los rituales cívicos y el protestantismo, lo que llevaría a los migrantes a “americanizarse”. Toni Michelle C. Travis. “Anglo-Conformity”. *Blackwell. Encyclopedia of Sociology Online* Disponible en http://www.sociologyencyclopedia.com/public/tocnode?id=g9781405124331_yr2011_chunk_g97814051243317_ss1-50).

¹⁸ *President Lyndon B. Johnson's Remarks at the Signing of the Immigration Bill*. Liberty Island, New York, October 3, 1965 (<http://www.lbjlib.utexas.edu/johnson/archives.hom/speeches.hom/651003.asp>), 8 de junio de 2016. Traducción libre.

cuando Estados Unidos se enfocó en la protección del petróleo en Medio Oriente, reclutó a jóvenes árabes para instruirlos en el país. Para este periodo, el islam fue visible a través de las comunidades afroamericanas, logrando incluso representar al islam en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial.¹⁹

El segundo periodo, marcado desde la promulgación de las leyes migratorias en 1965 hasta 2001, es una etapa de cambios sociales considerables y de la institucionalización del islam. Para este momento ya existían diferentes asociaciones islámicas afroamericanas; los árabes musulmanes eran ya visibles en pequeños grupos étnicos que buscaron incorporar sus prácticas religiosas al contexto local y mantener la unidad étnica. En las últimas dos décadas del siglo xx, los latinos musulmanes comenzaron a integrarse a estos grupos. Después de 1970, Abdullah sostiene que la época de lucha por los derechos civiles abrió nuevas posibilidades políticas y el despertar de las religiones; el islam comenzó a institucionalizarse.²⁰

Aparecieron diferentes organizaciones islámicas, desde las ya establecidas con los afroamericanos, como aquellas que, según Leonard, introdujeron el islam en el país (*Islam in America*) y los que lo institucionalizaron (*American Muslim*).²¹ Desde entonces el islam se ha construido, reconociendo la multiculturalidad.

Un último periodo está marcado por los sucesos del 11 de septiembre de 2001 hasta la actualidad. Desde entonces, el islam en Estados Unidos, en diferentes esferas sociales y políticas, se ha visto envuelto entre discursos de tolerancia y poca aceptación, hasta prácticas segregativas y de diálogo interreligioso y social. Las organizaciones islámicas han tenido que hacer ajustes para ofrecer una imagen de rechazo al terrorismo y de aceptación de los valores nacionales. En resumen:

Para los musulmanes estadounidenses, el 9/11 cambió dramáticamente la situación política. Las principales organizaciones musulmanas nacionales habían sido optimistas sobre el papel del musulmán estadounidense tanto en Estados Unidos como en la umma, hablando de las tres tradiciones abrahámicas que

¹⁹ Edward E. Curtis IV. "The Study of American Muslims: A History". Hammer y Safi, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ Zain Abdullah. "American Muslim in the Contemporary World: 1965 to the Present". Hammer y Safi, *op. cit.*, p. 68.

²¹ Cfr. Karen Leonard. "Organizing Communities: Institutions, Networks, Groups". Hammer y Safi, *op. cit.*, pp. 170-188.

constituyen la civilización occidental. Las consecuencias del 11 de septiembre pusieron a los musulmanes estadounidenses a la defensiva, a pesar del repudio vigoroso del terrorista por organizaciones nacionales y portavoces principales. Otra consecuencia del 9/11 fue una mayor participación de los musulmanes estadounidenses en la política dominante y un reconocimiento más abierto, por parte de los musulmanes y otros, de las diferencias entre los musulmanes.²²

La convivencia multicultural entre musulmanes no siempre fue armónica. Generalmente los árabes no encontraban afinidad cultural ni doctrinal con los afroamericanos, mientras los latinos que incursionaron con ambos grupos se sintieron distantes de la cultura y el idioma. Este tipo de tensiones propició que la diferencia étnica, cultural e incluso doctrinal se organizara bajo el esquema de segregación racial, elemento constitutivo de lo que puede caracterizarse como un islam estadounidense.

El islam entre los árabes

Los árabes de Medio Oriente y el Norte de África que migraron a Estados Unidos no sólo eran musulmanes, sino también cristianos y judíos,²³ caracterizados por la diversidad, racial, tribal y de identidades nacionales,²⁴ al igual que otros grupos en Estados Unidos.

Los árabes musulmanes comenzaron a llegar en el siglo XIX y continuaron hasta la Segunda Guerra Mundial, un periodo durante el que el nativismo y el racismo sustentaron el modelo de anglo-conformidad.²⁵ La segunda ola de migración árabomusulmana consistió en estudiantes, migrantes rurales y, después, las esposas de éstos, cuando Estados Unidos, por medio de políticas intervencionistas y con un discurso sobre la seguridad del petróleo en Medio Oriente, reclutó jóvenes para estudiar en su territorio con el fin de retornarlos después para cuidar los intereses del país americano.²⁶

Algunos estudiantes se asentaron en el país y otros regresaron a sus lugares de origen, entre ellos Sayyid Qutb, quien fundó la Hermandad Musulma-

²² Leonard, *op. cit.*, p. 173.

²³ Yazbeck Haddad, Yvonne. "The Shaping of Arab and Muslim Identity in the United States". Richard Alba, *et al. Immigration and Religion in America. Comparative and Historical perspectives*. USA: New York University Press, 2009, p. 247.

²⁴ *Ibid.*, p. 248.

²⁵ *Ibid.*, p. 250.

²⁶ *Idem.*

na, siendo profesor de Osama Bin Laden y Fathi Osman, ambos personajes con gran influencia en el islam; Bin Laden por ser la figura “del terrorismo” y Osman por romper lazos con Qutb y la Hermandad, para difundir un islam basado en el entendimiento con los otros, obteniendo gran influencia en las comunidades islámicas de Los Ángeles. Los migrantes de zonas rurales, en cambio, quedaron atrapados en “el eterno retorno”.²⁷

La creciente visibilidad de los musulmanes en Estados Unidos vino acompañada de prejuicios y rechazo, debido a los conflictos políticos. Algunos estudios encuentran similitud con la oleada de migrantes judíos y alemanes, quienes encontraron rechazo entre los diferentes grupos de la sociedad estadounidense. Sin embargo, los musulmanes lograron incorporarse mediante redes personales y organizaciones religiosas.²⁸

Las organizaciones musulmanas se crearon en respuesta a la vida estadounidense, para dar continuidad al islam y mantener lazos simbólicos de unión con sus países de origen. Para el siglo xx no sólo eran comunidades para árabes, sino que los practicantes afroamericanos se habían incorporado desde muy temprano. Las organizaciones islámico-árabes no tenían un interés político en su primera fase, sino social, étnico y religioso.²⁹ Al principio la práctica devocional y la vida en comunidad —señalan Abdullah³⁰ y Leonard³¹— se mantenían apoyadas en la familia y la puesta en práctica de rasgos culturales de su lugar de origen o ascendencia. Su preocupación no se enfocaba en la integración o asimilación: “Más bien, debido a su intención predominante de regresar a sus respectivas comunidades después de completar su educación o adquirir suficiente riqueza, trabajaron para establecer instalaciones y servicios para cultivar y mantener las prácticas islámicas y las identidades musulmanas”.³²

²⁷ Cfr. Víctor M. Espinosa. *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998. Idea basada en las familias que migran con la idea de regresar a su lugar de origen con recursos económicos para escalar socialmente, pero finalmente se establecen en el lugar de llegada.

²⁸ Ann Chih Lin. “Muslim, Arab, and American. The adaptation of Muslim Arab Immigrants to American Society”. Richard Alba, Albert J. Raboteau y Josh de Wind (eds.). *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical Perspectives*. Nueva York: New York University Press, 2009, pp. 277-278.

²⁹ Yazbeck, *op. cit.*, p. 259.

³⁰ Abdullah, *op. cit.*, p. 67.

³¹ Leonard, *op. cit.*

³² Abdullah, *op. cit.*, p. 69.

En esta dinámica, a inicios y mediados del siglo xx surgieron organizaciones que se centraron en transmitir la religión, pero también: “[...] para cambiar los conceptos erróneos estadounidenses sobre el islam e influir en las políticas extranjeras, especialmente con respecto a Palestina”.³³ Surgen así la Federation of Islamic Associations (FIA), Muslim Students Association (MSA) y el Islamic Circle of North America (ICNA).

Esta primera generación estaba compuesta mayoritariamente por jóvenes varones sin escolaridad ni capacidades laborales. En una segunda fase, nuevas organizaciones se mantuvieron al pendiente de capacitar a estos jóvenes. Después de 1965 se hicieron presentes musulmanes con educación, quienes por la reforma migratoria lograron traer a sus familias o esposas y, con ello, se hizo visible la presencia de mujeres musulmanas.³⁴

A mediados del siglo los árabes musulmanes no sólo estaban en medio de los movimientos sociales del país, sino que se incorporaba una visión política sobre la imagen del musulmán mediada por el Estado y por los diversos acontecimientos sociales y políticos que se daban en países árabes. Por ejemplo, la creciente incomodidad que les creaba la campaña sionista y el soporte que se daba al Estado de Israel, bajo los lemas de “una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra”³⁵ o “paga un dólar, mata un árabe”.³⁶

Hubo reacciones en los países árabes, por ejemplo, con la presencia de Sayyid Qubt en Egipto, pero también en Estados Unidos. En los países árabes se discutía la identidad nacional árabe como un constructo colonial que reunía además a toda una población áraboparlante y musulmana. Pronto se dejaron ver las críticas basadas en las diferencias regionales, étnicas, idiomáticas y religiosas. No obstante, el acuerdo fue entender la identidad islámica como un referente de solidaridad entre las naciones musulmanas y por causas religiosas,³⁷ llevando a la práctica la idea de la umma, de la comunidad islámica universal.

Entre tanto, la realidad de los musulmanes en Estados Unidos era otra. Las perspectivas del Estado estadounidense sobre las naciones islámicas y su apoyo a Israel hicieron creer a los líderes de las comunidades islámicas que la población estaba desinformada sobre el conflicto en el

³³ Leonard, *op. cit.*, p. 171.

³⁴ Abdullah, *op. cit.*, p. 67.

³⁵ Yazbeck, *op. cit.*, p. 260.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 261.

Medio Oriente.³⁸ Entonces comenzaron a crearse diversas organizaciones que se preocuparon por la creciente discriminación hacia árabes;³⁹ también surgieron otras organizaciones interesadas en construir una identidad islámica estadounidense, proveer servicios, programas e instituciones para resolver las necesidades religiosas y sociales de la comunidad.⁴⁰ Leonard ha denominado ese tipo de organizaciones *American Muslims*.⁴¹ Esto habla de la integración de la diferencia a partir del esquema de integración por segregación. Crear comunidades, mezquitas y organizaciones aporta elementos de inserción y entendimiento de la gestión de la diferencia, al mismo tiempo que funcionan como trincheras desde donde los participantes buscan su reconocimiento.

La mayoría de estas organizaciones ha logrado extenderse por todo el país a manera de red, con sucursales centradas en atender a la comunidad musulmana local, que va desde oficios religiosos e instrucción para nuevos conversos, hasta servicios sociales. Esta dinámica permite al islam, igual que ocurre con otras denominaciones religiosas, integrarse a la vida estadounidense configurándose como una religión civil.

La trayectoria de estas organizaciones y el proceso de inserción a la sociedad, continúan bajo dinámicas y negociaciones entre el Estado, la sociedad, los musulmanes en el país y el islam global. Los intereses políticos y económicos de Occidente, de la mano de las tensiones sociales en los países árabes, así como el islamismo político y el fundamentalismo, han llevado a la exclusión y discriminación de musulmanes y árabes. Los conflictos armados, sobre todo, han influido en la mala percepción que se tiene de este grupo.

Desde la guerra del Golfo, pasando por el apoyo a los palestinos, hasta el “9/11” y, actualmente, los ataques de la agrupación autodenominada Estado Islámico (ISIS) en Europa, el islam en Estados Unidos ha tenido que negociar y concentrarse en la apertura cívica, mediante diálogos interreligiosos y prácticas sociales en la esfera política. Aun cuando el islam es políticamente aceptado e integrado a la sociedad estadounidense, en las nuevas generaciones de musulmanes con ciudadanía estadounidense, se perciben experiencias como ésta:

³⁸ *Idem*.

³⁹ Yazbeck, *op. cit.*, p. 263 y Chin, *op. cit.*, p. 289.

⁴⁰ Abdullah, *op. cit.*, 70.

⁴¹ Cfr. Leonard, *op. cit.*

Venimos de Medio Oriente. Nuestra cultura y tradiciones son diferentes. La libertad aquí es para la gente de este país. Yo vengo de afuera. O me adapto a la libertad de la gente aquí, o puedo reservar mis propias tradiciones. No estoy obligado a adaptarme a la libertad si se opone a mis propias normas.⁴²

Por lo anterior, podemos decir que el islam aún está en un continuo proceso de adaptación e integración, como resultado de las coyunturas sociales con alcance global y que repercuten en lo local.

El islam afroamericano

Como otras religiones practicadas por este grupo, el islam inició como un movimiento étnico y de reconstrucción de la identidad negra en Estados Unidos, al cual se le ha conocido como *Blackamerican Religion*.⁴³ El afroamericano fue excluido socialmente desde que llegó al país en calidad de esclavo. El sistema de racialización lo ubicó como un grupo desposeído, pero –como apunta Jackson– no se trataba de una realidad biológica, sino una realidad sociohistórica.⁴⁴

Estados Unidos, un país religioso, no podía negarle la palabra de Dios a los afroamericanos, así que fueron incorporados a grupos cristianos, en específico protestantes, sobre todo bautistas y metodistas.⁴⁵ Pero, enfocada para “negros”, la práctica religiosa en sus círculos de interacción les permitió construir una nueva identidad como *Blackamerican*, separándose de la denominación “africano” o “esclavo”. Los denominados *Blackamerican Christians* fueron para entonces menos tolerantes con su *statu quo*, “[...] más asiduos en su búsqueda de instrumentos de protesta que sus predecesores nacidos en África”.⁴⁶ Buscaron integrarse a una sociedad en la que para ser considerado estadounidense, se debía ser protestante y blanco, por lo que “la religión negra hablaba ahora con claridad y un mínimo de legitimidad”.⁴⁷ Resalta la idea

⁴² Chih, *op. cit.*, p. 281. Traducción libre.

⁴³ Cfr. Sherman A. Jackson. *Islam and the Blackamerican. Looking Toward the Third Resurrection*. Nueva York: Oxford University Press, 2005, pp. 25-28.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

de que si los africanos eran religiosos, los afroamericanos se hacían notoriamente protestantes, incluso sin afiliarse a grupos denominacionales.⁴⁸

Los movimientos religiosos que se fueron gestando durante el siglo XVIII se inclinaron por mantener la imagen del africano y dar una vuelta a las raíces.⁴⁹ Si ello no era así, “significaría ser convertido en un hijastro de la historia, una criatura de hombres, ¡hombres blancos!, más que una criatura de Dios”.⁵⁰ Los movimientos islámicos no fueron la excepción, según describe Bloom; la espiritualidad afroamericana común a otros movimientos religiosos negros⁵¹ se decantó por la búsqueda de la libertad espiritual y comunal para lograr la individual, en contrapartida a la situación de esclavitud. Bajo esta dinámica, la interacción entre el islam y la población afroamericana se dio: “[...] entre la autoidentificación transnacional de los esclavos musulmanes de África Occidental y la construcción de la cultura dominante de categorías raciales hegemónicas y estereotipos para las personas de ascendencia africana”.⁵²

En esta dinámica, durante el siglo XX el islam surgió como un fenómeno urbano entre la población afroamericana, sobre todo en el norte del país, entre la clase trabajadora.⁵³ A inicios del siglo se conformaron *The Moorish Science Temple of America*, *The Ahmadiyya Movement* y la Nación del Islam (NOI por sus siglas en inglés). Estos movimientos construyeron un discurso religioso inclinado a lo político-social, que buscó cambiar la percepción del mal llamado negro, proporcionar soluciones a la situación social de este grupo y reivindicar la identidad racial, incluyéndose además como ciudadanos.

Gracias a su representante, Drew Ali, el Templo Moro reinterpretó pasajes bíblicos⁵⁴ con el fin de proporcionar un lugar legítimo y fuera de la esclavitud. La revisión de las raíces históricas de los afroamericanos comenzó a ser

⁴⁸ Mbiti, citado en Jackson, *op. cit.*, p. 35.

⁴⁹ Movimientos con esta característica fueron el *African Methodist Church* o *African Methodist Zion*. Esta inclinación fue de gran influencia hacia el siglo XX y se vio reflejada en movimientos desde el *Back-to-Africa* de Marcus-Garvey, hasta el *Kwanzaa* de Maulana Karenga o *Afrocentricity* de Molefe Asante.

⁵⁰ Jackson, *op. cit.*, p. 37.

⁵¹ Harol Bloom. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: FCE, 1994, p. 257.

⁵² Richard Brent Turner. “African Muslim Slaves and Islam in Antebellum America”. Hammer y Safi, *op. cit.*, p. 28.

⁵³ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁴ Edward E. Cortes. *Encyclopedia of Muslim American History*. Nueva York: Facts on File, 2010, p. 13. Traducción libre.

palpable en la autoidentificación de conversos musulmanes, incluyendo unos cuantos latinos. Los discursos se armaban con imágenes de profetas, pasajes bíblicos de Etiopía, sobre sentimientos de tristeza y vergüenza a la que estaban sometidos los afroamericanos. Su propósito incursionaba en la práctica de la religión civil: “El objeto de nuestra organización es ayudar en el gran programa de la humanidad caída y enseñar las cosas necesarias para hacernos mejores ciudadanos”.⁵⁵

Discursos basados en este modelo comenzaron a expandirse por el país mediante las diferentes filiales y publicaciones, como la revista que editaba el movimiento Ahmadiyya, *The Muslim Sunrise*,⁵⁶ así como actividades proselitistas en el sector educativo, burocrático, religioso y hasta entre las celebridades.⁵⁷ Este tipo de proselitismo dio fruto, cuando incluso las conversiones no sólo se dieron cara a cara, sino mediante correo.

Otro movimiento fue la Nación del Islam (NOI), fundada por Wallace D. Fard Muhammad, quien se consideraba a sí mismo profeta, y su más cercano seguidor, Elijah Poole, quien más tarde se haría llamar Elijah Muhammad. Se sabe que en 1934, Elijah comunicó a NOI de la partida de Fard, proclamando que su maestro había sido el mismísimo Alá⁵⁸ y guiando desde entonces la NOI bajo la creencia de:

[...] la profunda sabiduría secreta de la realidad de Dios, que incluyó el conocimiento oculto de los pueblos originarios que fueron los primeros fundadores de la civilización de nuestro planeta y que tenían un conocimiento completo del Orden Universal de las cosas desde el principio de la Creación Divina.⁵⁹

⁵⁵ “Moorish American History”. Disponible en <http://www.moorishsciencetempleofamerica.com/>. Consultado el 10 de febrero de 2015, traducción libre.

⁵⁶ Dhost Muhammad Shahid. “Mufti Muhammad Sadiq: Founder of Ahmadiyya Muslim Mission in the United States of America”. *The Muslim Sunrise*, vol. A1 Nahl 7, núm. 3, p. 10. Disponible en http://www.muslimsunrise.com/index.php?option=com_content&task=view&id=134&Itemid=1. Consultada el 24 de febrero de 2015.

⁵⁷ Patrick D. Bowen. “Early US Latina/o-African-American Muslim Connections: Paths to Conversion”. Yahya M. Michot y Timur Yuskaev (eds.). *The Muslim World Journal*. Blackwell Publishing Ltf., vol. 4, octubre, 2010, p. 401.

⁵⁸ Bloom, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁹ Mother Tynetta Muhammad. “Nation of Islam in America: A Nation of Beauty and Pace”. Disponible en <http://www.noi.org/noi-history>. Consultado el 10 de febrero de 2015. Traducción libre.

A mediados del siglo xx, las diferentes coyunturas en los contextos global y local permitieron que estos discursos se intensificaran en diversos ámbitos sociales y grupos étnicos. NOI se convirtió en la figura pública del islam, representado por Elijah Muhammad y Malcom X. Las actividades proselitistas llegaron incluso a las penitenciarías y los académicos comenzaron a percibir una nueva forma de ser musulmán en el país,⁶⁰ que ya no sólo se correspondía con la identidad árabe.

Malcolm X sigue siendo hoy una figura emblemática no sólo para NOI sino para la comunidad musulmana afroamericana, e incluso latina. Malcolm conoció el islam en prisión y en 1948, tras su conversión, cambió su apellido de Little a “X”, queriendo significar con esa letra “ex cristiano”, “ex negro” y “ex esclavo”.⁶¹ Malcolm X se convirtió en ministro de varias sedes de NOI que él mismo fundó; fundó el periódico *Muhammad Speaks* y pronto se convirtió en el representante nacional de NOI. Bajo su mando, la organización buscó la inserción social de la población afroamericana por medio de recobrar la identidad negra y la independencia económica, para lo cual fundó los movimientos *Black Power* y *Black Consciousness Movement*, que estuvieron activos entre 1960 y 1970.

En 1964 Malcolm X ya no comulgaba con las ideas de Elijah Muhammad, quien, llevado por el separatismo de la época, denominó a la gente blanca como “los demonios”. Malcolm X se separó de NOI, viajó a La Meca y se adhirió al sunismo.⁶² En 1965 fue asesinado y se convirtió así en un emblema de lucha social.

El islam comenzó a tener mala percepción producto del separatismo racial, la incomprensión a la diferencia y los movimientos sociales desencadenados por el *Black Power*, incluyendo el chicanismo y el movimiento puertorriqueño. El Buró Federal de Investigaciones (FBI por sus siglas en inglés) tenía en la mira a los musulmanes afroamericanos como potenciales desestabilizadores de la supremacía blanca, pero al mismo tiempo el Estado tenía el deber de protegerlos bajo la enmienda constitucional que protege la libertad de credos, de modo que el único camino viable fue denigrar la legitimidad de estos grupos religiosos: “La prensa degradó a los miembros del movimiento

⁶⁰ Curtis IV, *op. cit.*, p. 17.

⁶¹ Cortes, *op. cit.*, p. 13.

⁶² Sunismo: de la raíz *Alb al Sunna*, “la gente de la tradición”. Rama doctrinal del islam que, además de seguir lo dictado por el Corán, considera la tradición, dichos y hechos del profeta Mahoma como parte de la práctica islámica. Considera que Mahoma es el último profeta y rinde culto solamente a Alá.

representándolos como lamentables y negros pobres que habían sido engañados por charlatanes religiosos interesados ‘sólo en ganar dinero o en dirigir a los negros hacia el radicalismo político’”.⁶³

No obstante, los movimientos siguieron atrayendo a la población desposeída de origen africano y, luego, hispano/latino, que comenzó a encontrar en ellos un eco a sus inquietudes. Los discursos separatistas comenzaron a cambiar en 1975, cuando Elijah eligió a su hijo WD Mohammed como el sucesor el frente de NOI y anunció: “No hay musulmanes blancos ni musulmanes negros, todos son musulmanes, hijos de Dios”.⁶⁴ Con ello, NOI tuvo un cambio radical en sus discursos y organización.

La creciente inclusión del sunismo por los practicantes árabes comenzó a chocar con la doctrina teológica de los movimientos afroamericanos, que predicaban que Dios es un hombre y es negro, o que, habiéndose cerrado la cadena de los profetas con Mahoma, se aceptaran nuevos profetas como Noble Drew Ali, quien incluso propuso una nueva revelación, o Elijah Muhammad.⁶⁵ El islam afroamericano presenciaba una crisis, debía negociar con su propia ortodoxia y el creciente sunismo que rechaza estos preceptos.

En 1977 Louis Farrakah retomó el discurso de Elijah, pero consideró seguir con planes de inclusión social, como la participación electoral y la opción de tener ministros femeninos.⁶⁶ Una de ellas fue Madre Tynetta, colaboradora de la revista que dirigía Malcolm X, quien logró establecer en 1998, en Nueva York, un templo de NOI para hispanohablantes.

Aunque el discurso se tornó incluyente, tras las leyes migratorias de 1965 la relación conflictiva entre afroamericanos y árabes continuó. Estos últimos tuvieron la oportunidad de conseguir una mejor posición económica y de participar de la “blancura”: “[...] La blancura real, como la de los maestros coloniales, en oposición a la mera ‘piel ligera’, el término connotado en el mundo musulmán”.⁶⁷ Esta diferencia racial repercutió en la idea de universalidad islámica, en la umma, por lo que las divisiones raciales comenzaron. La universalidad de la umma puesta en marcha en Estados Unidos, tomó otro sentido.

⁶³ Curtis IV, *op. cit.*, p. 16. Traducción libre.

⁶⁴ Cortes, *op. cit.*, p. 17. Traducción libre.

⁶⁵ Jackson, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶ Cortes, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁷ Jackson, *op. cit.*, p. 15.

Las reacciones se hicieron presentes entre miembros del Templo Moro y NOI. La separación de algunos de ellos, las crecientes redes transnacionales de educación y proselitismo, la influencia de otros movimientos político-sociales como la Hermandad Musulmana de Egipto, e incluso el camino de Malcolm X hacia el sunismo, abrieron la puerta para que surgieran organizaciones islámicas afroamericanas sunitas, como *Dar ul-Islam* en Brooklyn (1962), *The Mosque of Islamic Brotherhood in Harlem* (1964), y en 1971, con distintas sedes en el país, *Islamic Party of North America* (IPNA).

Estas organizaciones, si bien se identificaban como suníes, siguieron manteniendo ideales políticos, sociales e incluso nacionalistas y panafricanistas, de búsqueda y definición de la identidad afro. Sus propuestas no sólo eran expuestas en las reuniones de los viernes, sino que las propagaron en sus distintas sedes en el país⁶⁸ con boletines o periódicos, llegando gracias a sus vínculos transnacionales hasta las sedes en el Caribe y Centroamérica, como fue el caso de IPNA.

Islam entre asiáticos

La historia del islam asiático es más difusa debido a que éstos, a pesar de representar una multiplicidad de identificaciones étnicas, nacionales y culturales, fueron homogenizados e identificados como árabes, negros, amarillos, incluso como mongoles. En las leyes de exclusión asiática se hacía referencia a los “mongoles” para designar a chinos o japoneses.⁶⁹ Los persas (hoy iraníes) o los armenios eran comúnmente confundidos con árabes, por las similitudes culturales y rasgos fenotípicos. Los migrantes de Asia Meridional, que incluye India, Bangladés y Pakistán, eran clasificados como negros.

El fundador del templo Moro, Noble Drew Ali, era de origen asiático, pero por su color e inclusión con la población afroamericana, se le identificó como afroamericano. El movimiento Ahmadiyya tiene su origen en India, pero su creciente movilidad hacia África del Oeste y después a Estados Unidos, le permitió deslindarse del grupo asiático e incluirse en el contexto estadounidense como afroamericano. Los musulmanes de Asia del Sur, por su parte, llegaron a constituir el tercer grupo mayoritario de musulmanes en

⁶⁸ Cortes, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁹ Kalil A. Bishara, citado en Kambiz Ghanea0Bassiri. *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order*. Nueva York,: Cambridge Press, 2010, p. 154.

el país.⁷⁰ Lograron hacer alianzas entre comunidades y organizaciones árabes y afroamericanas.

En 1971 surgió en Nueva York el Islamic Circle of North America (ICNA), organización conformada mayoritariamente por asiáticos, partidarios políticos del movimiento Jamaat-i Islami,⁷¹ de ideología revolucionaria. En Estados Unidos surgió como una organización enfocada al apoyo a la sociedad islámica, al impartir educación y valores para la convivencia en el campo religioso estadounidense, incluso en 1977, año en el que adquirió formalmente su nombre, instituyó el inglés como su lengua oficial y la inclusión de la diversidad.

Desde 1980 se ha enfocado en la creación de diversos proyectos para atender a la variada comunidad musulmana de Estados Unidos, por medio de convenciones anuales, cursos certificados sobre islam y sucursales a lo largo y ancho del país. También ha enfocado sus esfuerzos en los no musulmanes, con programas de *dawah* (proselitismo) para convertirlos al islam; ejemplo de ello ha sido uno de sus programas con mayor eco, *Why Islam?* Además de ser un movimiento proselitista, atiende a los sectores étnicos islámicos de Estados Unidos en su idioma, como la creciente comunidad islámica latina. Ha llevado su proselitismo al plano internacional, reuniendo a musulmanes fuera de Estados Unidos.⁷²

Al igual que otras instituciones islámicas, ICNA ha incursionado en el campo político y en movimientos por la defensa de los derechos civiles de los musulmanes en Estados Unidos. Se declara, al igual que los diferentes grupos e instituciones islámicas, en contra del terrorismo. No obstante su posición antiterrorista, en 2005 ICNA fue investigado por posibles nexos con Al-Qaeda. Tal vez se debió a que el movimiento Jammaat-i Islami influyó en Sayyid Qubt, la Hermandad Musulmana y en Al Qaeda, pero en su versión estadounidense no se encontró evidencia de tales nexos.

En 1994 surgió la American Muslim Alliance, organizada por asiáticos del sur. Estas afiliaciones son de alcance nacional, sea por sus sedes o por vínculos con otras. Todas en su conjunto se enfocan en promover el entendimiento entre musulmanes y no musulmanes, así como la defensa de los

⁷⁰ Leonard, *op. cit.*, p. 171.

⁷¹ *Ibid.*, p. 178.

⁷² Nahela Morales. Entrevista realizada por Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 6 de agosto de 2014.

derechos civiles, actuando mediante el proselitismo y programas sociales de apoyo a la comunidad.

EL ISLAM ENTRE LATINOS

Narrar la historia del islam latino en Estados Unidos es aún un reto, debido al poco material disponible, pues sólo recientemente se convirtió en tema de interés para los académicos. Pero es suficiente para esbozar un recorrido desde las primeras conversiones aisladas de latinos, pasando por los grupos iniciales, hasta llegar a las organizaciones latino musulmanas (OLM) en aquel país.

Harold Morales ubica el principio del islam entre latinos con la presencia de Alianza Islámica y la emergencia de una visión panlatina musulmana. A su vez, esta organización marcó la pauta organizativa e ideológica para las agrupaciones islámico latinas posteriores: “Alianza, fue establecida en 1975 como la primera Organización Latino Musulmana en Estados Unidos. Consecuentemente, muchas de las características estructurales e ideológicas sirvieron de modelo para nuevas OLM”.⁷³ La existencia de conversos latinos anterior a la presencia de Alianza Islámica, así como el esquema de integración por segregación, permiten repensar esta premisa.

Alianza Islámica y las posteriores OLM comparten características estructurales e ideológicas no sólo entre ellas, sino con las diferentes organizaciones islámicas en Estados Unidos, y con otras organizaciones religiosas que han sido espacios para la integración por segregación racial y cultural, que desde ese lugar han ensamblado ideologías y estrategias para la integración y reivindicación de ciudadanía.

La historia del islam y, en general, de la práctica religiosa en Estados Unidos, ha sido racial. La integración social de las minorías raciales se lleva a cabo por medio de la segregación. En este sentido, Alianza Islámica no marcó un estilo de islam étnico ni de organización, sino que siguió el patrón de asentamiento de las religiones migrantes.

Como dato, tenemos que las primeras conversiones de latinos ocurrieron en 1920, en el seno de las comunidades afroamericanas: el *Moorish Science Temple*, el movimiento Ahmadiyya, la Nación del Islam y *The Five Percenters*. La promoción de la justicia y la lucha contra el racismo atrajeron a algunos

⁷³ Daniel Harold Morales. “Latino Muslim by Design. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse”. California: Universidad de California de Riverside, septiembre, 2012 (Tesis de doctorado en Estudios Religiosos), p. 8.

latinos que se identificaban con el discurso.⁷⁴ No hay que perder de vista que las conversiones al islam se dieron también por otras razones, como el matrimonio. A principios del siglo xx muchos inmigrantes asiáticos viajaron sin familia, los matrimonios comenzaron a darse entre hombres asiáticos y mujeres indígenas o mexicanas debido al rechazo de las mujeres blancas; cabe notar que sólo una pequeña porción de estos inmigrantes era musulmana. Si bien el matrimonio no determinaba la conversión, se tiene registrada noticia de mujeres simpatizantes del islam.⁷⁵

La comunidad musulmana en Estados Unidos fue creciendo y su presencia se tornó multiétnica. La inmigración árabe produjo matrimonios interétnicos. Bowen sugiere que en el sur de California hubo contacto entre mexicanos e inmigrantes; así como en el este, en Harlem, se dieron enlaces entre puertorriqueñas y musulmanes asiáticos; en Chicago, de inmigrantes palestinos con mexicanas; lo mismo que en Detroit: “[...] para 1960, debido al racismo y la proximidad, un número de musulmanes de Detroit se casaron con mujeres México-americanas”.⁷⁶

El matrimonio fue una de las vías para la conversión, otra fue el discurso de lucha social. Como se refirió en el apartado del islam entre afroamericanos, el Templo Moro les ofreció un discurso liberador: el negro se convertía en un moro portador del islam, originario de la región imaginaria de Amexen, formada en algún momento mítico por la Atlántida, América y Asia. Drew Ali y un par de seguidores, siguiendo este discurso y reconstrucción de la memoria, se consideraron a sí mismos descendientes de indígenas:

James Lomax, una figura destacada de Drew Ali [...] a finales de 1930, afirmó que su madre era una india Cherokee. [...] Charles Kirkman Bey, sostuvo que nació en Dakota del Sur de una madre que había sido traída a Estados Unidos desde Marruecos, y un padre que era ‘un indio sioux de sangre pura’. Se desconoce si su afirmación, o las de Lomax y Drew Ali, eran ciertas, pero todo esto apunta a lo que parece ser un patrón temprano en el Templo de la Ciencia Mora: tener conexiones personales con los nativos americanos era capital cultural valioso.⁷⁷

⁷⁴ Patrick D. Bowen. “US Latina/o Muslims Since 1920: From ‘Moors’ to ‘Latino Muslims’”. *Journal of Religious History*, vol. 37, núm. 2, junio de 2013, p. 167.

⁷⁵ KI Leonard, citado en Bowen, *op. cit.*, p. 172.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 169. Traducción libre.

Tal fue la reconstrucción de ese pasado, que Drew Ali buscó seguidores capaces de hablar otros idiomas, entre ellos el español. Kirkman y Ali viajaron a Cuba y México, donde reclutaron seguidores, incluso algunos llegaron a Estados Unidos.⁷⁸

El movimiento Ahmadiyya, de mayoría afroamericana, fue otro lugar de incorporación latina. Desde su inicio en 1920, el movimiento hizo énfasis en su postura antirracial, lo que fue un elemento atractivo para los grupos segregados, como el mexicano. El trabajo de *dawah* o proselitismo surtió efecto, se tiene conocimiento de un español, un portugués y un hondureño conversos;⁷⁹ los mexicanos que abrazaron el islam eran de Nueva York, Pennsylvania y Texas, quienes posteriormente atrajeron a más latinos, incluso logrando conectar con Sudamérica, como fue el caso de dos conversos activos conocidos como “los Albertos”, de Tampa, Florida.⁸⁰

La presencia de mexicanos o latinos en este movimiento fue incluso representada con la bandera mexicana. En junio de 1921 se celebró en Detroit el *Eid-ul-Fitr* (fiesta del fin de ramadán) con una marcha, portando las banderas estadounidense, siria, turca, árabe y la mexicana.⁸¹ Hacia 1940 se registraron conversiones de jazzistas afroamericanos, quienes llamaron la atención de músicos latinos en Nueva York, tales como Emmanuel Abdul-Rahim (Juan Amalbert), Steve Berrios (Sadiq Shabazz) y Talib Dawud (Alfonso Nelson Rainey).⁸²

La Nación del Islam (NOI) reportó la presencia de mexicanos en su organización: “[...] la evidencia disponible muestra que había algunos antes de 1950 cuando los latinos comenzaron a notarse en Nueva York y California: [...] algunos fueron líderes y proselitistas de otros (grupos) latinos y de americanos nativos”.⁸³ Ejemplo de ello son Benjamín Pérez, de Bay Area, o Benjamín X, quien en 1957 incursionó en la NOI, pronto percibió la ideología separatista y decidió entonces enseñar islam sunita entre los latinos y nativos estadounidenses; incluso se dice que fue amigo de César Chávez.⁸⁴ La NOI era

⁷⁸ *Ibid.*, p. 170.

⁷⁹ Morales, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 172.

⁸¹ Juliane Hammer y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 51-52.

⁸² Bowen, *op. cit.*, p. 174.

⁸³ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁴ Cfr. imagen “César Chávez holding a copy of Muhammad Speaks. This photo ran with an interview in the August 4, 1972 edition”. En David J. Muhammad. «A Brief History

cercana a los líderes de la lucha social mexicana, como Reies López Tijerina.⁸⁵ Benjamín Pérez falleció en 2009, pero menciona Morales que actualmente es considerado un pilar en el surgimiento de la identidad islámica latina.⁸⁶

Las “x” que simbolizaban ser “ex” de algo negativo, fueron sugerentes para la situación del mexicano y el nativo en Estados Unidos. Otro personaje en adjudicarse la “x” como mensaje religioso y social fue Manuel 2X, quien en 1962 creó un grupo en el sur de California y se convirtió en el primer ministro México-americano de la NOI para los mexicanos e indios nativos de esta región.⁸⁷ En *The Final Call* se narró:

[...] En el invierno de 1974 visité el Mercado de Pescado de Aztlán en Boyle Heights, este de Los Ángeles —el Barrio Mexicano de LA—. Fue dirigido por el ministro Manuel 2X y el Hermano Vicente, ambos miembros registrados de la NOI. Fui llevado allí por un hermano apache de 17 años de edad, cuya madre estaba en la Nación del Islam. Su nombre era Sor Elia. De hecho, la primera vez que vi (la imagen de) Maestro Fard Muhammad estaba en su casa.⁸⁸

La NOI hizo viajes a México para “llevar el mensaje”: la madre Tynetta, descendiente de latinos, acompañada de Elijah Muhammad, visitó nuestro país en 1974. Su hijo Ismael R. Muhammad, que vivía en Cuernavaca, viajó a Chicago por petición de Luois Farrakhan para ocupar el puesto de ministro en esa ciudad. Para 1988 se estableció en Nueva York el primer centro de culto de la NOI en español.⁸⁹

Tynetta e Ismael hicieron visible la presencia de latinos en NOI, sugiere Morales que ellos representaron la comunidad de habla hispana y continua-

of ‘Latinos’ in the Nation of Islam». *The Final Call*, 4 de septiembre de 2012. Disponible en http://www.finalcall.com/artman/publish/Perspectives_1/article_9164.shtml. Consultado el 29 de octubre de 2015.

⁸⁵ Cfr. imagen “Student Minister Abel Muhammad, Esperanza Tijerina, Reies Lopez Tijerina, The Honorable Minister Louis Faecakhan, and Mother Tynerra Muhammad”. En David J. Muhammad, *op. cit.*

⁸⁶ Morales, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁷ Bowen, *op. cit.*, p. 171.

⁸⁸ Jabril Muhammad. «Answers full of life. Light and power by Jabril Muhammad». *The Final Call*, 7 de noviembre de 2006. Disponible en http://www.finalcall.com/artman/publish/Columns_4/Answers_full_of_life_light_and_power_by_Jabril_Muh_3034.shtml. Consultado el 27 de octubre de 2015.

⁸⁹ Bowen, *op. cit.*, p. 405.

ron con su práctica en los centros de culto de Chicago y Nueva York,⁹⁰ incluso actualmente tienen un sitio *web*, la versión en español de NOI.⁹¹

En este sitio *web* se pueden reproducir videos con temáticas sobre las enseñanzas de Elijah Muhammad, la migración y la ley antiinmigrante; también escuchar canciones de *reggae*, *hip-hop*, chicana, huaracha y salsa, que apuntan a temáticas religiosas donde aparece la figura de Jesús, así como de demandas sociales y culturales; movimientos sociales como el zapatista, orgullo de las raíces babilona, mexicana o azteca. Este tipo de recursos expone diversas imágenes que se entrelazan con la cultura mexicana o latina, tales como la Virgen de Guadalupe, los aztecas, guerreros, las tierras de Aztlán y el pachuco; el *reggae* en sí mismo envuelve el reclamo de un pasado silenciado entre los afroamericanos. Reúne imágenes que se han convertido en iconos de representación cultural e identitaria. Asimismo, en la selección de canciones se expresa la experiencia de ser migrante en Estados Unidos, vivencias de segregación social y lucha.

Después que Malcolm X se separó de NOI, hubo también disidencias latinas, que se unieron a otras organizaciones afroamericanas que no compartían la ideología de extremo separatismo, o se adhirieron al islam sunita, a mezquitas o grupos de inmigrantes árabes o asiáticos. El sunismo, como doctrina practicada por la mayoría de musulmanes en el mundo, llegó a Estados Unidos con la migración árabe, sobre todo del Magreb, mientras el chiismo fue importado de Líbano, Irán e Irak. El sunismo apareció como una doctrina mayoritaria en el país, alejada de la doctrina separatista de los grupos como NOI, el Templo Moro y Ahmadiyya, además de que doctrinalmente niega la existencia de nuevos profetas y las jerarquías eclesiásticas, elementos que ayudaron a un sentimiento de horizontalidad entre sus adeptos.

La disidencia y acercamiento a organizaciones como *Five Percenters*, *Dar ul-Islam* e *Islamic Party of North America* (IPNA), les permitió estar dentro de espacios críticos donde los latinos comenzaron a preocuparse por buscar elementos propios de su identidad. Juegos de imágenes y palabras con carga simbólica comenzaron a componer los escenarios, así como nombres de los grupos o de los mismos conversos. Dentro de *Five Percenters* existieron latinos raperos como Big Daddy Kane, Az/Anthony Cruz y artistas grafiteros como el puertorriqueño Lee Quiñones, quien en su arte expresa la situación social

⁹⁰ Morales, *op. cit.*, p. 50.

⁹¹ NOI. Disponible en www.lanaciondelislam.org. Consultada el 29 de octubre de 2015.

que viven los latinos.⁹² Otro ejemplo, Armando X, un ex NOI y puertorriqueño, pasó de la “X” a las iniciales “PR” en un juego de “Puerto Rico” y “Power Rules”.⁹³

Para 1980 existían musulmanes latinos afiliados a grupos afroamericanos, pero en 1988 sugiere Bowen la existencia de cinco organizaciones de musulmanes latinos que cada vez se identificaban menos con los moros y el islam afroamericano; en cambio miraron hacia la herencia ibérica:

Con el surgimiento de sunitas afroamericanos, ya no existían diferencias doctrinales radicales entre los afroamericanos y los musulmanes inmigrantes, por lo que los latinoamericanos musulmanes podrían ahora tomar de ambos grupos simultáneamente: los latinos que comenzaron a tender puentes entre estas dos culturas islámicas comenzaron a buscar qué piezas de cada grupo podrían ser relevantes para los latinoamericanos, cuyos intereses reflejaban los de los afroamericanos (intereses como la justicia social y la realidad y el legado del racismo en las Américas) y los inmigrantes musulmanes (por ejemplo, los problemas relacionados con la inmigración y la experiencia de tener una identidad cultural racialmente fluida). Y fue mediante dicho proceso de negociación de estas dos hebras islámicas que comenzó a formarse la identidad ‘musulmana latina’.⁹⁴

La incorporación del islam sunita no sólo entre los migrantes árabes sino como una doctrina que permitió a un sector de los afroamericanos dejar la ideología separatista y racial en la que emergieron, ofreció cierta homogeneidad teológica y apertura a la integración multiétnica y racial que se estaba formando en Estados Unidos. El islam se relocalizó como una práctica que abogaba por la umma estadounidense y tuvo su impacto en la integración a la umma universal, bajo sus premisas teológicas.

En esta tónica, el islam se abrió como una oferta para el sector latino/hispano al ser un recurso de integración y reivindicación de minorías raciales en Estados Unidos. El largo proceso de relocalización del islam en un contexto multicultural, y donde la religión desempeña el papel de intermediario entre el Estado y las minorías, convierte a la oferta religiosa en la guía de legitimación, pertenencia e identidad; de ciudadanía cultural. Una de las maneras como lo

⁹² Sobre Lee Quiñones, ver <http://leequinones.com/index.php?page=about>, consultado 29 de octubre de 2015.

⁹³ Morales, *op. cit.*, p. 54.

⁹⁴ Bowen, *op. cit.*, p. 176. Traducción libre.

ha logrado, es a partir de la reinención de linajes que permiten romper con estereotipos para construir nuevas figuras de identidad.

Organizaciones latino musulmanas (OLM)

La presencia de musulmanes latinos en Estados Unidos comenzó aproximadamente en la segunda década del siglo xx, sin embargo, su representación como grupo u organización latina inició en 1975, con Alianza Islámica en Harlem, Nueva York. Entre 1960 y 1970 comenzaron a ser más visibles los movimientos de lucha social y derechos civiles, así como los nacionalismos. Al calor del *black power*, el movimiento puertorriqueño, los chicanos con el plan espiritual de Aztlán y el regreso a autores como José Vasconcelos con su obra *la raza cósmica* comenzó a repensarse la identidad del latino.

Bowen explica que por lo menos una docena de musulmanes puertorriqueños, antiguos miembros de la NOI, comenzó a reunirse para plantear cuáles eran sus problemáticas sociales. Visitaron diversas organizaciones islámicas y mezquitas para hacer contacto con ellas. Al menos tres de ellos, Yahya Figueroa, Ibrahim González y Umar Ocasio, fundaron la organización.

Entre sus múltiples contactos, Carl Askia El-Amin, un musulmán casado con una mexicana en Chicago, ayudó a que la naciente organización se estableciera y obtuviera material coránico en español. Finalmente, en 1975 Alianza Islámica se estableció en Harlem, Nueva York,⁹⁵ conocido como El Barrio.

Durante ese proceso y teniendo como antecedente no sólo la lucha social sino el imaginario histórico que permitía a los afroamericanos dejar atrás la esclavitud y legitimarse como musulmanes, estos puertorriqueños se interesaron sobre la historia de Andalucía y su influencia en Latinoamérica. La práctica del islam entre estos latinos fue sin un dogma establecido, parece que estaban más preocupados por rescatar las raíces culturales puertorriqueñas. Sus emblemas eran la bandera puertorriqueña, la estadounidense y la del movimiento de independencia, algunas *suras* de El Corán colgando de la pared y, posteriormente, comenzaron con propaganda llamativa: *What is Spanish Islam?*⁹⁶ El tema en discusión era el rescate de una raza que, en su mixtura, llevaba raíces islámicas, ya fueran africanas o de Andalucía. Las historias de aquella Andalucía comenzaron a narrarse entre los nuevos musulmanes latinos como consecuencia de la opresión cultural que vivieron en diferentes mezquitas.⁹⁷

⁹⁵ *Ibid.*, p. 178.

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Idem.*

Una de las razones por la que se han creado grupos u organizaciones islámicas latinas en Estados Unidos, es por el rechazo de aspectos culturales expresados dentro de las mezquitas, como el uso del español y hacer evidentes sus diferencias culturales. Integrantes de Alianza Islámica lo experimentaron dentro de mezquitas afroamericanas y árabes;⁹⁸ Ocasio y González llegaron a ser acusados de ser musulmanes inauténticos.⁹⁹

Alianza Islámica se posicionó como una organización étnica, hecha para los latinos, que además de legitimar su identidad religiosa por medio de la herencia cultural islámica y de linaje, comprendió mediante la lucha social el estatus del latino en Estados Unidos. Junto a los ideales de lucha social se ofreció *dawah* con programas de prevención de drogas, prostitución, violencia y pandillerismo; se promovieron clases de arte marcial, programas de seguridad vecinal, mentores; todo ello en apoyo al vecindario latino e incluso dentro de las prisiones.¹⁰⁰

Alianza Islámica comenzó a ser muy productiva, buscó abrirse espacio entre diferentes mezquitas y organizaciones. Sin embargo, menciona Ocasio, el latino musulmán no fue siempre bien visto. Por un lado, en las comunidades afroamericanas, en un contexto de problemática racial, les era difícil aceptar a un latino que no era exactamente negro, y que se acercaba más al blanco; por otro, en las mezquitas árabes se ponía en duda que un latino pudiera practicar islam, y además el latino, al igual que el afroamericano, llevaba a cuestras una mala reputación social.¹⁰¹

Algunas organizaciones islámicas nacionales, como ISNA, incluyeron latinos, pero no todas ofrecieron apoyo a la práctica e inauguración de una sede islámica en español. Ibrahim Gonzales preparó un folleto en español titulado “El islam de un vistazo”, pero ISNA, con la que colaboraba en Indiana, se negó a imprimirlo y difundirlo,¹⁰² pese a la falta de material islámico en español. Así que en 1985 regresó a Nueva York y se sirvió de su relación con el Dr. Thomas Ballantine Irving, un musulmán estadounidense que por algún tiempo se había dedicado a reconstruir la historia Al-Ándalus.

⁹⁸ Bowen., *op. cit.*, p. 177 y Morales, *op. cit.*, p. 43.

⁹⁹ Morales, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁰ Morales, *op. cit.*, pp. 64-65.

¹⁰¹ Ramón Ocasio. “Alianza Islamica: The True History”. *The Islamic Monthly*. 14 de marzo de 2016. Disponible en <http://theislamicmonthly.com/alianza-islamica-the-true-story/>. Consultado el 16 de junio de 2016.

¹⁰² *Idem*.

En 1985 en Harlem, NY, ambos organizaron un seminario titulado *Islam y latinos: reclamado nuestra herencia islámica*.¹⁰³ Pronto el discurso de la herencia islámica comenzó a circular entre latinos conversos ya no sólo en Estados Unidos sino en Europa, así se formó en 1985 la Association of Latin American Muslims y, un año después, brindó una conferencia para latinos musulmanes, a la cual asistieron musulmanes de Latinoamérica.¹⁰⁴

Esta asociación tenía su centro en el Islamic Center de Washington DC; en 1990 se extendió al sur de California; El Paso, Texas, y Las Cruces, Nuevo México. El interés por incorporar a los musulmanes latinos fue creciendo en los diferentes centros islámicos, ha de suponerse que no era necesariamente por el interés en la reconstrucción del pasado islámico en América, sino por el valor que tiene el ofrecer *dawah* y la conversión, ya que en El Corán se exhorta a ello. En la *sura* 41, *aleyas* 33, se lee: “¿Y qué mejor palabra que la de aquel que llama (a los demás) a Allah, obra con rectitud y dice: Yo soy de los musulmanes?”¹⁰⁵ o en el *sura* 3, *aleyas* 104: “Para que de vosotros surja una comunidad que llame al bien, ordene lo reconocido e impida lo reprobable. Ésos son los que cosecharán el éxito”.¹⁰⁶

Ejemplo de estas iniciativas fue el movimiento internacional Tablighi Jammaat, que en 1980 se acercó a musulmanes afroamericanos y latinos.¹⁰⁷ De manera local, Muhammad Zaki, un egipcio casado con una colombiana, organizó en San Diego el *Islamic Information Center of the Americas*, que junto con organizaciones españolas proporcionó información en árabe, inglés y español.¹⁰⁸

En 1985 surgió Bism Rabbik Foundation, liderada por El-Amin, quien en 1975 había apoyado a líderes de Alianza Islámica. Esta organización tuvo como fin proveer información y servicios en español e inglés, no sólo para musulmanes, sino para aquellos interesados en conocer el islam no necesariamente con fines de conversión.¹⁰⁹ A finales de los años 1980, Ibrahim Gon-

¹⁰³ “Latinos Claim their Islamic Heritage”, *Islamic Horizons* (November–December 1985): 26. The conference was entitled “Islam and Latinos: Reclaiming Our Islamic Heritage”. Citado en Bowen, *op. cit.*, p. 179.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 180.

¹⁰⁵ *El Noble Corán*. Trad. y comentario, Abdel Ghani Melara Navio. 2ª ed. Istambul: Cagri Yayinlari, 2005, p. 480.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁷ Bowen, *op. cit.*, pp. 180-181.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 181.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 180.

zález fue invitado a ser parte del Islamic Teaching Center, una afiliación de ISNA; Ocasio por su parte colaboró con ICNA en la publicación de *The Message*, que junto a Rafael Narbáez publicó temáticas sobre el islam y los latinos. Para entonces, varios latinos musulmanes habían recibido ofertas para estudiar en universidades islámicas, como en Damasco y Mauritania.¹¹⁰

Según Morales, Alianza Islámica ya no tenía un espacio físico, pero quedó como: “un recuerdo fantasmal del legado que continúa inspirando el trabajo de Organizaciones Latino Musulmanas más nuevas y todavía presentes”.¹¹¹ Después de Alianza Islámica y la emergencia de conversiones al islam en diferentes puntos de Estados Unidos, comenzaron a formarse otras OLM. En 1988 nació la organización Propagación Islámica para la Educación de Alláh el Divino (PIEDAD), liderada por la puertorriqueña Khadiya Rivera en Nueva York. Esta OLM estuvo enfocada en ser un grupo de apoyo para las conversas latinas del área de Nueva York. Encontró ayuda dentro de ICNA, que para entonces ya tenía dos décadas desde su formación con inmigrantes; comenzaron a elaborar literatura islámica en español. PIEDAD llegó a Florida, Chicago, Illinois, Georgia y Nueva Jersey.¹¹² Los vínculos con centros islámicos e ICNA le permitieron tener a PIEDAD un servicio de educación islámica ofrecido por expertos.

Tiempo después y con mayor acceso a internet, PIEDAD se consolidó como un portal de apoyo a musulmanas latinas en todo Estados Unidos. Morales explica que el primer medio de comunicación del grupo fue el teléfono, pero internet transformó a PIEDAD en un sitio de conexión entre sus miembros e incluso para aquellos que querían conocer el islam o ser parte de la comunidad.¹¹³ PIEDAD comenzó a expandir el mensaje de la herencia islámica entre latinos, así que en 1990, en la Universidad de Columbia, ofreció la primera Hispanic Muslim Conference, donde además participó ISNA; junto a LALMA atendió el Segundo Congreso Anual de Islam Latino en español, y en 2008 se unieron al American Congress for Muslim Youth (ACMY), enviando una latina a los Emiratos Árabes a estudiar.¹¹⁴

Otra OLM que usó internet como un vehículo de unión entre los musulmanes latinos dispersos en Estados Unidos es Latino American Dawah Or-

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹¹¹ Morales, *op. cit.*, p. 66.

¹¹² *Ibid.*, p. 117.

¹¹³ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 120-121.

ganization (LADO). A mediados de 1990 tres cibernautas, Juan Alvarado, Saraji Umm Zaid y Samantha Sánchez, tuvieron contacto en salas de chat islámicas, coincidieron en ser latinos y vivir en Nueva York; decidieron entonces lanzar un sitio *web* que proporcionara apoyo a los conversos latinos y material en español. En 1997 crearon LADO, un grupo de apoyo tras su portal en internet que ofreció diversa literatura en español, no sólo de aprendizaje del islam, sino se narraban las experiencias personales de conversión, asistencia a eventos islámicos y se abordó también el tema de la herencia islámica.

LADO, explica Bowen, es una organización semiestructurada debido a que se basa en el voluntariado, no tiene jerarquías, recursos económicos ni reuniones;¹¹⁵ su punto de encuentro es su sitio *web*, que ayuda a reunir a los musulmanes latinos dispersos en el territorio estadounidense, e incluso fuera de él. El interés por participar en el grupo ha crecido de tal manera, que logró crear una red de colaboración. Por ejemplo, en Washington se localizaba el moderador del chat, en Pensilvania el encargado de la correspondencia, y en Texas, Juan Galván el líder ejecutivo, mismo que logró reunir a musulmanes latinos de diversas áreas de Texas.¹¹⁶

Al igual que Alianza Islámica y PIEDAD, LADO llamó la atención de otras organizaciones y para 2001 fue invitado a colaborar con ISNA e ICNA. Con ISNA colaboró en la revista *Islamic Horizons*, que incluso preparó un número especial para latinos,¹¹⁷ también colaboró con la revista *The Message International* y creó su propio boletín para latinos, *The Latino Muslim Voice*.

La Asociación Latina de Musulmanes en las Américas (LALMA) nació en Los Ángeles, en 1997, dentro de la organización afroamericana Love and Mercy (ILM) que se preocupó por acoger a los musulmanes latinos del área.¹¹⁸ Este grupo, liderado por el panameño Raymundo Nur, se desvaneció hacia 1999.¹¹⁹ A finales de ese año, otros latinos musulmanes e interesados en la

¹¹⁵ Patrick D. Bowen. "The Latino Muslim Da'wah Organization and the Latina/o Muslims Identity in the United States". *Journal of Race, Ethnicity and Religion*. vol. 1, núm. 11, sep. 2010, p. 9.

¹¹⁶ Juan Galván. "So that you may know who I am". *The Latino Muslim Voice*, enero-marzo 2007. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/jan-mar2k7.html#8>. Consultada el 3 de noviembre de 2015.

¹¹⁷ LADO. *Islamic Horizons*, Latino Muslims, julio-agosto 2002. Disponible en http://www.latinodawah.org/magazines/islamic_horizons2002.html. Consultado el 3 de noviembre de 2015.

¹¹⁸ Morales, *op. cit.*, p. 131.

¹¹⁹ *Idem*.

religión se reunían en el Islamic Center of Southern California, donde Marta Ramírez, también conocida como Marta Khadiya, se convirtió al islam.

Tras su conversión e interés por reunirse con otros latinos e intercambiar experiencias se logró crear un nuevo grupo, llamado para entonces Los Angeles Latino Muslim Association (LALMA). Tiempo después, visualizando extenderse en el área del sur de California cambiaron su nombre a La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA), que hasta hoy sigue vigente como organización sin fines de lucro. Al igual que otras OLM, LALMA ha logrado vincularse con diversas organizaciones en el área de California, no sólo islámicas sino interreligiosas y promotoras de los derechos civiles.

En Texas, Juan Galván, quien colaboraba con LADO, creó en 2001 Hispanic Muslims y posteriormente Latino Muslims, como dos extensiones de aquélla. Se trata de dos sitios *web* que ofrecen material para la educación islámica y donde se comparten experiencias de los musulmanes latinos.

En 2008 surgió en internet Casa Islámica, que tiene como fin ser un canal de televisión en línea. Se transmiten videos que abordan temáticas religiosas y relatos de conversión, también tiene un *chat* activo que reúne no sólo a latinos musulmanes en Estados Unidos, sino de otras regiones, solicitando consejería, apoyo emocional y búsqueda de pareja, entre otros.

En Houston, Texas, en 2013 surgió Islam in Spanish como una organización sin fines de lucro, liderada por Daniel Hernández y Muhajid Fletcher. Se reúnen en diferentes mezquitas de la región de Houston, tienen *juthbas* (prédicas) en español y ofrecen a otras mezquitas el mismo servicio para la población hispanoparlante. El 30 de enero de 2016 lograron abrir el primer centro islámico en español en Houston, Texas. A la apertura asistieron no sólo los musulmanes latinos de la región, sino representantes de OLM en Estados Unidos, como los fundadores de Alianza Islámica, así como la prensa, ya que fue noticia para cadenas televisivas en español. Uno de sus propósitos ha sido, al igual que las otras organizaciones, ofrecer material de instrucción y acompañamiento al proceso de conversión de los latinos. Su material es mayoritariamente audiovisual y transmiten sus conferencias y eventos en un canal de *YouTube*. También se les ve en los diferentes eventos islámicos, ya sean de otras organizaciones musulmanas u OLM.

Han surgido otras OLM, como Alameda Islámica o Latino Muslims of the Bay Area; Hablamos Islam; la Atlanta Latino Muslim Association (ALMA), o Latino Muslims of Chicago. Estas organizaciones se congregan eventualmente dentro de eventos islámicos nacionales, locales o de latinos, por lo que

su presencia en internet resulta ser más fructífera en tanto es visitada por diferentes musulmanes de origen latinoamericano.

Internet ofreció el espacio para mostrar diversos rostros del islam entre latinos. Los sitios *web*, sean páginas bien organizadas, *blogs* o cuentas *Facebook*, son lugares de encuentro, aunque no necesariamente simultáneo, de apoyo y de dirección que ayuda a mitigar la gran distancia física que separa a unos de otros. A veces estos sitios no representan una comunidad o un grupo bien organizado ni de gran presencia, por ello algunos carecen de un lugar físico de reunión habitual, sino que la “red de redes” es un espacio para crear sentimientos colectivos y evocar a una comunidad imaginada, la de los latinos musulmanes.

Alianza Islámica es ejemplo de cómo, antes del acceso abierto a internet, era difícil mantener unida una comunidad que representaba a los musulmanes latinos en el país. La incursión de las OLM en el “ciberespacio” y, sobre todo, aquellas que sólo se representan tras un sitio *web*, lleva a la idea de que no sólo se forman redes de actividad entre organizaciones islámicas; no sólo hay redes en internet porque están prosperando las organizaciones de latinos musulmanes, sino porque hay más latinos musulmanes que tienen más opciones de comunicación mediada por internet mediante diferentes *gadgets*, lo que les permite sostenerse como redes.

El escenario de las OLM en Estados Unidos nos permite ver la dispersión de los latinos musulmanes, sobre todo visible en los estados con gran presencia latina, como California, Texas, Illinois, Nueva York y Georgia. Algunas de ellas están vinculadas a grandes organizaciones musulmanas estadounidenses como ICNA e ISNA, otras sólo se enfocan en su área local, haciendo uso de espacios ofrecidos en mezquitas, como es el caso LALMA, ALMA, o Latino Muslim of Chicago. Pero también está la modalidad de mezquitas locales que ofrecen clases en español, un ejemplo es el Centro Islámico Educativo de North Hudson (NHIEC) que imparte lecturas coránicas y lecciones de *dawab* en inglés y español.¹²⁰

La vinculación de las OLM entre ellas mismas, con otras organizaciones y mezquitas, les ha permitido tener un lugar dentro del islam en Estados Unidos, y actuar con cierta libertad e independencia de las organizaciones receptoras. Podemos hablar de una transversalización que permite el flujo comunicativo entre los diferentes niveles, pero toma rasgos ideológicos enfocados a la búsqueda del bienestar social e inclusión del islam en Estados

¹²⁰ North Hudson Islamic Educative Center (www.nhiec.com), 16 junio 2016.

Unidos como bienes religiosos, debido a que las organizaciones islámicas y la misma institucionalización del islam estadounidense son las proveedoras de éstos. Esta transversalidad apunta a:

[...] una dimensión que pretende superar los dos impasses, de una verticalidad y la de una horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos. Es el objeto mismo de la investigación de un grupo-sujeto.¹²¹

Las OLM son caracterizadas aquí como grupos-sujeto, en contraposición al grupo sometido. El primero “se esfuerza en influir sobre su conducta [...] es oído y oyente, y que por este hecho opera el desprendimiento de una jerarquización de las estructuras que le permitirá abrirse hacia un más allá de los intereses del grupo”;¹²² en este caso, buscar una práctica entre latinos. El segundo “soporta su jerarquización en el momento de su ajuste con los demás grupos [...] para el grupo sometido, ‘su causa es oída’. Oída no sabe dónde ni por quién en una cadena serial indefnida”.¹²³

En este esquema, las OLM participan de otras organizaciones, pero mantienen su autonomía como grupo en la toma de decisiones y dirección de la práctica étnica. La comunicación que permite la transversalidad se da entre la búsqueda de los propios intereses y los patrones ya establecidos de lucha por los derechos civiles, pero en su versión de latinos y musulmanes.

Esta independencia no borra la historia o el proceso del islam en el país, más bien aprende de él. Indica Morales que, para algunos, “[...] Malcolm X continúa inspirando una visión para un frente latino musulmán unido nacionalmente contra la injusticia social en América”.¹²⁴ Esta unidad no sólo se busca por la condición de ser latino, sino por ser latino musulmán, de allí que el encuentro con otras organizaciones islámicas incluso en España, y el interés mostrado por ellas, han fortalecido la búsqueda y reclamo de la herencia islámica, además de tener acceso a literatura en español; ya no sólo El Corán, sino publicaciones en torno al tema que no se limitan al caso del latino/his-

¹²¹ Félix Guattari. “La transversalidad”. *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976, p. 101.

¹²² *Ibid.*, p. 96.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Morales, *op. cit.*, p. 52.

pano en Estados Unidos, sino en España y América Latina. Con todo ello, las OLM no han hecho sino construir una identidad latina musulmana.

UN ISLAM ESTADOUNIDENSE

Hablar de un islam estadounidense es referirse no sólo al proceso de establecimiento de esta religión, sino también a la práctica instituida. Desde el principio, el islam se incorporó a la sociedad con diferentes procesos de negociación social, cultural y étnica que derivaron en el patrón de integración por segregación racial. De ello pueden identificarse dos formas de asentamiento y práctica del islam. Una correspondiente al periodo formativo de organizaciones islámicas afroamericanas y la migración árabe, interesada sobre todo en integrarse a partir de la segregación racial; ello incluía crear espacios cerrados étnicamente, la conservación de elementos culturales, como los idiomáticos, pervivencia de tradiciones y valores en el contexto de migración para el caso árabe, mientras que para el afroamericano implicó la reconstrucción de la memoria en aras de legitimar su adhesión al islam, pero sobre todo para redefinir la categoría de “negro” en el país.

Las organizaciones creadas en el primer periodo, bajo la enmienda constitucional que garantiza la libertad de culto, hicieron frente a una sociedad con ideas darwinistas y eugenistas, además, los procesos sociales de alcance global sesgaron la manera de percibir a los musulmanes afroamericanos y árabes en el escenario local: la guerra fría, la crisis de Medio Oriente, la revolución iraní, mancharon la fama del islam. “Estos acontecimientos han afectado la comprensión de una porción considerable de la población estadounidense con respecto a lo que es el islam y cómo se relaciona con ellos”.¹²⁵

Bajo esas circunstancias, lo que comenzó a inicios del siglo xx se desplegó a mediados de la centuria en una lectura de la función de las iglesias como receptoras e integradoras de la diferencia racial y étnica. Las organizaciones islámicas se volcaron entonces como promotoras de derechos civiles, laborales y en contra del racismo; el islam se transformó en una religión que participa en el espacio público, civil y político, en una religión civil. Leonard ha denominado a éste, el periodo de inserción del islam a Estados Unidos.¹²⁶

La segunda forma de inserción describe las maneras de integrarse y el proyecto de redefinir la identidad del musulmán en Estados Unidos. La in-

¹²⁵ Abdul-Malik Ryan. *Muslim Americans: A National Portrait. An in-depth analysis of American's most diverse religious community*. Gallup and The Muslim West Facts Project, 2009, p. 18.

¹²⁶ Cfr. Leonard, *op. cit.*

migración musulmana pronto aprendió a leer a la sociedad estadounidense, así que el islam que relocalizaron sus practicantes tiene que ver más con una práctica condicionada al contexto social estadounidense, que a las prácticas institucionales de sus países de procedencia, aun cuando las redes transnacionales ya se estaban construyendo. Yazbeck refiere que los musulmanes asentados en el país a finales del siglo XIX y principios del XX, intentaron interpretar la cultura estadounidense desde conceptos islámicos como la virtud y el honor, encontrar la similitud entre el cristianismo local mediante Jesús y María, identificar El Corán con la Biblia, la mezquita con la iglesia o el imán con el ministro, además de propiciar la convivencia entre judíos y cristianos.¹²⁷

La época se distingue también por un giro doctrinal hacia el sunismo. Los musulmanes han estado representados en el país por una variedad de prácticas doctrinales, iniciando por los movimientos afroamericanos como Ahmaddiya, el Templo Moro o NOI, que reinterpretaron las escrituras e instauraron la figura de un nuevo profeta. Este suceso se vio mitigado por la creciente presencia de musulmanes de origen árabe que traían consigo la práctica sunita y la idea de una comunidad universal de creyentes, que permitió unificar la práctica entre los diferentes grupos raciales. Más adelante el chiismo, el salafismo y hasta la práctica sufí se asentaron en el país, producto de la migración y las redes internacionales. Este giro fue una estrategia para reconstruir la imagen del islam estadounidense, que hasta entonces había sido identificada con movimientos sociales e incluso acusando a los musulmanes afroamericanos de practicar vudú o sacrificios humanos.¹²⁸

Aunque la práctica islámica tiende a ser sunita o chiita, Akbar sostiene que el islam estadounidense está delineado por una práctica que se dirige hacia el misticismo y el humanismo; a buscar un balance entre modernidad y religión.¹²⁹ En ese sentido, las posturas literalistas y tradicionalistas parecieran no tener lugar en la sociedad estadounidense, aunque es bien sabido que al interior del país han existido células islamistas. La aceptación que pueda tener el islam en Estados Unidos depende más del rostro público que ofrecen las diferentes organizaciones: alejado y en contra de cualquier posición extremista, declarado en contra del terrorismo, tolerante con otras religiones. Incluso la imagen de Jesús logra sobresalir no sólo como un eje propagandístico o

¹²⁷ Yazbeck, *op. cit.*, p. 264.

¹²⁸ Curtis IV, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹²⁹ Akbar Ahmed, *Journey into America. The Challenge of Islam*. Washington: Brookings Institution Press, 2010, p. 6.

proselitista, sino como de aceptación y acercamiento a la sociedad de mayoría cristiana; a menudo se pueden observar pancartas y propaganda donde se lee *I love Jesus* en lugar de *I love Mohammed*. También, desde finales de siglo las organizaciones islámicas se enfocaron en actividades interreligiosas y de orden civil, por medio de foros y educación profesional a la comunidad.¹³⁰

Las organizaciones islámicas sirvieron como canal de institucionalización de esta práctica. Algunas, si bien se crearon siguiendo el modelo de una época temprana para integrar, poco a poco han tenido que acondicionarse a las demandas de la población en torno a las diferencias étnicas, lingüísticas y culturales.

La presencia islámica también influyó en el paisaje religioso y arquitectónico de las ciudades, por ejemplo, en 2000 podían contarse 1,250 mezquitas en el país,¹³¹ que funcionan al igual que otros centros de culto en Estados Unidos: no sólo como lugar de oración y reunión para la convivencia étnico-religiosa, sino como espacio de servicios sociales y bienestar para sus integrantes, ofreciendo servicios de cocina, salud y *zakat* (limosna), además de establecer escuelas islámicas para la educación básica y crear sus propios programas universitarios.

Estas estrategias han permitido la aceptación del islam como parte del escenario religioso, incluso siendo reconocido desde el Estado. Diferentes eventos dados entre musulmanes, organizaciones islámicas y el Estado, han permitido dar legalidad a la práctica del islam, constatada por eventos simbólicos como las cenas de *iftar* ofrecidas en la Casa Blanca, como sucedió en 1805 con Thomas Jefferson,¹³² en 1996 con Bill Clinton¹³³ o en 2012 con Barack H. Obama. Desde finales del siglo xx, como fue en la administración de Clinton, los musulmanes comenzaron a ser parte de eventos públicos y políticos para tratar cuestiones de interés social. Esta inclusión por el Estado, quizá simbólica, se ha recibido con buen ánimo, sobre todo después de 2001. Lo descrito hasta aquí, es un proceso que se ha denominado de “americanización” del islam:

Después de 1970, sin embargo, hicieron esfuerzos concertados para establecer programas e instituciones que atendieran sus necesidades sociales y religiosas

¹³⁰ Leonard, *op. cit.*, p. 69.

¹³¹ Yazbeck, *op. cit.*, p. 267.

¹³² Hammer y Safi, *op. cit.*, p. 4.

¹³³ Yazbeck, *op. cit.*, p. 266.

inmediatas. Con este cambio, los musulmanes estadounidenses y sus instituciones se sometieron a un proceso mucho más deliberado de integración en la sociedad estadounidense, un proceso que algunos han descrito como americanización.¹³⁴

No obstante el progreso logrado por las diversas instituciones islámicas en Estados Unidos, la visión sobre el árabe o musulmán siguió siendo tema en la agenda política y de las experiencias tanto de no musulmanes como quienes lo eran. El 11 de septiembre de 2001 marcó nuevamente una relación áspera entre los musulmanes y ya no sólo Estados Unidos, sino alrededor del mundo. Desde entonces:

A diferencia de la historia canónica de afiliación religiosa lineal que conducía a la respetabilidad y a la consiguiente movilidad ascendente, el aumento de las mezquitas y la presencia de una población que reza en ellas ha sido vista como alarmante, y en algunos casos ha recibido la hostilidad absoluta de la población circundante.¹³⁵

La percepción estigmatizada del islam y el musulmán han vuelto a estar en la mira del Estado. El ataque terrorista en suelo estadounidense llevó al endurecimiento las políticas sobre migración, seguridad nacional, tolerancia y aceptación de la diferencia. Si desde el surgimiento de las comunidades afroamericanas y el *black power* el FBI tenía en la mira a las organizaciones islámicas, después del 9/11 se ha invertido dinero para financiar la lucha contra el terrorismo, afectando no sólo a la población árabe o musulmana, sino a la latina, por el tema de la reforma migratoria, el reforzamiento de la seguridad fronteriza y la suspensión de la protección legal a inmigrantes.

Ello no sólo fue tema de debate político, muchos estadounidenses se sentían ofendidos, agredidos, con miedo, como síntomas postraumáticos,¹³⁶ incluso los mismos musulmanes, si se considera que los medios de comunicación tendieron a homogenizarlos señalándolos a todos como terroristas.¹³⁷ Ello incitó un patriotismo que abalanzó a un sector de la población en contra de todo aquel que pareciera árabe o musulmán. Muchos

¹³⁴ Abdullah, *op. cit.*, p. 70.

¹³⁵ Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut. *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 267.

¹³⁶ Lori Peek. *Behind the Backlash. Muslim Americans after 9/11*. Philadelphia: Temple University Press, 2010, p. 19.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 23.

musulmanes y los que lo parecían fueron agredidos en espacios públicos, en 2001 el FBI registró un total de 481 reportes de crímenes antiislámicos¹³⁸ y se dieron ataques y marchas en mezquitas donde se voceaba, por ejemplo: “Mata a los árabes” o “Jesús es el Señor, Alá es el diablo”.¹³⁹

Por otro lado, al interior de la umma estadounidense se rompió con la distinción de razas y clases para conformarse como una comunidad de ayuda frente al desastre.¹⁴⁰ El país se enfrentó a una negociación entre los musulmanes estadounidenses y sus propias políticas de seguridad y autoridad, tensión que se ha visto reflejada en la población. Árabes y musulmanes, explica Peek, pronto reconocieron la magnitud del problema y condenaron cualquier acto terrorista.¹⁴¹ Este suceso ha repercutido hasta días presentes. Un reporte de 2010 mostró que 38% de los estadounidenses admitía tener opiniones negativas sobre los musulmanes.¹⁴²

Las tensiones se han vivido en diferentes esferas. La elección presidencial de Barack H. Obama en 2008 fue una de ellas, al poner sobre la mesa el debate que, en 1788, Lancaster preveía en cuatro o cinco siglos: que un musulmán pudiera convertirse en presidente de Estados Unidos.¹⁴³ El tema reavivó los ánimos nacionalistas, al considerar que Obama no sólo era de piel oscura, sino musulmán, cuando la realidad es que, si bien su padre lo fue, él fue educado como cristiano. Durante su periodo de gobierno, personajes políticos aún discutían si era musulmán, o si un musulmán puede o no tener un cargo público. Ejemplo de ello fue cuando El Corán de la Biblioteca del Congreso, antigua propiedad de Thomas Jefferson, fue usado en la ceremonia de juramento de Keith Ellison, el primer musulmán estadounidense elegido para la Cámara de Representantes en 2007, acto que el congresista Goode llamó antipatriótico, pidiendo además que se preservaran los valores del país aplicando estrictas políticas de inmigración. “Ellison recordó a Goode que la posición de Ellison como musulmán no se debía a la inmigración, ya que sus antepasados habían estado en los Estados Unidos desde 1742: ‘No soy un inmigrante... soy un afroamericano’”.¹⁴⁴

¹³⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴¹ *Idem.*

¹⁴² Hammer y Shafi, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 2.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 6.

Con ello se observa que el islam estadounidense se ha definido por el proceso de legitimación de la práctica religiosa, social y civil desde diferentes grupos raciales o étnicos. Las crisis sociales que influyen en la mala percepción son, en este proceso, coyunturas para redefinirse y actuar, pero también de apoyo por otros grupos religiosos o civiles. Actualmente, ello es resultado de la propia aceptación de pluralismo y convivencia que desde 1970, influida por las ideas multiculturalistas del país¹⁴⁵ y su propio ánimo de integrarse, llevó a emprender proyectos ecuménicos. Después del 9/11, grupos judíos y cristianos hacían guardia en las mezquitas, escuelas, librerías y otros espacios islámicos, para resguardar la seguridad de los musulmanes.¹⁴⁶

El actual trabajo de las instituciones islámicas se esfuerza por ofrecer un islam de paz basado en los cinco pilares,¹⁴⁷ en la filiación de los valores nacionales de libertad y democracia, y la imagen multiétnica alejada del terrorismo, pues sin duda este último denigra su imagen. Sucesos recientes como los protagonizados por Estado Islámico (ISIS) en Francia y Bélgica, el atentado en San Bernadino, California, o el ataque a un bar *lgbt* de Orlando, Florida, funcionan como detonadores de la actividad civil de los musulmanes y de rechazo a cualquier acto que atente contra la vida. Estos episodios, en los ámbitos global o local, han llevado a los musulmanes estadounidenses a permanecer en un largo duelo de confrontación, disculpas y aclaraciones sobre quiénes son.

En este escenario de coyunturas y negociaciones, el islam estadounidense se define con el rostro de una práctica institucional que lee constantemente la situación local para adaptarse al medio. Es el producto de comunidades de nativos e inmigrantes que se representan a través de diferentes mezquitas y organizaciones que, de manera local y nacional, crean redes de cooperación. En su conjunto, no quedan de lado las conexiones transnacionales y las coyunturas globales, sino que se edifica en una continua reafirmación de los valores locales que pueden vivirse con los principios básicos del islam.

Y si bien la idea de que el islam es una fe no institucional y que se vive en la práctica personal¹⁴⁸ queda en Estados Unidos reducida a una religión institucionalizada mediante todos los grupos e instituciones que trabajan por definir la identidad del musulmán estadounidense y de un islam hecho en Estados Unidos, su rostro no es el de un sistema monolítico y acabado, sino un

¹⁴⁵ Rosemary R. Hicks. "Religious Pluralism, Secularism, and Interfaith Endeavors". Hammer y Shafi, *op. cit.*, p. 159.

¹⁴⁶ Yazbeck, *op. cit.*, p. 269.

¹⁴⁷ *Shabada* (profesión de fe), oración, ayuno, limosna y peregrinación.

¹⁴⁸ Ann Chin Lin y Amaney Jamal, citados en Portes y Rimbaud, *op. cit.*, p. 269.

ejemplo del patrón de integración por segregación racial de Estados Unidos. Es eco de las formas como las diversas religiones en Estados Unidos logran insertarse no sólo en el área privada, sino en la vida social, pública y política, por lo que: “[...] la necesidad de unirse para hacer la fuerza lima las diferencias internas entre las distintas sectas musulmanas y parece homogeneizarlas en una clara identidad americana”.¹⁴⁹

CONCLUSIONES: HACIA LA DEFINICIÓN DEL ISLAM ENTRE LATINOS/HISPANOS

El contexto social que permitió la integración del islam al escenario estadounidense, paradigmáticamente fue de exclusión. Desde su inicio, las diferentes formas de agrupamiento islámico, en calidad de que sus practicantes eran segregados por sectores de inmigración y raza, se organizaron en torno a la búsqueda de renovar o mantener la identidad: el afroamericano, legitimando su afiliación al islam y reconstruyendo su pasado; el árabe y asiático, construyendo fronteras culturales.

El islam afroamericano se rebeló a los discursos de superioridad racial del Estado¹⁵⁰ y creó su propia ruta de pertenencia a la nación. La idea de la superioridad de ciertas razas y la lucha por la vida, sugiere Akbar, llegó a implicar una creencia en la evolución o en un movimiento hacia el progreso donde los de color no estaban incluidos. No fue el caso para los árabes, pues ellos no tenían que legitimar su identidad religiosa, además de que su piel no era tan oscura e, incluso, los sirios árabes fueron elegibles para el trámite de naturalización.¹⁵¹ Recordemos que, de acuerdo con el pentágono racial, están dentro de la raza blanca, sin embargo desde hace tiempo se señaló que, a pesar de que las leyes estadounidenses clasifican al de Medio Oriente como blanco, están en una posición paradójica, por no gozar de beneficios ni privilegios.¹⁵² Se suma ello a los diferentes roces del proceso de integración debido a los sucesos de orden internacional.

Las OLM tomaron de ambas experiencias, la afroamericana y la árabe, elementos para su propio proceso de integración entre las comunidades islámicas, lo que incluyó desde un inicio la construcción de la identidad ét-

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ Bowen, “Early US Latina/o-African-American...”, p. 394.

¹⁵¹ Theresa Alfaro-Velcamp. “Arab ‘Amirka’: Exploring Arab Diasporas in Mexico and the United States”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 31, núm. 2, 2011, p. 295.

¹⁵² *Idem.*

nica y atención a sus necesidades como minorías, asimismo, funcionar como red para tener presencia y visibilidad a escala local y nacional.

A diferencia de las organizaciones afroamericanas, árabes o asiáticas que tienen sedes a lo largo y ancho del país bajo un mismo nombre, las OLM funcionan a manera de red, interrelacionándose y cooperando entre ellas mismas y con otras organizaciones islámicas. Esto es porque las OLM lograron transversalizar a las diferentes organizaciones islámicas. Éstas, después de ajustes y aceptación de los conversos de origen latino o hispano, han dado un espacio al islam en español, lo que trajo como consecuencia no esperada la formación de un islam de corte étnico que se propaga desde diferentes localidades y espacialidades, incluyendo la virtual.

El proceso de construcción de una OLM nos permite reflexionar en que, si bien se ha institucionalizado la práctica del islam en Estados Unidos como resultado del modelo de segregación y búsqueda de legitimidad, el islam estadounidense delinea elementos de integración a la diferencia, pero simultáneamente ha retado también la idea de universalidad de la umma, por lo que los relatos de las OLM pioneras muestran la poca tolerancia hacia los primeros musulmanes latinos.

En este contexto, la idea de umma se abre a infinitas posibilidades interpretativas, iniciando por la filiación racial, étnica o nacional. El caso de las OLM, como podría ser cualquier otro, nos permitirá acercarnos a la construcción de una comunidad islámica que se define por prácticas locales interiorizadas y la construcción de otras nuevas como respuesta a necesidades específicas.

El análisis de un proceso particular y diferente al afroamericano, árabe o asiático, permitió definir una práctica islámica entre personas de origen étnico latino/hispano. En un primer intento de definirlo, pues se trata de un proceso aún no concluido, podemos decir que este islam está representado por un conjunto de OLM relacionadas entre sí que ocupan un lugar dentro del islam estadounidense, lo que abre la posibilidad de ser activas en la sociedad civil. Las OLM han transversalizado diferentes organizaciones islámicas en varios niveles comunicativos, con las cuales comparten rasgos organizacionales e ideológicos, como la búsqueda del bienestar social e inclusión del islam, así como ofrecer un rostro fresco, actual y propio de lo que la sociedad estadounidense espera, un diálogo entre los valores islámicos y la sociedad estadounidense, pero que bajo su propia historia y marca de identidad étnica en el país, crea sus propios argumentos para legitimar la práctica islámica.

4. CARTOGRAFÍA DEL CIBERENTORNO DEL ISLAM LATINO

Las diferentes organizaciones latino musulmanas (OLM) han logrado proyectarse en diversas áreas geográficas, sean locales, nacionales o transnacionales, a partir de su presencia en las mezquitas, seminarios o conferencias. Su influencia en esos lugares ha sido un recurso importante entre los musulmanes latinos, al proporcionarles información islámica en español, congregarlos y ayudarlos a construir una identidad religiosa eventualmente productora de etnicidad. Pero sabemos que varias OLM, como PIEDAD, LADO o Hispanic Muslim no cuentan con lugares de reunión físicos, sino que su medio ha sido internet. Otras OLM han incursionado también a la interacción mediada por internet.

La presencia y visibilidad de las OLM en varios ámbitos, incluyendo ahora el ciberespacio, provee a ellas y a los musulmanes de origen latino/hispano de diversos canales para la transmisión y oferta de bienes religiosos y culturales. De esta forma, los musulmanes latinos están expuestos a una amplia gama de saberes ofrecidos por actores islámicos y por la cual pueden construir su identidad.

Los sitios de orientación étnica latina/hispana en internet son un medio donde interactúan los diversos actores islámicos latinos, sea de manera colectiva o individual. Estos lugares de encuentro permiten recrear comunidades virtuales y sentimientos de pertenencia que no se suscriben necesariamente a las relaciones cara a cara. Al mismo tiempo, se desempeñan como panel de presentación, por lo que periodistas y académicos han llegado a crear sus propias representaciones basadas en estos sitios *web*.¹

¹ Daniel Harold Morales. "Latino Muslim by Design. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse". Universidad de California en Riverside, septiembre 2012, (Tesis de doctor en Estudios Religiosos), p. 24.

Estas formas de interacción mediadas por internet nos acercan a las transformaciones de las formas de socialización y de la idea de comunidad, lo que abre un espacio para discutir en torno a los cambios que traen consigo la era de la información, los procesos transnacionales o el uso cotidiano de internet. Respecto al orden del Estado, nos permiten dialogar sobre el alcance que tienen las comunidades virtuales frente a las fronteras nacionales establecidas por los Estados-nación; respecto a la fe, observar qué papel juega la práctica religiosa frente a otros elementos, como la lengua y la etnicidad, en la construcción de identidad, y cuáles son los alcances de las experiencias religiosas.

El caso de las OLM y su interacción en internet es un camino que devela estos cambios y acomodados socioculturales en la era digital. Es perceptible cuando observamos que, por ejemplo, Alianza Islámica, la primera OLM, surgió en 1975, cuando el uso de internet no era generalizado. Fue sólo después que internet se volvió accesible, cuando la presencia de las OLM comenzó a trasladarse de sus espacios físicos al espacio virtual, incluso creando la ilusión de una comunidad *on-line* que permite recrear el sentimiento de unión cada vez que se ingresa a un portal islámico de corte étnico latino/hispano.

La presencia del islam entre latinos/hispanos en internet inicia como la incorporación a un espacio accesible, y a veces gratuito, para interactuar y promover tanto los bienes de salvación como los culturales y representar una imagen identitaria de una comunidad con un fin específico: el de consumo interno e imagen pública de los musulmanes latinos.

El establecimiento de las OLM no comenzó en internet, pero la red de redes posibilitó un espacio de interacción con otros musulmanes de origen latino en Estados Unidos, incluso no sólo de manera local o nacional, sino transnacional. Este fenómeno no sólo se da en Estados Unidos con la minoría islámica latina, sucede con diferentes comunidades islámicas en contextos socioculturales laicos donde el islam representa una minoría. Las dinámicas en el espacio virtual permiten un imaginario de comunidad que acorta distancias y une sentimientos y experiencias. No es de extrañar incluso que musulmanes en estos contextos, antes de tener una comunidad localizada geográficamente, recurran con frecuencia a internet como medio de socialización islámica,² o a portales de información y apoyo a la dispersa comunidad de musulmanes latinos ya no sólo dentro, sino fuera de Estados Unidos.

² Arely Medina. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014, p. 91.

De esta forma, el islam entre latinos busca representarse frente a otros como parte de una comunidad no sólo local y minoritaria, sino una más extensa, que incluso obedece, por un lado, al imaginario de la umma universal de creyentes, y por otro a sus propios vínculos de interés étnico-religioso, creando así una red islámico latina por la cual les es posible transmitir y tomar multiplicidad de mensajes, discursos, ideas y posiciones de diversa índole.

Para comprender esta dinámica de las OLM en internet es importante entender el interior de las prácticas situadas en el ciberespacio: la constancia, la heterogeneidad, la vinculación entre ellas, sus significados. Es necesario acudir a la etnografía virtual, para este caso en específico, con dos objetivos: el primero conocer la dimensión de la red en su estructura organizacional en el ciberespacio; el segundo, para dar cuenta de que el espacio de socialización en internet de los musulmanes de origen latino es un entorno característico de la presencia y dinámica del islam en Estados Unidos, donde además los usuarios pueden compartir la oferta discursiva, materiales y servicios, que en su conjunto funcionan como guía para la reconstrucción de la identidad.

ISLAM EN LA ERA DE LA INFORMACIÓN

El uso de internet, cada vez más accesible a diversos sectores sociales, ha permitido que las formas de interacción sean diferentes. Por ejemplo, acortamos la distancia espacial con una videollamada, entramos a salas de conversación a un mismo tiempo desde diversos lugares, incluso aislados geográficamente entre sí, o bien, visitamos un portal ubicado en otra localidad geográfica en cualquier momento: “[...] pasamos de información a información, de servidor a servidor, virtualmente de país a país con un simple *click* del mouse, sin saber dónde comienza y termina el proceso”.³ Una consecuencia de ello es que nuestra percepción de la realidad, del espacio y tiempo que habitamos, en lo que Castells ha denominado sociedad red,⁴ es diferente al espacio y tiempo social de hace algunos años.

Internet es una base de redes interconectadas mediante ordenadores y protocolos TCP/IP, conjuga una multiplicidad, variedad y densidad de conexiones, por ello es también conocida como la red de redes. Estas pueden

³ Édgar A. Galavis Añez. “Ciberreligiones: aproximación al discurso religioso católico y afro-americano en Internet”. *Opción*. Maracaibo: Universidad del Zulia, vol. 19, núm. 14, agosto 2003, p. 92.

⁴ Manuel Castells. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. I. La sociedad red. México: Siglo XXI, 2011.

ser públicas o privadas, de alcance local o global, o de diversos intereses. Las actividades que se despliegan en esa interconexión se producen en el “ciberespacio”, descrito por Novak como:

La habilitación de una co-presencia e interacción completa de múltiples usuarios, que permiten una entrada y una salida desde y hacia el campo sensorial humano, con lo cual se permite percibir realidades virtuales y reales, recolección remota de información, control por medio de telepresencia y una total integración e intercomunicación con un rango completo de productos y ambientes inteligentes en el espacio real.⁵

En el ciberespacio se da: “[...] la organización material de las prácticas sociales en tiempo compartido que funcionan a través de los flujos”,⁶ es decir, a través de soportes materiales que permiten el paso de interacciones entre unos y otros. Aunque éste parezca no tener una localidad geográfica específica, recordemos que los actores que echan andar los impulsos electrónicos de internet están localizados en espacios físicos, sociales y culturales.⁷

La religión, como parte del sistema cultural de una sociedad, no se mantiene aislada de las innovaciones técnicas, sino que las hace suyas. Para su análisis se ha recurrido a términos como ciberreligioso, *networked religion*, *online religion* y *religion online*, para dar cuenta de los nuevos lugares de experiencia de lo sagrado y lo trascendental. De la unión de religión con ciberespacio resulta el concepto “ciberreligioso”, que designa: “[...] la unión de un nuevo espacio comunicacional con el discurso religioso”,⁸ así como “[...] las actualizaciones de las tradiciones simbólicas de las artes, más que propiamente tradiciones simbólicas, como soporte de los mensajes técnico-virtuales, donde la interactividad está inducida por el conocimiento de códigos culturales comunes”.⁹

En este sentido, la religión ha extendido su lugar de interacción con el dominio de técnicas y herramientas para entrar al ciberespacio. Las creencias, experiencias y prácticas religiosas, si bien se viven *on-line* y en lo individual, no

⁵ Novak, citado en Arturo Escobar. “Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura”. *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá: Universidad de los Andes, núm. 22, diciembre, 2005, p. 21.

⁶ Castells, *op. cit.*, p. 445.

⁷ *Ibid.*, p. 446.

⁸ Galavis, p. 85

⁹ *Ibid.*, p. 103.

dejan de darse por medio de relaciones sociales que tienen, además, sentido en la vida cotidiana del creyente cuando éste está *off-line*.

Aquí destacan los términos religión en red (*networked*), *online religion* y *religion online*. Religión en red, según Campbell, refiere a las interacciones en red que permiten el funcionamiento de la *online religion*, en donde las relaciones sociales, las estructuras y los patrones de creencia se vuelven maleables, globales e interconectados.¹⁰ La religión en red se caracteriza por cinco rasgos centrales: comunidades en red, identidades, cambio de autoridades, prácticas convergentes y realidad multisituada. Estos rasgos, aclara Campbell, permiten definir a la *online religion*.

Online religion no implica el mero hecho de dar clic en un sitio *web* religioso, se necesita más que eso para que los datos del sitio tengan significado. Se trata de aquellas prácticas que se dan dentro de un marco referencial (*religion online framework*) que preexiste a las actividades *online*. Son espacios de participación e interacción donde surgen el sentimiento de pertenencia, comunidad y experiencia de lo sagrado. Mientras tanto, la *religion online* describe sólo fuentes de información con participación limitada o individual. Ambas pueden localizarse en un mismo sitio, lo que las separa es el uso colectivo o individual, pero la interacción efectiva con los sitios *web* sucede cuando los actores tienen claro el sistema de valores que domina allí.

Para Campbell, la estructura en red permite que la interacción por medio de internet configure las fronteras de los sistemas religiosos, incluso las más tradicionales; que se combinen y reconstruyan nuevos significados. La *online religion* entra en juego cuando el ensamblaje simbólico y los procesos cognitivos son significantes para el actor. Finalmente, ambas posturas consideran que las actividades religiosas mediadas por internet no se separan de las experiencias *off-line*: ambas, por decirlo de alguna manera, permean la visión religiosa del actor, que puede ser expuesta *on-line* y *off-line*, es decir, en su experiencia y práctica religiosa cotidiana.

Aplicado al islam, este enfoque ha permitido comprender otro tipo de movilidad y representación, sobre todo de las minorías islámicas en contexto de migración y secularización. La actual expansión del islam es posible no sólo por el proselitismo internacional, las redes comerciales o la migración, sino por la comunicación electrónica. Internet ha funcionado como un recurso para expandir, en sus variadas formas, los proyectos o ideologías islámicas

¹⁰ Heidi A. Campbell. "Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society". *Journal of the American Academy of Religion*. Nueva York: Oxford University, 2011, pp. 4-5.

e islamistas, así como para mantener contacto con los migrantes, y en una nueva dimensión, con los conversos. Lohker,¹¹ Lubeck¹² y Roy¹³ explican que varias instituciones y organizaciones islámicas se dieron cuenta del potencial de internet para su propagación, comunicación, construcción y debate en la umma. Ello ha llevado a considerar una idea de esfera pública musulmana¹⁴ que permite reflexionar los usos del internet.

El debate o estudio sobre el islam e internet propone posibles escenarios sobre el curso del islam. Uno de ellos se enfoca en la expansión de los discursos fundamentalistas y la homogenización de la práctica islámica incluso en contextos de migración. Otro observa procesos desregulatorios del islam debido a la diversidad de materiales no islámicos disponibles en internet y las consecuentes hibridaciones. Uno más, busca dar cuenta del papel de la “democratización” que trae consigo el internet en la esfera pública musulmana, y si es el islam en ella sólo un recurso propagandístico o si existe un control de la gestión institucional.

En este trabajo no se busca debatir o dar respuesta a ello, sin embargo, estos escenarios permiten reflexionar sobre la complejidad actual del estudio del islam en internet. Para el caso del islam entre latinos, es imprescindible pensarlo como parte de la práctica islámica mediada por internet y tratar, también, de ubicarla en estos escenarios.

De lo ciberreligioso al ciberislam

Siguiendo la definición de ciberespacio o ciberreligioso, surge *ciberislam* como el espacio de contenidos propiamente islámicos, gestionados desde *apps* instaladas en dispositivos electrónicos que ofrecen alarmas con el *adhan* o llamado a rezar, brújulas para indicar la dirección de La Meca, visitas guiadas a dicha ciudad en 3D y calendarios islámicos, pasando por multiplicidad de sitios *web* con textos y audios coránicos, traducciones, colecciones de *hadits* (dichos y hechos del profeta Mahoma), *fatwas* (pronunciamientos sobre alguna cuestión

¹¹ Rüdiger Lohlker. “Einleitung”. *Islam im Internet. Neue Formen der Religion im Cyberspace*. Hamburger Beiträge: Medien und Politische Kommunikation, Naher Osten und Islamische Welt, band 3. Hamburg, Deutsche Orient-Institut, 2001, p. 5.

¹² Paul M. Lubeck. “El renacimiento islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización”. *Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México, vol. xxxix, núm. 1, enero-abril, 2004.

¹³ Oliver Roy. *El islam mundializado*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2003.

¹⁴ *Ibid.*, p. 169.

legal), ventas *halal* (alimentos y artículos permitidos), salas de conversación, guías para la conversión o *chats* para encontrar pareja matrimonial, hasta llegar a la recreación del *hajj* o peregrinación menor en La Meca o visitar mezquitas usando avatares.

El ciberislam, como espacio para la experiencia religiosa, es también un desregulador del islam. Lubeck encuentra que los nuevos jóvenes intelectuales desafían a los ulemas tradicionales criticándolos por memorizar El Corán y por su estancamiento.¹⁵ Podemos sumar que ambos personajes entran en competencia al momento de situarse en el ciberislam, donde además se difunden otras formas y proyectos de práctica religiosa. Lohker considera que, si bien el ciberespacio evoca la fantasía de un discurso libre, ello es debatible cuando se toma en cuenta que el discurso puede carecer de armonía.¹⁶

En el ciberislam se ofrece por lo menos dos tipos de sitios *web* que impulsan esta desarmonía: uno que expone posiciones políticas y movimientos religiosos cercanos a los intereses de los Estados islámicos; otro creado por musulmanes proselitistas o en contextos de migración y secularización que buscan más bien dar sentido a su identidad y ser parte de la *umma*. Estos tipos crean particularidades en la forma de su uso y de conceptualizar el papel del islam en internet.

Uno de ellos es el propuesto por Roy y su idea de la *umma* virtual de internet. Ésta es una sociedad virtual significativa para los musulmanes en contexto de migración y secularización:

Esta sociedad virtual representa más una búsqueda identitaria que una voluntad de construir o de actuar. Es, por otra parte el lugar de exhortación a la que no sigue ningún efecto. No hay retos políticos o sociales concretos. Es un pensamiento metafórico. La cuestión identitaria se plantea en términos de normas, de diferencia, pero también y sobre todo de imaginario.¹⁷

La *umma* virtual es un espacio de sitios *web* en forma de red que se remite a sí misma.¹⁸ Los sitios islámicos, por sus características y formas de organizar su espacio, están vinculados con sitios fundamentalistas, creados desde instituciones o agencias de los Estados islámicos, por lo que su esfera pública se cierra en un discurso homogeneizante.

¹⁵ Lubeck, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶ Lohker, *op. cit.*, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸ Roy, *op. cit.*, p. 177.

El concepto de ciberentorno islámico usado por Bunt es diferente; para él, es:

[...] un término paraguas que puede referirse a una variedad de contextos, perspectivas y aplicaciones de los media usados por los que se definen como musulmanes. Estos pueden contener elementos específicos de visiones del mundo musulmán y nociones de exclusividad, combinados con entendimientos regionales y culturales de los medios de comunicación y su validez. Estos pronunciamientos a menudo se han templado con un realismo, que reconoce una necesidad para tener una voz en el ciberespacio con el fin de propagar valores y puntos de vista dentro del mercado de la información.¹⁹

Al igual que Roy, explica Bunt que en este ciberentorno están diversos sitios o plataformas con contenidos no sólo religiosos sino políticos que pueden influir en los contextos islámicos. Pero también es un espacio flexible para expresiones que pueden percibirse fuera de la ortodoxia, tales como las *tariqas* sufíes o grupos híbridos, como sería el caso de las organizaciones latino musulmanas (OLM).

En resumen, mientras el ciberislam es el espacio de los flujos por donde transita información islámica diversa, la umma virtual de internet describe la estructura y funcionalidad de lo ciberislámico. La umma virtual hace referencia a una comunidad imaginada y, como tal, sin territorio nacional, enfocada mayoritariamente a un islam desterritorializado producto de la globalización y transnacionalización, pero también influida por los proyectos islámicos e islamistas.

Por su parte, el ciberentorno islámico refiere al espacio donde los contenidos relacionados con la fe y la práctica pueden ser diversos, el diálogo es abierto y flexible; podríamos vincularlo a la translocalización del islam, como un paso consecuente de la desterritorialización propuesta por Roy. Al darse un diálogo flexible, se da cuenta de la desregulación y pérdida de homogeneidad, debido a las vinculaciones de los usuarios y creadores de sitios frente a las autoridades islámicas, que compiten por su legitimidad.

Para los fines de este análisis, se hace referencia a la “umma virtual” de internet para aludir a las características estructurales de los espacios virtuales islámicos que funcionan como fuente de instrucción, educación y legitimación, pero –sobre todo– al imaginario de comunidad que funciona para los musulmanes en contexto de migración y secularización. Por su parte, el concepto de “ciberentorno islámico” permitirá describir los contenidos islámicos

¹⁹ Gary R. Bunt. *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Sterling: Pluto Press, 2003, p. 5.

y su diálogo con otras matrices indispensables para delimitar la red de las OLM. El ciberentorno es utilizado como un entorno o frontera digital creados a partir de sus contenidos, que se conjugan con el material o discurso religioso. La frontera surge como proveedora de seguridad para los usuarios por parte del sitio *web* que los vincula. La forma que adquiere el ciberentorno puede ser comprendida como un espacio sagrado donde se proporciona material religioso, un sistema de valores, la vivencia de prácticas religiosas, así como el enlace con otros materiales que pueden ser de carácter étnico, nacional, de género o con algún fin específico.

ESCENARIOS VIRTUALES Y EL CIBERENTORNO ISLÁMICO LATINO

Si pensamos las mezquitas como el mejor lugar para hacer trabajo de campo sobre las actividades que desarrollan los musulmanes, dejaríamos de lado diversos espacios de socialización donde también actúan bajo la bandera del islam. Como se ha relatado, las OLM están presentes no sólo en una localidad física, sino también —y algunas por sus propias características solamente— son visibles en internet.

La elección de internet como un espacio para la observación etnográfica resultó relevante a la hora de pensar a las OLM como una red donde se promueve y vive la práctica islámica. Internet funciona como herramienta para la promoción del islam en un lenguaje cultural construido desde diversos elementos significativos, tales como el español (sin descartar el inglés), educación inicial para los conversos, apoyo moral, social, a veces económico, entre otros, pero también como un medio de unión a la *umma* virtual. Esta red es un espacio de interconexión y socialización que adquiere y da sentido a sus creadores o usuarios, no sólo para las experiencias *on-line* sino fuera de ellas. El análisis de redes, así como un enfoque de etnografía virtual, nos acercan a problematizar el uso, función y alcance de los sitios *web*.

Este enfoque parte de que la red es un conjunto de lazos diádicos de la misma naturaleza. Se trata de relaciones sociales que se crean a partir de vínculos entre actores, que en la red son llamados “nodos” y ocupan diferentes posiciones.²⁰ Los actores que crean la red están relacionados entre sí en torno a un objetivo común, su relación se grafica mediante líneas que vinculan a unos con otros, conocidas como “vínculos”, donde la información fluye en un único sentido o de manera bidireccional.

²⁰ Félix Requena Santos. *Redes sociales y cuestionarios*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), núm. 18, 1996, (col. Cuadernos Metodológicos), p. 11.

La implementación del método para este apartado se dio en varios pasos. Un primer momento consistió en la identificación de las OLM en internet. Para 2016 se localizaron diez sitios que figuran como páginas o *blogs*, ocho cuentas o páginas de *Facebook* y siete grupos en la misma red social. Respecto a los sitios, páginas o *blogs*, en total se identificaron 78 actores: OLM, organizaciones islámicas en Estados Unidos y sitios *web* de islam en español. La selección de los 78 actores se debió a un corte de interés, de no ser así la red tendría una extensión infinita.²¹ La selección de vínculos se basó en su capacidad de hacer visible a las OLM, organizaciones islámicas dentro de Estados Unidos y aquellas de islam en español. De ellas surgieron las representaciones de la red y su interpretación desde un enfoque cultural.

Seguido de ello, considerando la *world wide web* o *www* como proveedora de espacios culturales, se tomó información para recolectar datos: perfil del creador, historia del grupo, contactos de la OLM, vínculos a otros sitios (*links*), contactos, espacio físico de reunión habitual, idiomas, traducciones, material de aprendizaje (como audios, lecturas, libros o revistas descargables, artículos o boletines sobre la práctica del islam para latinos/hispanos, acceso a El Corán), ventas, servicios, donaciones, imágenes, aplicaciones para dispositivos móviles (*apps*) y notas sobre las interacciones en grupos *Facebook*. Se puso atención a las interacciones en comunidades virtuales, como *chats* o grupos de discusión, sin embargo, esto no tuvo presencia en los sitios de las OLM. Ello llevó a la localización de las OLM y grupos de discusión en *Facebook*. De este modo se localizaron siete grupos donde la temática gira en torno al islam entre latinos/hispanos.

Respecto a las páginas o *blogs*, se encontró que de las diez OLM, a saber, LADO, LALMA, PIEDAD, Hispanic Muslim, Qué es el Islam, Islam in Spanish, Latino Muslim Bay Area, Hablamos Islam, Latino Muslim of Chicago y Casa Islámica, todas se representan bajo una expresión de comunidad, pues no figura un líder. Esto es algo común, pues lo que buscan es representarse como una organización o comunidad en alguna parte del mundo que se inserta a la *umma*.

Las OLM, además de identificarse como parte de la comunidad, se orientan a fines específicos. El primer tipo y por antonomasia es la étnica, otros son el proselitismo o *dawah*, educación, o exclusivo para mujeres. En el primer tipo se ubican todas, ya sea porque su nombre lo indica o su descripción en el sitio *web* refiere a que es para latinos/hispanos. En el segundo tipo podríamos

²¹ Christine Hine. *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC, 2004, p. 78.

inscribir a todas, sin embargo, sólo LADO lo ha hecho expreso en su nombre: “Dawah Organization”. Referente a la educación islámica, sólo Islam in Spanish, Hablamos Islam y PIEDAD se presentan así. Por su parte, PIEDAD es la única que se describe como una red nacional de mujeres musulmanas y sirve de comunidad o hermandad para la educación de las musulmanas latinas.

No obstante, la particularidad, la revisión de publicaciones y material que ofrecen, permiten decir que todas las OLM tienen la misma función, pues todas están orientadas a la educación religiosa para el público latino/hispano musulmán, realizan *dawah* en menor o mayor escala y funcionan como red, pues vinculan otros sitios que sirven como fuente de información para sus fines.

Las OLM en internet van dirigidas al público latino musulmán, y algunas son bilingües, como LADO, LALMA, Qué es el Islam y Latino Muslim of Chicago. La mayoría de sus sitios ofrece multimedia, como un sistema de audio para aprender a recitar El Corán o *jutbas*, descarga de artículos o ensayos e incluso libros islámicos. Además, refieren a otros sitios islámicos donde se puede obtener más información sobre otras OLM, información educativa sobre islam u organizaciones islámicas estadounidenses o en español.

Las OLM en internet funcionan como el rostro de una comunidad y como fuente de información sobre el grupo, sobre el islam, como recurso didáctico para la práctica religiosa en español y como medio de vinculación con otros portales de información islámica, dando al usuario la oportunidad de obtener información y conocer la propuesta del islam entre latinos, pero también de socializarla.

Roy²² señala que generalmente estos sitios *web* tienen un foro que funciona como medio de socialización, donde usuarios pertenecientes o no a la comunidad, entablan comunicación; estos foros son la recreación de comunidades. A excepción de LADO, que tuvo activo de noviembre 2001 a octubre 2014 un grupo de conversaciones en la plataforma grupos Yahoo,²³ actualmente las OLM carecen de foros en uso, en su lugar se ha optado por la socialización mediante cuentas y grupos de *Facebook*, donde comparten información de eventos, fotografías, mensajes, dudas y más. De allí que las páginas *web* de las OLM sean sitios cerrados, no interactivos, sino medios de divulgación religiosa y étnica.

²² Roy, *op. cit.*

²³ “Info”. *LADO groups yahoo*. Disponible en <https://groups.yahoo.com/neo/groups/LADO/info>. Consultado el 30 de enero de 2018.

Estos sitios funcionan más bien como tarjetas de presentación y no como espacios de soporte y comunicación bidireccional para los latinos musulmanes en Estados Unidos. Bajo esa descripción y siguiendo a Campbell, los sitios de las OLM se acercan más a la *religion online*, debido a que la participación de los usuarios es limitada, la comunicación es unidireccional y funcionan como fuente de recursos. El cibernauta puede acceder a todo su contenido, navegar en la umma virtual y enlazar con otros sitios, pero no interactuar con otros como él.

En la umma es posible recrear comunidades virtuales, pero para este caso la comunidad virtual es desplazada por el grupo virtual facilitado por la plataforma de *Facebook*, que ha devenido en una herramienta con gran utilidad en la conexión social con diversos fines. Además de crear una cuenta personal para mantener contacto con familiares, amigos y compañeros, se pueden crear cuentas o páginas a nombre de organizaciones, comunidades, instituciones de diferentes sectores de interés, y cada una conectar con otras. Se pueden crear grupos de interés donde puede participar cualquiera que tenga una cuenta *Facebook*.

Los grupos son espacios de interacción en red, la comunicación se da en mensajes con variados formatos, que además pueden ser publicados a un ritmo acelerado y en ocasiones sin un orden secuencial o temático, contrario a la actividad de una comunidad virtual, donde las discusiones se sostienen por tiempos prolongados. Si bien *Facebook* no ha desplazado el papel de las plataformas donde se recrean salas de conversación, de los cuáles empíricamente se podía delimitar una comunidad virtual, sí ha ocupado un nuevo lugar al momento de describir a la comunidad virtual, pero mediada por un sitio *web* cuya función principal es conectar en red.

Además, una de las ventajas de *Facebook* es que también funciona como una *app*, es decir, una aplicación informática diseñada como herramienta que puede utilizarse sobre una conexión a internet en dispositivos móviles, sin quedar limitada a la computadora de escritorio o portátil. El usuario ya no necesita estar sentado frente a la computadora para seguir la discusión de un grupo o comunidad virtual, ahora lo puede hacer en cualquier lugar y mientras efectúa cualquier otra actividad. Por ello *Facebook* se considera uno de los espacios con mayor interactividad.

El grupo de *Facebook* está compuesto por personas conectadas voluntariamente bajo una temática específica, en un espacio de interacción con modalidades de privacidad: puede ser secreto o cerrado, es decir, además de pedir autorización para ser aceptado, su material sólo es visible para los miembros,

o bien público, en el que también se solicita la participación, pero el material es visible para cualquiera.

El grupo *Facebook* puede o no llegar a convertirse en una comunidad virtual, es decir, en un espacio de comunicación entre personas que bajo un mismo ítem publican y se comentan entre sí durante un tiempo considerable, que por lo mismo llega a fomentar un sentimiento de pertenencia entre los usuarios, se conozcan o no. Para dar cuenta de ello es necesario un contexto empírico que permita ver el tipo de interacción y uso que se le da al grupo y si con ello puede recrearse la comunidad virtual, o queda bajo su esquema grupal. Lo que se buscó para este estudio, más que graficar la red de interconectividad, fue dar una descripción del papel que desempeñan las OLM en el uso de estos grupos, como un recurso educativo, informativo o para recrear el sentimiento de comunidad.

El papel de las OLM en los grupos de Facebook

Hacia 2016, se localizaron siete grupos de *Facebook* relacionados con el islam latino: Asociación Latina Musulmana de Atlanta (ALMA), Latino Muslim; Triestate Latino Muslim, CAIR en Español (Council on American Islamic Relations), Latinos por el Islam, Los Angeles Latino Muslim (LALMA) e Hispanic Muslim. Cinco de ellos son grupos cerrados y dos abiertos; en todos hay que pedir autorización para unirse pero no piden información adicional. Sólo en LALMA, que es público, quedó nuestra solicitud pendiente, siendo aprobada hasta mayo 2016. El contenido de los grupos, sea por sus administradores o por las publicaciones, es bilingüe: español e inglés. Sólo tres de ellos ofrecen información sobre quiénes son y sus bases o políticas de participación. Son grupos que van desde 25 usuarios (LALMA) hasta 8,163 (Latino Muslim). Cuatro de ellos tienen cuatro administradores, dos son gestionados por una persona y en otro no es visible el administrador.

De estos grupos, se puso énfasis en Los Angeles Latino Muslim (LALMA), ALMA, Latino Muslim y Latinos por el Islam. La selección de los primeros tres se debió al número de integrantes, al considerar una muestra del grupo más pequeño y del más amplio; el cuarto grupo se consideró al aparecer como un ejemplo de gestión del islam latino entre administradores no latinos y fuera de Estados Unidos.

La media en cuanto a número de integrantes sería CAIR en Español, que se acerca con un total de 2,915, sin embargo, este grupo funciona sólo para ver las publicaciones de su administrador, comentarlas y compartirlas; nadie

más puede publicar, no hay una comunicación bidireccional, por esta razón se descartó. Latinos por el Islam se mantiene también en la media, con 2,344 miembros. Hispanic Muslim, con 5,553 adeptos, es un grupo con igual formato que Latino Muslim, de hecho sus representantes son los mismos, por lo que las publicaciones de ambos grupos son generalmente idénticas, se trata de un grupo espejo. ALMA, con 264 miembros e interacción alta, aporta datos para encontrar similitudes o no en la forma como las OLM interactúan en estos grupos. Triestate Latino Muslim es un grupo con sólo 54 miembros y con interacción muy baja; finalmente Los Angeles Latino Muslim (LALMA) es un grupo de 25 miembros.

Los Angeles Latino Muslim (LALMA)

Es un grupo abierto que, hasta febrero de 2016, tenía sólo 25 integrantes, para mayo aumentaron a 36. Su administrador es de origen chileno y radicado en Los Ángeles, California. En el grupo figuran integrantes que habitan en diversas localidades: diez de Estados Unidos, uno de Latinoamérica, dos de Europa, seis de Asia o Medio Oriente, y de otros seis no hay datos visibles.

La primera publicación de este grupo fue el 11 de agosto de 2007 y las últimas a mediados de febrero 2016. Generalmente entre cada publicación hay un lapso considerablemente amplio, incluso de meses.²⁴ Sus publicaciones son escasas, espaciadas y la interactividad con ellas es casi nula. Las publicaciones van desde saludos y bendiciones, hasta compartir vínculos sobre temáticas religiosas, pero no son comentadas, la mayoría carece de *likes* o comentarios, mucho menos se ve seguimiento de conversaciones. Las que presentan algún comentario permiten observar la función del grupo como recreador de acompañamiento a distancia por otros en condiciones similares; ser únicos en su localidad, conversos, hablantes de español y provenientes del mismo origen geográfico. Funciona como respuesta a la dispersión de musulmanes de origen latino en el país.

Asociación Latino Musulmana de Atlanta (ALMA)

ALMA es un grupo cerrado y administrado por cuatro integrantes. Se describe como una organización de *dawah* para asistir a nuevos musulmanes y sus familias, dando apoyo emocional y religioso. Entre sus 264 miembros se reconoce

²⁴ Por ejemplo, de 21 agosto 2007 hasta 19 noviembre del mismo año no hay nada; aparece una hasta 9 febrero de 2008.

a actores principales de otras OLM: Hispanic Muslim, CAIR en Español, Why Islam en Español, Islam in Spanish, Alianza Islámica y Latino Muslim of Chicago.

Al igual que el primer caso, muchas de sus publicaciones, aunque son constantes (no sólo entre días sino en el transcurso de un mismo día) no tienen seguimiento de conversación. Las temáticas son diversas, pero siempre enfocadas al islam mas no necesariamente a lo latino. Mayoritariamente son publicadas por su administrador, algunas consiguen *likes*, pero del total de sus integrantes, algunas de ellas sólo alcanzan a diez. Las publicaciones que abordan la temática islámico-latina generalmente provienen de líderes de otras OLM, es decir, el grupo funciona para compartir información entre OLM; se inclina más por ser un centro de reunión para actores de las OLM y publicitar sus actividades. Acerca a las OLM en la lejanía geográfica, comunicando las memorias de sus actividades comunes y creando entre sus participantes el sentimiento de comunidad que, además, se hace efectiva mediante reuniones presenciales.

Latino Muslim

Latino Muslim es un grupo cerrado con 8,163 miembros, de los cuales cuatro son administradores, los mismos de Hispanic Muslim. Entre sus miembros vuelven a figurar actores o líderes de otras OLM, como Hispanic Muslim, CAIR en Español, ALMA, Why Islam en Español, Islam in Spanish y la agrupación de Chicago. El sitio se describe (en inglés) como un grupo en *Facebook* para latinos musulmanes, latinos, musulmanes y otros interesados, en una red de contactos entre musulmanes latinos. Se pide sentirse libres de preguntar sobre el islam sea en inglés o español, e invita a visitar la dirección web de LADO. Su muro inicia con una publicación permanente, en inglés y español, donde se exponen las reglas del grupo, mismas que aparecen en Hispanic Muslim. En ellas se prohíbe el uso de lenguaje profano, ofensivo, violento, discriminatorio, hacer *fatwa*, tratar temas políticos, reservándose el derecho a eliminar publicaciones inapropiadas.²⁵

Este grupo, a diferencia de los ya descritos y a semejanza de Hispanic Muslim, ofrece archivos en formato PDF o .docx con temáticas en torno a *suras* coránicas, *hadits*, explicación del islam, y algunos están en la página oficial

²⁵ Hispanic Muslim. "Our Community Guidelines / Guía de la comunidad". Publicación marcada en 22 abril 2015. Disponible en www.facebook.com/groups/HispanicMuslim. Consultada el 20 de febrero de 2016.

de LADO.²⁶ Al igual que ALMA, se puede considerar con una alta frecuencia de publicaciones con diversidad de temas islámicos: notas teológicas, noticias de conversiones en el mundo, festejos, documentales variados... A diferencia de los otros grupos e igual que Hispanic Muslim, sus administradores publican material diverso sobre otras OLM, sobre todo de Islam in Spanish, artículos o documentales sobre el periodo andaluz, semejanzas del español y el árabe, entrevistas en televisión o radio sobre el islam latino en Estados Unidos, entre otros.

Latinos por el islam

Latinos por el Islam es un grupo cerrado con 2,227 miembros. A diferencia de otros, es notable que varios de sus integrantes no son latinos estadounidenses; sus tres administradores residen fuera de dicho país: en Monterrey, México; en Suecia, y El Cairo, Egipto. Entre sus integrantes identificamos procedencias muy variadas: latinos de Estados Unidos, musulmanes de Brasil, Colombia, Argentina, México, así como comunidades islámicas en México, España y varios lugares de Medio Oriente.

El grupo no representa a una OLM, sino a un conglomerado de musulmanes alrededor del mundo que se identifica como latino. El apartado de debate tiene mucha actividad. Las publicaciones son constantes en el día, pero al igual que en los otros grupos, no hay un seguimiento de la temática publicada, a excepción de *likes*. Cuenta también con archivos disponibles para su descarga.²⁷ A diferencia de otros grupos, las publicaciones que se cuelgan en el muro no son sólo en español o inglés, sino también en árabe.

Latinos por el Islam aparece como un grupo hecho para latinos, pero no por latinos necesariamente. Los datos sobre la ubicación geográfica de sus administradores da cuenta que no se trata de una OLM ni otro grupo organizado desde Estados Unidos. Lo que sí muestra es que la práctica islámica entre latinos promulgada por las OLM pierde su gestión y autoridad entre otros que se identifican con el mismo origen. La gestión del islam por musulmanes que pueden aparecer como no autorizados, permite reflexionar la flexibilidad que tienen los miembros de las OLM para entrar y salir de diversos grupos.

²⁶ Un total de 16 archivos: dos en 2012, uno en 2013 y los restantes a lo largo de 2014. En su agenda se registró la Annual Latino Muslim Conference, 29 julio 2015 en Nueva York.

²⁷ El apartado de archivos ofrece once documentos en formatos pdf y doc, en inglés y en español. Las temáticas son variadas, giran en torno a la explicación de qué es el islam, el papel de la mujer, explicación de doctrinas islámicas y cuestiones políticas.

Grupos de Facebook: la ilusión de la pertenencia

Los cuatro grupos en cuestión nos permiten delinear algunas particularidades de la interacción entre OLM y musulmanes latinos. Los grupos, sin importar si son cerrados o no, carecen de filtro para integrar sólo a musulmanes latinos, como señaló Latino Muslim; se trata de un espacio para musulmanes o interesados. Los grupos como tales congregan en su mayoría a musulmanes de diversas localidades fuera de Estados Unidos; facilitan la idea de comunidad pues, aunque se definan como latinos, parece que la primera identificación es la religiosa.

Como comunidad virtual, deberá considerarse la interacción prolongada entre sus miembros, por lo que ésta no sólo puede ser pensada en relación con las publicaciones constantes. Al igual que en la definición de comunidad virtual, ésta puede ajustarse a lo que sucede dentro de los grupos de *Facebook*, sin embargo éstos no se pueden considerar comunidades virtuales, sino sólo grupos que se quedan al margen de recrear la *umma* virtual. Se crea la ilusión de pertenecer a un grupo o grupos en específico, o por lo menos de saberse acompañado de otros iguales. Para el caso de los integrantes musulmanes latinos que son los líderes de las OLM, los grupos funcionan para remitirse entre ellos, pero al igual que con otros integrantes musulmanes latinos, el grupo no supe la interacción que puede darse cara a cara en sus lugares habituales de interacción con otros musulmanes. Los grupos de *Facebook* de las OLM no funcionan estrictamente como comunidades virtuales, pero sí son espacios de difusión para temáticas no sólo religiosas sino de propuestas del islam latino. Aunque con una recepción muy baja, nos informan sobre los elementos que conforman las diferentes narrativas que componen el islam latino.

EL CIBERENTORNO ISLÁMICO LATINO

La creación de la red de las OLM en internet permite comprender la percepción de minoría y la solución que éstas dan al aislamiento de los musulmanes latinos, así como a la carencia de sedes a lo largo de Estados Unidos. Pero también nos acerca a conocer de qué está hecho el ciberentorno islámico de las OLM.

Las OLM buscan tener presencia no sólo en su espacio local, sino –al igual que otras organizaciones– quieren estar presentes en otras localidades. Logran esto, por una parte, transversalizando diferentes organizaciones islámicas con mayor cobertura y, por otra, mediante internet, con el fin de ser un vínculo a la vez que un espacio para aquel musulmán latino que está fuera

del alcance de alguna comunidad, pero también un referente de pertenencia e identificación.

Morales argumenta que internet ha ayudado a las OLM a difundir la visión panlatina musulmana caracterizada por discursos similares, como los de la marginación étnica, la conversión y las raíces históricas de la España musulmana.²⁸ Lo que Morales señala como visión panlatina musulmana es lo que aquí llamamos propuestas del islam latino. Su difusión está mediada por los vínculos que las OLM tienen entre sí y con otras organizaciones islámicas, tanto en su versión *on-line* como *off-line*, creando una red de comunicación.

La red del islam latino en el escenario islámico de Estados Unidos

El escenario religioso islámico de Estados Unidos está conformado por un gran número de organizaciones islámicas, algunas con enfoques étnicos bien marcados como las afroamericanas o latinas, otras con presencia limitada —como las que organizan las mezquitas locales— y otras más con gran presencia en el país; estas últimas, sin un enfoque étnico definido, están presentes en la red del islam latino: MAS,²⁹ CAIR,³⁰ MPAC,³¹ ISNA,³² MSA,³³ ICNA.³⁴ Estas organizaciones tienen presencia nacional y —podríamos decir— figuran como instituciones islámicas porque funcionan más allá de una organización grupal. En el contexto político y social estadounidense, mantienen una relación estable con el gobierno, son autorizadas como referentes de la interpretación, práctica e identidad del islam en Estados Unidos. Ofrecen además una especie de uniformidad en la doctrina y conducta religiosa de los musulmanes, pero sobre todo intentan dar salida a las presiones estructurales que la misma sociedad les presenta. En este sentido, funcionan como instrumento mediador para la comunicación entre el Estado y la presencia musulmana.

Como se describió, las OLM se redireccionan bajo diferentes circunstancias; sea trabajando activamente o colaborando en eventos. Sin embargo, la imagen que nos dejan las OLM y sus vínculos en internet no es fiel a todas sus relaciones en el escenario religioso islámico. La representación gráfica de la

²⁸ Morales, *op. cit.*, p. 6.

²⁹ Muslim American Society.

³⁰ Council on American-Islamic Relations.

³¹ Muslim Public Affairs Council.

³² Islamic Society of North America.

³³ Muslim Students Association.

³⁴ Islamic Circle of North America.

red del islam latino en Estados Unidos, es decir de sus vínculos (imagen 1) permite visualizar las relaciones entre OLM y estas instituciones: cuáles OLM se vinculan unidireccionalmente y qué significado tiene ello entre la difusión de las propuestas del islam entre latinos.

Lo que encontramos es que, de las diez OLM registradas en la observación etnográfica en espacios virtuales, sólo una mantiene vínculos unidireccionales hacia las organizaciones no latinas, y en general todas, en mayor o menor medida, se vinculan entre sí; es decir, bidireccionalmente. Esto puede significar que las OLM buscan tener cierta autonomía respecto a organizaciones islámicas estadounidenses, pero no así con sus iguales, las latinas. Por ejemplo, aunque LADO ha colaborado con ellas no lo exhibe en sus vínculos; ello podría ser porque su sitio está dirigido al público latino y buscan promover su propuesta del islam, mas no un islam genérico, sino uno particular hecho por latinos y para latinos.

Las OLM con mayor número de vínculos unidireccionales o bidireccionales, o por su centralidad de grado, en orden descendente, son: PIEDAD con 13, LADO con 10, Qué es el Islam con 8 y LALMA con 5. PIEDAD aparece como el nodo con mayor influencia, sea por vincularse o ser vinculado por otros nodos. Esta OLM es la única que refiere a las organizaciones no latinas, las restantes se ocupan de referirse entre sí o por intermediación, como un puente entre nodos, lo que da como resultado una red policentrada en tres nodos principales: PIEDAD, LADO y Qué es el Islam.

Por otro lado, la red *egocéntrica*³⁵ de las OLM nos permite visualizar la importancia que tiene cada nodo principal como vinculador y por ser vinculado o elegido entre otras OLM. Con ello podemos comprender de qué manera los sitios *web* de las OLM, además de funcionar como tarjetas de presentación, son canales de información selectiva, puesto que los vínculos señalan al cibernauta qué camino tomar.

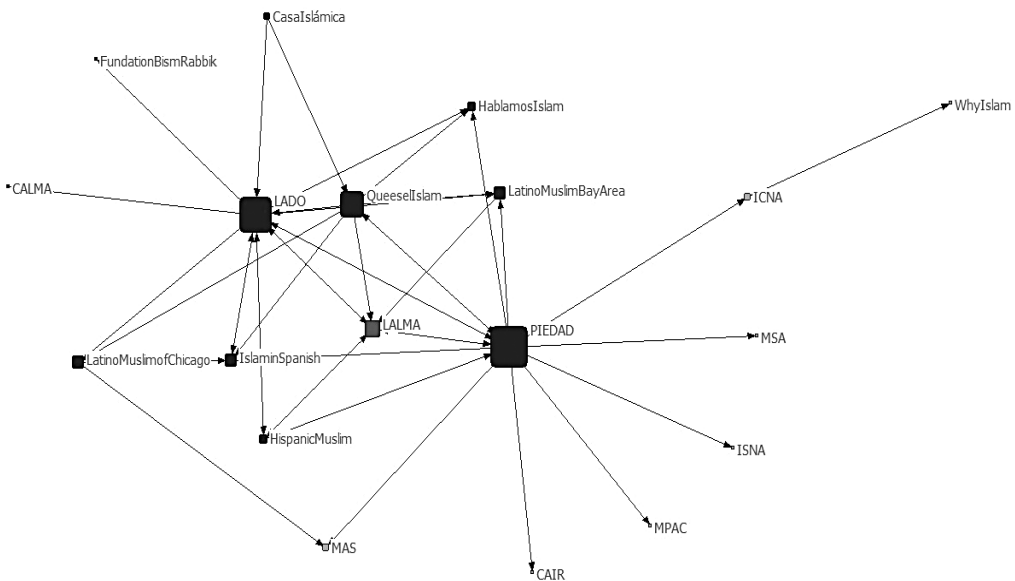
PIEDAD es la que muestra mayor número de vínculos, permite desde su sitio *web* ingresar a otros portales islámicos: siete latinos y seis organizaciones islámicas (imagen 2). PIEDAD no es una comunidad sino una organización que nació con el enfoque de enseñanza del islam entre mujeres latinas, como tal está dirigida no a un área geográfica específica, para solucionar ello busca vincularse con otras OLM que funcionan en contextos locales y en áreas específicas. Mientras PIEDAD vincula directa o indirectamente a la mayoría de nodos,

³⁵ La red egocéntrica es aquella que se define por un nodo de mayor tamaño o que reúne la mayor cantidad de conexiones con otros nodos, este es conocido como el nodo ego.

ella aparece como relevante sólo para LADO, LALMA e Hispanic Muslim, lo que podría llevarnos a pensar que no es un nodo de gran influencia entre las OLM.

En cuanto a LADO (imagen 3), de diez vínculos, nueve son considerados como sitios relevantes al hablar de islam entre latinos, pero sólo cuatro OLM (PIEDAD, LALMA, Hispanic Muslim y Latino Bay Area) consideran a LADO como un portal de influencia. Qué es el Islam (imagen 4) es un nodo en el que de ocho vínculos, siete son referentes con uno bidireccional, mismo que forma parte de los dos referidos (PIEDAD y Casa Islámica). Este sitio tiene la característica peculiar de no representar una OLM, sino que es un portal *web* y, por la misma estructura del servidor, funciona como un buscador centrado en temas islámicos: “queeselislam.com muestra los principales anunciantes y más [...] le permite encontrar lo que quiera en el momento oportuno [...] dando a los usuarios una amplia gama de opciones en el menor número de clics posible”.³⁶

Imagen 1
Red del islam latino en Estados Unidos en internet.

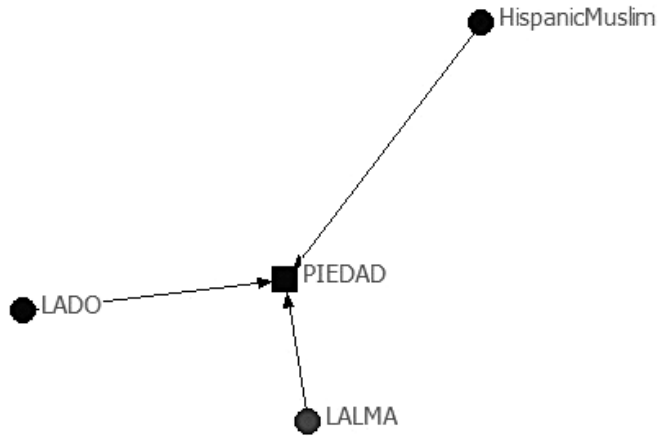


Elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.³⁷

³⁶ Fuente de datos *netnográficos*. Disponible en <http://www.queeselislam.com/aboutus>. Consultado el 18 de enero de 2015.

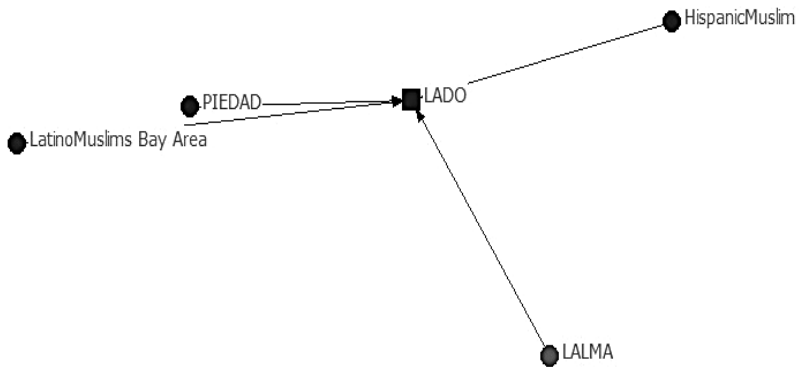
³⁷ Stephen P. Borgatti, Martin G. Everett y Linton C. Freeman. *UCINET 6 for Windows. Software for Social Network Analysis*. Harvard MA, Analytic Technologies, 2002.

Imagen 2
PIEDAD como nodo relevante.



Elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.

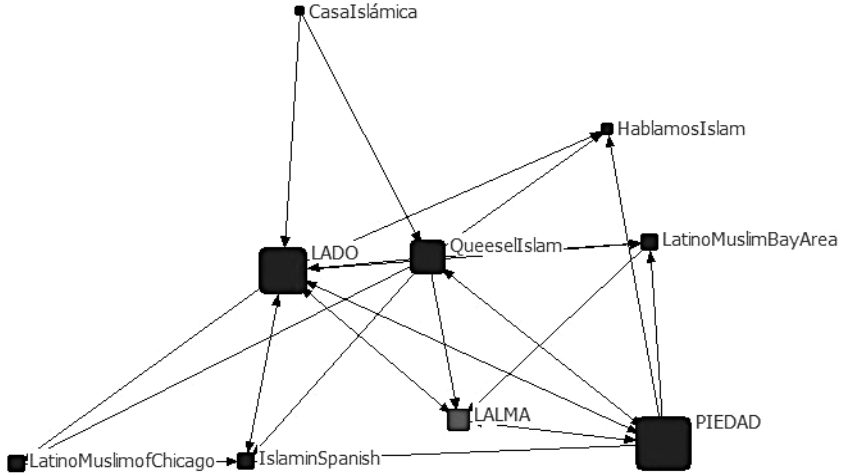
Imagen 3
LADO como referente.



Elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.

Imagen 4

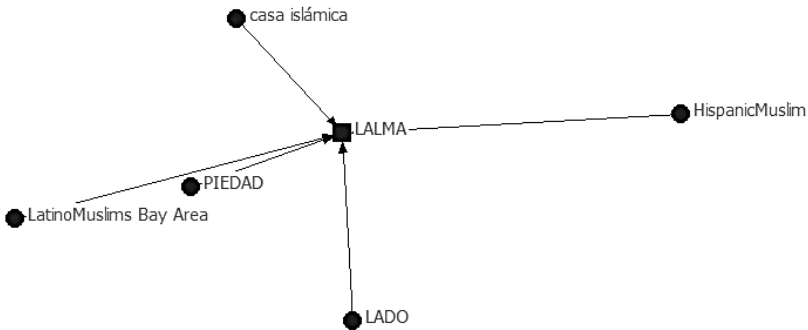
Qué es el Islam.



Elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.

Imagen 5

LALMA como referente.



Elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.

Por su parte LALMA (imagen 5) tiene menor peso en la red, sin embargo, aunque ocupa el cuarto lugar con mayoría de vínculos, es la OLM que mantiene mayor número de referentes. De los cinco vínculos, dos son bidireccionales (LADO y PIEDAD) y tres se vinculan hacia ella (Hispanic Muslim, Latino Muslim Bay Area y Casa Islámica), por lo que LALMA aparece como un actor clave, de referencia y fuente entre las OLM.

Estas cuatro OLM son las que poseen mayor número de vínculos, pero sólo dos figuran como referencias para otras: LALMA con cinco de diez OLM y LADO con cuatro de diez. LALMA y LADO son organizaciones bilingües, al igual que otras, pero lo más relevante es su trayectoria, la más larga a excepción de PIEDAD. Ambas iniciaron en 1997, una en California y otra en Nueva York, ambas localidades con mayoría latina y donde comenzaron a darse las primeras conversiones al islam entre latinos. Quizás por su trayectoria y por su ubicación sean de mayor peso a la hora de pensar en un apoyo para los musulmanes latinos. Lo que las diferencia es que, mientras LADO nació particularmente como un sitio *web*, un espacio virtual de apoyo para el musulmán latino de Estados Unidos, LALMA surgió como un grupo que buscaba emprender actividades locales en Los Ángeles para los conversos de habla hispana, y que sin embargo alcanzó proyección en internet.

La red del islam latino transnacional

Las OLM no sólo se vinculan entre sí y con otras organizaciones circunscritas a Estados Unidos. Se vinculan con otros sitios, grupos o comunidades en español, tanto en América Latina como España, e incluso organizaciones islámicas que ofrecen información en español. Su amplitud fuera de la demarcación geopolítica o sus cruces de frontera permiten describirlas como transnacionales. La red que se forma con estos vínculos nos acerca a nuevos actores o fuentes de información y divulgación del islam en español. La red gráfica se conforma por: OLM nodales representados por círculos; los cuadros representan sitios *web* en español ubicados en América Latina, España e incluso en zonas geográficas donde el español no predomina (imagen 6).

La red transnacional es policentrada, cada OLM tiene vínculos variados y pocas veces coinciden entre sí. Sólo cuatro OLM aparecen en esta red policentrada como *egos* con mayoría de vínculos; en orden descendente: Hispanic Muslim con 49 (imagen 7); LADO con 22; Casa Islámica con 17 y LALMA con 13. A la inversa del análisis con las redes entre organizaciones islámicas, lo que ahora se quiere observar no son los nodos que funcionan como referencia del islam latino, sino los nodos que vinculan sitios de islam en español, para responder con ello qué forma adquiere la red fuera de la demarcación territorial de los actores y su impronta en el imaginario colectivo de los musulmanes latinos.

Pero más allá del número de vínculos de referencia, ¿cuál es la importancia de que estas OLM tengan como referencia portales islámicos en español? El comportamiento de la red del islam latino en el escenario islámico de Estados Unidos nos muestra sólo una instantánea de cómo se vinculan entre sí y quiénes son un referente del islam entre latinos. Sin embargo, este islam no sólo se conforma del número de OLM, sino que está vinculado a la idea de la umma, que en internet se convierte en la umma virtual. Si la umma refiere a la comunidad islámica universal y propicia un sentimiento de pertenencia e identidad, bajo esta idea las OLM eligen entre la diversidad de actores en el ciberespacio cómo recrear esa comunidad, que en su versión sería latino musulmana.

Desde la importancia de recordar el pasado o las raíces islámicas que han venido defendiendo, así como la panlatinidad islámica que Morales señala, no es azaroso que los vínculos transnacionales funcionen como puente entre los lugares de origen de los latinos y de su herencia cultural proveniente de España o el pasado andalusí.

Las OLM que refieren sitios fuera del territorio estadounidense nos permiten pensar en el término “ciberentorno”. Cada OLM construye su red en términos de definir una latinidad islámica. Por ejemplo, Hispanic Muslim (imagen 7), que tiene más vínculos con portales *web* islámicos transnacionales, crea su propio ciberentorno, construido por una frontera construida mediante contenidos islámicos en español, de OLM y de zonas geográficas en común. Partiendo del centro que es Hispanic Muslim como nodo, se puede seguir a manera de camino las rutas por las cuales esta OLM nos quiere llevar. Cuando el cibernauta sigue estas rutas, una por una, entra a un nuevo portal con contenidos que han sido significativos para la OLM y fueron considerados seguros por sus administradores.

En su conjunto, la red puede mostrarnos que la latinidad islámica es una demarcación territorial que está más allá de Estados Unidos, donde sus elementos de vinculación son: el español y el lugar de origen cultural, sea porque nacieron allí los musulmanes latinos o sus generaciones pasadas, así como la práctica del islam entre semejantes; interpretado esto como una sola matriz cultural de lo latino o hispano.

Lo que podemos llamar “ciberentorno islámico latino” está formado por OLM que nos acercan, en mayor o menor medida, a otros actores que pueden o no tener algún tipo de relación más allá del ciberespacio. Pero nos incita sobre todo a pensar que la umma virtual es delimitada por los intereses particulares de las OLM, y en su conjunto ellas recrean una umma islámica que se construye con la frontera étnica de lo latino: lengua y origen.

Los sitios *web*, como hemos visto, nos llevan al ciberespacio donde se vincula un cúmulo de redes. Cada OLM nos invita a seguir el trazado de su ruta en la umma virtual de internet. Esa ruta está construida desde los intereses particulares y, en su conjunto, adquiere una frontera marcada por lo étnico-religioso. Esta frontera es lo que podemos denominar el ciberentorno islámico latino.

Si unimos las redes del escenario religioso islámico con las redes transnacionales, obtenemos una panorámica de qué es la red del islam latino (imagen 8), pero se delimita por sus características temáticas y geográficas. Si seguimos la idea de Bunt, podemos encontrar en esta red una arena de diálogo delimitada por lo islámico, lo étnico, lo lingüístico (mayoritariamente el español, pero sin olvidar el inglés como parte de la práctica cotidiana), así como la reconstrucción histórica de un pasado colonial que se busca rescatar.

El ciberentorno islámico está compuesto por una red de actores variados: las OLM, que pueden ser desde grupos que congregan a musulmanes latinos dentro de su área de interacción; organizaciones de *dawah* o educación que no sólo se circunscriben a su área local; variadas organizaciones islámicas de Estados Unidos; comunidades, grupos y organizaciones islámicas en español localizadas en América Latina y España; así como portales islámicos de educación o información en español, que generalmente están contruidos desde países de mayoría islámica. Se encuentran diversos canales de información islámica: islámica latina, de la práctica del islam en español, de la práctica islámica en Estados Unidos, de la práctica islámica en Latinoamérica, o en España. Los canales son bilingües, o sólo en inglés o español. Todos en conjunto, con sus vínculos unidireccionales o bidireccionales, nos permiten ver la densidad de la red. No sólo es una red densa por el número de vínculos que contiene, sino por la cantidad de información que cada OLM, organización islámica, en general sitios *web*, ofrecen al usuario: al buscador, el interesado o el converso.

La que se observa en la red es que no hay un solo *ego* que contenga el camino para llegar a todos los nodos, sino que, en general, cada nodo crea su propia ruta y son pocos los puentes o vínculos que se cruzan para llegar a un mismo punto. La red es policentrada, como lo fue la red a escala nacional y la transnacional, pero los actores —como ya se vio—, aunque cambian de posición, siguen siendo los mismos, quienes se disputan la mayor centralidad con una variante en el número de vínculos.

Los actores nodales con mayor número de vínculos totales en esta red son resultado de la suma de la red construida en su escala nacional y trans-

nacional. En orden descendente, son: Hispanic Muslim, LADO, PIEDAD y, en cuarto lugar, Casa Islámica y LALMA. Cada OLM porta una densidad de vínculos que se convierten en canales de interés particular debido a la selección que posiblemente está en función de lo que el sitio *web* oferta al público islámico e islámico latino.

La red del islam latino armada desde el escenario islámico nacional reveló que, si hablamos de islam entre latinos en Estados Unidos, hablamos de un conjunto de actores dispersos en el ciberespacio, pero también geográfico. La reconstrucción histórica de las OLM nos mostró que éstas comenzaron vinculándose con otras organizaciones no latinas, pero el mapa de la red virtual no refleja esos vínculos, a excepción de PIEDAD. Puede considerarse entonces que las OLM están más preocupadas por inducir al cibernauta en espacios islámicos en español y de corte latino. Con esta panorámica inicial podemos caracterizar este tipo de organización en red que incluye materiales islámicos, zonas geográficas específicas como trazos históricos y culturales, como islam latino.

Podemos pensar también que la creación de la red del islam latino es una respuesta al contexto político y social después del 9/11. Es en internet donde los musulmanes latinos comparten sus experiencias, como la marginación étnica, la conversión y el posible hostigamiento y rechazo religioso; es allí donde encuentran a otros iguales a ellos y no necesariamente en Estados Unidos, fortaleciendo el sentimiento de pertenencia entre diferentes zonas geográficas. La dispersión de las OLM y musulmanes en el país encuentra solución en la red, a partir de ofrecer escenarios, virtuales y territoriales, donde se vive un sentimiento de unidad y de identidad colectiva.

La función social tanto de los sitios *web* como de las cuentas de *Facebook* es ser un recurso para conocer propuestas de práctica religiosa y cultural, compartir experiencias de migración, segregación y conversión. Aunque la interacción en grupos virtuales es baja y en las páginas o *blogs* es nula, o funcionan como tarjetas de presentación, se trata de portales que permiten entre la diversidad, paradójicamente, imaginar una homogeneidad dentro de la *umma* virtual de internet.

Esto es logrado a partir del ciberentorno islámico latino. Éste está construido por la frontera étnica de lo latino, que incluye elementos lingüísticos del español como parte de la cultura, elementos provenientes de las diversas adscripciones nacionales y la práctica del islam en español e inglés; tejiéndose ello, resultan propuestas en la búsqueda de las raíces islámicas en América Latina y Estados Unidos.

Por otro lado, la práctica del islam latino en internet no sólo se queda en la creación de vínculos y redes, o en foros, *chats* o grupos, por lo que es necesario ver a éstos como sitios donde se crean canales de información sobre la práctica del islam latino. El análisis de los sitios *web* islámicos latinos y los grupos de *Facebook* permite entender estos espacios virtuales como lugares de identificación y donde se crea un sentimiento de pertenencia, aunque como ya se señaló, no de comunidad virtual en su sentido estricto ni de socialización bidireccional. Asimismo, la información ofrecida en ellos no nos lleva tan rápido a concluir que existe un solo tipo de práctica o propuestas del islam latino en Estados Unidos, sino más bien varios tipos que, dependiendo su ubicación geográfica, recursos e intereses, echa a andar su idea de islam latino, por lo que no hay unidad u homogeneidad a la hora de definir una práctica religiosa entre los latinos. Lo que hay en cambio son diferentes tendencias y consecuencias en la forma de la gestión, uso y práctica del ciberentorno islámico.

El ciberentorno islámico latino permite, como consecuencia de la gestión y uso de los sitios *web* así como de los grupos de *Facebook*, que se reelabore la identidad latina. Pero hay que poner atención hasta dónde internet puede o no transformar la identidad, o bien los márgenes de las fronteras de la identidad étnica latina e islámica, y que no sólo está marcada por fronteras geográficas, sino nacionales, raciales e institucionales. Internet es sólo una de las variadas fuentes de la experiencia de los musulmanes latinos, es a la vez receptáculo y canal de construcción de la identidad, un espacio donde se está imaginando la latinidad del islam.

Consideremos también que no sólo existe oferta de identidad y práctica del islam latino en los sitios *web*, sino que también están otros medios de difusión, como los artículos periodísticos, informes académicos y lo que circula en otras redes a partir de agentes que movilizan diferentes recursos, ya sea en lugares nodales, eventos clave, viajes, proselitismo, entre otros. Además, aunque se compartan similitudes en los discursos, trayectorias de conversión o sentimientos de marginación étnica, no todas las OLM comparten la misma visión. Si ya la umma virtual de internet ofrece tendencias en la gestión y oferta del islam, es en los ciberentornos islámicos donde las tendencias pueden parecer más claras, al tener un acercamiento a un escenario delimitado por temáticas que ayudan a problematizar de qué manera y cuál es el alcance de los parámetros con los que se practica el islam y hacia dónde van los aspectos tradicionales de la religión.

El islam latino en internet ofrece propuestas del uso del ciberespacio islámico; puede ser: virtualizar la umma, como el caso de LADO O PIEDAD; que la umma virtual sea sólo una extensión de la práctica colectiva y localizada del islam, como sería el caso de aquellas OLM que tienen un punto de reunión; ser un medio propagandístico, o para la desregulación de la gestión del islam en dos sentidos, uno desde las OLM que centralizan los bienes de salvación gestionados por ciertas organizaciones islámica no latinas, y otro desde la práctica individual de poder acceder y participar en una y otra organización islámica.

El ciberentorno islámico latino es un espacio marcado por una frontera étnico-religiosa que alberga la posibilidad de imaginar escenarios contruidos desde narrativas que, por lo regular, reúnen iconos basados en el uso del español, la influencia cultural del periodo andalusí, el rescate de la memoria como un puente para la identidad. Es un espacio con diversos actores que pueden ser gestores, usuarios receptores o emisores de información, y desde donde se ofrecen variadas narrativas de las visiones de qué es el islam latino.

Queda explicar en el siguiente capítulo de qué están hechas esas propuestas que permiten recrear una comunidad imaginada, que como se observó en el trazado de redes, trasciende las fronteras geopolíticas, y que más bien está definida por el lenguaje y la etnicidad definida por los derroteros de una historia que busca borrar la cuestión colonial, que se proyecta en el ciberentorno cuando acude a identificar localizaciones geográficas específicas con el fin de rediscutir lo latino.

Podemos concluir entonces que el ciberentorno nos acerca a un tipo de construcción de unidad, de sentimiento de pertenencia a un grupo más

grande que no es el local, el de cara a cara, y que virtualmente introduce al musulmán latino en un espacio vivencial de carácter incluso no sincrónico sino diacrónico, es decir, donde la participación de los usuarios no se da necesariamente al unísono. Donde además el usuario puede interactuar con otras OLM afiliándose a sus grupos, la red permite el tránsito entre diferentes nodos y tomar, desdeñar o incluir materiales diversos, no es un espectador, sino es un partícipe potencial de la construcción del islam latino.

5. LAS PROPUESTAS DEL ISLAM LATINO: PALABRA, IMAGEN Y MEMORIA

Este capítulo expone la diversidad de propuestas para practicar el islam entre latinos y, con ellas, buscar una definición e identidad islámica latina, considerando ésta como una construcción que se crea y proyecta por medio de los planteamientos presentados en los discursos textuales y visuales: en el uso de las palabras, las expresiones, las imágenes, estéticas, el uso de emblemas. Todos ellos, elementos dinámicos, negociados y usados en diferentes formatos; se trata de una heterogeneidad que reubica las identidades nacional y religiosa.

Las organizaciones latino musulmanas (OLM) construyen propuestas que son accesibles en diferentes canales de información y distribución de recursos de bienes simbólicos, religiosos o culturales. Estos canales componen la red del islam latino, que incluye el espacio virtual y los lugares o el tránsito donde actores o especialistas en la práctica islámica entre latinos reconstruyen discursos, materiales religiosos y étnicos para gestionarlos y circularlos. Los bienes simbólicos son objetos o prácticas elaborados para satisfacer necesidades o fines específicos, a los que sus usuarios han asignado un valor. Los podemos encontrar materializados en objetos religiosos, como ejemplares de El Corán, textos o audios coránicos, *hadits*, imágenes y símbolos islámicos, o en productos de consumo cultural como la vestimenta islámica o latina, ornamentos, símbolos nacionales latinoamericanos, la lengua y leyendas o producciones especializadas de la historia; prácticas rituales, conferencias o proselitismo, donde se crean experiencias compartidas y se oferta la práctica del islam entre latinos.

Estas construcciones derivan en propuestas ofrecidas tanto en el ciberentorno islámico como en diferentes escenarios, donde actores (legítimos portadores de los bienes religiosos o culturales o no) ponen en movimiento sus narrativas y los receptores las toman o discriminan, las transforman y

comparten. Metódicamente, nos podemos acercar a ellos desde la construcción de modelos narrativos, visualizados en la forma de emitir mensajes, de vestir o portar ornamentos; en los objetos que decoran los espacios a donde concurren los actores del islam latino, los elementos culturales que se fusionan en las actividades, en los paisajes construidos para vivir la latinidad islámica.

Dada la naturaleza del fenómeno, el análisis se basó en dos dimensiones etnográficas: una que da continuidad a las estrategias de etnografía virtual y otra que inicia la labor de la etnografía multilocal, para dar seguimiento a los actores o promotores de la oferta islámica latina, completar la propuesta discursiva y las experiencias de incursión en el islam latino.

PERTENENCIA Y LEGITIMACIÓN

La presencia temprana de latinos en las organizaciones musulmanas afroamericanas puede fijarse como el punto de partida para reconstruir la memoria de lo que podemos considerar el islam latino. En el Templo Moro, el Movimiento Ahmadiyya y, después, en la Nación del Islam (NOI), se formularon discursos con el fin de legitimar la pertenencia de los afroamericanos a la sociedad estadounidense y lo manifestaron a partir de la pertenencia a un linaje religioso. Un proceso similar de movimientos de reivindicación social ocurrió desde 1920 entre los inmigrantes. No sólo fue el afroamericano, sino aquel que era considerado de piel oscura y, por ende, racializado.

A mediados del siglo xx, el escenario político social estadounidense se recuperaba de la crisis económica que trajo consigo la Segunda Guerra Mundial. Afrontaba, además, protestas sociales encabezadas por diferentes movimientos que ya estaban consolidados, como el puertorriqueño; entre los mexicano-americanos, el *United Farm Workers* (UFW) liderado por César Chávez, y el chicano, y el afroamericano liderado Malcolm X y Martin Luther King en defensa de los derechos civiles. Otros, como los *hippies*, se sumaban a esta etapa de reacomodos para todos los sectores sociales de Estados Unidos. Incluso, aquéllos ocurriendo fuera de sus fronteras tomaron importancia tanto para las decisiones del Estado como para la lucha de estos grupos, como la Revolución Cubana y el Che Guevara como su emblema; la Revolución Cultural de corte comunista en China encabezada por Mao Tse-Tung; las revueltas estudiantiles que salpicaron el mundo durante los años 1960 o el *boom* de la literatura latinoamericana, por mencionar algunos. En este escenario de lucha política, civil y cultural, los latinos —entre ellos los mexicanos— encontraron eco en la construcción de una memoria colectiva.

Los movimientos latinos y afroamericanos reivindicaban el reconocimiento a sus derechos civiles. La segregación racial implicó no sólo mantenerlos marginados del bienestar o la riqueza común, *commonwealth*, sino el despojo de todo pasado, de una historia. Ese rechazo, como se explicó antes, los llevó a repensar su identidad: recuperar el pasado histórico, su herencia cultural y sus ancestros, buscando con ello legitimar y autenticar el ser parte de la nación estadounidense.

La reconstrucción de un pasado colectivo funciona —explica Hervieu-Léger— como una operación que se inaugura con un acontecimiento histórico volcado hacia el presente para dar sentido a la experiencia: “[...] el pasado se constituye simbólicamente como un todo inmutable, situado ‘fuera del tiempo’, es decir, fuera de la historia”.¹ Tanto musulmanes afroamericanos como latinos, en una sociedad altamente fragmentada por color de piel y estatus social, secularizada y caracterizada por la modernidad tardía y el individualismo, buscaron hacer unidad y reconstruir su pasado, vinculándolo a un linaje creyente.

Los grupos integrados a partir de la segregación racial no hacen sino buscar un referente propio que dé sentido a su presente desde su pasado, por lo que surge la reinención de tradiciones y linajes. En las sociedades modernas, la referencia a la memoria colectiva se construye desde la incertidumbre. Explica Hervieu-Léger que la memoria, a diferencia de las sociedades tradicionales, donde se sustentaba por sí misma, es ahora reorganizada en nuevas formas y fragmentos: “[...] a falta de una memoria social organizada e integradora, esta recomposición se efectúa a través de ‘pequeños fragmentos’”.²

La convivencia interétnica, los matrimonios mixtos, así como los elementos étnicos compartidos por el color de la piel y la posición social, ayudaron a reformular la identidad y gestar una memoria que tenía por núcleo la herencia islámica proveniente del África Subsahariana, Iberia y Asia. En 1915, Addison Gilmo Rodez —hijo de padre puertorriqueño, madre española y casado con una afroamericana— reclamó su identidad como negro.³ No fue el único caso, varios inmigrantes latinos, sobre todo puertorriqueños, comenzaron a reconstruir su historia vinculando su presente con un pasado que rescata la herencia cultural africana, morisca o andalusí.

¹ Danièle Hervieu-Léger. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005, p. 203.

² *Ibid.*, p. 232.

³ Patrick D. Bowen. “US Latina/o Muslims Since 1920: From ‘Moors’ to ‘Latino Muslims’”. *Journal of Religious History*, vol. 37, núm. 2, junio 2013, pp. 173-174.

Las imágenes proyectadas o ideas aisladas sobre quiénes eran los musulmanes latinos surgieron entre conversos que ya buscaban reivindicar un linaje cultural para legitimar su identidad religiosa, por medio de compartir orígenes consanguíneos o culturales entre afroamericanos, asiáticos, indios e ibéricos.

Podemos suponer que esta idea comenzó a circular y ser llamativa para otros latinos; considerar la convivencia interétnica y la propagación o visibilidad del islam comenzó a ser plausible. Así, cuando se formó Alianza Islámica, los discursos de legitimación de los primeros latinos musulmanes comenzaron a construirse y expresarse en espacios hechos para latinos.

La reelaboración de la memoria colectiva de los latinos se dio a partir de un linaje creyente que tiene como sustento no sólo los relatos coránicos, pues la idea teológica de *muslim* o umma no fue suficiente para el grupo árabe-musulmán, ni la ascendencia árabe, africana o ibérica, porque también les fue cuestionada y rechazada. Fue la categoría étnica construida desde el Estado la que reforzó e hizo plausible una historia única, sincrética y legitimada, en función del sistema de creencia y práctica, a través de lo que se dice y se hace.

Las elaboraciones de la memoria son cruces de narrativas, cortes históricos y selección de protagonistas, espacios y tiempos, ubicados de la mejor manera y a conveniencia de cada OLM; son conjuntos de fragmentos. En este esquema se proponen cinco modelos narrativos que componen los discursos de las OLM: lingüístico, étnico, de herencia cultural, de inclusión social y contrahegemónico.

Aunque los discursos que ofrecen las OLM simulan ir por un mismo sendero, se observa que los modelos narrativos articulan con énfasis y matices, lo que hace única la propuesta de cada OLM.

Se ubica en un primer momento la reflexividad del grupo islámico latino como vehículo para la construcción de formas legitimadoras de su identidad a partir de lo lingüístico, por el uso del español como práctica necesaria y cultural, o por las afinidades entre el árabe y el español. Esto da paso a la herencia cultural que se argumenta por el pasado andalusí e islámico que logró asentarse en Latinoamérica de diversas formas.

Como grupo étnico, los latinoamericanos no sólo compartieron similitudes culturales⁴ ni buscaron sólo reescribir su pasado, sino que, observando su posición social en Estados Unidos, se reconocieron como etnia oprimida institucionalmente por el Estado. Amalgamadas a ello, las necesidades de re-

⁴ Historia colonial, mestizaje, lengua, religión católica, gastronomía.

cursos sociales, económicos y culturales llevaron a estas OLM a construir un discurso de inclusión social.

Estas dos últimas narrativas rozan con la propuesta contrahegemónica, que logra, en el conjunto de los demás modelos, la reconstrucción y rescate de la memoria islámica; se posiciona como un eje que cuestiona la autoridad de quienes mantienen al grupo étnico latino sometido a visiones segregativas y discriminatorias; con la posibilidad de cambiar el rostro del islam en Estados Unidos. La narrativa contrahegemónica, de lado de la inclusión social, permite a las OLM la búsqueda de canales mediante los cuales se pueda construir una ciudadanía dentro y fuera de los marcos legales.

Narrativa lingüística: el islam latino/hispano

Una primera definición de la narrativa de corte lingüístico es comprenderla como aquella que propone el aprendizaje del islam en español, como resultado de necesidades específicas del grupo. Permite en su desarrollo legitimar la práctica religiosa, o alguna parte de ella, en español.

Esta narrativa nació de la necesidad de practicar el islam en un idioma que no fuera ajeno, o estrictamente con su lengua litúrgica como es el árabe. El islam es una religión inmigrada, practicada mayoritariamente en árabe o inglés; los latinos son ajenos al primero y cercanos al segundo. Aunque muchos latinos son bilingües, se sienten familiarizados con el español, por mantener una identificación cultural. La asistencia de latinos hispanohablantes a los sermones, conferencias y rituales en inglés o árabe dificultó el entendimiento de la nueva fe, por eso los líderes o encargados de las OLM pensaron en la conveniencia de traducir estos sermones, conferencias y rituales.

El caso de los afroamericanos y de los árabes nos recuerda que los puntos de reunión o las organizaciones islámicas comenzaron por ser étnicos, ello incluía el uso del inglés o del árabe, según el caso. Al insertarse la población latina en estos círculos, el español fue apareciendo como una necesidad para practicar el islam, después como un reconocimiento de los elementos mestizos.

En respuesta a la necesidad de practicar el islam en español, las OLM se enfocaron en la impartición de los sermones del viernes o *jumbas* en dicha lengua; actividades rituales como la *shabada*, la recitación coránica y la oración se hicieron en árabe y español; igual que clases, conferencias para el público latino musulmán y no musulmán, así como contenidos proselitistas. No debemos pensar, sin embargo, que toda la práctica religiosa es en español. El árabe por considerarse la lengua en que se reveló El Corán, pervive en la ortodoxia.

Si bien hay traducciones de él, la ortodoxia señala que los rituales, como la oración, deben ser estrictamente en árabe. Por ello generalmente se encontrará que en diversas localidades, sobre todo entre conversos, las oraciones sean en esa lengua aunque no se conozca su significado. También es común mezclar giros árabes al hablar en el idioma natal, por ejemplo expresiones religiosas como el saludo *salam aleikum* (la paz sea contigo), *subhana Allah*, *insh Allah* (si Dios quiere), *mash Allah* (es lo que Dios quiso), *ya Allah* (con la ayuda de Dios), entre otras.

En el caso de las OLM, se observó que los sitios en internet son en español o bilingües, pues no dejan de lado a la población que comprende mejor la lectoescritura del inglés o viceversa. La mayor parte de la información, publicaciones, revistas electrónicas, narraciones de vivencias, percepciones e ideas, son generalmente en español, e incluso en algunos se aclara: “Le damos gracias a Dios que este sitio es solamente en lengua español [*sic*] y va a tratar sólo sobre el Islam [*sic*] sin mezclarnos con política”.⁵ Estas generalidades del uso del español se dan también fuera del ciberentorno islámico latino. En los espacios rituales, de reunión, en conferencias, ofreciendo proselitismo u otras actividades: el español está presente en la práctica del islam.

De esta forma, muchas OLM se enfocan en ofrecer un abanico de posibilidades para la práctica en español. IslamInSpanish oferta educación islámica en español desde su sitio *web*, su mezquita, centros de reuniones en Texas, en las conferencias sobre islam latino, e incluso programas de *jutbas* o sermones del viernes en español para otras mezquitas. LALMA informó: “Nosotros llevamos a cabo numerosas actividades en idioma español, tales como clases dominicales de *tafsir* coránico, *hadiiz*, introducción al idioma árabe, la historia islámica, la Historia de Al Andalus [*sic*], la biografía del profeta Muhammad etc.”⁶ LADO por su parte busca “[...] proveer de literatura islámica en forma de libros, folletos, y otros medios en inglés, español y siempre que sea posible, en portugués. Porque algunos materiales están disponibles para comunidades de habla española y portuguesa”.⁷

⁵ Casa Islámica. “Acerca de nosotros”. Disponible en <http://www.casaislamica.com/acerca-de-nosotros-about-us>. Consultada el 4 de febrero de 2015.

⁶ Web Islam. “Martha Khadiya, presidenta de la Asociación de Musulmanes Latinos de EEUU (LALMA)”, 24 de marzo de 2007. Disponible en http://www.webislam.com/articulos/31053marta_khadiya_presidenta_de_la_asociacion_de_musulmanes_latinos_de_eeuu_lalma.html. Consultada el 19 de marzo de 2015. Las cursivas son de la autora.

⁷ LADO (Latino American Dawah Organization). “Autodescripción”. Disponible en <https://www.facebook.com/pages/Latino-American-Dawah-Organization/111108792274360?fref=ts>. Consultada el 5 de febrero de 2015.

Mucha información proviene de traducciones locales del árabe al inglés y después al español, o del inglés al español; otra de sitios *web* islámicos, e incluso bibliografía de España.⁸ La oferta del islam en español pasa de ser una necesidad local o una solución para el grupo, a una propuesta extendida a los musulmanes latinos de Estados Unidos.

La práctica del islam es acompañada por la oferta de una religión hecha a la medida. El español sirve como puente para acercarse a la comunidad latina y comprender el islam. De esta dialéctica resulta el encuentro de similitudes entre las etimologías árabes e ibéricas. Este encuentro permite reforzar la idea del uso del español a partir de la construcción de una ruta argumentativa que expone la presencia del árabe ya no sólo en el español, sino una trayectoria de larga duración de la influencia de esta raíz cultural entre latinos/hispanos. El español se posiciona como un recurso cultural de los musulmanes latinos que permite ir construyendo un discurso étnico y de herencia cultural.

Narrativa étnica: el musulmán latino

El discurso étnico es el que permite comprender cómo los latinos musulmanes se conciben como etnia dentro de Estados Unidos; y cómo crean una frontera cultural a partir de ir delineando las características que la delimitan.

En su acepción básica, la etnia refiere a una comunidad o agrupación con afinidades raciales, lingüísticas y culturales. Barth desde una concepción de tipo ideal, como él mismo explica, reflexiona el uso de esta definición que impide comprender los procesos y persistencias de los grupos étnicos.⁹ Esta interpretación tradicional sirvió como base para construir la alteridad y las identidades nacionales. Sigue usándose de manera irreflexiva y problemática en diferentes ámbitos sociales al momento de señalar a los grupos minoritarios, ocasionando, más que diferencias raciales o culturales, aislamientos y separatismos sociales.¹⁰

⁸ Cristina F. Pereda. “No dejas de ser mexicano por convertirte al islam”. *El País*. México, 8 de septiembre de 2010. Disponible en <http://blogs.elpais.com/usa-espanol/2010/09/no-dejas-de-ser-mexicano-por-convertirte-al-islam.html>. Consultada el 30 de noviembre de 2012.

⁹ Frederick Barth. “Introducción”. (Comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 1976, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

La cuestión racial en Estados Unidos permitió que una categoría agrupara características físicas, suponiendo que la raza es un asunto biológico y hereditario. Sin embargo, ésta es una construcción social, epistémica y de control:

En otras palabras, raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo *otro*, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó 'raza' para construir 'Europa' como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo.¹¹

Desde esta construcción, las identidades son imaginadas de acuerdo con elementos homogéneos, perennes y confusos. Por ejemplo, en Estados Unidos el árabe es categorizado como blanco, pero carga con un cúmulo de elementos impuestos *a priori*, como el idioma, el islam y costumbres "poco aceptadas" en Occidente; está "orientalizado". Los latinos/hispanos son definidos bajo una categoría étnica que supone comparten afinidades culturales como la lengua, la religión, las tradiciones y una historia en común de colonización.

Desde las definiciones tradicionales, los grupos étnicos parecen quedar al margen de la convivencia con el grueso de la sociedad, destinados a perpetuarse entre ellos mismos y condenados a sobrellevar identificaciones impuestas desde afuera. Sin embargo, reconocer cómo se construyeron estas categorías, cómo se han usado y conocer los procesos históricos, sociales y culturales de estos grupos, nos permite ver lo problemático que es suponer límites y enumerar características definitorias y definitivas.

Si bien se construye desde elementos afines de un grupo y el reconocimiento tanto de quién identifica como del que es identificado, la identidad es también una construcción social: "La identificación es un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay 'demasiada' o 'demasiada poca': una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad".¹²

Ese proceso ha mostrado que los límites para definir la identidad o sus fronteras son siempre porosos. Los estereotipos o clichés impuestos a cada grupo facilitan que las construcciones de identidad dadas en la convivencia

¹¹ Rita Laura Segato. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007, p. 23.

¹² Stuart Hall. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 15.

multicultural se perciban como contradictorias y artificiales. Si dejamos hablar los datos o, mejor aún, a sus portadores y constructores, vemos la potencialidad de las categorías duales –latino y asiático, afroamericano, árabe o musulmán– y sus componentes transgresores del discurso hegemónico.

Concebir la construcción de una latinidad musulmana nos permite ver que lo que define una etnia no es su carácter estable. Si el contacto intercultural o interracial ha existido desde siempre, podemos decir que en la actualidad se ha intensificado, como resultado de la movilidad de agentes sociales y culturales en diferentes escalas y por diversos medios. Hall señala al respecto:

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagonicos.¹³

La práctica de lo latino/hispano puede entonces negociar con los elementos del sistema de creencia islámico y con retazos de prácticas culturales tomadas de la convivencia interétnica con otros musulmanes, sin embargo, permite continuar siendo latino/hispano. Como señala Barth:

[...] las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas *a pesar* de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales.¹⁴

Los latinos al incorporar el islam y elementos culturales, no dan paso a la pérdida de la etnicidad, sino a su reforzamiento. La creación de grupos hispanohablantes para aprender islam permitió que se construyera un grupo étnico, de esta forma las OLM se reconocieron como diferentes frente a otros grupos raciales. Lo que inició con un grupo de aprendizaje en español, terminó en la construcción de un grupo étnico religioso. Las musulmanas de la OLM de Chicago explican:

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ Barth, *op. cit.*, p. 10.

El objetivo primordial de estas confraternidades anuales es dar la bienvenida a las nuevas hermanas en [el] Islam, [el objetivo] surgió a raíz de que varias de ellas no eran comprendidas por sus familias [...] otras habían asistido a diferentes comunidades islámicas y no se sentían acogidas y muchas compartieron experiencias que sentían la diferencia de ciertos grupos [...] las hermanas latinas se comenzaron a reunir [...] para brindar su apoyo y bienvenida a las nuevas hermanas.¹⁵

La extrañeza étnica y cultural que mira hacia dos lados, el ser latino y el ser musulmán, aparece como desafío a las categorías y prácticas convencionales sobre quién es cada cual. Ello es evidente cuando se declara que: “ellas no eran comprendidas por sus familias (latinas) [...] otras habían asistido a diferentes comunidades islámicas y no se sentían acogidas”.¹⁶ Los musulmanes latinos, una categoría dual, se presentan como una identidad ambigua y reservada para un sector minoritario, marginal y de exclusión doble: el de la comunidad latina/hispana y la musulmana. La percepción de disidencia del grupo étnico, el relativo distanciamiento de los elementos culturales del ser latino y la marginalidad de la categoría dual, lleva a una confrontación con el discurso hegemónico. Según Bhabha, la confrontación de las minorías con el discurso “del amo” no es un simple proceso dialéctico sino: “[...] una meditación sobre la disposición del espacio y tiempo a partir de los cuáles debe *comenzar* la narrativa de la nación”.¹⁷ La experiencia de los latinos musulmanes y su búsqueda por definir entonces quién es el musulmán latino, abre su propio proyecto y un “entretanto”¹⁸ en el tiempo homogéneo vacío, en la narrativa de un presente continuo sin rupturas, en el tiempo de la nación narrado desde arriba.¹⁹ Testimonios dan cuenta de esta búsqueda:

Como musulmana, tengo que aprender lo que es cultural y lo que es Islam [...] que hay de aquellos hermanos y hermanas que se revierten al islam [...] ¿Acaso se sienten bienvenidos? ¿Si no aprenden a cerca de dicha cultura, se sentirán

¹⁵ Rebecca Abuqaoud. “Confraternidad, el 4to Annual de las Latinas Musulmanas en Chicago”. Disponible en (<http://es.latinodawah.org/boletin/2004.html#2>). Ortografía adaptada por la autora con fines de legibilidad.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Homi K. Bhabha. “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”. Homi K. Bhabha (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2010, p. 404.

¹⁸ *Ibid.*, p. 408.

¹⁹ *Idem.*

rechazados? [...] ¿Es nuestra meta como Musulmanes Latinos el formar nuestra propia mezquita y separarnos de los demás culturalmente como lo hacen ellos?²⁰

En la búsqueda de la definición de lo latino, algunas OLM se han ayudado de las definiciones oficiales del Estado, o de las huellas que han dejado las luchas sociales por definir a este grupo como “latino” y no como “hispano” –aunque algunas de ellas lo usan indiscriminadamente–, y finalmente enfocan sus recursos hacia los latinos/hispanos para pensar culturalmente como ellos:

No tenemos la misma oportunidad de estar en contacto con otros musulmanes porque ellos tienen diferentes costumbres a las nuestras. Ellos han crecido en otros lugares y en muchos aspectos no podemos ni debemos pensar como ellos. Me refiero a personas como Árabes o Paquistaníes.²¹

Bajo la idea de un islam étnico, se busca crear un sentimiento de igualdad y entendimiento frente a las adversidades que enfrentan por su etnicidad y religión. Los diferentes tipos de reuniones y el mismo ciberentorno islámico latino funcionan para ir creando este sentimiento; por medio de estos espacios se pone de manifiesto un interés hacia los latinos, un esfuerzo por mantener las semejanzas culturales y lingüísticas, sobre todo enfocadas al español.

Como parte de la expresión y estrategia de inserción al escenario social, los musulmanes latinos han otorgado un día al año para conmemorarse.²² Festejar año con año la latinidad musulmana es reconocerse y legitimarse como auténticos herederos de la tradición islámica. La etnicidad ya no sólo se define por los estándares habituales, sino por el rescate de la memoria que permite insertar el “entretanto” en el tiempo homogéneo. El islam no es algo innovador o ajeno, es visto como patrimonio latino, como reencuentro de la impronta árabe en lo latino.

Desde 2003 comenzó a celebrarse el *Hispanic Muslim Day*. Cada año se reúnen en alguna mezquita de Nueva York musulmanes latinos locales y representantes de algunas OLM, o bien se integran al *Hispanic Parade*, como su-

²⁰ Juan Galván. “Pensamientos entre los Musulmanes Latinos”. LADO, *La voz del musulmán latino*. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#6>. Consultada el 5 de mayo de 2014. Transcripción literal.

²¹ *Idem*.

²² Shinoa Matos. “First Annual Hispanic Muslim Day”. *Newsletter*. LADO, julio-septiembre 2003. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/july-sept2k3.html#9>. Consultada el 29 de junio de 2016.

cedió el 12 de octubre de 2014 (imagen 9). El *Hispanic Parade* es un desfile tradicional que se celebra desde 1985 para conmemorar las tradiciones y el folclore de todos los latinos. Sobre la 5ª Avenida marchan diferentes grupos, exhibiendo las diferentes banderas nacionales de Latinoamérica, bailes folclóricos, música, vestimentas típicas y carros alegóricos. Los musulmanes latinos recorrieron la avenida sobre su carruaje con las leyendas: “Un planeta, un creador, una familia” y “somos musulmanes hispanos”. El siguiente año, en octubre se celebró el 12º aniversario del Hispanic Muslim Day, con una reunión en el Centro Islámico de North Hudson en la que se tuvieron pláticas en torno a la religión y a la etnicidad bajo títulos como “El propósito de la vida” y “Raíces islámicas en la cultura hispana”.

Estas actividades, que salen de las mezquitas para ser públicas, son una manera de representación y afirmación de la diferencia dentro de lo étnico. Los elementos que acompañan estas celebraciones son muy sugestivos al momento de definir los rasgos que componen la latinidad islámica. No es azaroso que este día se celebre el 12 de octubre, el mismo Día de la Raza o del inicio de la conquista española. Esto puede sugerir la aceptación y afirmación de un hecho histórico: el momento en que el islam llegó a nuevas tierras. Pero también tiene el objetivo de estar presentes en el desfile de una sociedad multicultural donde pueden exponer su diferencia con el propósito de ser reconocidos por los otros, mostrar que las categorías étnicas o raciales no son cerradas, están en movimiento, y enseñar que el islam permite la inclusión de la cultura y no a la inversa (que el islam despoja e impone nuevos sistemas culturales).

En estos eventos resalta también el uso de banderas para mostrar la inclusión de los diferentes países que componen Latinoamérica; aquí lo “hispano” hace referencia a los países donde se habla español. La propaganda del día del musulmán hispano o de otras fechas importantes, como el Cinco de Mayo, incluye la bandera de Brasil, de habla portuguesa, llevando a considerar el uso del término “hispano” como sinónimo de “latino”, término que refiere a las lenguas provenientes del latín y es también un referente inmediato para las OLM, aun cuando hace referencia también a los hablantes de francés e italiano. El latín era la lengua sagrada con la que se imaginaba la comunidad cristiana extendida por Occidente, pero era practicada sólo por la élite eclesiástica, dejando el latín vulgar para las masas.²³

²³ Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2011, pp. 34-35.

Imagen 9

Folleto publicitario. “Desfile de la Hispanidad” 2014.



Fuente: archivo fotográfico de Nahela Morales.

El latín culto o eclesiástico se empleó en las tierras conquistadas como señal de cristiandad, incluido lo que hoy conocemos como Latinoamérica. Poco a poco fue desvaneciéndose. Anderson explica que la degradación de la lengua sagrada se debió a las diferentes conquistas de territorios no europeos y al realismo ingenuo del católico del siglo XII, que no se equiparaba con las dificultades del siglo XVIII y sus intenciones políticas.²⁴

En este sentido –según David Martín–, el imperio hispano perdió la batalla frente al anglosajón hacia el siglo XVI.²⁵ Ambos estuvieron en lucha durante 400 años, una lucha que cultural e identitariamente puede aún percibirse en la relación de Latinoamérica con Estados Unidos. Las primeras relaciones entre lo hispano y anglosajón heredaron a América Latina y Estados Unidos una contraposición cultural e incluso política. Por ejemplo, la guerra hispano-estadounidense en 1898 tuvo también como consecuencia el debilitamiento geopolítico de España, al perder Cuba, Puerto Rico, Guam y Filipinas, a ser

²⁴ *Ibid.*, pp. 37-39.

²⁵ David Martín. *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 9.

colonias estadounidenses. Estados Unidos, apunta David Martin, mantuvo incuestionablemente su supremacía económica y política.²⁶

La oposición entre lo latino/hispano y anglosajón en territorio latinoamericano y estadounidense ha sido de choque, no sólo cultural sino también religioso.²⁷ Rasgos de la cultura estadounidense como el protestantismo han sido percibidos por algunos sectores de América Latina como elementos ajenos y contrarios a la cultura propia. Para otros, el protestantismo permite salir de la opresión cultural que la Iglesia católica ha fortalecido. De esta manera, la debilitación de la religión mayoritaria como resultado no sólo de la laicidad y secularización de los Estados, sino por el rechazo de su relación controladora con las políticas de Estado, así como el auge histórico de Inglaterra y su sucesor Estados Unidos, permitieron poco a poco que lo hispano y latino no se relacionara necesariamente con lo católico. La huella que deja este proceso son dos sistemas culturales que incluyen lengua, religión, cultura, raza y procesos de colonización contrapuestos, y aunque el protestantismo como parte de la cultura anglosajona se ha abierto paso en América Latina, la percepción de lo hispano/latino está cruzada por la historia del imperio hispano y la Iglesia católica.

Para las OLM, “latino” e “hispano” funcionan como un referente al idioma español que puede sujetarse a una revisión histórica, resaltando algunos episodios y dejando pasar lo no significativo. Ello ha requerido un trabajo de indagación, resultado del encuentro con lo que era desconocido. Por ejemplo, en el caso de los mexicanos, el programa para los niveles educativos de secundaria y preparatoria ofrecía una clase de etimologías grecolatinas, sólo hasta 1990 una parte del programa abordaba raíces lexicales amerindias, árabes, hebreas. En adelante ya no fue retomado el programa. De igual manera en los libros de historia a lo mucho se mencionaba que los moros (árabes) llegaron en el año 711 a la península ibérica y se fueron en 1492.

Desde estos primeros encuentros, los latinos musulmanes han hecho un trabajo de revisionismo que les permitió dar énfasis al uso del español en la práctica islámica, para exponer posteriormente los puntos de anclaje entre ambos sistemas culturales y étnicos, lo que da paso a la indagación y exposición de esos elementos conformadores de una nueva interpretación de la latinidad.

En el reconocimiento como etnia comienza la selección de materiales que les permite definirse y expresarse. Ejemplo son los ornamentos que se

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Idem.*

usan en boletines, propagada y fiestas. Las festividades, acompañadas de sus imágenes publicitarias, delimitan la frontera étnico-religiosa pero también sus cruces con otros elementos culturales. La latinidad islámica se va delimitando con elementos que le permiten seguir siendo “ellos”: el español como un elemento propio, de raíces árabes y latinas; las diferencias nacionales; tradiciones y reivindicaciones históricas (como celebrar el 12 de octubre o el Cinco de Mayo); los alimentos latinos o mexicanos, pero con la advertencia de *halal* y combinados con dátiles; ornamentos folclóricos como piñatas o sombreros charros y linternas árabes.

Se trata de una construcción que permite reflexionar en torno a la permanencia cultural, participando como musulmanes en aquellos eventos que son significativos y altamente valorados en la lucha social por el reconocimiento de la diversidad cultural en la comunidad latina o mexicana de Estados Unidos. Los latinos musulmanes argumentan estas participaciones centrándose en la distinción entre cultura y religión:

Gilberto: Yo creo que los Latino-Africanos-Americanos y los Europeos-Americanos Musulmanes necesitan darse cuenta de que *pueden ser Musulmanes sin dejar de ser ellos mismos*. Mientras andaba en mi bicicleta en la escuela, me encontré un domingo en la tarde con unas personas en la calle que tocaban y cantaban unas congas, ya tiene varios años. Me pare para escuchar por un rato y un Latino empezó a hablar en español, escuché lo que estaba diciendo, eran palabras positivas acerca de Dios. Después de escuchar por un buen rato me di cuenta que eran Musulmanes. ¡SubhanAláh! *Necesitamos aprender primero la diferencia entre ser un Musulmán y ser un Árabe [sic]*, Indo/Pakistani, Malayo, Africano-Americano, etc. Los Árabes, Hindúes-Pakistaníes, y otros grupos han desarrollado su propia manera de ser Musulmanes. Los Americanos lo necesitan también. Así mismo, los Latinos podemos encontrar maneras donde naturalmente y con confianza podamos ser Musulmanes y a la vez Latinos.²⁸

El discurso étnico permite definir lo latino/hispano a partir de la procedencia nacional y ascendencia, de los elementos culturales como la lengua y el habla (que incluye frases en árabe), el comer y vestir, incluso cantar y bailar. La decoración de los puntos de reunión o la venta de alimentos tradicionales y *halal* son ejemplo de cómo se puede vivir la etnicidad y tejer una frontera cultural que busca guardar para sí particularidades que permitan diferenciarse de otros grupos islámicos en Estados Unidos.

²⁸ Galván, *op. cit.* Transcripción literal; las cursivas son de la autora.

Los lugares y el cuerpo se configuran, también, como espacios portadores de mensajes, como transmisores simbólicos de lo que es un musulmán latino. La vestimenta se convierte en un símbolo de distinción y afirmación de ser latino y musulmán. Generalmente las OLM transmiten a sus seguidores la idea de que no es necesario “arabizarse” o llevar usanzas que no son de su cultura. LALMA aclara que la conversión no borra los orígenes nacionales o culturales. Específicamente para sus congéneres nacionales, menciona que no se deja de ser mexicano por convertirse al islam.²⁹

Comienza a ser visible no sólo la inclusión de la etnicidad a través de lo lingüístico y cultural, sino que lo religioso alcanza una mixtura de elementos autóctonos combinados con Medio Oriente; la vestimenta es un ejemplo de la combinación entre lo propio y lo nuevo. El uso de elementos étnicos o de emblemas nacionales es conjugado con artículos islámicos o construcciones simbólicas. Una imagen que ha circulado bastante en el ciberentorno islámico latino es la de la conversa Nahela portando un *hijab* de modelo estándar, pero acompaña su vestimenta islámica con un sombrero charro con los colores de la bandera mexicana, misma que porta ella en su mano izquierda (imagen 10), y como ésta, se localizan otras.

La narrativa étnica se construye desde las experiencias de integración por segregación en Estados Unidos, en calidad de latinos y musulmanes. Desde ambos campos simbólicos, lo latino y lo islámico necesitan pasar por un proceso de legitimación que ofrezca orden y objetividad al mundo simbólico que están construyendo, para definir la identidad islámica latina.

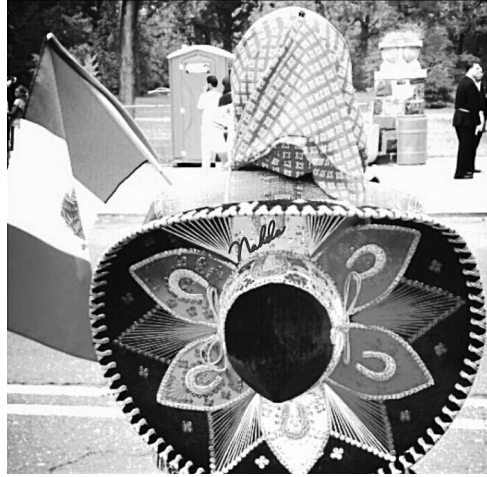
La legitimación comienza a darse por el reconocimiento de pertenencia a una etnia que celebra las raíces islámicas. La ambigüedad en el uso de los términos “latino” o “hispano” parece borrarse en el ánimo de integrar las propias diferencias étnicas, culturales e idiomáticas que se viven en los países latinoamericanos; se subsana también cuando comienza a aparecer la idea de reversión como un elemento teológico que permite la naturalización de la práctica islámica y no verla como el paso a algo ajeno. De esta forma, aparecen explicaciones sobre quién es el musulmán latino:

¿Quién es el musulmán latino? Suena así de fácil, ¿cierto? Pero tal vez no sea así. Primero, la palabra Latino abarca toda la población con herencia Latino-Americana, ya sean de los Estados Unidos, de América Central o de América del

²⁹ Pereda, *op. cit.*

Imagen 10

Hijab, bandera nacional mexicana y sombrero charro.



Fuente: archivo fotográfico de Nahela Morales.

Sur. Puede que hablen varios idiomas, incluyendo, pero a la vez no limitado, al español, portugués, inglés, aymara, náhuatl, y quechua.

También es difícil definir a un musulmán. Los Musulmanes Latinos, tanto dentro como fuera del país, siguen al Madhahib Islámico y sectas, y son Shi'as, Sunnis, o de cualquier otro. La mayoría de musulmanes latinos son sunni. Pero no todos los Musulmanes Latinos se han revertido al islam, algunos son Segunda o tercera generación de musulmanes o nacieron musulmanes en su país natal.³⁰

El discurso étnico ofrece al converso latino la práctica de un islam alejado del estereotipo o el paquete cultural que persigue al islam, el de su matriz histórica que se mantiene viva en el imaginario colectivo del islam a través del árabe, o en sus versiones étnicas en Estados Unidos, como la pakistaní o la afroamericana. Lo étnico se define entonces desde las matrices culturales de cada grupo nacional que, en su conjunto, integra una diversidad de geografías, colores de piel, lenguas, tradiciones, folclores, pero –sobre todo– desde la idea de que todo ser humano nace siendo *muslim*, por lo que no hay conversión sino “reversión”, un regreso al estado original.

³⁰ Samantha Sánchez y Juan Galván. “Musulmanes Latinos: El cambio del Islam en América”. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#3>. Consultada el 5 de mayo de 2014. Transcripción literal.

El discurso de herencia cultural se centra en los lazos históricos que unen las culturas latinoamericanas con la “cultura árabe”. Hace énfasis en el rescate de las raíces culturales, lingüísticas, de linaje o mestizas. No busca rescatar el pasado indígena de los pueblos latinoamericanos o de la época colonial, sino que tiende su puente histórico hasta la época de Al-Ándalus. Bajo este discurso de herencia cultural, pueden justificar la práctica islámica entre latinos como legítimos herederos de la religión, la lengua, cultura e incluso consanguinidad, al explicar la negritud o el mestizaje: ya no se trata de una conversión sino de la reversión.

La reversión supone que toda naturaleza es *muslim* por ser creación de Dios, pero las personas, como nacen dentro de otras prácticas religiosas o creencias, desvían su camino. La reversión es el retorno al estado original de la creación: un ser sometido a Dios (*muslim*). La *shabada* o testimonio de fe implica –según está visión– dar fe y estar consciente de lo que se es, al igual que lo hacen todos los musulmanes al orar cinco veces al día.

Por medio del discurso, las diferentes OLM dan cuenta de cómo se crean y definen a sí mismas. Ya no sólo se trata de la conformación de un grupo en español y de origen cultural definido por la geopolítica, reunido para aprender y practicar islam, sino que conociéndose como etnia, no sólo se sabe relegado de la sociedad, también en algunas ocasiones dentro de mezquitas, donde se puso en duda el compromiso y legitimidad de su práctica islámica. La solución a ello fue mirar al pasado y buscar vínculos que pudieran legitimar a sus miembros como verdaderos y auténticos musulmanes, fuera por ascendencia biológica o por herencia cultural.

Esta narrativa extiende la definición de lo latino más allá de procedencias nacionales, busca en la cultura, en una labor casi arqueológica, sedimentos que ayuden a dar forma a la memoria. Esta búsqueda –sabemos– comenzó desde los primeros conversos latinos, que tendieron un puente entre las tribus amerindias y comunidades afroamericanas. Esta visión logró consolidarse en Alianza Islámica. En 1985, González y el Dr. TB Irving ofrecieron una conferencia sobre los vínculos entre Latinoamérica y el periodo de Al-Ándalus. Bowen narra que, tres años después, en una conferencia internacional en Manhattan, Irving ofreció un discurso sobre la historia del islam en España, la cual tituló “La construcción musulmana a la civilización”.³¹

³¹ Bowen, *op. cit.*, p. 165.

La conferencia causó controversia debido al significado que se le dio al término *moro*, ya usado entre los afroamericanos musulmanes pero también—según Bowen—, entre los indígenas cheroquis para rescatar raíces asiáticas. “Moro”, según Irving, fue usado para designar a los musulmanes en Andalucía, mismos que llegaron de África y se les consideraba negros por el color de su piel, de modo que moro significa negro.³² Para entonces, en Estados Unidos, moro como negro o afroamericano habían servido para promover la movilidad social y el *black pride* (orgullo negro). Las ideas de Irving circularon en conferencias y literatura. Por ejemplo, en 1991 publicó en español e inglés *La artesanía mudéjar en las Américas: con ilustraciones y mapas / Mudejar Crafts in the Americas: with Illustrations and Maps*.

Es en este discurso donde comienzan a tejerse retazos de la historia, que permiten ir creando una conciencia colectiva que sitúa imaginariamente lugares míticos y narraciones, al mismo tiempo que las conecta con su presente inmediato. De esta forma, el islam ya no sólo expresa una forma de creer, sino una forma de entender la latinidad. Siguiendo a Hervieu-Léger, el islam practicado por los latinos encuentra su legitimación en la construcción del hilo de la memoria. El islam latino contiene, en ese sentido, “[...] la expresión de un creer, la memoria de una continuidad y la referencia legitimadora de una versión autorizada de esta memoria, es decir, una tradición”.³³

Las piezas del pasado que dan forma a esta narrativa provienen de diferentes fuentes, sean académicas o no. Pueden ser investigadores locales, sitios *web* e incluso narrativas semejantes que están geográficamente distantes, pero culturalmente unidas, como los mismos discursos de musulmanes en Latinoamérica y España,³⁴ que por otra parte ensambla con las zonas geográficas del ciberentorno islámico y sigue la línea de la comunidad imaginada.

En Latinoamérica, la influencia de la inmigración árabe ha sido factor para la producir la memoria de lo andalusí en diversas esferas sociales que llegan a tocar las experiencias de conversión al islam. La experiencia de diáspora permite la conexión entre lo que se dejó y lo que se tiene en el momento; la historia es el hilo conductor que teje del pasado hacia el presente. Por ejemplo, en 2005 el embajador marroquí de Colombia, Mohammed Katthabi, dijo: “[...] para ser justos, habría que llamar a la cultura andalusí: ‘arábigo-andalusí-marro-

³² *Ibid.*, pp. 168-171.

³³ Hervieu-Léger, *op. cit.*, p. 11.

³⁴ Yusuf Fernández. “Los musulmanes españoles”. *Web Islam*. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#9>.

quí-musulmano-hispana”.³⁵ Rojo comenta al respecto que existe en Latinoamérica: “[...] una transformación del discurso de lo andalusí en una nostalgia difusa que sirve para alimentar una supuesta pertenencia a un pasado mítico [...] la de la especulación nostálgica, instalada en el discurso justificativo”.³⁶

En España, por su parte, las narrativas del rescate de la memoria y la tradición islámica se dan entre la comunidad migrante magrebí y los conversos españoles que recurren a los referentes históricos y míticos para legitimar su presencia en el país o su entrada al islam.³⁷ González Alcantud propone que en España existe un ideal cultural formado por el pasado andalusí que sirve además para proyectar una visión fresca del islam.³⁸ González Alcantud y Rojo opinan que Al-Ándalus se constituye como una tierra intermedia: “fundada en un ‘ni Oriente ni Occidente’”,³⁹ en un paradigma. Los trazos históricos y los mitos permiten construir un imaginario colectivo de lo que fue esta localidad y cómo llega a ser un referente de identidad; un espacio simbólico armado desde imágenes románticas y exuberantes que toman de mitos como el de la ciudad de bronce, de fuentes literarias como *Las mil y una noches*, *Las guerras civiles de Granada* o *Los cuentos de la Alhambra*, hasta pinturas, arquitectura y óperas alhambrescas.⁴⁰

Estas imágenes e historias son puestas en circulación y llegan a formar parte del imaginario de la colectividad, así logran colocarse en la conciencia de conversos latinos que las siguen transmitiendo pero con remiendos propios. Aquí el uso del español alcanza su cumbre, al ser considerado una lengua con raíces lingüísticas sagradas: el árabe, la lengua de la revelación. La herencia lingüística del árabe presente en el idioma español, permite que éste deje de ser una necesidad teológica. Se reconocen y destacan los lazos

³⁵ Mohammed Khattabi, citado en Sandra Rojo Flores. *Lo andalusí. Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito*. España: Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, octubre de 2015 (Tesis de doctorado), p. 253.

³⁶ *Ibid.*, p. 256.

³⁷ José Antonio González Alcantud y Sandra Rojo Flores. “La Alhambra de Granada: un fractal orientalista en clave poscolonial. Los puntos de vista local y árabe”. *Revista Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México, vol. XLIX, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, p. 703.

³⁸ Cfr. José Antonio González Alcantud. *El mito de lo Al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara, 2014.

³⁹ González y Rojo, *op. cit.*, p. 693.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 695-698.

lingüísticos como línea que los articula como descendientes de una tradición espiritual y cultural, lo que los lleva a cuestionar el estereotipo cultural y racial del musulmán. A manera de palimpsesto, el español conserva huellas, raíces de una lengua borrada artificialmente. Se trata del encuentro con signos o huellas arqueológicas sobre las que se construyó, hace siglos, un nuevo sistema lingüístico. El árabe reaparece en el presente como una historia negada que necesita ser rescatada como un patrimonio.

No podemos obviar el hecho de que existe un importante patrimonio de origen islámico en España. Un patrimonio de carácter histórico cuya más genuina expresión está contenida en el habla y reflejada en la Lengua. Concebimos el mundo y la realidad tal y como hablamos. Las cadencias, acentos y modulaciones del habla expresan no sólo la sensibilidad sino las ideas e incluso las creencias.⁴¹

Los latinos musulmanes han develado que la lengua es heredera de un mestizaje lingüístico árabe que data de los siglos VIII a XVII y que está presente hasta la actualidad. El periodo histórico de la presencia árabe musulmana en la península ibérica, iniciado en el año 711, resulta de gran relevancia para la construcción de esta narrativa. La expansión de los árabes hacia el norte incluyó la arabización, incluso hasta 1614 la sociedad era bilingüe: árabe-catalán, árabe-gallego, árabe-asturiano, árabe-castellano. Fue hasta la creación del Estado-nación que el castellano se convirtió en lengua oficial de España y el término *hispano* hace su aparición para denominar a los de habla española, incluida Latinoamérica a excepción de Brasil.

La naturalización de los pasajes históricos reconstruidos por las OLM se expresa cuando se trata de vincular la identidad islámica con lo latino/hispano, lo que los lleva a incluir otro tipo de narrativas. Esto se refuerza con experiencias cotidianas o de viaje en las que descubren las raíces de lo árabe en la lengua española. César Domínguez, integrante de LALMA, comentó para una entrevista:

Un día, en Egipto, entré a una tienda a comprar jabón y después de mucho luchar para que me entendieran, me enteré que la palabra árabe para jabón es

⁴¹ “Patrimonio lingüístico de origen árabe en el idioma español por Equipo de Redacción”. *Verde Islam*. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2002.html#3>. Consultada el 5 de mayo de 2014.

savón, muy parecido al español. Luego me di cuenta que hay muchas otras palabras de nuestro idioma que vienen del árabe.⁴²

Son varios los pasajes narrativos donde se vinculan estas semejanzas que revelan la herencia lingüística y, por tanto, la influencia cultural en la sociedad latina. Incluso algunas OLM utilizan algún sustantivo para denominarse, por ejemplo, Latino Muslims of the Bay Area, se hace llamar también Alameda Islámica: “Alameda Islámica es el nombre recién elegido para nuestro grupo informal. Alameda, español para el paseo con árboles, se toma prestado directamente del árabe *al-muwatta*, que significa ‘el camino bien pisado’ o el ‘camino claro’”.⁴³ La importancia que adquiere la deconstrucción de las etimologías árabes en el habla hispana se hace presente en discursos que recalcan la importancia del español como un recurso para practicar islam que se va desarrollando por diversas necesidades y legitimaciones.

La narrativa de la herencia cultural es una estrategia para legitimar el paso natural hacia el islam, responde al “quiénes somos”. Los trayectos históricos son el camino que lleva al recuerdo y al reclamo de una identidad con raíces árabes o africanas, y de una práctica religiosa. Es el trazado de la ruta de los musulmanes de África hacia Iberia, el esplendor de la época de Al-Ándalus, hasta su caída y tránsito de éstos al nuevo mundo, Latinoamérica y Estados Unidos. Incluso se usan historias paralelas, como la llegada de musulmanes al actual continente americano antes que Colón: “Eso fue hace 603 años antes de Colón [...] los musulmanes tuvieron conocimiento científico y la habilidad necesaria para hacer viajes por el océano Atlántico”.⁴⁴ “Algunos investigadores dicen que los musulmanes llegaron a las Américas Pre-colombinas y también dejaron huella en el idioma y la cultura tanto en nombres como Talahassee, Florida [...] Más se debe hacer para hacer ver al Islam menos extranjero”.⁴⁵ Es importante considerar que en la reconstrucción de la memoria y los imaginarios de un pasado mítico, las interpretaciones no siempre vienen

⁴² Pilar Marrero. “Latinos musulmanes en EEUU: un grupo en crecimiento”. *La opinión*, 9 de mayo de 2006. Disponible en http://www.webislam.com/noticias/46266-latinos_musulmanes_un_grupo_en_crecimiento.html. Consultada el 21 de abril de 2015.

⁴³ Latino Muslims of the Bay Area. Disponible en <http://www.latinomuslims.blogspot.mx/>. Consultada el 11 de diciembre de 2014.

⁴⁴ Hisham Zoubeir. “Islam in America Before Columbus”. 14 de febrero de 1998. Disponible en <http://www.themodernreligion.com/ht/before-columbus>. Consultada el 14 de abril de 2014.

⁴⁵ Galván, *op. cit.*

acompañadas de una estricta revisión de fuentes, por ejemplo Tallahassee, como localidad nombrada por la presencia musulmana como se menciona en la nota, no se corresponde con el vocablo árabe, se trata de una palabra de la lengua amerindia muskogueana que significa “viejos campos” o “pueblo viejo”.

La narrativa es una vía de expresión que adquiere variadas formas, incluso transformarse en iconografía. El estandarte de Alianza Islámica, usado en banderas como en vestimenta, es un claro ejemplo: se trata de la bandera puertorriqueña con tres figuras emblemáticas añadidas: de izquierda a derecha, un africano, un moro y un indio taíno, con la leyenda “Alianza Islámica”:

[...] La conversión al islam es como reclamar una herencia musulmana y africana perdida.

La bandera de la Alianza, que colgaba orgullosamente frente a la casa de dos pisos reformada de la organización, celebra con descaro esta visión revisionista de la historia latina: en un telón rojo, blanco y azul se alza un moro con espada, flanqueado por un indio taíno (uno de los indígenas de Puerto Rico) y un africano negro. El Conquistador español –‘que violó y saqueó’– simplemente se queda fuera.⁴⁶

Esta misma imagen fue encontrada en aplicaciones bordadas sobre chalecos de cuero,⁴⁷ y otra similar con un escudo bordado en cuya parte superior se lee “*Sons of Andalus*” (hijos de Andalucía), en el centro el nombre de Alá en caligrafía árabe y en la parte inferior “*International*”.

La educación de las OLM, cuando recurre a este tipo de narrativa y símbolos, se enfoca a redescubrir y redefinir la historia de los latinos, a encontrar similitudes culturales, prácticas y visiones. Generalmente, la suma de estos elementos logra conjugarse bajo una sola temática que gira en torno al ítem “raíces islámicas en América Latina” y que figura como un patrimonio vivo:

El estado islámico de Al-Ándalus (711-1492), pese a haber sido destruido tras ocho siglos de una brutal guerra por parte de los cruzados españoles y extran-

⁴⁶ Hisham Aidi. “Olé a Alá: Latinos de Nueva York musulmanes”. Disponible en <http://www.islamawareness.net/LatinAmerica/ole.html>. Consultada el 12 de febrero de 2014.

⁴⁷ Alianza Islámica. “Leather Jacket”. Disponible en <https://www.facebook.com/Alianza-Islamica/photos/a.745941828904865.1073741829.738482582984123/745941598904888?type=3&theater>. Consultada el 31 de enero de 2017.

jeros, dejó unas profundas raíces culturales en la región sureña de Andalucía y toda España.⁴⁸

Los elementos culturales que se ponen sobre la mesa giran en torno a lo lingüístico, la arquitectura, los alimentos, las danzas e incluso se mencionan las contribuciones científicas de los árabes al mundo; es una temática perceptible entre diferentes grupos o comunidades islámicas que integran también a latinoamericanos. Todo ello da forma a un diálogo reflexivo entre el converso, su cultura nacional o latina, y lo árabe. Para César Domínguez:

La razón está en la historia. Los árabes ocuparon España durante 800 años, entre los años 711 hasta 1610. De allí las influencias árabes en la lengua, la música —el baile flamenco es similar en gestos a los bailes del Medio Oriente y la arquitectura. Entre los que acompañaron a Cristóbal Colón a América venían algunos musulmanes, quienes aplicaron su conocimiento de arquitectura en la construcción de templos católicos, a instancias de la Corona Española, de allí que algunas iglesias antiguas de Centro y Sudamérica lucieran como mezquitas. Hoy, muchos latinos ven esos antecedentes históricos como una razón por la cual tienen afinidad con el islam. *Los latinos parecen musulmanes naturales*, creo que tienen muchos valores culturales que son afines con el islam, como la unión familiar.⁴⁹

Hay una insistencia en naturalizar los rasgos fenotípicos, las conductas, las costumbres y el bagaje cultural de los latinos hacia los valores y éticas del islam:

Los hispanos tienen una cosa más en común con las familias musulmanas. Es la idea de la familia extendida, apenas existente entre los norteamericanos. ‘El concepto de responsabilidad con los abuelos o que un tío tenga autoridad sobre su sobrino para educarlo nos resulta mucho más cercano que con los anglosajones’, explica Amr.⁵⁰

⁴⁸ Fernández, *op. cit.*

⁴⁹ Marrero, *op. cit.* La cursiva es de la autora.

⁵⁰ Pereda, *op. cit.*

Para LALMA esta herencia se refleja también en las similitudes de comportamiento sociocultural y con ello explica por qué de los matrimonios mixtos entre árabes y latinas:

Los varones musulmanes encuentran que las latinas comparten con ellos muchas similitudes de tipo social y cultural. Las mujeres latinas se preocupan por el cuidado y atención hacia los padres y ancianos y dan mucha importancia a los vínculos familiares.⁵¹

La conjunción de retazos históricos y de vínculos culturales, de sangre y religiosos, permite por otro lado la construcción de una comunidad imaginada; ya no sólo por el hecho de concebirse como una comunidad islámico-latina dentro de Estados Unidos, sino por concebirse dentro de la umma, pero guardando también para sí la frontera étnico-cultural, la frontera latina que permite que el discurso del islam latino sea tomado y a la vez ofrecido a los musulmanes que pueden anclarse a este tipo de argumentación, a Latinoamérica, el Caribe, España y Portugal, tal como resultó ser el ciberentorno islámico latino. Así se configura una creación imaginaria social, una comunidad islámico-latina cargada de significaciones compartidas que puede eliminar fronteras geopolíticas para demarcar fronteras culturales y una visión a futuro sobre el porvenir:

América Latina como una gran nación, parte de Ibero América, tiene raíces hispánicas ya insertadas desde el inicio, que pueden conectar directamente con el mundo Islámico. Sin duda, cualquier intento por desempolvar y rescatar la herencia Islámica, de casi 800 años en la cultura Hispánica, como son sus características somáticas, sus valores lingüísticos, la orientación hacia los valores familiares, las artes y más, darán resultado en el mediano y largo plazos.⁵²

⁵¹ Web Islam. “Martha Khadiya, presidenta de la Asociación de Musulmanes Latinos de EEUU (LALMA)”. Web Islam. 24 marzo 2007 Disponible en http://www.webislam.com/articulos/31053marta_khadiya_presidenta_de_la_asociacion_de_musulmanes_latinos_de_eeuu_lalma.html. Consultada el 19 marzo 2015.

⁵² Yahia Juan Suquillo. “El desarrollo de Latino América. Los principios Islámicos en el desarrollo de Latino América”. Conferencia de representantes musulmanes de Latinoamérica, ISESCO, OLPADI, 16-18 septiembre 2003. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#4>. Consultada el 5 de mayo de 2014.

Con ello, esta narrativa además de ser una estrategia para legitimar la identidad islámico-latina/hispana, se va construyendo también como una destreza diplomática para rescatar al islam y los musulmanes de la imagen deteriorada del grupo terrorista Estado Islámico, el fanatismo e ignorancia; en su lugar ofrece dar valor al pasado esplendoroso de Al-Ándalus que busca reflejarse en los conversos musulmanes latinos.

Narrativa de inclusión social: dawab

La narrativa de inclusión social está vinculada a las prácticas de construcción de ciudadanía cultural y la búsqueda de la integración. La discriminación racial que conjuga la desigualdad económica, educativa, laboral, de bienestar social y falta de respeto a la diferencia en Estados Unidos, unida a la redefinición de la latinidad mediante su vinculación con el islam, permite que el latino no sólo se vea como un grupo oprimido o con desventajas frente a otros sectores de la población, sino que busque y ponga sobre la mesa soluciones para mejorar sus condiciones.

En el contexto social estadounidense, el proyecto multiculturalista creó *a priori* fronteras culturales, económicas y de acceso social, por lo que generalmente el inmigrante se expone a obstáculos para su integración. Es sólo desde diversas organizaciones sociales que se preparan proyectos para facilitar el acceso a diferentes arenas. Como el Estado no cumple la función de crear un Estado de bienestar, son otras organizaciones las que toman el papel, es el caso de la religión.

Históricamente se ha observado que la religión ayuda a la integración social –siguiendo el modelo de integración por segregación–. No sólo se trata de la pervivencia étnica mediante espacios de convivencia donde pueden regenerarse elementos culturales de origen, sino gracias a la participación cívica en torno a la defensa de los derechos culturales, políticos, de género y de estrategias de apoyo a los migrantes.

Por otra parte, el modelo multiculturalista si bien reconoce la diversidad racial y étnica que se vive en el país, no concibe la comunicación entre fronteras; sin embargo, históricamente esto ha sido una realidad. El desarrollo del islam en Estados Unidos, como ejemplo, logró un lugar más allá de la frontera árabe o asiática; el islam afroamericano es su mejor exponente, y sabemos ya de los casos de los primeros latinos musulmanes que aludían a su origen indio, cheroqui o afroamericano. El musulmán latino actualmente busca ser reconocido fuera de las demarcaciones *a priori*, y una manera de hacerlo externo es por medio de la narrativa de inclusión social.

Las diferentes OLM buscan crear estrategias de ayuda no sólo para sus miembros, también para la comunidad latina en general, porque se sienten y siguen siendo parte de ella. A partir de la vinculación con el islam, buscan hacer conciencia de la situación social en que se encuentra la población latina. Mediante la educación o *damab* se da un acercamiento efectivo y de aceptación:

Existen muchas maneras en las que podemos trabajar con la comunidad Latina ayudando a las injusticias y problemas sociales que ocurren en las comunidades Latinas lo cual significa que debemos de hacer trabajo de voluntariado en organizaciones de derechos humanos, organizaciones de inmigraciones, organizaciones de violencia doméstica, entre otras. Debemos ser personas activas tanto en nuestra comunidad latina como en la comunidad musulmana. Después de todo, tenemos más similitudes que diferencias cuando se trata de lo duro de ser minoría en este país.⁵³

A su vez, los programas o actividades intentan incluir a la sociedad en general sobre todo para aclarar quién es el musulmán y quiénes son los musulmanes latinos. Los medios de comunicación, auditivos, impresos, visuales o internet, han desempeñado un papel importante, sea para propagar clichés, noticias abrumadoras sobre el islam, o para dar a conocer las voces de ellos. Los mismos musulmanes latinos en ocasiones recurren a estos medios como un canal de información que permite al espectador ponga en duda lo que se ha dicho del musulmán. Se propone que:

Para alcanzar las metas trazadas, cada individuo, institución islámica, debe tratar de corregir las distorsiones mentales y culturales derivadas de los ataques del 11 de septiembre, nominando comisiones en cada país para remitir con propiedad, las polémicas derivadas de la intolerancia religiosa y de la falsa acusación del islam.⁵⁴

Jadiya Rivera, fundadora de PIEDAD, tras los ataques del 9-11 experimentó rechazo y discriminación religiosa, incluso dentro de la comunidad latina. Desde su perspectiva: “los medios de comunicación nos explotan y nos culparon sin la más mínima prueba. Ellos fueron los responsables de una

⁵³ Galván, *op. cit.*

⁵⁴ Suquillo, *op. cit.*

gran cantidad de indignaciones”.⁵⁵ Buscando una solución que mitigara el hostigamiento hacia los musulmanes estadounidenses, decidió que su voz se escuchara:

Disgustada, empecé a hablar sobre el impacto de esta discriminación por los musulmanes estadounidenses. Invité a los medios de comunicación a la mezquita local y en mi casa. Telemundo, Univision y una estación alemana difundieron nuestro lado de la tragedia. En un programa, me presenté con uno de mis hijos que está en los militares. Dijo que estaba dispuesto a ir a la guerra si es necesario, pero no pudo soportar ver a su madre y la familia acosadas mientras él puso su vida por su amado país. En el programa Latino popular, ‘Christina’ Yo tenía que ‘defender’ Islam contra una calumnia que ‘el Islam es ser vigilado cuidadosamente como una de las religiones más peligrosas de todos los tiempos’. Hablé con latinas musulmanas de todo Estados Unidos y comencé una petición en línea contra la discriminación por los medios de comunicación españoles.⁵⁶

En este discurso se puede apreciar una visión positiva del porvenir de la comunidad latino-musulmana, donde la educación y la conversión de los latinos al islam es la guía para mejorar la condición social. Para lograr ello recurren al proselitismo o *dawah*, y no solamente local o dentro del territorio estadounidense, sino que apunta hacia Latinoamérica.

La *dawah*, educación o proyectos de inclusión social entre las OLM o los no musulmanes, es una tarea no exclusiva de las OLM, es un modelo común entre diferentes congregaciones religiosas. Las OLM se han servido de él no sólo para su círculo islámico, sino para asistir a sectores vulnerables como penitenciarías, centros de rehabilitación o calles donde hay drogadictos, pandilleros, prostitutas,⁵⁷ o inmigrantes con bajos recursos.

La narrativa de inclusión social se enfoca entonces en exponer la situación social de la población latina, musulmana y latino-musulmana. Factores como la escasa aceptación social, bajos ingresos económicos, de educación o la discriminación religiosa, impulsan los proyectos incluyentes de las OLM. El vínculo latino-islam permite que estos proyectos se enfoquen en la *dawah* como proselitismo entre los no musulmanes, o como proyecto de educación entre los latino-musulmanes; fomentar los principios islámicos como

⁵⁵ Jadiya Rivera, *op. cit.*

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Nahela Morales. Entrevista realizada por Arely Medina. Guadalajara, Jalisco, 6 de agosto de 2014.

recursos que promueven una idea de mejorar la calidad de vida en su sentido espiritual pero también de lucha social por asegurar la aceptación e inclusión en todos sus sectores sociales, pero sobre todo, como latino-musulmanes cambiar los estereotipos que acompañan a ambas identificaciones.

Narrativa contrahegemónica: el rescate de la historia negada en busca de la inclusión

El discurso contrahegemónico es aquel que refiere a una narrativa escrita desde la construcción de conciencia histórica, cultural y política. Busca reescribir la historia y darle una nueva dimensión a sucesos que se han considerado ocultos o silenciados. Busca la representación del grupo latino en Estados Unidos, pero también la del islam en el contexto sociopolítico del país y dentro del grupo cultural latino.

Se trata de una lectura múltiple entre fronteras: nacionales, culturales y religiosas. Conjuga un reclamo por un pasado borrado y se posiciona como una nueva vía de interpretación de la latinidad y la pertenencia nacional, que por su posición y propuesta desafían la construcción hegemónica y tradicionalista de la nación. Se trata, como Bhabha lo refiere, de contranarrativas de la nación:

[...] una estrategia retórica compleja de referencia social en la cual la reivindicación de representatividad provoca una crisis dentro del proceso de significación y exposición discursiva. Así pues, tenemos un territorio cultural cuestionado en el que el pueblo debe ser pensado en un tiempo doble [...].⁵⁸

La contranarrativa propuesta por las OLM refiere a una latinidad basada en la reinención de la memoria, del pasado histórico que los discursos oficiales olvidaron, negaron o segregaron. Busca este discurso concienciar a la población latina en Estados Unidos de la situación social y política, reclamar para el grupo el derecho a su ciudadanía cultural, a la diferencia y elección de la identidad, saliendo de cualquier delimitación tradicional si es necesario.

Podemos decir que la narrativa contrahegemónica nace de la narrativa de herencia cultural, la cual permite cuestionar la historia oficial que les ha sido narrada y subjetivada, a partir de reconocer una nueva historia. La imposición histórica de los diversos poderes fácticos cae en un sentimiento de traición, por lo menos así se expresan los musulmanes latinos: “Desde los inicios de la colonia española, el alto clérigo religioso, mezclado con la gente de economía

⁵⁸ Bhabha, *op. cit.*, p. 392.

alta y los poderes del Estado, han tratado de manipular los destinos de los menos afortunados”.⁵⁹

A veces los propios hispanos se sienten traicionados cuando entran en contacto por primera vez con la educación sobre el islam. ‘Han sido criados en el catolicismo y se lo presentaron como algo ajeno y foráneo, oriental. Pero cuando entran en contacto sin los filtros de antes, se dan cuenta de que no es tan ajeno como parecía, que 4.000 palabras de su idioma provienen del árabe, que comparten costumbres y un pasado común en Al-Andalus’.⁶⁰

La historia que rodea a los seguidores de nuestra orgullosa fe tiene dos tonos; la verdad y la mentira. Las mentiras que rodean nuestra historia se han extendido a cada rincón del globo; Qué fuimos y somos (?) Bárbaros, no mejor que los animales. La verdad es que aunque hubo ciertas partes de la historia que muestran que algunos de nuestros seguidores fueron despiadados y brutales (como el Imperio Otomano), esto no es diferente de todas las naciones y países del mundo. Y tenemos cosas mucho más dignas de atención.

[Por ejemplo] Los musulmanes de África Occidental estaban tan intrigados por lo que estaba al otro lado del Gran Mar, que comenzaron sus expediciones hacia lo desconocido. Los primeros informes de estos viajes son incompletos, pero podemos estar seguros de que cruzaron el Atlántico por 889 C.E.⁶¹

En un contexto migratorio como el de Estados Unidos, con una marcada marginación racial, los latinos reconocen que el “otro” no anglo ha participado construyendo la nación. En este sentido, Bhabha explica que la nación es teóricamente un espacio marcado por la diferencia cultural, las historias heterogéneas y las autoridades antagónicas,⁶² no sólo del otro que está fuera de la demarcación territorial, sino del que está dentro de ella.

Desde el discurso oficial del Estado, el latino está oscilando entre estar dentro y fuera de la nación, incluso siendo ciudadano y haciéndolo invisible por completo cuando no lo es. En Estados Unidos, el musulmán también es incorporado a la vez que relegado mediante el discurso institucional. Por ello los latinos musulmanes buscan una vía de pertenencia a la nación estadounidense pero también de diferencia, siguiendo el mismo patrón de inclusión

⁵⁹ Suquillo, *op. cit.*

⁶⁰ Pereda, *op. cit.*

⁶¹ Zoubeir, *op. cit.*

⁶² Bhabha, *op. cit.*, p. 395.

por segregación, sobreponiendo o equiparando sus identidades latina, musulmana y estadounidense.

En este sentido, la ciudadanía no es relevante sólo dentro de los márgenes políticos —porque sigue siendo necesaria para ellos—, sino que cobra importancia cuando ésta aboga por la ciudadanía cultural para insertarse en nuevos espacios y contextos socioculturales. De esta forma, la contrahegemonía busca la defensa de la ciudadanía política y cultural, una ciudadanía construida desde abajo que no se centre únicamente en la pertenencia legal y formal “de papel” que opaca las identidades étnicas, religiosas y aquellas que no se corresponden con el ideal de ciudadano nacional.

Rosaldo menciona que, en el contexto estadounidense, la pertenencia legal a la nación sólo se logra si se es una página en blanco; si se es culturalmente “otro”, entonces se ocupa una posición subordinada. La ciudadanía legal y cultural parecen más bien un reto: “[...] la plena ciudadanía y la visibilidad cultural parecen estar inversamente relacionadas. Al aumentar una, la otra disminuye. Los plenos ciudadanos carecen de una cultura, y los que están mejor dotados culturalmente, carecen de ciudadanía”.⁶³

La búsqueda y el reclamo de la inclusión social y la defensa de la ciudadanía cultural son resultado de reconocerse como un grupo oprimido o en desventaja frente a otros grupos raciales en Estados Unidos. Los latinos musulmanes, siguiendo incluso la división del pentágono racial, se localizan como el sector con mayores retrasos económicos, educativos y de bienestar social, como un sector vulnerable y segregado:

Los logros educativos entre los hispanos tienen un enorme retraso comparado al de la población de Blancos no-Hispanos. [...] tienden a ser más desempleados que la raza Blanca no-Hispana [...] Los hispanos tienden a vivir en pobreza más que la población Blanca no-hispana.⁶⁴

Los reclamos a esta situación son generados también por la desilusión ante los avances que traería la modernidad o la llamada globalización. La desigualdad económica, social y, con ello, la percepción de la pérdida de valores, se hace presente en el discurso y la práctica. La contrahegemonía busca mejorar esta situación, la cual puede incluir varios ejes interpretativos, como incluir

⁶³ Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala 2000, p. 225.

⁶⁴ Sánchez y Galván, *op. cit.*

la *dawah* entre los latinos por considerar que el islam será la fuente o motor de mejora social. O definirse frente al otro que se ha posicionado como “superior” y con derecho sobre “otros”:

Una de las [*sic*] más grandes errores, es la creencia de que América Latina constituye la cola del imperio Americano. América Latina está físicamente conectada al continente Norte Americano, pero los lazos históricos, étnicos, así como sus valores religiosos, culturales y motivaciones son diferentes. Esto quiere decir que, si se le apreciara a Latinoamérica como una nación, ésta tiene diferentes formas de ver las cosas.⁶⁵

La contrahegemonía busca vincularse en la acción, y recurre a la idea de revolución: “Nosotros somos una parte vital de esta revolución, justamente como los afroamericanos en los sesenta durante el tiempo que ellos llamaron, Malcolm X. Sí, este es nuestro tiempo y necesitamos estar listos”.⁶⁶ El recuerdo del pensamiento revolucionario y de la lucha por las mejoras sociales de sectores oprimidos en Estados Unidos puede ser recurrente entre los latinos; tienden su puente, nuevamente, con las semejanzas entre el sector afroamericano.

No olvidemos que las primeras conversiones de los latinos se dieron dentro de comunidades afroamericanas y, al igual que ellas, necesitaron legitimar y justificar su nueva práctica religiosa para integrarse armónicamente a la sociedad estadounidense. El recuerdo de estos personajes permite la creación de una versión propia de lucha, entre los latinos musulmanes, iniciada por Alianza Islámica:

La Alianza fue fundada por hombres que llegaron a la mayoría de edad durante la década de 1960 y participaron en protestas contra la guerra, protestas por los derechos civiles y movimientos nacionalistas puertorriqueños. Amin, el cuidador de la mezquita, quita su casquete para mostrar su cuero cabelludo cicatrizado: ‘todo de porras de la policía’, él ríe entre dientes.⁶⁷

La contrahegemonía se postula como una reflexión sobre la situación social y e identitaria de los latinos musulmanes. Ayuda a cuestionar el sello de

⁶⁵ Suquillo, *op. cit.*

⁶⁶ PIEDAD. Disponible en <http://www.piedadonline.com/>. Consultada el 13 de diciembre de 2014.

⁶⁷ Hisham Aidi. “Olé a Alá: latinos de Nueva York musulmanes”. Disponible en <http://www.islamawareness.net/LatinAmerica/ole.html>. Consultada el 12 de febrero de 2014.

lo latino/hispano y en una revisión histórica, quizás fuertemente afectiva y de búsqueda genealógica; que –como se observa– tiende a reivindicar el ser latinos o musulmanes; la unión de ambos les permite transitar entre lo hispano y lo latino como conceptos definidos desde sus propias experiencias: “porque el título de mi discurso se llama musulmanes en la península ibérica y no en España, bueno simplemente porque no había España, ni tampoco se hablaba español en aquel entonces”.⁶⁸

El encuentro con la propia idea general de lo latino, y el islam que en algún momento fue considerado ajeno, se convierte así en algo próximo, propio y con raíces trazadas en la historia y la sangre. Los vínculos, imaginarios o no, con el pasado histórico ya no sólo del esplendor islámico en aquella España musulmana, sino la idea de la existencia de rutas marítimas árabes a la América precolombina, en unión al rescate de la genealogía árabe o africana, permiten una identificación de mixturas raciales y culturales que rompen con las historias oficiales y la imposición incluso del catolicismo.

Quizás ello ha permitido también la empatía entre los musulmanes latinos y los problemas sociopolíticos que se suscitan en Medio Oriente y países de Latinoamérica. La propia situación social de los latinos y musulmanes en Estados Unidos ha permitido, a la par, una reflexión en torno a las percepciones de la migración, el racismo, el “terrorismo guion islam” y la desigualdad social en diversas áreas. Menciones en torno a los resultados de la globalización y la lucha por el bienestar común, son perceptibles en este tipo de discurso:

El hecho es que no sólo las nuevas generaciones de jóvenes Latinoamericanos, ya no ven como meta de su vida, alcanzar el ‘sueño Americano’, sino que el sentimiento anti-Americano se ha hecho más profundo desde la invasión a Iraq. Este hecho ha provocado una mayor brecha entre estas dos culturas.⁶⁹

Las narrativas contrahegemónicas son complejas, son un entramado de diferentes reclamos, de los cuales se disciernen distintas hegemonías: la católica, la estadounidense y la de Occidente *versus* islam. Estos diferentes ángulos permiten distintos matices o grados de radicalidad discursiva, desde la bús-

⁶⁸ Mariam Santos García. “Musulmanes en la península ibérica”. *LADO Newsletter*, julio-septiembre 2003. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/july-sept2k3.html#10>. Consultada el 7 de julio de 2016.

⁶⁹ Suquillo, *op. cit.*

quedada de legitimidad legal y cultural en Estados Unidos hasta la deslegitimación de la estructura de poder que gobierna el país.

Las narrativas contrahegemónicas, sean en su versión histórica, genealógica o de crítica social, llevan a una lucha que se marca por la toma de conciencia sobre quiénes son los latinos y dónde están situados. La posición contrahegemónica, a la par de los vínculos y redes sociales que se tejen dentro de las OLM, son capital social importante y necesario para que el musulmán latino pueda, si no asegurar la escala social o mejorar algunas condiciones de vida, sí manifestar su descontento y proponer una nueva visión que se escapa de los márgenes tradicionales que definen quiénes son los latinos y los musulmanes.

EL TEXTO DE LA IMAGEN: PRODUCCIONES DISCURSIVAS EN CÓDIGOS CULTURALES

En este apartado presento un conjunto de imágenes producidas por musulmanes latinos. Ellas, consideradas como un texto visual cargado de elementos culturales y sociales, no son una simple representación instantánea, sino la enunciación de las producciones preexistentes a esa imagen, es decir, de los bagajes asumidos por quienes las producen.

El análisis de imágenes que se presenta aquí, está enfocado en la desarticulación de los códigos culturales para poder acomodar las piezas del discurso, que –como menciona Corona Berkin– puede ser leído sólo a través de discursos anteriores y posteriores, ya que la imagen no es una mera representación, sino un discurso que enuncia una ideología preexistente.⁷⁰ La imagen se presenta al espectador como un mensaje codificado, que ofrece: “[...] al mismo tiempo el mensaje perceptivo y el mensaje cultural”.⁷¹ El seguimiento para lograrlo dependió del acercamiento al plano denotativo y connotativo, es decir, interpretar lo que se ve y lo que se dice.⁷² Para lograr una descripción de la imagen simbólica connotada o el nivel cultural, se precisa conocer el universo de producción y saber nombrar los elementos de la imagen denotada: las relaciones sintagmáticas.⁷³

El conjunto de imágenes que se presenta a continuación fue elegido como textos representativos de algunas OLM, o bien de publicaciones en los grupos

⁷⁰ Sarah Corona Berkin. “Guía para el análisis visual del sujeto político. La fotografía étnica”. (Coord.). *Pura imagen*. México: CONACULTA, 2012, pp. 49-50.

⁷¹ Roland Barthes. “Retórica de la imagen” p. 5. Disponible en <https://docs.google.com/file/d/0B5YhOXzrGIhIcG5QUmVQRDIfbGM/edit>. Consultada el 11 de julio de 2016.

⁷² Corona Berkin, “Guía para el análisis... cit., p. 54.

⁷³ Corona Berkin, *op. cit.*, pp. 57-58.

de *Facebook* que se analizaron. Se buscaron sobre todo imágenes, sean fotografías o diseños gráficos, que muestran elementos significativos y constitutivos de lo que buscan proyectar como islam latino. Las imágenes, producidas por actores del islam latino, siguiendo la idea de De la Torre, son capaces de llevar: “[...] los imaginarios al plano de la realidad, a la vez que contribuye a ficcionalizar, idealizar y mitificar esta realidad”.⁷⁴ Lo que se busca con esta muestra de imágenes es dar cuenta de qué objetos, símbolos y mensajes son parte de la construcción discursiva e identidad islámico-latina.

La primera imagen (11) es uno de los encabezados de los boletines semanales que envía LALMA por correo electrónico. Cabe agregar: cada gráfico que encabeza el boletín tiene un mensaje y una imagen conmemorativa al festejo del mes; por ejemplo, para mayo 2014 se agregó la leyenda de *Happy Mother's day* junto a la silueta de una mujer besando a un bebé; para junio (que se celebró el Ramadán), se eligió la leyenda de *Ramadan Mubarak* (feliz Ramadán) y una lámpara encendida, conocida como árabe o tipo marroquí, forjada en hierro.⁷⁵ Para mediados de diciembre, el diseño gráfico constó de la leyenda *Happy Holidays and Best Wishes* y, de fondo una nevada.

El encabezado que analizamos, en su plano denotativo, sin artificio semiántico nos presenta un mensaje: en el plano medio las siglas de la OLM y, debajo de ellas, el nombre completo del “actor” al que representa. El plano general nos presenta un paisaje entre luz y sombras: el sol hacia el fondo emitiendo luz, la sombra de las partes superiores de edificios y tres minaretes, dos de ellos con la luna creciente en su punta, todos resaltados con una sombra más oscura. En su interpretación connotativa podemos identificar signos léxicos, como señala Barthes: “La imagen, en su connotación, estaría entonces constituida por una arquitectura de signos provenientes de léxicos (de idiolectos), ubicados en distintos niveles de profundidad”.⁷⁶ En esta imagen se pueden señalar los detalles de diseño de las siglas: las “A” asemejan los arcos arquitectónicos o cúpulas características de las mezquitas. El sol y el paisaje refieren a un escenario urbano de alguna localidad de Medio Oriente,

⁷⁴ René de la Torre. “La fotografía y el imaginario de los aztecas: ¿rescate de la tradición o ‘ficcionalización’ imaginaria?” Sarah Corona Berkin. *Pura imagen*. México: CONACULTA, 2012, p. 267.

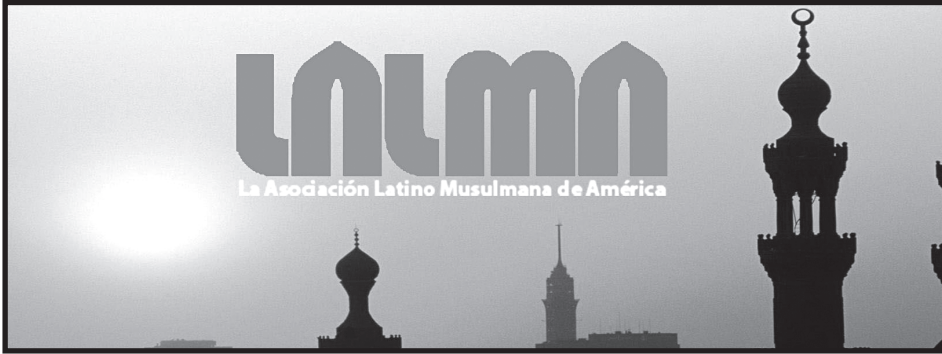
⁷⁵ Mantener lámparas encendidas en el mes de ramadán es una costumbre de países islámicos que comenzó en Egipto, en la época fatimí, cuando el califa subió al trono con lámparas para aclamar su ascenso, hecho que coincidió con el noveno mes islámico. Se dice que desde entonces las calles se decoran con estas lámparas.

⁷⁶ Barthes, op, cit, , p. 14.

la intención es que el fije su atención en los minaretes con las medias lunas, símbolos culturales y característicos del islam. Una lectura de esta imagen, a la par de otra (imagen 12), nos permitirá discutir parte del mensaje de esta OLM.

Imagen 11

Encabezado del boletín (*Newsletter*) de LALMA, febrero 2014.



Fuente: boletín de LALMA enviado a cuenta personal.

Imagen 12

Imagen de perfil.



Fuente: archivo fotográfico LALMA en *Facebook*.

La siguiente imagen ilustra el perfil de la página de *Facebook* de LALMA. Los objetos que la componen son: un círculo adornado en su parte exterior; en su parte interior se puede leer, en la circunferencia, el nombre completo de LALMA; una media luna en negro forma parte de un medio círculo, en su

diámetro, en color verde está la silueta del continente americano y, en costado derecho de ésta, la estrella que forma parte de la media luna. El mensaje que transmite esta imagen puede descifrarse en el conjunto de los objetos que la forman. La luna creciente es un símbolo religioso, que al igual que la cruz cristiana o la estrella de David judía, son emblemas universales; la silueta geográfica supone el reconocimiento de América como continente y no un país, como suelen referirse a Estados Unidos.

Ambas imágenes recurren al uso de estereotipos turísticos y religiosos con los que se identifica la vida en Medio Oriente o de los “árabes”. Los símbolos religiosos plasmados en la arquitectura, con las cúpulas simuladas en la letra “A” y los minaretes rematados por la luna creciente, remarcan la afiliación del grupo al islam, que junto al continente americano nos permite pensar en un islam incluyente, o en un territorio donde se practica islam, donde Medio Oriente puede ser trasladado a un nuevo contexto geográfico. El color verde que luce el continente refiere también a su significado islámico, el paraíso después de la muerte. Podemos complementar la interpretación con lo que los actores dicen, hacer un diálogo entre la imagen y productores o receptores. Al respecto, en las narrativas se observó cómo las OLM consideran que el islam tiene rutas trazadas hacia América. Marta, representante de LALMA, explicó que el nombre de su organización refiere a los latinos en América como continente.⁷⁷

Hay sinnúmero de imágenes llenas de información y variados mensajes que aluden a la latinidad islámica, a veces acompañadas de explicaciones o que nos llevan a otros sitios dentro del ciberentorno donde encuentra eco la imagen. Por ejemplo, se revisó un conjunto de imágenes publicadas en el grupo de *Facebook* Tri-State Latino Muslim el 13 diciembre 2015 desde Chicago, Illinois. El conjunto es acompañado por un texto basado en *suras* coránicas y un capítulo del libro *Message to the Blackman in America*, de Elijah Muhammad, fundador de la Nación del Islam. Las imágenes no tienen algún mensaje o descripción de manera individual, simplemente permanecen como un conjunto del texto; sólo aparece etiquetado en cada una Wallace Fard Muhammad.

La descripción de la primera imagen nos permite ubicar dos universos simbólicos distantes o ajenos entre sí, el primero, compuesto por dos figuras de vestigios arqueológicos del México precolombino: la cabeza olmeca de La Cobata, Tabasco, y el templo o pirámide de Kukulcán en Chichén-Itzá, Yu-

⁷⁷ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, San Fernando, CA, 25 de junio de 2014, sesión 1.

catán; el segundo, compuesto por los representantes de la NOI: Wallace Fard Muhammad (fundador), Louis Farrakhan (su seguidor) y nuevamente Wallace Fard Muhammad de joven; al final las tres figuras están acompañadas de la luna islámica pero contraria al cuarto menguante habitual, se trata de la nueva luna islámica en su fase creciente (la correcta hablando astronómicamente), símbolo de NOI. Ante tal ajenidad entre un conjunto simbólico y otro, ¿qué nos quiere decir la imagen, además acompañada de otras cuatro?

Esta imagen es acompañada de otras dos que presentan nuevamente a los líderes de NOI; la primera es la portada del libro *Message to the Blackman in America* de Elijah Muhammad; la segunda vuelve a mostrar a los tres personajes de la anterior imagen, al centro de ellos y en lo alto la luna islámica en cuarto creciente, acompañados de la leyenda: “¡El Sol se está poniendo en Occidente, el destino de Satanás está cerca!” (*the Sun is setting in the West, Satan's doom is near!*)

Las siguientes dos son de carácter indígena prehispánico; se muestra a Pacal Votan, una figura encontrada en Palenque, Chiapas. La última muestra la cabeza de estuco del dios Pacal, llamado también Pacal el Grande. Este personaje, también conocido como el astronauta de Palenque, recobró importancia hacia 2012 entre grupos que creían que Pacal representaba a un profeta o predictor de los cambios o del fin del mundo, o una era que iniciaría ese año, entre los movimientos milenaristas.

Las imágenes descritas no tienen comentarios individuales, ningún *like*, nada que nos pueda guiar en el significado de esta mezcla de símbolos y personajes. Pero en su conjunto los acompaña un largo texto de quien las publica. Después de las saluciones, transcribe parte del capítulo 63 “Servicio de oración” de *Message to the Blackman*. El texto aborda la importancia de la oración porque es mediante ella que se mantiene distancia del mal, y se recuerda y agradece a Dios por todas las bendiciones que hay sobre el universo. Sin embargo, a lo largo del texto no se lee algún referente directo que nos ayude a describir la vinculación entre imágenes y, en ellas, los universos simbólicos que ayudan a crear una posible hibridación.

Una búsqueda en internet de la imagen propuesta por este conjunto, abrió la oportunidad de acercarnos al significado de los símbolos implicados. La imagen se relacionó con un sitio *web* llamado *El hombre original*.⁷⁸ El sitio nos ofrece algunos textos redactados por “Bro. Tony Muhammad”. Uno de ellos es el publicado en 15 de junio de 2012 titulado “El origen de nuestros nombres, The Origin of Our Names” acompañado de la imagen antes des-

⁷⁸ *El hombre original (The Original Man)*. Disponible en <https://elhombreoriginal.wordpress.com/2012/06/15/el-origen-de-nuestros-nombres-the-origin-of-our-names/>. Consultada el 16 de marzo de 2016.

crita y un mapa de Latinoamérica. El texto, en breve, habla sobre regresar al origen de los apellidos, da ejemplos de apellidos en español que tienen su origen en el pasado islámico, pero también ese regreso implica la liberación, la salida a la colonización y el islam como el camino para conseguirlo:

Entre los apellidos figuran los de Moreno, que significa ‘negro masculino’, y Mora, que significa ‘mujer negra’, que deriva de la palabra *moro* o *Mauri* (como en Mauritania), que significa persona negra (en contraposición a *negro*, lo que significa objeto negro, que se deriva de la raíz griega *necro* que significa ‘cadáver’). Y entonces hay muchos otros apellidos con raíces árabes o moras como Morales (que significa ‘hijo de moro’), Medina (que se refiere a la segunda ciudad santa en el mundo islámico), De la Vega (del árabe *buq’ah*, que significa ‘del campo’) y Zambrano y Zamora (del árabe *azemur*, que significa ‘olivo silvestre’). Como se ha mencionado en el artículo anterior, los moriscos fueron los musulmanes del norte de África que dominaron la península ibérica (España, Portugal y una parte del sur de Francia) aproximadamente 800 años, no sólo por medio del trabajo físico, sino del conocimiento, la ciencia y el intelecto.

El islam, como se enseña hoy a nosotros por el honorable ministro Louis Farrakhan, sirve como un agente purificador que rompe, nos libera de nuestro largo temor de cinco siglos que resuena desde la asfixia de nuestro proceso imaginativo a manos de nuestros antiguos colonizadores y amos de esclavos. El islam nos obliga a hacer una seria introspección de nuestro nivel actual de pensamiento y nos obliga a imaginar una realidad mayor, a partir de la transformación de nuestro carácter moral y su forma de vida en general. Por medio del islam aprendemos a liberarnos de nuestro nivel de dependencia de un mundo que no ha sido diseñado para nuestro beneficio y comenzar el proceso de convertirnos en los arquitectos de una nueva realidad que nos beneficia en todos los aspectos de la vida.

El muy honorable Elijah Muhammad dice, en *Mensaje al hombre negro en América*, que ‘las personas sometidas a todo tipo de injusticias tienen que unirse al Islam. Usted está seguro de la ayuda de Alá (Dios) en el islam’.⁷⁹

Aparece también otro texto titulado “Aceptar y ser uno mismo”, en el cual se hace un breve recorrido histórico por la península ibérica con presencia islámica, reflexiona sobre la esclavitud y opresión de blancos sobre negros, se ilustra con imágenes de la península ibérica, y una que se intituló “miembros latinos de la Nación del Islam”, una fotografía con once personas, a la

⁷⁹ *Idem*. Traducción propia.

izquierda seis mujeres vestidas de blanco con velo, y a la derecha cinco hombres, tres con traje y dos con algún tipo de uniforme de gala.

La presencia latina en este sitio comienza a ser evidente y se ilustra mediante imágenes de latinos musulmanes o el mapa de Latinoamérica. Otro texto nos ilustra sobre la vinculación del islam con lo latino, “¿Quién soy yo? Healing Through Answering The Essential Question ‘Who I am?’ part 1”.⁸⁰ En este escrito se busca definir qué es la identidad en relación con la etnicidad, raza o cultura. El autor explica que en Occidente la cuestión racial está relacionada con la clase social, por ejemplo, los de piel oscura tienen niveles de vida más bajos que los blancos. Así logra relacionar a los latinoamericanos que migran a Estados Unidos y, buscando evadir esa realidad dolorosa —como él menciona—, intentan tener el mayor éxito posible, pero quienes no lo logran se ven obligados a enfrentar los prejuicios. El texto busca explicar los caminos por los cuales los latinoamericanos han tenido que transitar de la categoría “blanco” en sus países a categorías raciales en Estados Unidos. El mensaje de la NOI, según sus textos, permite a los latinoamericanos salir de la opresión social que se ha ejercido sobre aquellos que son de color:

Como punto de partida para salir de esta condición de odio a sí mismo, que es perjudicial para uno mismo y los demás, el latinoamericano de color (de ascendencia africana e indígena) debe participar activamente en el estudio tanto de lo que se ha hecho para nosotros, como en la historia del estado de esclavitud/colonialismo durante 400 a 500 años y la grandeza de nuestras historias anteriores a la esclavitud/colonialismo. Muchos latinoamericanos de color aquí y en el extranjero siguen creyendo la premisa de que ‘Cristóbal Colón descubrió América’ y que ‘los conquistadores exploraron las Américas’, pero al mismo tiempo no piensan en nada sobre su propia existencia en relación con estos eventos, más allá de sufrir el estado de sometimiento y servidumbre perpetuos. Earl Shorris escribe, en la página 15 del libro *Latinos: a Biography of the People*: ‘la historia latina se ha convertido en un álgebra confuso y doloroso de la raza, la cultura y la conquista; tiene menos que ver con la evidencia que con la política, quien posea el principio tiene dignidad, quien posee el comienzo es dueño del mundo’.⁸¹

⁸⁰ Tony Muhammad Bro. “¿Quién soy yo? Healing Through Answering The Essential Question ‘Who I am?’ Part 1”. *El hombre original (The Original Man)*. Disponible en <https://elhombreoriginal.wordpress.com/2012/06/15/quien-soy-yo-healing-through-answering-the-essential-question-who-am-i-part-i/>. Consultada el 19 de marzo de 2016.

⁸¹ *Idem*.

Este conjunto de imágenes nos permite seguir considerando la idea de la construcción de narrativas. Aunque algunas imágenes están acompañadas de leyendas en inglés o títulos, hay que considerar que, para leer el mensaje, se requiere conocer el significado de los símbolos presentes —que ya se han descrito—. En su conjunto, las imágenes y textos remiten a la creencia del fin de una era: un grupo remite al milenarismo, otro al día del juicio final descrito en El Corán y la propia ideología de NOI. Si bien las imágenes publicadas en *Facebook* datan de 2015, la fuente de la primera (que nos remitió a otro sitio *web*) es de diciembre 2012, año proclamado por el milenarismo: el fin del mundo maya o el cambio de una era.

No es casual entonces que aparezcan objetos del México precolombino unidos a representantes y símbolos de la NOI. Campechano señala que el milenarismo postmoderno está construido por las industrias culturales y mediado por la mercantilización, provocando que sea: “una creencia ecléctica y no institucionalizada, de masas multimedias dentro de las cuales se da un hiperindividualismo con nuevas maneras de entender el tiempo y el espacio y en donde las acciones individuales son las que tendrían efectos”.⁸²

El milenarismo postmoderno incluye no sólo el milenarismo tradicional, es decir, la idea del fin del mundo, sino que se desarrolla con una mezcla de ideologías que funcionan para seguir legitimando esta idea y dar salida a las incertidumbres de una época que es percibida como violenta, falta de valores y conciencia social. Se trata de un *collage* que se nutre de teorías que pueden ser científicas o pseudocientíficas, en libros sagrados o dogmas religiosos: “Hoy se conforma de retazos de diferentes mitologías, tradiciones religiosas e idiosincrasias que se arman ‘a la carta’, que toma desde chakras hindúes, vientos solares, física cuántica, chamanismo, LSD, culturas prehispánicas, etc.”⁸³ Campechano encontró, por ejemplo, que José Argüelles —uno de los primeros *new agers* de origen México-americano—elaboró una narración híbrida que contenía: “religiones ancestrales afines al eterno retorno, el Apocalipsis bíblico, el Corán, el I Ching o las runas germánicas”.⁸⁴

El milenarismo postmoderno está expuesto en este conjunto de imágenes como una propuesta que hibrida dos tradiciones espirituales o religiosas y

⁸² Lizette Yolanda Campechano Moreno. “El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las industrias culturales”. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, enero, 2003 (Tesis de maestría en Comunicación), p. 11.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 48.

que, al mismo tiempo, logra corresponderse con dos campos léxicos con los que se ha tejido el islam latino.⁸⁵ Los dos campos léxicos son el islam, aunque aquí toma evidentemente de la tradición afroamericana, y elementos del México precolombino, tomando su forma de la “profecía maya”, donde la fecha clave es 21 diciembre 2012, fecha en que fueron publicados los textos.

Este conjunto de imágenes ofrece un campo asociativo donde, aunque ambos conjuntos simbólicos refieren a etapas históricas y geografías diferentes, el fondo del discurso versa sobre el cambio de una era espiritual y social. Se trata de la búsqueda de la libertad y con ello la identidad reformulada; se habla de la liberación de los cinco siglos de colonización, de la condición de “odio hacia sí mismo” y aceptarse como lo que se es, y para saber ello los interesados buscan sus raíces, concluyendo que son latinos con orígenes árabes/islámicos.

Imágenes similares a las descritas se hacen presentes en *blogs* y sitios *web*. Siempre son muy sugestivas, son un texto escrito en códigos culturales donde sus autores nos explican parte de su interpretación o visión del mundo. De ser musulmán y mantener su cultura, origen nacional, comprenderse como etnia, pero con mixturas y, sobre todo, como parte de la nación estadounidense. Se trata de composiciones estéticas para reafirmar la identidad.

LAS OLM Y SUS PROPUESTAS RETÓRICAS

Los modelos narrativos están presentes no en su forma pura, sino en su combinación y articulación, es decir, en la retórica que cada OLM construye en texto, imagen y las expresiones corporales. Cada OLM toma postura respecto a la definición de la identidad islámico-latina y de cómo debe proyectarse el musulmán latino. Estas propuestas son puestas en marcha en diferentes medios de difusión: espacios de reunión, sitios *web*, congresos o eventos anuales, participación en noticieros o notas periodísticas. Y por esta movilidad son capaces de nutrirse mutuamente e insertarse en las experiencias personales de los musulmanes latinos. A continuación, se presentan las propuestas de cuatro actores que han presentado mayor actividad y presencia entre las OLM.

⁸⁵ Léxico: “una porción del plano simbólico (del lenguaje) que corresponde a un conjunto de prácticas y técnicas”. Barthes, *op. cit.*, p. 14.

Islam in Spanish

La comunidad Islam in Spanish fue fundada por Mujahid Fletcher en Houston, Texas. En 2016 construyeron la primera mezquita en Texas que ofrece servicios en español.⁸⁶

El discurso que construyen sus actores está enfocado en el rescate de la historia de la España musulmana, reescribir la historia de los latinos y tomar visibilidad en la comunidad latina e islámica. En este caso, se puede percibir que conjuga el modelo de narración étnica y de herencia cultural.

Llevan a cabo programas de conferencias tituladas “Raíces islámicas latinas”,⁸⁷ donde ofrecen información sobre qué es el islam y la práctica, vinculando expresiones lingüísticas del árabe y el español, imágenes del cristianismo a modo de puente cognitivo, sobre el legado cultural y señalizaciones de la ascendencia musulmana, que permiten la reconfiguración de lo étnico; todo ello los lleva a ofrecer una imagen diferente de lo que es lo latino, contraponiéndose, nuevamente, a toda historia oficial y a la permanencia de las fronteras étnicas y culturales.

La propaganda de estos eventos muestra un campo asociativo entre lo latino y lo islámico, resaltando sobre todo la latinidad como inherente al continente americano, como presencia y descendencia, pero también, sobre la idea de que el islam trasciende fronteras, característico de los procesos transnacionales de las religiones que cuestionan las prerrogativas de los Estados-naciones y el monopolio de los recursos morales de la sociedad.⁸⁸ Recuérdese además que las narrativas donde se recogen vestigios o huellas históricas sobre el pasado islámico en la península ibérica no son únicas entre las comunidades latino islámicas, sino que son un discurso elaborado tanto en España como en Latinoamérica que se mantiene móvil mediante canales de difusión creados por actores involucrados en reescribir la historia de la época andalusí.

⁸⁶ Hacia enero de 2018 Islam in Spanish parece activo en Chicago, no hay notas al respecto pero puede suponerse que absorbió, por acuerdo entre las dos partes, a Latin Muslim of Chicago.

⁸⁷ Islam in Spanish. “Raíces islámicas en la cultura latina”. Conferencia presenciada virtualmente: sábado 28 de marzo de 2015, East Plano Islamic Center [EPIC], Texas. Transmitida por el canal de *YouTube EPIC Masjid, Islam in Spanish, Brother Mujahid Fletcher* (<https://www.youtube.com/watch?v=NXPYnWrKsW0>).

⁸⁸ Appadurai, citado en Ari Pedro Oro. “A ‘reconquista espiritual da Europa’ pelos evangélicos latino-americanos”. *Revista Sociedad y Religión*. Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur. Argentina, vol. XXIII, núm. 39, enero-julio, 2013, p. 108.

Los elementos islámicos o históricos que rescatan, como los arcos de la mezquita-catedral de Córdoba, España, figuran como símbolo, legado y objeto de reflexión sobre la imposición católica. La mezquita-catedral fue construida durante el califato de Córdoba y se erigió como una de las mezquitas más grandes del mundo; tras la conquista cristiana se le convirtió en catedral, manteniendo su estructura pero inscribiéndole objetos cristianos. Esta construcción, así como la Alhambra, son reconocidas como el esplendor y la huella de la presencia islámica en España, son un legado que, según las narrativas, cruzó fronteras.

Ello se refuerza con los discursos: “Pedimos al Más Misericordioso que nos bendiga [...] y podamos identificar mejor quiénes somos nosotros como seres humanos, específicamente hablando español, nosotros como latinos, como personas que ahora nos estamos educando en islam, en nuestro idioma”.⁸⁹ El español es situado como un hilo conductor hacia el pasado, que los lleva al encuentro genealógico cultural y de sangre islámica. Es un código de comprensión del “nosotros” y la diversidad al interior de la etnia, sea de color de piel, posición social, nación o prácticas culturales:

No hay prejuicio entre el rico y el pobre, el de cierta tribu, el de cierta categoría social. [...] esto del islam es multicultural, no importa de dónde uno venga, el ser humano es uno, todos somos [descendientes] de Adán [...] y de allí salieron muchas diferentes razas, culturas.⁹⁰

Este tipo de mensaje se inserta además en el campo teológico: la universalización de la umma, en su sentido globalizado y transnacional, permite que –en el caso latino– lo étnico comience a definirse. Lo étnico se define entonces a partir de las afiliaciones nacionales y la variedad de rasgos físicos, lingüísticos y sociales. Pero también con una justificación teológica para naturalizar la conversión, en este sentido, la reversión. El islam es considerado la última religión de la línea judeocristiana, por lo que comparte las historias de la creación y los profetas. Adán es la línea consanguínea que convierte a todos en musulmanes de nacimiento. Esta reversión teológica, al lado de la reversión que mira a lo histórico, permite la desarabización del islam y la pertenencia étnica:

⁸⁹ *EPIC Masjid...*

⁹⁰ *Idem.*

No significa que te conviertas al islam, en árabe. Dios no quiere que te conviertas en árabe. ¿Cuál es la prueba de que Dios no quiere que te conviertas en árabe? Muchas veces dicen, ¡oh el islam es una religión para árabes! La prueba es que hay más de 1.5, 1.6, 1.7 billones [*sic*, miles de millones] de musulmanes en el mundo y solamente 18% son árabes.

Vemos que hay vestigios en relación a nuestras raíces islámicas, el español [...] Guadalajara es una ciudad muy conocida en México. Guadalajara viene de *Guada al-hiyara*, que quiere decir ‘el valle de las rocas’.⁹¹ Entonces cuando los musulmanes fueron allí, vieron que había un valle de rocas y dijeron *oh mad al-hiyara*, que se vuelve Guadalajara [...] entonces para uno como latino el idioma árabe viene en nuestro vocabulario [...] Nuestros antepasados, hace muchos años, hay un *chance* muy grande de que en realidad eran musulmanes.

La gente que fue de estas tierras de los musulmanes que fueron a las tierras de unos como latinos, crearon mucho antes estas cosas, mucho antes de Cristóbal Colón.⁹²

La herencia o patrimonio cultural, situados como huella de islamicidad entre latinos, permite naturalizar el escenario vivido a partir de recursos elegidos de manera arbitraria y crear, a manera de una postal, la imagen de lo que es o fueron las costumbres islámicas. Como resultado de esta mezcla y las dimensiones de los modelos narrativos, desemboca también una forma de contrahegemonía que se basa principalmente en reescribir el pasado, pero también en poner en evidencia (quizás) a las comunidades islámicas tradicionales por abrogarse el derecho de ser musulmanes, además de exigir ser aceptados bajo dos argumentos, el teológico y el histórico:

Queremos que entiendan que el islam, sumisión a la voluntad de Dios, es el derecho de nosotros como latinos. Esto no es algo de árabes, de gente de por allá como la gente piensa. Esto es algo innato que nuestros antepasados tal vez creían, seguían, vivían y nosotros tenemos vestigios y no nos dimos cuenta.⁹³

Islam in Spanish se ha dedicado a ofrecer su discurso a manera de *dawah* o proselitismo entre la comunidad latina de diferentes localidades, distribución de material religioso, ayuda social y celebración de festividades islámicas.

⁹¹ El significado más común para Guadalajara es el de “río que corre entre piedras”; otros son “valle de las fortalezas” o “valle de la piedra”.

⁹² Tomado del discurso expuesto en *EPIC Masjid, op, cit*

⁹³ *Idem*.

Incluso fuera de Estados Unidos, por ejemplo, visitaron Ciudad de México en febrero 2015 para asistir al primer congreso de musulmanas latinas, que tuvo presencia de algunos países latinoamericanos. En esa ocasión Islam in Spanish ofreció charlas e incluyó propaganda sobre su organización (imagen 13). También, a mediados de 2016 representantes de la OLM convivieron con la comunidad islámica de Monterrey, México.

Imagen 13
Souvenirs de Islam in Spanish.



Fuente: Ruth Jatziri García Linares, Ciudad de México, 27 de febrero de 2016.

La presencia de Islam in Spanish es tanto nacional como transnacional, y logra además proyectarse como representante de los latinos musulmanes de Estados Unidos frente al Estado. Para celebrar el fin de Ramadán, en 2016 la Casa Blanca solicitó su presencia, siendo ya tradición invitar a representantes musulmanes para el *Eid Al-Fitr*.⁹⁴ La presencia de musulmanes en latinos en

⁹⁴ Invitación *Eid Al-Fitr*. Fuente: www.facebook.com/IslamEnSpanish, 14 de julio de 2016.

este evento es nueva y puede representar una escalada hacia la aceptación de la diferencia y el respeto por las creencias religiosas, pero también nos habla de la incursión a la esfera social y política de las OLM. Las reacciones son diversas, mientras para algunos es un evento clave, para otros abre la puerta a la protesta: “[¿]Con el presidente que mata tantos musulmanes al rededor del mundo? [¿]dónde está el honor en eso? Buena oportunidad para protestar [por] todas las injusticias de [su gobierno]”.⁹⁵ Esto muestra las tensiones que pueden darse entre musulmanes latinos y las propuestas de las OLM al momento de hermanarse con otros musulmanes, con la umma.

En general, Islam in Spanish se centra en la creación de eventos; si bien no todos abordan el tema de las raíces islámicas, funcionan para promover la religión entre latinos y reforzar la idea de que se puede ser musulmán sin perder la identidad, y permite en sus encuentros reforzar el imaginario de la comunidad islámica latina.

LALMA

LALMA (La Asociación Latino Musulmana de América) enfoca su retórica en mantener como propuesta una práctica islámica en español. Si bien la propuesta de lo que se perfila como interpretación del islam latino conjuga diversos modelos narrativos, el que sobresale es el lingüístico y el de herencia cultural.

LALMA es una comunidad localizada en el sur de Los Ángeles, California. Esta ciudad es la que más inmigrantes recibe en Estados Unidos, históricamente también es tiene la mayoría de mexicanos en este país. Inició con el propósito de reunir a aquellos latinos conversos al islam que, viendo las dificultades para integrarse lingüísticamente a las diversas actividades de los centros islámicos, buscaron crear un grupo de estudios y convivencia en español.

Lo que se fue desarrollando como la práctica islámica en español y, como consecuencia, una forma de mantener vínculos culturales con sus lugares de origen e incluso la misma identidad latina en Estados Unidos, devino en una propuesta con diferentes matices discursivos. Las temáticas de las jornadas educativas, los proyectos e incluso las narrativas personales, dejan ver los *collages* discursivos. Es sólo después de pertenecer al grupo que ellos se dan cuenta de la importancia del uso del español como un elemento cultural propio, con ello viene una reflexión sobre su identidad étnica y su relación con lo árabe a partir de las enseñanzas sobre el recorrido histórico de los musulmanes

⁹⁵ *Idem.* Corrección del texto original por parte de la autora para su mejor comprensión.

en la España musulmana. Desde allí viene una identificación con lo latino que se contrapone al primer término usado por el Estado para identificarlos, lo hispano: “como hablantes del español les han denominado hispanos [...] pero no son de España o Hispania, no son hispanos [...] latino viene de Latinoamérica. Así todo latino o la mayoría habla español [...] lo que nos une es el idioma”.⁹⁶

Las lecciones impartidas buscan mantener viva las fronteras étnicas, incluso si son de educación religiosa, donde se enfatiza una práctica alejada de las culturas o tradiciones propias de países árabes o de mayoría islámica:

Lo que LALMA desde un principio le enseña al nuevo latino musulmán es que no estamos cambiando de cultura. Eso es muy importante porque mucha gente piensa que hemos adoptado otra cultura y eso es un mito [...] puede ser que el nuevo musulmán esté confuso.

El latino musulmán mantiene su cultura. ¿En qué sentido? Bueno, comemos las mismas tortillas, las comidas, excepto puerco.

Ahora, eso es cultura. La práctica es unificada en el sentido que la forma de rezar, se reza aquí y en China, y en todas partes igual. No hay una práctica diferente del islam, ¡no!⁹⁷

Entender y reflexionar sobre cuál es su cultura nacional o como latinos, ha llevado a los líderes de LALMA a educar sobre los vínculos históricos entre el islam y lo latino:

Yo no sabía nada de esa historia hasta después de ser musulmana, ¡porque eso no se enseña en las escuelas! Sobre todo la historia de los musulmanes en España. Yo no sabía nada de eso hasta que leí la historia de los musulmanes. Hasta que me di cuenta que ¡guau! ¿Qué común tenemos? Las palabras, el lenguaje, cultura... Había otra vez esa conexión.⁹⁸

La exploración y explicación de los vínculos lingüísticos se da al mismo tiempo que la explicación de lo que han denominado las OLM “raíces islámicas”. En el caso de LALMA, esta temática trae consigo las apropiaciones del discurso étnico, la propuesta de un islam latino pero entendido no necesariamente por la afiliación sanguínea, sino mediante una narrativa que cambia

⁹⁶ Arely Medina. “Diario de campo”. Los Ángeles, California, junio de 2014.

⁹⁷ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Santa Clarita-Culver City, California, 15 mayo 2015, vía Skype, sesión 4.

⁹⁸ María. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 12 de mayo de 2015.

el curso histórico de la conquista de América, de una deconstrucción de la historia oficial. Su líder explica:

[hay] un libro muy grueso⁹⁹ donde (se) habla de los primeros musulmanes que estuvieron en América, que no se llamaba América, esto mucho antes de Colón, del descubrimiento del Nuevo Mundo [...] Los musulmanes antes de Colón y demás, eran los grandes conocedores de navegación y descubrieron el compás [brújula], ellos son los que lo descubrieron [...]. Además de Colón, las personas que llevaban como guías, eran musulmanes [...] por eso ella [autora] le llama África versus América, porque pensaban que querían llegar a África.¹⁰⁰

Esta misma explicación en voz de su líder, continúa y nos remite a una postura contrahegemónica que busca reivindicar, por un lado, sucesos no integrados a las historias oficiales y, por otro, las vejaciones que sufrieron los nativos en América tras la conquista territorial y espiritual:

Cuando Colón llega y empieza a llevar los indígenas que encontró aquí, los llevó frente a la reina Isabela [sic]. Y pues Isabela dijo que no quería que sus nuevos nativos fueran esclavos, pero la persona que escribió esto de una manera muy, como irónica, dice: imagínese que ella no quiso que fueran esclavos, ¡pero la manera en cómo eran tratados! ¿Cómo hubiera sido si ella hubiera dicho que fueran esclavos? Aun así, estaba maltratando al indígena ¡Le quitaron todo! Lo que se quemó, los mayas ¡Todo lo que quemaron de los mayas, toda la historia! Porque hicieron lo mismo en España. Estaban haciendo lo mismo con todos los escritos de los musulmanes, quemando los libros. ¡Es increíble!¹⁰¹

Para LALMA, la historia posterior a la construcción de España, como la colonización de México y, en general, de Latinoamérica, es significativa para reconocer la similitud entre las vejaciones sufridas por musulmanes e indígenas. Hay un espacio en común construido por una historia que afectó tanto a musulmanes como latinos, la dominación hacia ambos grupos, así como el recorrido del islam y, con ello, rasgos idiomáticos y culturales en común. Este espacio puede reforzarse metodológicamente con el trazado de los vínculos

⁹⁹ Hace referencia a Luisa Isabel Álvarez de Toledo, duquesa de Medina Sidonia. *África versus América. La fuerza del paradigma*. Junta islámica, Centro de Documentación y Publicaciones, 2000.

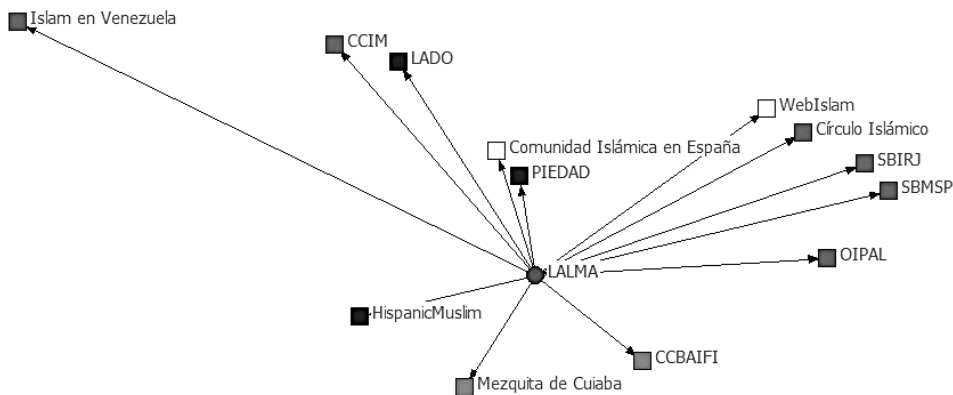
¹⁰⁰ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 7 de mayo de 2015, sesión 3.

¹⁰¹ *Idem*.

que fueron significativos para LALMA en la construcción de su ciberentorno islámico latino. Atendiendo a ello, los vínculos nos dirigen a sitios *web* específicos. Éstos están cargados de historias, que en común dibujan el reclamo de esta OLM. Es una imagen sobre la latinidad y su recorrer histórico. Los vínculos de LALMA nos permiten recrear un pequeño ciberentorno (imagen 14) con sus propias particularidades, pero que se une a la emergencia de redefinir la latinidad en Estados Unidos.

Partiendo de LALMA, el ciberentorno se extiende pasando por otras OLM hacia comunidades en Latinoamérica y España. Como se señaló en el capítulo 4, los vínculos dentro del ciberentorno islámico latino, son rutas que conducen al usuario a lugares significativamente históricos para las OLM, pues atienden a la construcción de un nuevo espacio que no es el de la delimitación geopolítica y del orden del mundo contemporáneo y hegemónico, sino uno espacio que puede considerarse de inclusión y alternativa frente a las desafiantes definiciones de quiénes son los musulmanes y latinos que han sido construidas en el tiempo homogéneo y vacío.

Imagen 14
Red *ego* de LALMA.



Elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.

Desde estas posturas narrativas con las que LALMA construye su discurso, puede observarse una contrahegemonía que reta a la historia oficial, resalta la inclusión y mestizaje de elementos árabes y abre espacio también para los silencios históricos que en el tiempo han desembocado en problemas sociales que afectan a la comunidad latina en Estados Unidos, producto de las relaciones político-sociales entre gobierno e inmigrantes. Una reacción a ello ha sido

no sólo la educación vinculada a la permanencia étnica, sino a la acción social. El discurso de inclusión social aparece como un llamado a los integrantes de LALMA a comprender cuál es el lugar del desposeído en Estados Unidos y accionar a favor de la comunidad latina. Explica su fundadora:

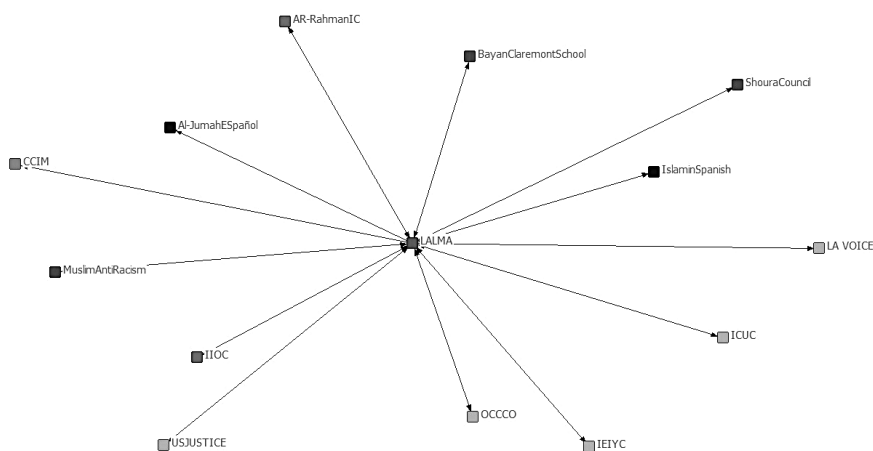
Los problemas que tenemos como latinos que son musulmanes es el mismo problema que los no musulmanes tienen en cuanto vivienda [...] educación. También tenemos latinos musulmanes que no son documentados, no me gusta usar la palabra ilegal, no documentados, también como latinos musulmanes, también tenemos esa lucha, por proporcionarles en el futuro una reforma migratoria más completa [...] Si no hay justicia social, pues no se puede dar al ser humano dignidad, ¿verdad?¹⁰²

Esta preocupación fue evidente cuando el sitio *web* de LALMA mostró información nueva y reorganizada a mediados de 2016. Sin dejar de presentarse como una OLM y, con ello, publicar sobre islam en español y sus actividades, se agregó al sitio *web* información variada sobre las actividades que efectúa el grupo junto a organizaciones civiles de alcance local, sobre todo que actúan en el Sur de California, área común para LALMA. En la sección de enlaces aparecen nuevos vínculos (imagen 15) que, si antes nos llevaban a sitios islámicos en español gestionados en Estados Unidos, Latinoamérica y España, ahora son sustituidos principalmente por organizaciones civiles con enfoque humanista, social e interreligioso, como Los Angeles Voice (LA Voice), Inland Empire Immigrant Youth Coalition, Inland Congregations United for Change (ICUC), Orange County Congregation Community Organization (OCCCO), US Department of Justice Roadmap to Re-entry. Otras siguen siendo islámicas pero diferentes, las OLM antes registradas fueron eliminadas y se integra IslamSpanish. Otras en español son Al Jumuah en Español, que nos lleva a una revista electrónica sobre temáticas del islam en español, al parecer está gestionada desde Estados Unidos y sin representar a alguna OLM, sin embargo, en la sección de colaboradores se aprecian nombres latinos. Otro sitio es el del Centro Cultural Islámico de México, AC, situado en la Ciudad de México (CCIM). Islámicos son, el sitio *web* de la mezquita ubicada en Fontana, Ar-Rahman Islamic Center, el Islamic Institute of Orange County en Anaheim, el Islamic Shura Council of Southern California, el Muslim Anti-Racism Collaborative y el Bayan Claremont Graduate School of Theology.

¹⁰² Ramírez. Entrevista..., sesión 4.

Este cambio nos lleva a pensar en la continuidad que los discursos pueden adquirir. Se trata de un proceso de formación y ajustes de las narrativas. La primera propuesta de un islam entre latinos aparece en LALMA como una necesidad de comprensión lingüística y cultural. Ello llevó a una contrahegemonía delimitada por la reflexión del quiénes son y qué lugar ocupan en la sociedad. La respuesta a ello son nuevas construcciones históricas que rescatan relaciones culturales para comprender su presente inmediato como musulmanes y latinos; pero también atendiendo a comprenderse como etnia en Estados Unidos, no sólo en su plano cultural, sino en su escala social, y es mediante la acción social o participación ciudadana que buscan el cambio.

Imagen 15
Nueva red de LALMA “Vínculos de tipo social”.



Elaboración propia con base en etnografía virtual 2017 y UGINET.

LADO

Latino American Dawah Organization (LADO) surgió en 1997 en Nueva York, por iniciativa de tres musulmanes latinos que buscaron propagar y servir de soporte a sus afines por medio de internet, bajo la leyenda: “¡Puro Latino! ¡Puro Islam! ¡A su LADO!” En su sitio *web* se presenta como una organización de *dawah*, información sobre el islam y educación sobre la herencia islámica en España y Latinoamérica, así como del crecimiento de los musulmanes latinos en Estados Unidos.¹⁰³

¹⁰³ *Latino American Dawah Organization (LADO)*. Disponible en <http://es.latinodawah.org/>. Consultada el 17 de junio de 2014.

Lo característico de LADO es que no tiene un punto de reunión o un centro de culto que permita la presencia física continua de integrantes, es más bien una organización descentralizada mediada en internet y es desde allí que divulga su propuesta. LADO publica textos que provienen de diferentes fuentes, entre las cuales pueden distinguirse sus propios representantes: Juan Alvarado, Saraji Umm Zaid, Samantha Sánchez y Juan Galván. Se sabe que Alvarado logró su conversión dentro de Alianza Islámica, por lo que podemos ver cómo varios textos publicados en el sitio rememoran la labor de esta primera OLM, además de integrar su propuesta, y es notable que llevan consigo el ideal de lucha social.

La mayoría de los integrantes de Alianza Islámica fueron puertorriqueños que, además de participar en movimientos sociales afroamericanos y latinos, su inserción a comunidades islámicas afroamericanas o árabes los llevó a cuestionar qué es el latino y quién es el latino musulmán, como resultado del rechazo experimentado en estas comunidades étnicas. LADO expone en sus publicaciones ese contexto y resalta sobre todo el discurso contrahegemónico. Debido a la disolución de Alianza Islámica y quedar LADO sólo como un referente de información en internet, no hay actividades bajo ambos nombres, lo que queda son las historias y fuentes informativas, que además reúnen propuestas de otras OLM, organizaciones o actores de América Latina o España.

Los textos abordan diferentes temáticas, pasando por el rescate de lo lingüístico vinculado con la herencia cultural: “Fortalezcamos nuestras raíces, aprendamos de nuestro pasado para hacer un presente mejor [...] y seamos orgullosos de lo que somos, descendientes de hispano musulmanes”.¹⁰⁴ Estas exposiciones convierten al español en un elemento propio de los latinos entre las diferentes etnias y razas en Estados Unidos, los caracteriza culturalmente a la vez que permite construir un puente hacia lo islámico, pero además es un recurso importante a la hora de ofertar educación islámica: “La principal razón por la que no hay muchos Musulmanes Latinos es porque no existe mucho material de *Dawah* en español, es muy importante que la religión esté mezclada con el idioma español”.¹⁰⁵ Ello les abrió las puertas para reformular la identidad latina y acercarse a esta comunidad, con el fin de mostrarle un rostro del islam que comparte mucho o algo de lo latino:

¹⁰⁴ Santos García, *op. cit.*

¹⁰⁵ Galván, *op. cit.*

Una de las mejores maneras en las que se puede hacer que los latinos cambien ideas erróneas acerca del islam es educándolos acerca del islam y la historia de España. Así, pueden ver por ellos mismos como el Islam se relaciona con ellos.¹⁰⁶

No sólo está la preocupación espiritual o la búsqueda de legitimidad islámica, hay una preocupación por la situación social que vive el latino. Esta característica, aunque muy probablemente vista en alguna manera en otras OLM, resalta aquí por las experiencias de sus integrantes y fundadores de la legendaria Alianza Islámica, donde algunos se relacionaron con LADO y participaron en los movimientos sociales por los derechos civiles, como el de Puerto Rico.¹⁰⁷ Éste es el último grado discursivo: poner en evidencia los problemas que aquejan a la población latina y buscar enérgicamente cambiar el rumbo de la inclusión social frente al poco éxito que se percibe.

Las imágenes en la galería del sitio *web* son de variadas temáticas: algunas exponen a latinos musulmanes participando en convenciones con organizaciones islámicas nacionales, en festividades como el anual *Muslim Day*, convivencias con otras OLM, remembranzas de Alianza Islámica participando en protestas, o gráficos que sugieren la inconformidad ante el Estado e ideología de izquierda: puño izquierdo levantado o ensamblajes simbólicos del islam a Estados Unidos. En la galería puede apreciarse una imagen bajo la leyenda *God Bless Islam in our great USA*, al fondo luce la bandera estadounidense y delante de ella una mezquita. Otra imagen ilustra los vínculos entre los indígenas y el islam, se trata de la portada de la revista islámica *The Message*, un número dedicado a los latinos. Se muestra un indio tipo apache con la leyenda *Red Roots of Islam in America. Sharing our Islamic Heritage*.¹⁰⁸

La representación de LADO en internet, además de constituirse única y propiamente como un espacio virtual de divulgación del islam entre latinos, permite imaginar a través de la construcción de su ciberentorno islámico latino, al igual que otras OLM, la ruta histórica al mismo tiempo que reivindica la importancia de los espacios geográficos que toca, como lugares cargados de historia significativa que necesita ser valorada e integrada.

Sin embargo, y curiosamente, al ser una de las OLM que sostiene la revisión histórica, como se ha visto a lo largo del capítulo anterior y éste, LADO no pre-

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ Aidi, *op. cit.*

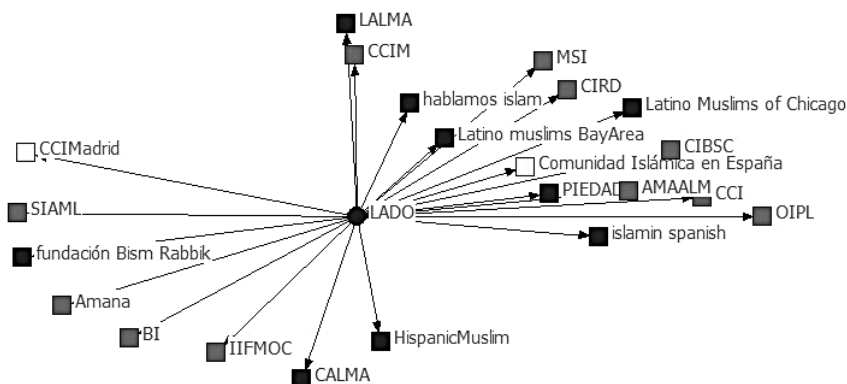
¹⁰⁸ LADO. Galería de fotos (www.latinodawah.org/photos).

señala en el ciberentorno una gran carga de vínculos con otras OLM fuera de la demarcación estadounidense (imagen 16), su espacio de interacción no es tan denso en comparación a otros. Esto puede ser porque, además de considerar todas las narrativas, su misión como OLM es la *damah* entre latinos y propagar un discurso radicalizado de contrahegemonía. Esto permite explicar por qué su ciberentorno tiene más vínculos con OLM que con otros sitios islámicos.

En este mismo sentido, como un sitio de educación y proselitismo empleando internet como su único medio, LADO permite al cibernauta no sólo consultar sus textos, sino tomar información de otros sitios islámicos, así como sitios de interés social que representan en la prensa a latinos en Estados Unidos, en negocios y en política, por mencionar algunos: National Council of La Raza, National Hispanic Institute o MECHA.¹⁰⁹ La mezcla entre la redefinición de lo latino a partir de un pasado islámico y la situación actual de la comunidad latina en Estados Unidos, permitió a los líderes de LADO lograr una posición contrahegemónica que no sólo se basa –como los dos casos anteriores– en reescribir la historia, sino en exponer las vejaciones que no terminan para los latinos en el país.

Al ser una OLM representada sólo en internet, no efectúa actividades de inclusión social, por lo que su propuesta queda como un discurso que, frente a otras OLM, es radical, en el sentido que se atreve a exponer de manera abierta su inconformidad con el Estado.

Imagen 16
Red ego de LADO.



Fuente: elaboración propia con base en etnografía virtual y UCINET.

¹⁰⁹ “Enlaces de Latinos”. Disponible en <http://es.latinodawah.org/enlaces/enlaces4.html>. Consultada el 5 de abril de 2015.

Why Islam? es una asociación de voluntariado que pertenece al Islamic Circle of North America (ICNA). Esta asociación se creó en 1999 con fines proselitistas hacia a los nuevos musulmanes. Bajo la organización de ICNA, su presencia es de alcance nacional. Atiende a los musulmanes e interesados mediante una línea telefónica que funciona 24 horas todos los días. Atendiendo la diversidad racial y lingüística, *Why Islam?* creó la estrategia de incluir entre sus asesores telefónicos a musulmanes que dominan el español o el chino, una estrategia que permite llegar a un sector particular de interesados y musulmanes principiantes que, por sus características culturales y lingüísticas, necesitan este recurso para reforzar su integración y práctica en el islam. Cuenta además con un portal *web* en inglés y español donde se puede interactuar mediante un *chat*, tiene además con página de *Facebook* y un canal de videos en *YouTube*.

Si bien *Why Islam?* no es una OLM, es necesario rescatar la función que tiene este espacio entre la comunidad latina musulmana. La manera como se expone aquí es a partir de un caso de conversión, el de Nahela Morales. A partir de éste puede mostrarse no sólo la manera en que las OLM transversalizan organizaciones islámicas, sino que actores individuales son posicionados como vínculos o portadores de la oferta islámica, en este caso para el sector latino por medio del español. Permite observar la actividad de estos actores individuales que suman a su función proselitista su participación e influencia con OLM y musulmanes latinos.

Why Islam? en Español, según narra Nahela Morales, nació como un proyecto de los líderes de ICNA, pero se echó a andar con la entrada de ella. Su historia de conversión es importante para comprender otras formas de *dawah* entre latinos, que incluye como oferta la proyección de éxito social y espiritual tras la conversión en una población étnica que, según se ha descrito en capítulos anteriores, está por debajo de cualquier otro grupo racial hablando de aspectos sociales y económicos.

Nahela Morales nació en México y a los cuatro años de edad migró con sus padres al estado de California. Narra¹¹⁰ que su conversión al islam fue después del 9-11 en Nueva Jersey, donde conoció a miembros de ICNA, quienes la colocaron en la organización *Why Islam?* como coordinadora nacional de habla hispana. Ello le dio oportunidad de conocer a latinos musulmanes en

¹¹⁰ Nahela Morales. Entrevista realizada por Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 6 de agosto de 2014.

todo el país, incluidos miembros de Alianza Islámica y LADO. Sus crecientes relaciones entre organizaciones, comunidades y su trabajo de proselitismo, incluido el internacional, la llevaron iniciar en México el proyecto Unidos por el *Dawah* y, hacia 2016 y 2017, laboraba con Islam in Spanish en Texas.

Cuenta Nahela que tenía sólo tres meses de haberse mudado de California a Nueva York cuando sucedieron los ataques a las Torres Gemelas, lo que creo tensión en su nueva localidad. Pronto vivió el estigma de la religión:

Pues sí me afectó, porque decía ‘¿qué onda? ¿Estos árabes qué están haciendo?’ Entonces, lo que me impactó mucho fue *Allah akbar*, cuando entra el avión, porque gritan ‘¡Dios es grande!’, entrando el avión. Comencé a investigar la palabra, compré un Corán. Entonces no había *Facebook*, había *Myspace*, comencé a hacerme amistades musulmanas, mujeres. Y allí es como empecé mi curiosidad, y cuando más leía el Corán, más me enamoraba de él, de la religión. Y no sabía qué pasaba conmigo, decía ‘hay estructura, hay disciplina’ [...] Duré un buen tiempo porque no estaba lista: mi vida... Mi vida más bien libertinaje, los *antros*...¹¹¹

Su llegada a un nuevo escenario social, que además comenzó a ser hostil hacia los musulmanes y a cualquiera que se les asemejara, llevó a Nahela a acercarse al islam, como muchos otros, incitada por la curiosidad de saber quiénes se atrevieron a dañar a la nación estadounidense. La historia de conversión de Nahela se cruza también con sus propias expectativas de vida y las soluciones a la mano que tenía para integrarse en su nuevo lugar de residencia:

[...] llegué a Nueva York y llegué a integrarme a una sociedad alta, era gastar todos los días [...] Tengo una licenciatura en relaciones internacionales. Y me dieron un puesto de gerente en un restaurant. Pero era como un ego que yo tenía, porque ¡que a mí alguien me mandara! Como en California tenía mi propio negocio, no estaba impuesta a que alguien me mandara. No duré. Después la vida es muy cara en Nueva York, sobre todo las rentas. Yo pagaba 700 dólares, un cuarto sin acceso a cocina, a nada. Decidí mudarme a Nueva Jersey, que era lo más cercano, y tomó un tiempo para que yo tomara está decisión. Bueno, si vas a cambiar tu vida ¡vas a cambiar todo! Y se me hacía muy difícil el velo porque yo era de las que me hacía el cabello, me lo cortaba, me lo teñía, muy superficial; todo lo de afuera tenía que estar perfecto aunque lo de adentro estuviera podrido [...] Yo ya estaba estudiando, estudiaba yo en una universidad en

¹¹¹ *Idem*.

línea sobre el islam; entonces agarré el suficiente conocimiento para aventarme a decir *ok*, esto es lo que quiero hacer, ésta es mi vida, ahora tengo un hijo que criar, quiero que crezca completamente diferente.

Yo empecé a practicar antes de mi *shabada*, solita. Entonces, donde me mudé a Nueva Jersey como a tres cuadras había una mezquita sin yo saber [...] Pasó muy poco tiempo para que finalmente alguien me preguntara si quería convertirme. Porque yo ya me sentía musulmana, y sí, tomé mi *shabada*, me empecé a entregar muy rápidamente a la mezquita, en los comités, y pues rápido comenzó a conocerme toda la comunidad.¹¹²

Nahela enfrentaba una nueva vida no sólo espiritual por su conversión, sino laboral. Había perdido su trabajo como gerente, comenzó a estudiar para asistente médico y pronto se colocó en una clínica como auxiliar de un médico judío. Tras su conversión informó que usaría el velo en horas de trabajo, lo que le llevó al despido. Sin una fuente económica, sin familiares y con el islam como religión, fue acogida por la comunidad islámica:

Allí es cuando realmente pienso que empezó mi proceso [...] sabía que era una prueba, pero no una prueba de esa magnitud [...] empiezas a cuestionarte, pero gracias a Dios. En mi casa pues sí, me tiré, recé, lloré, pataleé, finalmente dije: '¿sabes qué?, tengo que tomar cartas en el asunto, tengo que sacar mi pasaporte con mi velo, mi licencia con mi velo, todos mis papeles con mi velo, toda mi identidad con esta nueva identidad y esta forma de vida'. Y eso es lo que hice.

[...] no conseguía trabajo, pero mi comunidad como que me acogió ¡Ahora sí que me pagaron todo! Era voluntaria(do) [...] recibía cheques de todos lados, nunca nos hizo falta algo [...] siento cómo Alá vio mi fuerza, que no me doblé y que Él es el que te da, ¿no?

Pasaron dos años, yo me acuerdo que en mi súplica yo le pedí a Alá que me diera un trabajo que lo sirviera; primeramente, que pudiera usar mi velo, donde pudiera rezar sin problema y *pudiera ayudar a mi gente de habla hispana*. Y alabado sea, porque llegó *Why Islam*, la asociación en la que estoy, ya voy para siete, ocho años [...] empecé como asistente de uno de los hermanos, y creo que ya tengo como tres años de coordinadora nacional de Estados Unidos de habla hispana.

ICNA invitó a Nahela a colaborar para la organización *Why Islam?* En su desempeño, Nahela ha sido comisionada dentro y fuera del país. Ha participado dentro de *Why Islam?* en las campañas: "¿A quién amas? / *Who Do You*

¹¹² *Idem.*

Love?” En Colombia y Estados Unidos; “Yo amo a Jesús y soy musulmán”; “¿Cuál es tu meta? / *What is your Goal?*” en México; en Brasil cubriendo la Copa Mundial de Fútbol, así como otros países de Latinoamérica y Europa. Ha sido un referente entre comunidades de Estados Unidos y fuera de él, continuamente es invitada a eventos para que comparta su experiencia de vida y conversión. Su mensaje entre los foros de mujeres es un referente de mujer musulmana y, además, latina. Entre algunos foros están el *Hijab Fest*, una pasarela de diseño de ropa islámica, y conferencistas que abordan el tema de la mujer en el islam; el Congreso Islámico Nacional de Colombia intitulado “El islam y su práctica en el mundo contemporáneo, realidades y desafíos”;¹¹³ y en el Primer Congreso de Musulmanas Latinas.¹¹⁴ Ha estado presente en eventos como el día mundial del *hijab* (*World Hijab Day*); el *Hispanic Parade* en Nueva York, el día del musulmán latino. Ha recibido financiamiento, por ejemplo, para tomar un curso en la Universidad Al-Azar en Egipto, junto con otros latinos musulmanes y musulmanes mexicanos, organizados por Mariam Saada.

Bajo su programa “Unidos por el Dawah en México”, ha viajado constantemente visitando las comunidades islámicas, sobre todo en Chiapas, Ciudad de México, Puebla y Guadalajara. Este proyecto nació a partir de sus primeras experiencias con los musulmanes mexicanos:

La primera vez que vine a México quería ayudar a la comunidad y no sabía cómo. Sé que hay escasez de velos, de *jilabas*, muchas prendas en Estados Unidos son bien fáciles [de conseguir]. Aquí las hermanas batallan mucho, entonces pensé que sería bueno llevar cosas. Puse en mi muro que quién quisiera donar y, gracias a Dios, todo mundo respondió súper bien. Ya vine a la comunidad de México [...] salimos enfrente del Palacio de Bellas Artes a dar *dawah*, panfletos [...] esa vez traje eso, un poco de dinero, para el siguiente año pensé que lo podía hacer más grande.

¹¹³ Se llevó a cabo en Bogotá, Colombia los días 21-23 marzo 2015. Asistieron representantes de diversas comunidades en Latinoamérica, incluido México, con representantes de la Ciudad de México y Guadalajara.

¹¹⁴ El Primer Congreso de Musulmanas Latinas, intitulado “Construyendo la identidad de la mujer musulmana en Latinoamérica”, se llevó a cabo en Ciudad de México los días 26-28 febrero 2016. Fue organizado por la organización mexicana Al-Hikmah. Estuvieron presentes mujeres latinoamericanas, representantes de comunidades en Guadalajara y Chiapas, así como IslamInSpanish. Nahela representó a este grupo. Ruth Jatziri García Linares. “Etnografía 1er. Congreso de Musulmanas Latinas”. Diario de campo, Ciudad de México, 26-28 de febrero de 2016, hotel City Express.

Desde siempre yo vi un video de la comunidad de Chiapas y me causó mucha ternura, y sé que hay mucha necesidad, vi cómo era su mezquita, era un cuartito, no había ni baños ni para la ablución, ni nada, y dije: ¿cómo les puedo ayudar? Se me ocurrió restaurar la mezquita, pero nunca pensé que iba a ser un cambio. [...] Me empecé a cuestionar si era lo correcto, hice una súplica a Alá: ‘Si Tú quieres que ayude a este pueblo de México dame una señal, o qué onda’. Y que me topo con este señor, Omar Ali Ham [...] le conté del proyecto y me dice. ‘¿Cuánto andas buscando?’ Le digo: ‘15,000 dólares’; ‘Yo te los doy, pero quiero ir a Chiapas contigo’ [...] Hicimos un video de un hermano [...] Entonces vino, vino el arquitecto [...] eso fue lo que me abrió al mundo islámico, ese proyecto [...]

Con *imam* Isa que viajó conmigo, vinimos a Guadalajara el año pasado por primera vez. También trajimos cosas, salimos a la calle [...]

Ahora mi trabajo es llegar a todos los fondos de habla hispana y ayudar a los conversos de habla hispana [...]

Veo que en Latinoamérica, como está creciendo, como se saben uno o dos versos del Corán se creen que ya son maestros. Entonces hay... Como no tienen un líder que les enseñe bien, desafortunadamente siempre se salen del camino [...] Nosotros somos tan pequeños todavía, por eso se necesita un poco más, ésa es una de las razones.¹¹⁵

En 2014 hizo visitas a las comunidades mexicanas; entre sus actividades estuvieron el proselitismo, entrega de material a musulmanes, donación de útiles escolares para sus hijos y una marcha en apoyo a Palestina. Hizo una convocatoria abierta en *Facebook* llamada “Marcha Latinoamericana por Palestina”, se pedía reunirse el domingo 3 agosto en la plaza municipal para salir en marcha a favor de la paz en Palestina. En la invitación se lee: “Desde la Patagonia hasta el Río Grande, y en cualquier lugar del mundo donde un corazón LATINO palpita nos pronunciaremos juntos en un solo grito para defender el derecho a la paz y humanidad digna para Palestina”.¹¹⁶ La propaganda comenzó a ser visible en diferentes cuentas de *Facebook* y, llegado el día, tuve noticia que se logró hacer la marcha en Chiapas, Reynosa, Ciudad de México y Guadalajara. En Guadalajara se marchó desde el parque Agua Azul hasta el centro histórico, haciendo una parada en Plaza Liberación, donde un grupo de jóvenes vestidos como para una fiesta de gala, apareció gritando: “¡Esta-

¹¹⁵ Morales. Entrevista...

¹¹⁶ Arely Medina. *Etnografía virtual*, Zapopan, 2013-2016.

mos con ustedes, Palestina libre!”¹¹⁷ Con vigilancia policiaca, desde la salida continuaron el trayecto hasta llegar a un costado de la catedral, en la Rotonda de los Jaliscienses Ilustres. Espectadores y turistas pedían la foto del recuerdo, más personas comenzaron a unirse (imagen 17 y 18). Siguieron su marcha hasta llegar a Plaza Liberación, allí se dieron cuenta de que la gente quería una explicación y Nahela se la dio, invitó a presenciar la oración y se repartieron trípticos de *Why Islam?* en español.

Imagen 17
Marcha por la paz de Palestina en Plaza Liberación,
centro histórico de Guadalajara.



Fuente: Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 3 agosto 2014.

¹¹⁷ Arely Medina. “3 de agosto de 2014” *Diario de campo*, Guadalajara, Jalisco, 2014.

Imagen 18

Nahela con musulmanes tapatíos en Rotonda de los Jaliscienses Ilustres, centro histórico de Guadalajara.



Fuente: Arely Medina, Guadalajara, 3 de agosto de 2014

Tras concluir su labor en *Why Islam?*, mas no su conexión, Nahela Morales se mudó a Texas para estar activa en Islam in Spanish. Fungió como directora de operaciones y su labor al parecer sigue siendo la misma, promover el islam. Su figura como mujer, musulmana, latina y, además, sus discursos de éxito, han sido elementos de “enganche” en algunas OLM o eventos donde están presentes musulmanes, latinos o no, y comenzó a serlo también en Latinoamérica, sobre todo en México. Su página personal, que la señala como figura pública, así como su proyecto “Unidos por el *Dawah* en México” en *Facebook* y los videos en *YouTube* que administran *Why Islam?*, *Islam in Spanish* u otros, son un canal de propagación de esta figura.

Además, Nahela desempeña esta labor acompañada de su hijo, quien comienza a ser una figura pública entre las comunidades islámicas. Desde su página *Facebook*, con ayuda de su madre el niño publica fotos, videos de sus visitas y actividades islámicas. Las actividades que él desempeña están enfoca-

das en el público de su misma edad. Por ejemplo, usa algunos títeres y libros bilingües diseñados por Hablamos Islam Niños¹¹⁸ para impartir lecciones a los niños de mezquitas o centros comunitarios diversos. Asiste, al igual que su madre, a todo tipo de eventos, es invitado a entrevistas y a grabar *spots*.

Se enfoca también en peticiones de tipo altruista, como la publicada en *YouTube* “*Support Our Indigenous Brothers & Sisters in Chiapas*”.¹¹⁹ El video está en inglés y se dirige al espectador con emociones de exaltación, tristeza y llanto. El joven invita a reflexionar sobre lo que tenemos materialmente. Esta petición es parte del proyecto “Unidos por el Dawah en México” y se enfocó en ayudar a familias musulmanas chiapanecas para el Ramadán 2016.¹²⁰

Otra muestra es un video que, además de estar en su página, comenzó a circular en diferentes cuentas de *Facebook* y sitios *web*, como *fusion.net*, con la leyenda “Meet the 11-year-old Muslim Mexican-American standing up to Trump, one *Facebook* video at a time”.¹²¹ En el video aparece el chico con un sombrero charro, con los colores de la bandera mexicana:

Assalam alaykum wa rahmatullah wa barakatuhu. La paz sea con toda la humanidad. Mi nombre es ... Tengo 10 años. Yo soy mexicano [señalando con ambos dedos índices hacia el sombrero charro], [dejando el sombrero y señalando nuevamente a su cabeza, que viste un *kufi* blanco] soy musulmán. ¡No soy terrorista! ¡No en mi nombre!¹²²

Hasta lo recorrido aquí, Nahela no presenta un discurso que busque reivindicar la genealogía islámica en Latinoamérica o entre latinos, sea de herencia cultural o de sangre. Sin embargo, es notorio que lo representa integrando-

¹¹⁸ Hablamos Islam Niños. Disponible en www.hablamosislamninios.com. Consultada el 20 de julio de 2016.

¹¹⁹ Andrew Dace. “Support Our Indigenous Brothers & Sisters in Chiapas”. Formato video, *YouTube*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=hTGtmftkotg&feature=youtu.be>. Consultada el 20 de julio de 2016.

¹²⁰ Support Our Indigenous Brothers & Sisters in Chiapas (https://www.launchgood.com/project/support_our_indigenous_brothers_and_sisters_in_chiapas_mexico#), 20 julio 2016.

¹²¹ Alaa Basatneh. “Meet the 11-year-old Muslim Mexican-American standing up to Trump, one *Facebook* video at a time”. *Fusion.net*, formato de nota y video, disponible en <http://fusion.net/story/316759/muslim-mexican-american-video-blogger/>. Consultada el 21 de junio de 2016.

¹²² *Idem*.

se a las OLM e interesándose en las actividades de *dawah* en español, mediante su forma expresiva en el vestir y hablar, así como su hijo. Su discurso es más bien performativo¹²³ e incita a considerar que el islam puede ser practicado sin una pérdida de la identidad nacional, tanto así que madre e hijo fusionan emblemas mexicanos con ropa islámica.

Al mismo tiempo, como el video lo mostró, frente al escenario político-social y las declaraciones de Donald Trump, en ese momento candidato presidencial del Partido Republicano en Estados Unidos, sobre la construcción del muro fronterizo y sus declaraciones racistas y xenofóbicas contra mexicanos y musulmanes, el joven hace énfasis en su identidad mixta para declarar que él no es un terrorista y, usando el lema *not in my name*, frase que comenzó a ser usada por musulmanes para deslindarse de la postura de Estado Islámico (ISIS), expresa desacuerdo ante la generalización que suscitaron los actos terroristas.

La propuesta de Nahela está dada desde una historia de éxito, el cual es muy ambicionado por los inmigrantes latinos que van en busca del “sueño americano”. Su discurso ofrece la idea de que se puede lograr el éxito personal observando los valores sustentados colectivamente o en comunidad, no importando el contexto social. El discurso consiste no sólo en comunicar su experiencia, sino en mostrarla como ejemplo de inspiración y promesa de un nuevo estilo de vida. Sus presentaciones generalmente son autobiográficas; se enfocan en compartir su proceso de conversión, su papel como mujer musulmana y latina empoderada por medio del proselitismo y el servicio religioso. La vestimenta islámica y el uso de símbolos mexicanos, como el sombrero charro, la bandera y rebozos, son parte de su labor proselitista entre latinos. Su labor se enfoca en la práctica del islam en español como un elemento inherente entre latinos y de algún tipo de asistencia a comunidades islámicas en México.

CONCLUSIÓN

Las producciones de las OLM en torno a la palabra, la imagen y las acciones, nos conducen a la idea de lo que es ser latino musulmán: una construcción que tiene su base en un proceso, aún no finiquitado, de lucha simbólica producto de vivir en el entre-medio. En este caso los latinos, que son considerados como inmigrantes y ajenos a la pertenencia nacional, construyen su

¹²³ El carácter performativo del discurso expuesto aquí refiere a la la capacidad que tienen algunas expresiones discursivas para convertirse en acciones.

identidad con: “[...] el tejido contaminado pero conectivo entre culturas: a la vez imposibilidad de la inclusividad de la cultura y límite entre ellas. Se trata algo así como el “entre-medio [*in-between*] de la cultura, desconcertantemente parecido y diferente”.¹²⁴

Las historias de vida que se conjugan en experiencias, incluso generacionales, entre los grupos inmigrantes, sean raciales o religiosos, siguiendo la idea de hilo de la memoria, han llevado a construcciones discursivas y a diferentes prácticas de lucha social. En el caso de los latinos musulmanes, esta construcción articula elementos que aparecen históricamente fusionados, pero también opuestos y excluyentes, que en el curso de amalgamación parecen congruentes puesto que son producciones de sentido.

Los discursos producidos por las OLM tienen un carácter performativo, en el sentido de que se conjugan palabra, imagen y acción. En su conjunto, son producciones de sentido que apelan a un cúmulo de símbolos en movimiento; símbolos que son traídos desde las tradiciones culturales y nacionales, así como la religiosa. Es en el cruce de estos campos simbólicos que se produce una recomposición de la identidad del ser latino y del ser musulmán. Lo que presenciamos es la construcción del hilo de la memoria de los latinos hacia el islam, a partir de producciones construidas desde variadas formas de recoger el pasado y que son leídas bajo diferentes contextos sociales y experiencias individuales.

Las OLM, como proyectos encabezados por administradores, se encargan de producir discursos intelectualizados desde donde se apropia el “nosotros” y se homogeniza la diferencia. Ser latino puede significar muchas cosas, no tiene una sola definición para quienes se adscriben a ella, ni se vive día a día, sino que se reactiva cuando se necesita. Para las OLM, ser latino es una composición político-cultural que hibrida arquetipos o modos culturales que se expresan en retóricas del creer. Y aunque los discursos que circulan tienden a la similitud, es importante señalar que las OLM tienden a enfatizar uno, varios o todos los elementos discursivos como respuesta a las condiciones sociales en las que surgen las organizaciones, al tiempo que adaptan su propia retórica.

Se aprecian desniveles retóricos en el conjunto de las OLM, cada propuesta tiene diferente énfasis, pero son producto de una idea mayor de lo que es el latino musulmán, de una identidad colectiva que es capaz de mantener la unidad de la latinidad islámica negociando la diferencia interna. Por mencio-

¹²⁴ Homi K. Bhabha. “El entre-medio de la cultura”. Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 96.

nar algo, LALMA y LADO incluyen en su retórica el discurso lingüístico y contrahegemónico, sin embargo, los caminos que los llevaron a ello son diferentes y opuestos. Mientras en LALMA el uso del español apareció como una necesidad de entendimiento y la contrahegemonía sólo refiere a la reescritura de la historia, LADO externa las experiencias segregativas entre comunidades árabes y afroamericanas hacia los latinos, llevándolos a cuestionar su identidad étnica y, con ello, el uso del español. La contrahegemonía de LADO se postula más allá de la reescritura de la historia oficial, se trata de un manifiesto ante la situación social desfavorable hacia los latinos y musulmanes.

Los procesos de las OLM y cómo llegaron a construir su retórica son resultado del contexto social y transnacional en el que están insertas. Se trata de un proceso propio de la transnacionalización cultural que implica la puesta en movimiento de la religión y la cultura, su traslocalización y relocalización. Es en la relocalización donde se dan las posibilidades de anclaje de los elementos constitutivos de aquello que ha estado en circulación.

Se debe considerar también que el islam en Estados Unidos es una religión insertada y aceptada en el escenario religioso, y que ya ha sufrido una relocalización. Son las OLM quienes toman patrones de anclaje de esta religión ya relocalizada y organizada. De allí que la reconstrucción y el rescate de la memoria siga siendo un vehículo para legitimar la práctica del islam entre minorías que no llegaron al país siendo musulmanas. A lo sumo, la práctica entre latinos es apreciada por organizaciones islámicas, de allí la transversalización.

En una estrategia de mercadotecnia religiosa, se busca ofrecer un espacio para ofertar el islam en español, sea mediante información, clases o materiales. El ejemplo claro es *Why Islam?*, aunque también hay mezquitas que incorporan en su agenda alguna lección coránica o de iniciación al islam en esta lengua. Lo que particulariza a estas organizaciones y las distingue del trabajo de las OLM, es que ofertan el islam en español mas no lo “latinizan”, ni exhortan a la práctica en el idioma de los conversos. Pero al incluir a musulmanes latinos como proselitistas, como es el caso de Nahela Morales, la latinidad se hace presente, sea en discurso o *performance*.

La experiencia colectiva no es invisible y la creación del islam latino, siguiendo a Hervieu-Léger, ofrece sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de los creyentes; éstos, situados en un contexto social y transnacional, recrean, reinventan y resignifican la religión y el territorio vivido.

Las OLM recurren al concepto de latinidad/hispanidad ofrecida desde el Estado, toman de él lo necesario y lo unen a nuevos elementos que, en su

conjunto, permiten discutir una nueva forma de conservar lo étnico. Siguiendo a Barth, las distinciones étnicas:

Generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.¹²⁵

Esta nueva definición carga en su simplicidad todo un constructo de latinidad islámica, que sólo es comprendida en la manera que se comprenda la organización y funcionamiento de las OLM. Incluye una diversidad de actores culturales que se unen a partir del imaginario de comunidad. Es aquí cuando la contrahegemonía se lleva a la práctica y al escenario social, porque busca la defensa de una ciudadanía cultural. Sin embargo, el discurso de inclusión social muestra cómo este sector de la población, aunque contrahegemónico, vive dentro de los márgenes político-sociales y busca estar dentro de ellos.

La tarea del musulmán latino es explicar qué es él y qué no es, con base en lo que han dicho que es un latino y lo que es un musulmán. Esto se convierte en una tarea ciudadana, en el sentido de que al musulmán se le cuestiona y se le obliga por diversos medios a explicar quién es ese “otro” ajeno al “nosotros”. El latino musulmán quizás no debiera dar explicaciones, pero se centra en definir su latinidad y no sólo para él, sino para explicar incluso a los otros latinos, quién es él.

Por último, podemos definir los discursos del islam latino como la expresión de OLM en Estados Unidos que, a partir del conjunto de modelos narrativos, busca redefinir y reescribir la historia oficial. Son propuestas en movimiento que se abren a nuevas interpretaciones y usos, que a su vez hacen un llamado a la unidad desde su aspecto sagrado y desde lo político. Abren paso a la idea de comunidad islámica donde el latino se inserta proclamando su derecho a la ciudadanía cultural y política.

De esta manera, el islam latino es una red de OLM dispersas en el país que tienen un lugar en el escenario religioso islámico. Es la representación de diferentes propuestas de identidad étnica religiosa, producidas desde los diversos contextos y experiencias grupales e individuales.

¹²⁵ Barth, *op. cit.*, p. 10.

La identidad islámica latina representa la identidad colectiva de una comunidad que se imagina homogénea. Esa imagen incluso sale de las demarcaciones territoriales donde están situadas físicamente las OLM y se extiende a otros territorios. América Latina aparece como un territorio clave, de donde se toman elementos para la reconstrucción de la identidad, pero al mismo tiempo las OLM se relacionan con él dejando su huella, sea por medio del proselitismo o la apertura a la esfera civil.

Desde las diferentes propuestas de las OLM y actores varios, se puede observar que son identidades entre-medio de la institucionalización del islam en su alcance global y local, entre las prácticas locales y sus propias producciones; entre el reclamo del pasado y el escenario actual; entre los elementos religiosos y culturales siempre móviles y el intento de mantenerlos estáticos; entre ser culturalmente ajenos y ser parte de la historia. En su conjunto, esto logró ser visible en las propias rutas de interpretación de cada OLM.

Los canales de información sobre la práctica islámica entre latinos, como internet, reuniones en mezquitas, eventos clave (como los seminarios y festividades anuales), ofrecen material etnográfico para dar cuenta de que la comunidad imaginada del islam latino representa un abanico de posibilidades para pensarse y ser pensado. Ejemplo es el ciberentorno, una umma delimitada por fronteras étnicas y culturales que no se corresponden con los límites de la nación, sino con vínculos transnacionales que dan plausibilidad a las narrativas y propuestas discursivas de cada OLM.

El islam latino, visto como un conjunto de propuestas y referencias, toma la forma de una identidad colectiva que habla por todos, pero que, en su versión individual, las propuestas se reordenan de acuerdo con el contexto de uso. Un estudio de caso, como fue el de LALMA, evidenció cómo cada OLM recibe las propuestas sobre la identidad islámica y las adapta, creando un proyecto de identidad bajo sus propias vivencias en comunidad.

6. LA ASOCIACIÓN LATINO MUSULMANA DE AMÉRICA (LALMA)

Con base en lo desarrollado durante los capítulos anteriores, ahora se presenta un estudio de caso, mediante el análisis de LALMA como una OLM donde se puede escuchar la polifonía de los discursos involucrados en la construcción de una latinidad islámica. Se trata de una comunidad con una red de actores dispersos geográficamente pero que se piensa como un grupo representativo la identidad islámica latina. Bajo su propio proceso y contexto geográfico, difiere de otras propuestas de identidad islámica latina.

En ese sentido, el estudio de caso viene a ser “una descripción intensiva, holística y un análisis de una entidad singular, un fenómeno o unidad social”.¹ Como método, el estudio de caso nos acerca a un análisis centrado en lo *micro*, sin marginar el análisis de perspectiva más amplia relacionado con la estructura de este fenómeno. Se trata de un análisis profundo a LALMA y a los mexicanos musulmanes, para comprender los significados que el islam y la latinidad toman en su forma particular. Esto permite, además, dialogar con la teoría. Por ejemplo, se ha dicho que la construcción de la racialidad o etnicidad en Estados Unidos es una vía para integrar segregando; así, el migrante mexicano no se reconoce como latino sino hasta que es señalado como tal en el país. Los grupos religiosos funcionan como un espacio productor de latinidad. En el caso de los mexicanos, se ha dicho que esta identificación pasa por la integración a grupos religiosos, sobre todo de corte cristiano. El estudio de caso nos permite poner estos hallazgos como cuestiones a resolver o verificar.

¹ Gloria Pérez Serrano. “Capítulo III. El método del estudio de casos. Aplicaciones prácticas”. *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes. I. Métodos*. Madrid: Ed. La Muralla (col. Aula Abierta), p. 85.

En los capítulos anteriores se expone una panorámica general, ubicando actores y escenarios sociales diferentes que, en su conjunto, proveen propuestas variadas para la construcción de la identidad islámica latina. Ahora, el estudio de caso ofrece la oportunidad de ver el proceso específico de recepción de identidad y producción de sentido, en torno a una denominación religiosa que no es el cristianismo y en otra dirección, pero que igualmente latiniza la religión.

Trabajos previos que abordan la historia y la identidad entre los latinos musulmanes² nos han presentado una visión, si no generalizada, con patrones que parecen no ser discernibles unos de otros, al querer ubicarlos en alguna organización latino musulmana (OLM) particular. Por ejemplo, Martínez-Vázquez concluye que ser latino y musulmán es una construcción elaborada desde discursos que rememoran el pasado, mismos que hilan con pasajes e historias de la España musulmana y la conquista de América, encontrando en ellos linajes de sangre y herencias culturales.³ Todo ello se perfila en la oportunidad de redefinir lo latino no borrando las diferencias étnicas, sino construyendo discursos que cambian las ideas y estereotipos de la cultura dominante,⁴ y que a su vez se convierten en una nueva normativa:

Las nuevas identidades se vuelven normativas y de alguna manera homogeneizadas, y aquellas cuyas historias no hacen referencia a las nuevas construcciones se quedan fuera. La identidad homogeneizada está sustentada en un imaginario que guía las imágenes, representaciones y discursos que son aceptables.⁵

Los materiales usados por Martínez-Vázquez fueron textos elaborados por latinos musulmanes y que pueden ser localizados en el portal *web* de LADO, así como grupos focales para entrevistas de diferentes OLM.

Por su parte, el trabajo de Morales tiene como fuente entrevistas, observación etnográfica y recursos de los medios de comunicación de masas, como televisión e internet, este último, con el papel emergente de representación de las OLM, donde además se pueden exponer y proponer los elementos para

² Cfr., en bibliografía a Bowen, Martínez-Vázquez, Morales, King y Pérez.

³ Hjamil A. Martínez-Vázquez. *Latina/o y musulmán. The Construction of Latina/o Identity among Latina/o Muslims in the United States*. Eugene: Pickwick Publications, 2010, p. 134.

⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵ *Idem.*

la construcción de la identidad étnico-religiosa y como medio de unión para movilizarse en causas particulares, sobre todo después del 9/11.⁶

En ambos trabajos se propone un modelo discursivo entre las OLM, lo que permite a ambos considerar una identidad entre latinos musulmanes. Sin embargo, se abre la posibilidad de observar quiénes o cuáles OLM siguen este modelo y bajo qué condiciones:

No está claro si las OLM podrán o no responder suficientemente a estas preguntas, si serán capaces de lograr la unidad *online*, *offline*, ambos o ninguno, y si el islam latino sobrevivirá o no transgeneracionalmente. Lo que sí está claro es que el creciente número de latinos musulmanes en los Estados Unidos y los medios de comunicación expanden ya categorías dinámicas de lo que significa ser latino y ser musulmán a principios del siglo XXI.⁷

En este tenor, el estudio de caso es un análisis que ubica a LALMA dentro del escenario del islam latino, pero que parte de sus propias especificidades producto de su área local, vínculos, su intervención en internet y el trayecto local de la comunidad musulmana y latina. Se trata de un proceso específico de recepción e interpretación de los múltiples discursos y materiales movili-zados por todas las OLM —como se expuso en capítulo previo— que permite construir la identidad islámico-latina.

Para abordar a LALMA y a sus integrantes, en específico a los mexicanos musulmanes, se recurrió a la etnografía tradicional, se dio continuidad a la virtual y se integró la multilocal, con el fin de dar cuenta del funcionamiento y la dinámica de su microrred. Se efectuaron dos misiones entográficas, en 2014 y 2015, así como entrevistas a musulmanes mexicanos sobre su organización e historia, y se aplicó una encuesta a miembros de LALMA. En estas misiones etnográficas, las entrevistas tuvieron también un enfoque biográfico que permitió observar la percepción y el papel de sus integrantes en el grupo, así como las apropiaciones y recreaciones de las ofertas institucionales como parte de su sentido de vida (expuesto en el siguiente capítulo).

⁶ Harold Daniel Morales. “Latino Muslim by Design. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse”. California: University of California, septiembre 2010 (Tesis de doctorado en Estudios Religiosos), pp. 234, 247.

⁷ *Ibid.*, p. 235.

El estado que actualmente conocemos como California fue territorio mexicano antes de 1848, pasando a la soberanía estadounidense como parte del ajuste político firmado en el Tratado de Guadalupe Hidalgo, lo que conllevó no sólo modificaciones territoriales sino reconfiguraciones sociales y culturales. Desde entonces, los mexicanos de la región quedaron divididos en dos territorios geopolíticamente diferentes. Pese a ello, la población de origen mexicano se incrementó por la migración laboral, sobre todo en Los Ángeles: “la economía angelina empezó a ejercer una creciente atracción laboral sobre los mexicanos y las políticas de inmigración de Estados Unidos empezaron a fomentar en tiempos diferentes el establecimiento de la población documentada e indocumentada en esta metrópoli”.⁸

Pero también comenzaron a incorporarse otros flujos migratorios, como los asiáticos y latinoamericanos, sobre todo entre 1970 y 2000, en el auge del crecimiento industrial de la ciudad.⁹ El asentamiento de poblaciones diversas, con experiencias en sistemas políticos, culturas, creencias, religiones e identificaciones muy variados, comenzó a formar el escenario social y cultural de California.

La actual California tiene una extensión territorial de 424,000 km², de los cuales 1,302 corresponden a Los Ángeles. La urbe está en el sur de la entidad y es el núcleo del área metropolitana compuesta por Los Ángeles, Long Beach y Santa Ana. A su vez, está conformada por los condados de Los Ángeles, Orange, San Bernardino, Riverside y Ventura.

Los Ángeles se caracteriza por tener barrios esparcidos por toda su extensión, unos muy lejanos de otros, interconectados por un sistema de transporte diseñado primordialmente para automóviles de uso personal, de modo que las calles regularmente son anchas y las avenidas, como autopistas, tienen de diez a catorce carriles. Otros medios disponibles son el “metro”, tren ligero y autobuses, pero a diferencia de urbes como Chicago o Nueva York, éstos pasan sólo por ciertas zonas, conectando sobre todo con el centro de la ciudad, donde se vive la multietnicidad. Los habitantes de Los Ángeles salen de sus barrios étnicos para integrarse a las actividades cotidianas, que los llevan coexistir y convivir con los otros.

⁸ Rafael Alarcón, Luis Escala Rabadán y Olga Odgers Ortiz. *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los migrantes mexicanos en Los Ángeles*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2012, p. 80.

⁹ *Ibid.*, p. 84.

Postales, fotografías y escenas televisivas muestran una ciudad moderna, móvil, que contiene en su centro los edificios representativos del capital financiero y la tecnología; las montañas que elevan el rótulo de “Hollywood”, un espacio para el arte, entre otros. Davis observa que Los Ángeles es una ciudad que se ha edificado con contrastes, donde:

[...] ha tomado forma una acaudalada matriz institucional, que incluye universidades selectas, museos, fundaciones y editoriales de arte, y que tiene como único objetivo la creación de monumentalidad cultural para respaldar la venta de la ciudad a inversores extranjeros e inmigrantes de lujo.¹⁰

Por lo que:

Si Los Ángeles se ha convertido en el arquetipo de lo unánime y dócil subordinación de la intelectualidad industrializada a los designios del capital, también ha sido terreno fértil para algunas de las críticas más agudas contra el capitalismo tardío y, en particular, contra las tendencias degenerativas de sus estratos intermedios.¹¹

El escenario y lo que sucede en él, siguiendo a Davis, ha llegado a ser interpretado como una utopía y distopía. Sus habitantes no sólo son los extranjeros con capital para invertir, sino una gran población multicultural que históricamente se ha insertado en el área, haciendo que el escenario se construya también con diferentes prácticas culturales, economías, religiones, ideologías, luchas y posiciones. Por ello –afirma el mismo autor–, “Los Ángeles se ha convertido en la piedra de toque: es el escenario y el objeto de un encarnizado enfrentamiento ideológico”.¹²

California es uno de los estados compuestos por mayoría racial de blancos, pero en su caso, también hay una mayoría de latinos; 97% de ellos reside en Los Ángeles. Entre éstos, los mexicanos son mayoría, pues representan tres cuartas partes de la población latina, componiendo dentro el grupo más amplio de los latinos, concentrado en la zona metropolitana de Los Ángeles.

¹⁰ Mike Davis. *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles*. Trad. Rafael Reig. Madrid: Lengua de Trapo, 2003, p. 5.

¹¹ *Ibid.*, pp. 2-3.

¹² *Ibid.*, p. 3.

A ésta se le ha considerado “[...] como una de las ciudades más diversas en el mundo en términos raciales, étnicos y culturales”.¹³

La función social de la religión en el escenario angelino

En Los Ángeles, California, diferentes culturas, razas y creencias comparten la misma ciudad, hablando diversos idiomas. Es la urbe que recibe más migrantes en Estados Unidos, por lo que gestionar la pluralidad y convivencia ha sido una tarea ardua que busca salir de un ambiente de poca interacción intergrupala.

El escenario se compone de asentamientos barriales caracterizados por mayorías raciales. Por ejemplo, los afroamericanos se concentran en Watts y South Central; aquellos con mayor poder adquisitivo viven en ladera Heights, Baldwin Hills, Inglewood y Carson.¹⁴ Los asiáticos predominan en Koreatown, donde tienen sus negocios; el suburbio de Monterey Park habitan los japoneses y chinos.¹⁵ Los latinos, por ser mayoría, se localizan en diversos sitios: el mismo centro, Pico-Union e East Los Angeles,¹⁶ pero también mezclándose con diferentes sectores étnicos.¹⁷ La población blanca se localiza en zonas caras, como Brentwood, Bel Air, Beverly Hills, Hollywood, Malibu y Burbank.¹⁸

Es perceptible la segregación racial como un modelo de integración, no sólo en los barrios sino en las prácticas religiosas. Una característica de la religión en Estados Unidos es que ha absorbido la responsabilidad del Estado y funciona como un instrumento no oficial para integrar a la población migrante. Se ha mencionado que la religión desempeña muy bien el papel de integrador, incluso como mediador entre la comunidad de origen y la de destino, creando identidades biculturales (*bicultural identities*);¹⁹ por lo que el migrante, en estos espacios de encuentro con semejantes, logra construir estrategias

¹³ Alarcón, Escala y Odgers, *op. cit.*, p. 80.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ “Diario de campo”, 2015. Recorrido por la ciudad y el sur de Los Ángeles.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Donald E. Miller, John Miller, Grace R. Dyrness. *Immigrant Religion in the City of Angels*. Los Ángeles: Center for Religion and Civic Culture-University of Southern California, 2001, p. 25. Traducción de la autora.

para preservar lazos con la comunidad de origen, mantener la identificación nacional, tradiciones, creencias, religión y lengua.

Como un camino a la integración social en Estados Unidos, la religión muestra en el orden práctico la flexibilidad que tienen las iglesias, templos, mezquitas y sinagogas para incorporar servicios religiosos en varios idiomas e, incluso, insertarse en diversos planos sociales, como el de la política, la educación y la cultura, para solventar la reacción política hacia los migrantes y las comunidades étnicas. La religión en Estados Unidos:

No establece la política estatal, pero ayuda a ponerla en práctica o, de forma alternativa, se opone a ella cuando se considera perjudicial para el bienestar de sus miembros; no crea el contexto social al que se enfrentan los recién llegados, sino que trata de mejorarlo facilitando la integración de los inmigrantes y protegiéndolos de las peores consecuencias de la discriminación. No determina la aparición de comunidades étnicas, pero puede ser un poderoso centro de reunión para ellas.²⁰

Para el caso de Los Ángeles, se ha notado que la religión es una fuente de renovación moral y alivio frente a los problemas de la sociedad moderna. Los inmigrantes han expresado la dificultad de inculcar valores a sus hijos en una sociedad predominantemente consumista e individualista;²¹ en este sentido, la religión ha desempeñado un papel importante como canal para la participación e integración social, la convivencia multiétnica, la permanencia de sus costumbres y, con ello, al unirse a una iglesia en Estados Unidos, su *americanization*.

No obstante el papel de la religión, por su apuesta a integrar, ha tenido su contrapeso. La religión es sólo un canal; las prácticas asimilacionistas del Estado hacia los inmigrantes son raciales, con programas mediocres para la integración social exitosa, pero sobre todo para la convivencia multiétnica. La coexistencia entre diferentes grupos ha tenido que luchar por una convivencia del respeto a la diferencia, debido a que ésta no ha sido pacífica. Las hostilidades raciales han desembocado en conflictos violentos, como los desencadenados en 1965 y 1992, el llamado Watts Riots,²² y LA Riots, res-

²⁰ Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut. *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos, 2010, p. 242.

²¹ Miller, Miller, Dyerness, *op. cit.*, p. 29.

²² "144 Hours in August 1965". Disponible en <http://www.usc.edu/libraries/archives/cityinstress/mccone/part4.html>. Consultada el 12 de noviembre de 2014.

pectivamente. Las diferencias raciales traen consigo diferencias económicas, laborales o educativas, y vienen acompañadas de prejuicios que, en estas dos ocasiones, provocaron los disturbios.

Las causas tienen que ver con la percepción racial y discriminatoria en un contexto de “blancos”: la brutalidad policiaca y las actitudes negativas hacia la comunidad afroamericana, así como la segregación racial y dispersa observada en el contexto urbano de Los Ángeles.²³ El incremento de migrantes es percibido como un problema no sólo para el estado sino para la migración ya asentada, por ejemplo, la visibilidad en la mancha urbana de latinos y asiáticos y, con ello, el desplazamiento laboral hacia el grupo latino, por pagar mano de obra barata, envió el mensaje de un acaparamiento del sector laboral y la pérdida de empleos para los ya asentados. En el caso angelino, tras los LA Riots diversos movimientos de derechos humanos y congregaciones religiosas actuaron a favor de la convivencia y la diferencia.²⁴ Diferentes frentes religiosos atendieron al llamado, logrando el despertar del letargo eclesiástico (*awakening from ecclesiastical slumbers*) en una época de disturbios y poca tolerancia.²⁵

No obstante, estas iniciativas no eran nuevas, antes de 1992 los grupos religiosos trabajaban ya en programas de interreligiosidad y coaliciones culturales. Lo que se observó en todo caso era un cambio en el enfoque: “Hoy el liderazgo es más descentralizado, más específicamente barrial, con más coalición, más populista y más organizado. En muchos aspectos, parece más en sintonía con las necesidades de una metrópoli multiétnica”.²⁶ Los líderes religiosos concordaron en que, en Los Ángeles, se necesitaban nuevas “políticas del espíritu” que reflejaran que los diferentes grupos étnicos y raciales pertenecen a la ciudad.²⁷ En ese sentido, los intereses espirituales y políticos se conjugan y dan forma a una política espiritual, donde la moral y lo espiritual son la base de lo político y lo social.²⁸

²³ David O. Sears. *Urban Rioting in Los Angeles. A comparison of 1965 with 1992*. California: University of California, 1994, pp. 5-6. Disponible en <http://www.issr.ucla.edu/sears/pubs/A113.pdf>. Consultada el 12 de noviembre de 2014.

²⁴ John B. Orr, Donald E. Miller *et al.* *Politics of the Spirit. Religion and Multiethnicity in Los Angeles*. California: University of Southern California, 1994, p. 1. Disponible en <http://crcc.usc.edu/resources/publications/politics-of-the-spirit.html>. Consultada el 22 de octubre de 2014.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p. 2.

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁸ *Idem.*

Con ello se buscó un espiritualismo cívico, es decir: “personas que entiendan la importancia de la ideología de ayuda a los ciudadanos de Los Ángeles para valorar, incluso amar, su multietnicidad”.²⁹ Este enfoque permitió la creación de programas de sensibilización, un ejemplo de ello es el proyecto “Love LA” iniciado por pastores presbiterianos, que reunió a 1,800 ministros para orar por la “salud” de la ciudad. El rezo o la oración venían acompañados de la reflexión de que la política y las reformas económicas pudieran ser más efectivas si iban acompañadas de una transformación espiritual y moral.³⁰

Las congregaciones religiosas provenientes de diferentes sectores económicos y raciales, en busca de un mejor entendimiento y asistencia social, unieron esfuerzos: sinagogas y templos pactaron con iglesias evangélicas de afroamericanos; iglesias latinas con iglesias coreanas; éstas con afroamericanas.³¹ El esfuerzo de estas instituciones religiosas busca subsanar la violencia física e institucional que ha ejercido el mismo sistema político sobre los diferentes grupos raciales. Ello es perceptible en la falta de oportunidades educativas, laborales, de desarrollo profesional, de programas de asistencia para inmigrantes, y de una práctica cívica que detenga los prejuicios y valores que se le adjudican a cada grupo del pentágono racial. Los diversos esfuerzos por dirimir esta problemática concuerdan en que: “Los programas gubernamentales nunca hacen frente, de manera realista, a las necesidades de la comunidad que vive marcadas experiencias de violencia, desempleo, adicciones y familias disfuncionales”.³²

Las actividades de las organizaciones religiosas se volvieron populistas y, aunadas al diálogo interreligioso y multiétnico, dieron pie a programas para el desarrollo personal y comunitario, creando el empoderamiento de las comunidades y los migrantes.³³ Este empoderamiento, señalan Orr y Miller, se logra a partir de que las congregaciones religiosas están facultando a sus miembros para organizar, entrenar y beneficiar a la población,³⁴ lo que se refleja en las experiencias personales de los practicantes al experimentar situaciones que en su lugar de origen eran impensables: oportunidades de empleo, cargos

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

³¹ *Ibid.*, p. 13.

³² *Ibid.*, p. 5.

³³ *Ibid.*, p. 8.

³⁴ *Idem.*

administrativos en la misma comunidad, liderazgo, emancipación de la mujer, actividad en la vida pública, entre otros.

La oferta educativa es un ejemplo de estas actividades: se ofrecen servicios de educación básica en iglesias, sinagogas y templos, con el fin de crear una alternativa al sistema escolar público, o como algo adicional a él; también se ha optado por prestar apoyo y orientación a aquellas familias que prefieren la escuela en casa.³⁵ Otro ejemplo es el emprendimiento espiritual, como lo llaman Orr y Miller.³⁶ Los diferentes centros religiosos crean negocios para obtener fondos para la comunidad, emplear a sus integrantes y negociar servicios o productos de manera asequible a la misma comunidad.

En resumen, el escenario religioso de Los Ángeles no sólo tiene que ver con las variadas ofertas espirituales y la adherencia de migrantes a ellas, sino con la problemática estructural de la sociedad estadounidense; por lo que la integración se convierte en una parte estructurante de la sociedad. Parte del trabajo de las instituciones religiosas, sus líderes y sus integrantes, ha sido la creación de programas sociales y culturales que ayuden a minimizar la experiencia dramática de ser señalado como “otro” o “ajeno” a la sociedad receptora y el poco entendimiento interétnico. Así, los proyectos educativos, de desarrollo de habilidades, de salud, van acompañados de la importancia del ejercicio político del poder entre el Estado y la población oprimida. En Los Ángeles, la religión ya no sólo se preocupa por transformar espiritualmente al sujeto, sino que lo convierte en un actor en busca de posibilidades para su desarrollo, aunque esto no venga acompañado siempre del éxito. Tenemos es que: “[...] se ha producido un cambio profundo en la orientación de los ministerios políticos/sociales y los programas de servicios humanos de las comunidades religiosas de Los Ángeles”.³⁷

UN ISLAM PARA LATINOS: LALMA

Los domingos, en punto de las once la mañana, los integrantes de LALMA se reúnen en el tercer piso de la mezquita Omar Ibn Al-Khattab para tomar clases islámicas y convivir en grupo. El lugar de encuentro es un cuarto amplio y alfombrado con varias mesas y sillas dispuestas en orden, generalmente hay una mesa que sirve para la cafetera, panecillos o alguna comida. También hay un par de pizarras para las lecciones, así como libros y ejemplares del Corán.

³⁵ *Ibid.*, p. 26.

³⁶ *Ibid.*, pp. 28-31.

³⁷ *Ibid.*, p. 7.

La mezquita está situada en la zona centro de Los Ángeles, a un costado de la Universidad del Sur de California y cerca del Museo de Historia Natural de Los Ángeles. Es una zona muy transitada, por donde incluso pasa la línea del metro (frente a la mezquita está la estación Vermont, misma que obstruye la visibilidad de ésta) que lleva a Culver City. La zona no es muy transitada por peatones, más bien es una arteria vehicular. No hay sitios comerciales ni algo más que llame la atención, excepto la universidad.

La mezquita Omar Ibn Al-Khattab³⁸ es parte de la fundación que lleva el mismo nombre, organizada por una familia libanesa. Es la primera construcción tradicional de mezquita en la urbe, con minarete y cúpula. Se edificó en 1994 con el fin de ofrecer servicios religiosos y educativos a la población multiétnica angelina y, desde entonces, diferentes organizaciones religiosas islámicas pueden hacer uso de ella para ofrecer lecciones, diálogos interreligiosos, así como visitas guiadas para musulmanes y no musulmanes. Como recinto sagrado, está abierto todos los días para la oración; el viernes se da el sermón o *jutba* al que cualquier musulmán puede asistir; generalmente se ofrece en inglés como idioma estándar.³⁹ El sótano es una especie de salón para los diferentes eventos o festividades que los grupos deseen realizar; el primer y segundo piso son espacios de reunión para el grupo afroamericano y árabe, allí ofrecen clases islámicas en inglés y árabe respectivamente; el tercer piso pertenece a LALMA, que se reúne los domingos.

Hablar de LALMA es hablar de su historia y comprender los procesos de inserción en el escenario islámico angelino. Es reflexionar sobre la integración de un colectivo de inmigrantes en una estructura social que, al mismo tiempo de integrar, segrega, por lo que se trata de un proceso de inserción no sólo religioso, sino cultural, social y cívico.

Como preámbulo, se tiene nota de la existencia de un grupo de musulmanes latinos entre 1997 y 1999 que se hizo llamar La Asociación Latina de Musulmanes en las Américas (LALMA). Como otras OLM y latinos musulmanes, este grupo nació dentro de una comunidad afroamericana, Intellect, Love and Mercy (ILM),⁴⁰ y estuvo representada por un musulmán panameño de nombre Raymundo Nur.

³⁸ Omar Ibn Al-Khattab Foundation. Disponible en <http://www.omaribnalkhatab.org/>. Consultada el 4 de agosto de 2016.

³⁹ Arely Medina. "Diario de campo". California, junio de 2014.

⁴⁰ Intellect Love and Mercy. Disponible en <http://www.humanitarianday.com/>. Consultada el 17 de octubre de 2016.

Mientras tanto, en la misma ciudad de Los Ángeles surgió otro grupo de musulmanes latinos en 1999, dentro del Islamic Center of Southern California (ICSC), mezquita ubicada en el centro de la ciudad sobre la avenida Vermont, donde algunos latinos se reunían para aprender islam, entre ellos Marta Ramírez, actual líder del grupo. En septiembre de 1999 cinco musulmanes latinos se reunieron para proyectar la actual LALMA, que para entonces se hizo llamar Los Angeles Latino Muslim Association.⁴¹

Según Marta Ramírez, las clases que se ofrecían en el ICSC eran en inglés o árabe, ello dificultó el proceso de aprendizaje a los latinos. Además, al centro asistía una variedad racial, los elementos culturales se mezclaban con la práctica religiosa creando confusión entre los latinos, así que el pequeño grupo se enfocó en conformar un grupo de aprendizaje en su idioma cultural: “español, compartir cultura y proveer apoyo espiritual al nuevo latino musulmán para una transición fácil del cristianismo al Islam”.⁴² Explica Marta Ramírez:

Y precisamente nació como necesidad, de nosotros mismos, de seguir aprendiendo islam, las lecturas que daban allí en el centro islámico en aquel tiempo, las conferencias o las clases, decían muchas cosas en árabe como si todo mundo supiera árabe. Así que en realidad no entendías a qué se refiere. Supuestamente todo mundo debe saber eso, pero mentira, no sabíamos.⁴³

Comenzaron reuniéndose en una cafetería para tener conversaciones sobre la práctica y educación del islam, sin dejar de asistir al ICSC, donde estaban bajo las enseñanzas del doctor Fati Osman y el doctor Hassan Hathout, mejor conocido entre los latinos musulmanes como “doctor Love”.⁴⁴ Por medio de ellos se les proveyó una enseñanza incluyente que les permitía seguir siendo latinos, por lo que —en voz de varios musulmanes latinos— LALMA debe mucho a las enseñanzas de estos personajes.

El doctor Osman es un actor relevante entre los musulmanes estadounidenses, se le conoce por obras como *Concepts of the Quran. Atopical Reading*⁴⁵ o

⁴¹ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, San Fernando, California, 24 de junio de 2014, sesión 1.

⁴² LALMA. “Breve historia de la fundación de LALMA”. Disponible en <http://www.lalma.info/about-us/>. Consultada el 27 de diciembre de 2015.

⁴³ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

⁴⁴ AmalDiane. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jal.-Burbank, California, 23 de julio de 2014 (vía *on-line*).

⁴⁵ Fati Osman. *Concepts of the Quran. Atopical Reading*. California: MVI Publication, 1999.

Human Rights in the Contemporary World. Problems for Muslims and Others. Como se mencionó en el capítulo tres, es de origen egipcio y perteneció a la Hermandad Musulmana, junto a Sayyid Qubt. Osman rompió relaciones con Qubt y se dedicó a pregonar en Estados Unidos un islam como símbolo de amor. Compartió diálogos y publicaciones sobre derechos en el islam, la condición de la mujer musulmana y colaboró interreligiosamente con la comunidad judía. Se le conoce también por escribir sobre el islam para no musulmanes.

El doctor Hassan Hathout nació en Egipto en 1924; después de estudiar medicina en Reino Unido migró a Estados Unidos, donde residió en Pasadena, California, hasta el día de su muerte en 2009. Como médico y teólogo incursionó en la ética médica, siendo un miembro activo de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en temas como reproducción, aborto, ingeniería genética y medicina alternativa. Fue uno de los primeros promotores del diálogo interreligioso entre cristianos, judíos y musulmanes. Como cofundador del Consejo Interreligioso del Sur de California, era invitado como orador interreligioso. Ello le mereció diversos reconocimientos, incluyendo el premio judío-cristiano musulmán “Rama de olivo” por sus esfuerzos para lograr la paz y la armonía entre las personas de diferentes religiones. A su muerte, se construyó una fundación sin fines de lucro con su nombre: The Hassan Hathout Legacy Foundation. Ésta se enfoca en seguir promoviendo la postura del doctor Hathout, mediante la provisión de recursos para la educación sobre el islam en universidades y organizaciones interreligiosas. En su sitio *web*, han descrito a este personaje como: “un hombre de Dios, y un estudioso del monoteísmo incluyendo el cristianismo y el judaísmo. Para él, el concepto de la religión se podría resumir en una sola palabra, y que era: AMOR”;⁴⁶ de allí el sobrenombre de “doctor Love”.

La postura discursiva y actividades interreligiosas de ambos personajes concuerdan con el ambiente angelino, que busca crear un espacio de aceptación de la multietnicidad y de integración que, para el caso musulmán, implica una práctica inclusiva y que no genere desconfianza.

El ICSC, a donde acudían tanto Osman como Hathout, es una mezquita que actualmente cuenta con un programa muy vasto y activo para los musulmanes angelinos. Funciona no sólo como recinto para orar, sino como una organización que ofrece servicios religiosos, educativos y sociales: instrucción religiosa, festividades islámicas anuales, servicios matrimoniales y fune-

⁴⁶ Hassan Hathout Legacy Foundation. «Who is Hassan Hathout». Disponible en <http://hhlf.org/who-is-hassan-hathout/>. Consultada el 4 de agosto de 2016.

rarios; está asociado al Bayan Claremont College, organiza el *Muslim Youth Group*, la *Academy of Islamic Thought*, el *Bureau of Islamic and Arabic Educations*, clases de recitación coránica, escuela dominical y cuenta a un costado con el New Horizon School de educación básica y privada; se enfoca a ofrecer ayuda social y comunitaria, organizar actividades recreativas y colabora con otras organizaciones islámicas nacionales, además de convocar actividades interreligiosas, y no deja de lado –como lo señala su sitio *web*– propagar el islam y una identidad musulmana estadounidense.⁴⁷

El pequeño grupo de LALMA tomaba las clases ordinarias en el centro, bajo la instrucción de los doctores Osman y Hathout. Recuerda Marta Ramírez que el ICSC había crecido mucho en cuanto a actividades y participantes, por lo que hubo un momento en que ya no tuvieron un espacio para reunirse sólo ellos y decidieron cambiar de sede. Integrantes del ICSC gestionaron un espacio para LALMA en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, a donde tradicionalmente asistían afroamericanos, paquistaníes y árabes.⁴⁸

Instalados en la mezquita y visualizando extenderse en el área del sur de California, cambiaron su nombre, bajo las mismas siglas, a La Asociación Latino Musulmana de América, mismo nombre que hasta hoy sigue vigente como organización sin fines de lucro (*non-profit*) y que busca asistir otras mezquitas:

Uno de los hermanos nacido aquí me dice: ‘mira, si lo limitas a Los Ángeles estás hablando de la ciudad de Los Ángeles [...] Pero si vas a ir a Fontana, a Orange County, queremos ir a Santa Ana, mejor le vamos a cambiar a La Association de Latino Muslim of America’.

A mí no me gusta mucho ‘de América’, porque tú sabes, en América Latina está esa situación de que la gente aquí, el gobierno americano ha dicho que América para América, para los americanos, tomando en cuenta que América es Estados Unidos, ‘sabes qué, está bien, no hay problema’, y así se quedó.⁴⁹

Desde entonces, al igual que otras OLM, LALMA ha logrado vincularse con diversas organizaciones en el área de California, no sólo islámicas, también interreligiosas y promotoras de derechos civiles. El grupo ha crecido lentamente, pues desde 1999, que comenzó con cinco integrantes, a 2014-2016, LALMA

⁴⁷ ICSC. “About us”. Disponible en <http://www.icsconline.org/aboutus>. Consultada el 16 de julio de 2014.

⁴⁸ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

⁴⁹ *Idem*.

cuenta aproximadamente con cien miembros, de los cuales aproximadamente 60 son activos, otros van y vienen o ya no regresan por razones migratorias.⁵⁰ Por otra parte, se estima que hay otros 60 musulmanes latinos más en el área del sur de Los Ángeles, hijos de matrimonios mixtos entre latinos y árabes que no se integran a LALMA sino a otros espacios donde domina el inglés.⁵¹

El grupo está compuesto por diversidad de edades, estatus económicos, situación migratoria y profesiones. En la muestra de 17 latinos musulmanes, se obtuvo que la mayoría son mujeres, doce, y cinco hombres. Oscilan entre 31 y 55 años de edad. Once están casados islámicamente, en su mayoría mujeres; dos hombres y dos mujeres son divorciados de matrimonio católico, una musulmana tiene compromiso islámico y uno es soltero. En su mayoría son de origen mexicano, sólo uno es de El Salvador y otro de Guatemala. De los mexicanos, cuatro nacieron en Estados Unidos, los demás son “generación 1.5”: llegaron al país mayoritariamente como niños. El periodo de migración de esta muestra está entre finales de los años 1960 y mediados de 1990. De la muestra, catorce tienen ciudadanía, una la residencia y dos son indocumentados, sin reportar ningún proceso para solicitar la residencia.

Todos reportan tener competencia en la lectoescritura del español y catorce en inglés; dos sólo lo hablan y uno reporta no comprenderlo; para el árabe se reportan dos musulmanes con habilidad para hablar, escribir y leerlo, cuatro mujeres casadas con árabes reportan tener conocimiento básico en la lectoescritura. En cuanto a nivel educativo, siete tienen grado universitario, uno de ellos con maestría; seis tienen carrera técnica o preparatoria; dos, educación secundaria, y otros dos no reportaron.

Sus condiciones económicas dependen de su situación laboral y, por mucho, de su estatus legal en el país. La mayoría reporta tener un trabajo dentro de la formalidad legal, con goce de servicios y derechos laborales. Nueve de ellos tienen empleos en oficios o como profesionales, resultado de sus estudios universitarios; ocho de éstos tienen la ciudadanía y uno la residencia. Dos participan de empleo sin un contrato o número de seguro social. Cuatro están desempleados y dos no reportan. De las doce mujeres, cuatro laboran dentro de la formalidad legal y una fuera de ella; diez están al cuidado de la casa e hijos y, de ellas, cuatro trabajan también. De los cinco hombres, sólo

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jalisco-Culver City, California, 26 de agosto de 2014 (vía *on-line*), sesión 2.

tres tienen empleos formales, uno está fuera de la formalidad legal y uno es desempleado.

Aunque ésta es una muestra pequeña en referencia al número de integrantes que reporta tener LALMA, ilustra la variedad de posiciones sociales, pero también algunos rasgos característicos: mayoría de mujeres en matrimonios islámicos, migrantes de primera generación con un nivel de estudios medio, variados manejos del idioma inglés, y personas con ciudadanía estadounidense, lo que les permite tener estudios y empleos dentro de la formalidad legal.

Pero hay que considerar otro grupo de musulmanes de origen latino. En las festividades anuales, como la fiesta de inicio de Ramadán, no sólo se dejan ver los musulmanes activos, sino sus hijos, cónyuges y familiares, así como aquellos que no asisten regularmente a LALMA. Los hijos de matrimonios interétnicos, nacidos en el país, integrados desde su infancia en la sociedad estadounidense mediante las escuelas, por ejemplo, no recurren a LALMA como un espacio de socialización ni de educación islámica en español. Para ellos, nacidos como musulmanes, hay otros espacios, como los colegios islámicos o el mismo seno familiar. Este último grupo puede ser una muestra de otro tipo de identificación, que no presenta un proceso de conversión, sino necesidades e intereses diferentes que quedan poco explícitos en el estudio de caso presente,⁵² pues se enfoca como parte de los objetivos generales de la investigación, en mexicanos/latinos conversos al islam que están en un proceso de construcción de identidad étnica y religiosa.

LALMA en el escenario religioso islámico

LALMA comenzó como un grupo independiente de cualquier otra organización. Aunque se servía de los espacios comunes que ofrecía el ICSC y, ahora, la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, no está sujeta a las mesas directivas de éstas ni a sus normas internas. Se ha desarrollado como un grupo independiente en su forma de organización y dirección.

Desde 1999, bajo la coordinación de Marta Ramírez, LALMA ha ido vinculándose a organizaciones islámicas para lograr visibilidad y reconocimiento. El ICSC, la mezquita Omar Ibn Al-Khattab y algunas otras de la región tuvieron noticia del grupo; con el reconocimiento de éstas y adquiriendo el registro como una organización sin fines de lucro (*non profit*), en 2000 logró

⁵² No se logró entrevistar a este grupo de jóvenes y niños musulmanes por ser menores de edad, sin embargo, en el siguiente capítulo se dan pautas sobre cómo esta generación hace referencia a lo latino, árabe e islámico.

ser parte del Islamic Shura Council del área de California,⁵³ una organización encargada de dar soluciones a problemáticas de cualquier índole desde una posición religiosa, acercándose a la emisión de *fatwas*, es decir, disposiciones legales islámicas emitidas por especialistas sobre la cuestión a tratar. Marta Ramírez define:

Shura quiere decir consejería, o sea, viene desde el tiempo del profeta. Por ejemplo, cuando el profeta quería tomar una solución o resolución, en cuanto a cierto comportamiento de la sociedad se formaba una *shura*, o sea, líderes, consejeros que vamos a discutir este problema y vamos a discutir, todos vamos a dar el punto de vista.

Es un consejo de todas las organizaciones musulmanas del Sur de California. Cada estado tendrá su *shura*, su consejo. O sea que, desde el principio son líderes de centros islámicos, organizaciones musulmanas, todo grupo islámico forma este consejo, y este consejo puede haber resolución de un conflicto aquí, allá, vamos a ver qué hace fulanito en esta parte y porque es todo el sur de California, bueno quieren incluir el norte, todo el estado de California, el norte y el sur, que todos tengan la *shura* o que el norte forme su propia *shura*, pero basada en el mismo principio de un consejo.⁵⁴

Marta Ramírez representa a LALMA en este consejo, es reconocida además por otras organizaciones de alcance nacional, como Islamic Circle of North America (ICNA) y la Islamic Society of North America (ISNA), que además han integrado a otras OLM también vinculadas con LALMA.

Su visibilidad ha sido resultado del interés del grupo por tener un alcance, prioritariamente local, y atraer a más latinos. Una insistencia del grupo es recordar que en el islam no hay proselitismo y, basados en la prescripción de que en el islam no hay coacción en asuntos de fe, tampoco hay un programa de divulgación del islam entre no musulmanes. Sin embargo las diferentes actividades, su presencia en diferentes mezquitas y visibilidad con organizaciones de diferente índole, le han permitido ser una organización de referencia para interesados en el islam dentro de la comunidad latina:

No necesariamente para que la gente aprenda islam, sino que sepa diferenciar, que aclare los mitos que hay sobre el islam, de terrorismo, todo lo que dicen las

⁵³ Islamic Shura Council of Southern California. Disponible en <https://www.shuracouncil.org/>. Consultada el 5 de agosto de 2016.

⁵⁴ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

noticias. Ésa es nuestra preocupación desde antes, precisamente como te decía, la Iglesia católica se acercó a nosotros desde los eventos del 11 de septiembre de 2001.⁵⁵

Integrantes de LALMA conocieron de ésta mediante información o propaganda ofrecida en otras mezquitas locales, por boca de otros musulmanes de la región de California y por internet. A las mezquitas como las de Anaheim, Orange County, Irvine, Fontana y Corona asisten musulmanes latinos que comenzaron participando de las actividades ofrecidas por éstas; al saber de LALMA fueron integrándose, de tal manera que se crearon pequeñas células de LALMA. No todos los musulmanes latinos de estas zonas son activos en las actividades de la organización, otros parecen estar más comprometidos con el grupo latino.

La demanda del grupo latino en las mezquitas ha propiciado que las mismas organizaciones se inclinen en integrar a esta población, ofreciendo espacios para la reunión del grupo o intentando crear programas específicos para las necesidades del musulmán de habla hispana. De esta manera LALMA ha ido creciendo hacia otras localidades y transversalizando otras organizaciones. La expansión ha requerido un esfuerzo económico, no sólo de tiempo. Para sufragar gastos que van desde el traslado para visitar otras mezquitas, hasta el material educativo y de divulgación de la OLM, se ha echado mano de lo recaudado por las membresías, donativos y el voluntariado de varios actores, quienes no cobran por impartir clases o pláticas:

Marta Ramírez: Todo lo que hacemos es voluntario. Yo no recibo algún tipo de remuneración económica por las horas que dedico, independientemente de eso, nosotros pensamos que la recompensa es mucho mayor que una recompensa de dinero, de la recompensa de Dios, esperamos que la recompensa es mucho mayor al dinero, entonces no nos afecta, a nadie, porque cada quien hace trabajo voluntario.⁵⁶

Sin embargo, se percibe una preocupación por mantener a LALMA como una entidad autosustentable. Los donativos son escasos, pues se observa que la mayoría de los miembros no tiene el recurso para dar donativos o pagar una membresía, por lo que, conociendo las demandas sociales y económicas de

⁵⁵ Ramírez. Entrevista..., sesión 2.

⁵⁶ *Idem.*

sus miembros, LALMA busca ofrecer ayuda y empleos, para ello han comenzado a instruirse en cómo crear un negocio que genere ingresos.⁵⁷

Con los pocos recursos que obtiene, LALMA ofrece ayuda a algunos de sus miembros en variadas formas: una de ellas es integrar a los asistentes en un convivio dominical después de clase, donde se ofrecen diferentes platillos preparados por miembros voluntarios, la explicación a ellos es porque saben que algunos latinos van a la clase con el estómago vacío. Otra es, al término de Ramadán, ofrecer el *zakat* (limosna obligatoria) a aquellos que están pasando por un mal momento económico, o bien, si alguien está en una situación así fuera de este mes, se toma parte de los fondos comunes y se piden donativos para ayudar. Una más reciente, fue la contratación de un imán.

LALMA ha carecido de un imán como tal, es decir, alguien que guíe la oración comunitaria y ofrezca los sermones del viernes. En el islam no hay una jerarquía eclesiástica, un imán es cualquier hombre que pueda dirigir la oración comunitaria con conocimiento básico del *sura* coránico para recitar y los movimientos correspondientes a la oración. Pero también puede considerarse al imán como aquel que, además de ofrecer el sermón del viernes, se espera que tenga conocimiento sobre los bienes de salvación específicos de la tradición islámica. El imán es una figura rectora sobre todo en comunidades en contextos de migración, muchas veces se le emplea de tiempo completo en las mezquitas para que esté al servicio de la comunidad. La gestión de los bienes de salvación islámicos requiere tener conocimiento de los textos coránicos, jurisprudencia islámica, acceso al consejo que emite *fatwas*, habilidad para dirigir la oración comunitaria, presidir servicios religiosos como el matrimonio, funerales, *akikas* y rituales de conversión, así como para ofrecer orientación y consejería en el proceso de la conversión con base en los valores y practicas islámicas.

Por no tener un imán, LALMA se ha reservado el ofrecimiento de *jutbas* en español, además de que éstas son en día viernes, días laborales para los latinos. Quienes quieren participar de la *jutba* lo harán en mezquitas que las ofrecen en inglés, integrándose al resto de la comunidad musulmana. En este sentido, la mezquita Omar Ibn Al-Khattab no se convierte en un espacio ritual para la *jutba*, los integrantes de LALMA no asisten los viernes, acaso asistirán a otras mezquitas cercanas para integrarse al sermón en un ambiente multiétnico o de mayoría árabe.

⁵⁷ *Idem.*

Para paliar esta dinámica, LALMA buscó tener un imán que dirigiera la oración de los domingos o festividades, además de impartir clases. César Domínguez es un personaje importante para Marta Ramírez. Aprovechando sus estudios de maestría en teología islámica, se le consideró como imán. Su situación económica llevó a algunos de los miembros a decidir contratarlo medio tiempo; pero además de ayudarlo con los recursos del grupo, César Domínguez ya trabajaba medio tiempo como oficinista en el ICSC, por lo que LALMA completaría su jornada. Explica Marta Ramírez:

[A César] Lo vamos a contratar sólo para los domingos porque no tenemos dinero para contratarlo para *time*, lo que son 20 horas. Sí, porque si no le pagamos, él tiene que trabajar. Él necesita trabajar, *you know*, porque él es estudiante también, o sea, él está estudiando los estudios islámicos para que nos ayude, ya que él habla español. Ésa es otra situación de que no tenemos alguien más avanzado de estudios islámicos, cuando necesitamos a alguien tenemos que recurrir a otra comunidad, al *sheij*, al *imam*, tenemos que traducir. Entonces cuando él tenga este conocimiento y demás, si Dios quiere, ya no tenemos que traducir, él dará las clases y demás.⁵⁸

En 2014 César Domínguez aún cursaba la maestría en Estudios Islámicos y Liderazgo (*Islamic Studies and Leadership*) en el Bayan Claremont en California. En el verano de 2015 obtuvo su título, lo que trajo el reconocimiento de LALMA como imán. César reflexiona sobre su papel, concluyendo que él puede dirigir algunos servicios religiosos, pero en su modestia considera que necesita mayor conocimiento:

Dentro de la tradición islámica un *imam* es aquel que dirige la oración, simple y sencillamente. El que dirige la oración es el *imam*, puede ser una persona asignada a un centro islámico permanentemente a dirigir una oración. Pero ahora yo, viene la oración y dirijo la oración y en ese momento soy el *imam*.

No hay una ordenación, no hay un proceso en el cual uno se prepara para ordenarse, no hay una institución que emita un título de *imam*. Es una posición, digamos, difícil de definir.

Ahora, ¿qué me diría yo? ¿El *imam* de LALMA? Eso significaría ser aquel que instruye, el maestro y el líder espiritual o religioso de la comunidad. Te decía que me resisto porque no me considero con el conocimiento suficiente para llamarme a mí mismo un líder religioso de una comunidad. Puedo dirigir la ora-

⁵⁸ *Idem.*

ción y de hecho lo hago, puedo dar clases como lo hago ahora, pero ya asumir ese título de *imam* de la comunidad, no, no me considero con el conocimiento.

Quién dirige la oración, pues una persona que tenga un cierto conocimiento, para empezar de la recitación del Corán para que pueda recitar la oración en árabe. No tiene que ser, tener un conocimiento completo del Corán, pero sí de ciertos pasajes. Y tener claro, tener conocimiento del credo y los principios fundamentales del credo islámico. Pero digamos, vuelvo a lo mismo, no hay una institución religiosa que emita el título del *imam*.⁵⁹

Antes de la participación de César como imán, LALMA había convocado a otros personajes para que impartieran educación islámica y así subsanar la ausencia de profesionales en cuestiones teológicas. Imanes, jeques o académicos en el tema han visitado a la comunidad de manera voluntaria, sin un pago, para ofrecer instrucción en alguna temática.

En 2015, tras graduarse de la maestría, César recibió una beca de la universidad Al-Azhar para continuar sus estudios religiosos en El Cairo, Egipto, por lo que LALMA quedó sin imán por algún tiempo, por lo que retomó la dinámica de invitar académicos islámicos. Además de ser esto una práctica común en las organizaciones religiosas estadounidenses, permite a LALMA incluir fuentes de conocimiento que ella misma no produce, pero que puede reproducir mediante traducciones. La actividad educativa de LALMA transversaliza a diferentes organizaciones y, con ello, refuerza su posición frente a la red de células que ha construido en diferentes mezquitas en el sur de California. Cuando no tiene acceso a los académicos, tampoco tiene reparo en preparar su propio programa de clases.

LALMA ha creado estrategias de trabajo y participación para diferentes fines, por lo que mientras su crecimiento en número de integrantes se mantiene estable, sus actividades también van en aumento, al vincularse con diferentes organizaciones no sólo islámicas sino de otros tipos: diálogo interreligioso, emprendurismo y liderazgo, y participación en la demanda de los derechos sociales y civiles.

Espacios de encuentro y participación de LALMA

Al igual que otras OLM en el país, LALMA cuenta con un espacio físico para la reunión del grupo. Sin embargo, los musulmanes latinos de California están

⁵⁹ César Domínguez. Entrevista realizada por Arely Medina, Islamic Center of Southern California, Los Ángeles, 9 de mayo de 2015, sesión 2.

dispersos por todo el estado, por lo que LALMA se ha enfocado sobre todo en aquellos que viven o pueden acercarse al área del sur de California. Las sesiones dominicales en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab generalmente reúnen entre diez y quince participantes. Sólo en eventos como la fiesta de inicio de Ramadán o el *Eid al-Fitr* se reúne la mayoría de los integrantes. Como remedio a la dispersión, internet ha funcionado como un medio que vincula a los musulmanes latinos con las OLM y con otros espacios de índole islámica, por lo que el ciberentorno islámico latino resulta también un espacio de socialización entre integrantes de LALMA; pero no sólo el ciberentorno, sino en general la umma virtual de internet, como se demuestra más adelante.

La organización de LALMA no se basa principalmente en el uso de internet; su sitio *web* funciona sólo como una tarjeta de presentación, al no permitir una comunicación bidireccional efectiva, y aunque existe un grupo de *Facebook* bajo el mismo nombre, éste no es gestionado por los líderes ni figuran miembros activos entre sus usuarios. Para LALMA como organización, internet no resulta un medio importante de socialización e instrucción. Son las reuniones en diferentes espacios las que dan vida al grupo y sus participantes, quienes al verse cara a cara refuerzan el sentimiento de colectividad. La vinculación de LALMA a otros espacios y su autonomía para dirigirse, le ha permitido mantener aceptación y visibilidad por organismos de importancia en este campo.

Su identificación como latinos musulmanes ha sido la vía para que otras mezquitas recurran al servicio de *dawab* y educación islámica en español. La oferta idiomática cobró relevancia, se postuló como un campo fértil para el islam, por lo que no es casual que el Islamic Shura Council of Southern California integrara al grupo. Reconocido por los miembros de ISCS, aproximadamente desde 2012, diferentes mezquitas han acudido al grupo para que ofrezca instrucción islámica en español, como en el condado de Orange County, Fontana o Corona.⁶⁰

La demanda de instrucción islámica en español por los latinos musulmanes fue el punto de partida para que el grupo creciera, por lo que LALMA elaboró su propio programa de actividades, que ya no sólo se limitaban a la clase dominical en Los Ángeles. Sin embargo, la distancia entre las ciudades implica un viaje de hasta dos horas, contando además que los domingos son días en que los latinos pueden reunirse con gran esfuerzo, pues para la mayoría es su único día de descanso:

⁶⁰ Ramírez. Entrevista..., sesión 2.

El latino aquí en Estados Unidos, el domingo es el único día que tiene para programar la semana. O sea, para hacer compras, víveres, para hacer los quehaceres de la casa, etcétera, etcétera, y programarse para la semana otra vez. Pero bueno, los constantes siempre son entre veinte.⁶¹

LALMA pensó en delegar actividades a cada mezquita, turnando la presencia del grupo de Los Ángeles una vez por mes en cada mezquita solicitada o según se diera el caso:

Marta Ramírez: Lo que era necesario que se enseñe islam en español, compartimos la cultura, el idioma, hacemos nuestro propio currículo de acuerdo a lo que ustedes necesitan, necesitamos, y así nació (...) Lógicamente se le da el material y así fue como nació y yo voy una vez al mes, los visito, tomo una clase y después así empezó Fontana y luego igual Orange County, y luego el IOC, que es el Islamic Institute of Orange County (...) ellos se nos acercan y ya nosotros hacemos el contacto con los latinos musulmanes de esa área, y ya después se le da a una persona una responsabilidad, de continuar con el grupo y ya el grupo decide si quiere verse cada domingo o cada cuándo quieren verse, o en sábado.⁶²

Parte de delegar las actividades incluyó comisionar a César Domínguez como traductor de algún imán o académico que dicta la clase en inglés, como es el caso de las reuniones en el Islamic Institute of Orange County, donde el jeque Mustafa Umar ofrece como voluntario lecciones islámicas para los latinos. Otra modalidad es preparar o instruir a un musulmán latino local como organizador de las clases e incluso como instructor.

Además de tener presencia en las mezquitas de la Islamic Society of Garden Grove (ISOC), el Islamic Institute of Orange County (IIOC), el Ar Rahman Islamic Center en Fontana y la Islamic Society of Corona-Norco, diferentes integrantes de LALMA han desplegado otro tipo de actividades educativas, como *halaqas*, que son reuniones de mujeres para recibir instrucción religiosa.

Los integrantes de LALMA han logrado además vincularse con otras comunidades u organizaciones, aunque no usando propiamente la afiliación a la OLM. Se insertan en otros espacios, donde toman y dejan información sobre el islam y la práctica islámica latina. Por ejemplo, las visitas del musulmán mexicano Ram Said Ali a comunidades en México, como las de Guadalajara,

⁶¹ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 7 de mayo de 2015, sesión 3.

⁶² *Idem.*

Puebla, Tijuana y Rosarito (en esta última, participando la conversa mexicana Magdalena Al Omari que, con otros, ofreció donativos en especie para el sustento de la comunidad). También ha sido importante la experiencia que lograron algunos integrantes de LALMA en la universidad Al-Azhar en El Cairo, Egipto, en 2015, donde tomaron un curso sobre aspectos religiosos e instrucción para la *dawah*.

La experiencia de viaje, educación y contacto con otros musulmanes, amplía y refuerza los vínculos transnacionales con diferentes actores que se convierten en promotores del islam y la práctica del islam en español; por ejemplo, César Domínguez se integró al programa de estudios de esa universidad. Mariam Saada, de origen egipcio y ciudadana estadounidense, para ese entonces era integrante activa de LALMA y, desempeñando un puesto en la misma, consiguió becas de Al-Azhar para integrantes de la organización, así como musulmanes mexicanos de las comunidades de Guadalajara, Ciudad de México y Oaxaca.⁶³

Es común también que los conversos musulmanes asistan a mezquitas locales, de tal manera que se integran a la sociedad multiétnica musulmana, conviviendo con afroamericanos, árabes y otros asiáticos. La visita a otras mezquitas se debe a diferentes razones; una de ellas es porque asistir el sábado o domingo a alguna mezquita donde participa LALMA resulta difícil debido a la distancia. Puede ser también porque el viernes, sobre todo para los varones, es más fácil llegar a alguna mezquita cercana o de paso para asistir a la *jutba* u orar. Otra es porque algunos dominan el inglés y pueden integrarse a las clases enfocadas a conversos, lecturas coránicas o temáticas diversas:

Ana: Yo te diré que voy a muchas. Ok, el sábado vamos a la de Garden Grove, porque mis hijas van allá a la escuela. El martes voy a la de Misión Viejo [*sic*] porque hay una clase. El miércoles también una clase en la mezquita. El jueves hay un grupo que se mira en la de Irvine. El viernes como me queda más cerquita Irvine porque pues aquí estoy, voy a la de Irvine y si hay algún evento o clase en otra mezquita pues yo iré para allá también (...) así que tengo los pies en muchas [risa]. Y es bonito estar en varias porque no eres una extraña. Y si fuera, que fuera extraña, pues hasta yo diría que te abre la puerta para que te comuniques con la gente, digo, así es como uno se da a conocer a la gente, ¿no?⁶⁴

⁶³ Este hecho se dio en junio de 2015. Arely Medina. Etnografía virtual, Zapopan, 2013-2016.

⁶⁴ Ana Bdaiwi. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 11 de mayo de 2015.

La participación de los latinos musulmanes en otras mezquitas es reflejo de los esfuerzos por la integración multiétnica en las organizaciones religiosas, sobre todo cuando el grupo latino entre los musulmanes es una minoría y necesita ser absorbido por las organizaciones islámicas. Hay varias razones para ser integrados, desde la teológica hasta lo que hemos referido como “políticas del espíritu”.

Desde el argumento teológico, ninguna conversión pasa desapercibida para el musulmán: ser partícipe de alguna conversión es un incentivo para ganarse el paraíso, ello viene acompañado del deber de ayudar al converso a instruirse en asuntos de fe. Puede considerarse también que en el islam, al no hacer diferencia entre raza, pueblo o posición social, la aceptación se da por la fe.

Desde la visión de las políticas del espíritu, en Estados Unidos la religión se ha inclinado a tener un papel social entre la sociedad multiétnica e inmigrante. Las diferentes organizaciones religiosas se han encargado —siguiendo el modelo de integración por segregación— de integrar socialmente al inmigrante en grupos o comunidades donde comparten sus similitudes o rasgos étnicos, raciales, culturales o lingüísticos. En el caso de Los Ángeles, la religión ha funcionado como un movilizador no sólo para la integración por segregación, sino que extiende su esfuerzo hacia la convivencia multicultural como respuesta a las tensiones sociales de segregación y rechazo racial. Esta práctica angelina se ha convertido en una parte estructurante de la sociedad y de la práctica tanto religiosa como social.

Ambos argumentos pueden verse descritos y vivenciados en la percepción de cómo se integran a otras mezquitas:

AbdulSalam: Para los musulmanes no conversos es bien importante una persona nueva [...] Porque para ellos es una bendición, es algo grande. No te van a forzar a que entres, a que estés en el islam. Tú aceptas y ellos reciben bendiciones, entonces es lo que muchos ven en nosotros, yo así lo siento. Es importante que tú te conviertas y que lo hagas por ti mismo. Ellos simplemente te dan el mensaje [...] entonces tratan de trabajar mucho con nosotros, pero volvemos a lo mismo, muchos no entendemos el inglés, el árabe, pero si lo miramos de esa manera, sí me siento orgulloso de ser parte de LALMA.⁶⁵

La percepción de los integrantes de LALMA sobre su integración en diferentes espacios islámicos, es positiva. A diferencia de algunas experiencias que

⁶⁵ AbdulSalam. Entrevista realizada por Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2014.

informan no sólo la incomprensión lingüística, sino el rechazo étnico o cultural —como reportan los materiales y testimonios de otras OLM—, LALMA refiere a la incomprensión lingüística sobre todo del árabe como primer motor para la creación del grupo. Si bien no sobresalen testimonios de discriminación, rechazo étnico o cultural, es evidente que no sólo se trató de la incomprensión del árabe ni del inglés, ya que la mayoría domina el último, y aunque en general se opina que las comunidades han sido abiertas e inclusivas,⁶⁶ fue sólo dentro de la convivencia con otras culturas y tradiciones que se concibieron como diferentes. El término *latino* o *hispano* apareció como la medida justa para afirmarse culturalmente, unificar las diferencias nacionales, regionales e históricas, a partir de rasgos comunes como el español, alimentos, la matriz cristiana orientada al catolicismo; lo que se resumía en un lenguaje cultural:

En el King Fahad (mezquita en Culver City) yo miro muchos árabes, pero todos son muy humildes, todos me aceptan como yo soy, no como si yo soy un *outsider* (ajeno), sino como musulmán, últimamente eso es lo que importa. Y cuando yo voy a la mezquita Omar, poquito árabe, poquito afroamericanos y latinos. Es mezclado pues.⁶⁷

En todo caso, las percepciones exponen la posibilidad de confrontaciones culturales, tensiones entre las diferencias, más alejadas de lo racial y étnico y cercanas a la incorporación de prácticas culturales que aportan contenido extra a la práctica religiosa, a lo que LALMA ha denominado “ignorancia”:

Marta Ramírez: Nosotros no lo hemos experimentado, habrá quizás algunas mezquitas pequeñas. Que no es mezquita, le llaman *musallah*, precisamente por el ornamento; donde se reúnen personas que, sí la mayoría son árabes y todo lo da [*sú*] en árabe, que inclusive ni quieren que mujeres vayan. En sus países de origen las mujeres no van a la mezquita y no van porque es costumbre que no vayan. En tiempo del Profeta, las mujeres eran muy activas con la comunidad, con el Profeta; [hubo] mujeres que fueron a la batalla con el Profeta. Pero eso ya es cosa cultural. Pero sí, no lo hemos experimentado. Pero depende, habrá situaciones en que por ignorancia, lógicamente, el emigrante musulmán se sienta superior, por ignorancia.⁶⁸

⁶⁶ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

⁶⁷ Rafael. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 13 de mayo de 2015.

⁶⁸ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

No obstante a ello, siguiendo el patrón de integración por segregación, saben lo necesario que es tener un grupo de soporte e identificación étnica, que a su vez reúna a los suyos y los haga partícipes de la umma, a partir de facilitar espacios compartidos en las mezquitas:

Los centros islámicos se han dado cuenta de todas las fallas de su misma comunidad. Por eso se abrieron los centros islámicos a través de la historia del islam en América. Una de las principales razones de hacer mezquitas, clases y demás, fue para enseñarse ellos mismos y preservar la cultura de donde vienen y, lógicamente preservar la religión, porque de qué manera podrías continuar la transmisión si estás separado de uno y de otro. Por ejemplo, en Anaheim, en Orange County le llaman la ‘pequeña Arabia’ porque hay mucho árabe, todas las tiendas las verías tú con escritura árabe, tienda de ropa, de sus pueblos, paquistaní, las pañoletas, ventiumil cosas, adornos islámicos, en Anaheim, en Orange County.⁶⁹

LA FRONTERA ÉTNICO RELIGIOSA

Como toda comunidad creyente en contexto de migración y con demanda de conversiones, existe preocupación por mantener vivas la fe y la práctica religiosa. Para LALMA, como cualquier comunidad, no sólo es necesario atender el plano espiritual, sino intervenir en el campo cultural, el de la identidad étnica. El grupo ha tenido como principal motivo ser soporte para los conversos musulmanes latinos. Se ha preocupado por proporcionar instrucción religiosa del islam en español como un vehículo accesible a los latinos musulmanes.

LALMA no sólo brinda educación religiosa, ha sido menester incluir un programa más amplio que permita al musulmán latino ser parte de la sociedad angelina. Sin embargo, la educación de los musulmanes latinos no sólo se resume a la oferta de LALMA, sino que participa de otras fuentes educativas, como puede ser el internet, propuestas de otras OLM ofrecidas en convenciones, visitas a mezquitas o *balaqas*. Lo que se discute en estas reuniones forma parte de los elementos objetivos e interiorizados de la identidad colectiva de este grupo.

Islam en español

Las clases dominicales en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, así como las ofrecidas en otras que albergan células de LALMA, se enfocan en las enseñan-

⁶⁹ *Idem.*

zas teológicas islámicas y el aprendizaje básico del árabe. LALMA nació como un grupo de sostén para los nuevos musulmanes que tenían dificultades con el material educativo en inglés o árabe. El grupo buscó ofrecer material que fuera, en primer lugar, comprensible lingüísticamente y, después, que permitiera comprender y hacer más sencilla la transición de las prácticas culturales, incluida la práctica católica o cristiana, hacia el islam. La existencia de LALMA como un grupo para latinos que practican islam, es para sus integrantes una oportunidad de pertenecer un nuevo sistema religioso y un nuevo espacio de socialización, minimizando barreras lingüísticas o étnicas:

Marta Ramírez: La misión de LALMA fue precisamente promover un mejor entendimiento del islam a la comunidad no musulmana que habla español solamente [...] Nuestro objetivo sigue: aclarar los mitos y dar a conocer cuál es la realidad, la práctica del islam y ya. Porque en cuestiones de fe, como dice El Corán, no hay coacción, no se puede forzar a nadie, aquel que llega a interesarse más lo va a hacer por su propia cuenta, va a empezar a leer, a razonar.⁷⁰

AbdulSalam: Por ejemplo, los hispanos: ‘¡No, es que es en árabe! ¡No, es que uno no habla árabe! ¿Qué vamos a hacer? ¡No, no es en árabe!’ Entonces, es lo que yo he mirado y que le digo yo a Marta: ‘Hay que fijarnos mucho en eso, en información’. Pero mucha gente: ‘pues no me interesa’. Y hay otras muchas que les llama la atención, curiosidad, pero caemos a lo mismo: ‘¡Es que es en árabe! ¡No, en árabe no!’⁷¹

Las lecciones que ofrece LALMA enfocadas a aspectos religiosos, van variando conforme el calendario ritual; por ejemplo, hacia la temporada de Ramadán las clases se enfocan en explicar su significado y cómo deben efectuarse los rituales que acompañan el mes sagrado. Hacia la época decembrina, se dedica un par de lecciones para explicar cómo el musulmán latino puede convivir con su familia cristiana. Las clases restantes pueden ser variables y dependen de quién las dicte. En mayo 2015, una de las clases dominicales fue dictada por César Domínguez, a ella asistieron tres hombres y siete mujeres. Tenía por título *al-tashada*,⁷² en referencia a la parte de la plegaria que se dice después de la prostración final. Con caligrafía árabe, César traducía y pedía se repitiera fonéticamente (imagen 19 y 20). Las mujeres, que se mostraban

⁷⁰ Ramírez. Entrevista..., sesión 2.

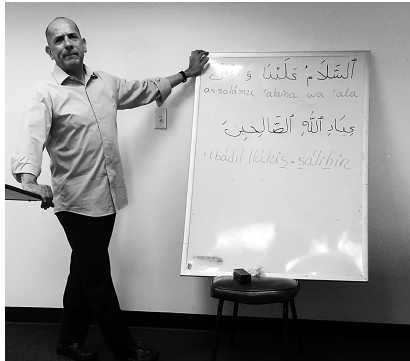
⁷¹ AbdulSalam. Entrevista...

⁷² Arely Medina. “Diario de campo”, 3 de mayo de 2015.

más atentas y bromistas, pedían a César la transliteración fonética por escrito, decían entre risas: “Apenas sabemos inglés y quieres que la leamos en árabe”.⁷³

Imagen 19

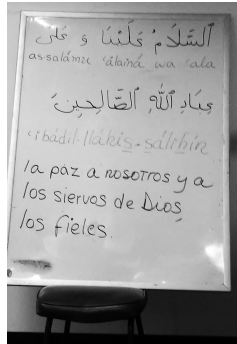
César Domínguez dictando clase *al-tashada*.



Fuente: Arely Medina, mayo 2015.

Imagen 20

Transcripción fonética y traducción al español.



Fuente: Arely Medina, mayo 2015.

Las clases garantizan una mejor comprensión de los aspectos teológicos, las prácticas rituales y un acercamiento al idioma ritual, el árabe. Pero también refuerzan el sentimiento de comunidad e igualdad, lo que permite una identificación cultural que rompe barreras entre nacionalidades o patriotismos para garantizar la unidad. Se trata de una visión cosmopolita de ser latino y musulmán. Se juega en dos niveles: lo latino funciona como una etiqueta

⁷³ *Idem.*

con reconocimiento global que permite mantener la igualdad a pesar de las diferencias; lo islámico por su parte es también una idea con base en la idea cosmopolita, pero plasmada en el concepto de umma. En ambos casos se trata de identidades supranacionales, donde el punto de unión son valores en común que permiten la inclusividad. Los conversos lo expresan de manera similar. César refiere:

A mí me llamó la atención, digamos, caminar este nuevo camino [*viz*] con gente afín a mí. Que podía entender las diferencias culturales no sólo entre las culturas latinoamericanas y las culturas del Medio Oriente, sino también la anglosajona, por más conectados que estemos, hay diferencia.⁷⁴

Rafael: Me mandaron a LALMA en Los Ángeles cerca de USC. Después de allí tomé mi *shabada*. La razón porque yo tomé mi *shabada*, como yo miré personas que estaban en la misma situación, como son latinoamericanos y como ellos creen en Dios, y en islam [...] Lo que me gusta del grupo de LALMA es que todos somos como una familia [...] mi familia de mi sangre, yo siento que mi grupo de LALMA somos lo mismo. Eso es lo que me gusta de LALMA. Y sí necesito ayuda en cualquier modo, ¡yo sé que van a estar allí para mí! Yo voy a estar allí para LALMA, ¡también! Yo no voy a separarme de ellos. ¡Ellos son mi familia! Así es, lo que me gusta [es] la cultura mexicana, todos somos así, así es como siento que es LALMA también.⁷⁵

Amal: Me gustan las cosas latinas [...] Me encanta mucho cuando nos reunimos, somos un poquito bromistas, sigo con el sentido de humor, no ha cambiado [...] se siente como familia.⁷⁶

Rocío: Apoyo moral, yo pienso que por la forma en que te tratan porque todos somos iguales, que si tú eres más bonita, o si tú eres más rica, creo que todos nos apoyamos, o sea, si un hermano necesita algo, si tiene un problema, pues todos estamos allí.⁷⁷

⁷⁴ César Domínguez. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 25 de junio de 2014, sesión 1.

⁷⁵ Rafael. Entrevista...

⁷⁶ AmalDiane. Entrevista...

⁷⁷ Rocío Sambrano. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jalisco-Los Ángeles, California, 1 de septiembre de 2014 (vía *on-line*).

Magdalena: Somos hermanas y nos apoyamos en lo bueno y lo malo, y nos podemos comprender porque tenemos eso de ser latinas. Nos entendemos. Y hay hermanas que los padres los apoyan, que es bonito, ¿no?⁷⁸

Wendy: Ella (Marta) me invitó a una clase. Estaba contenta porque decía: ‘*oh my God*, aquí son latinos’. Porque yo no me atrevía ir a una mezquita porque todos árabes, a lo mejor me sacan, porque uno no sabe, ¿verdad?⁷⁹

Las reuniones en otras mezquitas tienen el mismo fin y actúan de manera que la distancia territorial se minimice cuando se reúnen los latinos musulmanes en nombre de LALMA. Por ejemplo, el tercer domingo de cada mes se intenta que todos los grupos de LALMA se reúnan en Anaheim, en el Islamic Institute of Orange County, donde el jeque Mustafa Umar imparte una clase especial para el grupo (imagen 21). Marta Ramírez informa que a estas reuniones asisten generalmente diez personas locales y se suman quienes pueden viajar desde Los Ángeles.

El domingo 17 de mayo se tenía prevista una clase con el jeque para continuar con una clase preparada por César. Sin embargo, debido a la poca afluencia César decidió que sólo se tomaría la clase con el jeque. Según la percepción de César, la inasistencia es común y ello llevará a que incluso el voluntariado del jeque cese.⁸⁰ A la clase observada en este instituto asistieron cuatro latinos musulmanes, entre ellos César Domínguez como traductor, y se integró un árabe sabiendo que la clase sería en inglés.

Uno de los mayores retos de congregar a los latinos musulmanes está en la distancia, que involucra tiempo y postergar otras ocupaciones. El grupo permite mantener lazos de unión identitaria y compartir aquello que puede ser diferente para otros grupos: el idioma, prácticas culturales, la experiencia de ser migrante, el estatus social y una propia versión de lo que significa ser musulmán latino en Estados Unidos. Estos aspectos son invocados cuando se tiene este tipo de reuniones, pero para algunos latinos que, por ejemplo,

⁷⁸ Magdalena Moreno Alomari. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 9 de mayo de 2015.

⁷⁹ Wendy Valencia. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 5 de mayo de 2015.

⁸⁰ “Diario de campo”, 17 de mayo de 2015, Islamic Institute of Orange County, Anaheim, California.

dominan el inglés, puede ser necesaria o no la asistencia a estas clases, y en su lugar optan por otras reuniones que se adecuan más a su tiempo y movilidad.

Imagen 21

Clase para latinos en el Islamic Institute of Orange County
con el jeque Mustafa Umar.



Fuente: Arely Medina, mayo 2015.

Halaqas: círculos de mujeres

Halaqa es una palabra árabe que significa círculo o vínculo, y se usa para designar al grupo de estudio islámico. Esta palabra proviene del *halaqat al-ilm*, que significa reunión de personas-estudiantes en círculo. Fue establecida por el profeta Mahoma como una forma de transmisión y preservación del conocimiento islámico. Además, basada en la prescripción de que el conocimiento y la educación son una guía para la vida, esta práctica se ha preservado sobre todo en contextos de migración, donde los musulmanes refuerzan por medio de estas reuniones los lazos sociales entre sí y experimentan estar en unión.

En contexto de migración, las *halaqas* suelen ser regularmente entre mujeres, como lo observamos no sólo con las musulmanas latinas de Los Ángeles, sino también con las comunidades turca, árabe y de conversas alemanas

en Bayreuth.⁸¹ Una explicación a ello es, quizás, que los hombres suelen reunirse en las mezquitas antes o después de la *jutba*, que para ellos es obligatoria, en tanto que la *halaqa* no tiene un día especial y puede tener lugar en casa de alguna musulmana, pues el hogar funciona tradicionalmente como un espacio de protección para la mujer. Reunirse en casas les da mayor confianza y comodidad, pueden quitarse el velo o la *jilaba*, y si están en su periodo de menstruación pueden asistir, mientras la mezquita sería negada.

La *halaqa* que llevan a cabo las musulmanas latinas, además de estas razones, debe también su existencia a que es una solución a las distancias. Durante esta investigación se presenciaron dos *halaqas* en Irvine, en casa de mexicanas musulmanas, a las que asistieron mujeres casadas y madres, algunas laborando, pero con estabilidad económica suficiente para tomarse el tiempo de participar en reuniones de este tipo. Muy diferente a la situación de las mujeres que se reúnen en Los Ángeles, que en su mayoría son jefas de familia, con una economía más difícil y con menor tiempo para actividades fuera de lo laboral.

Se trata de reuniones convocadas por la anfitriona de la casa, mexicanas en los casos registrados. No tienen un calendario específico o ritual, sino que son de acuerdo con sus tiempos personales. Se basan en la guía espiritual de instructores o educadores diferentes que imparten en inglés, por lo que no sólo se congrega a latinas, sino que asiste variedad de etnias y nacionalidades. Se trata de un momento de educación, pero también de convivio y disfrute; es un tiempo para vivir la multiculturalidad, al compartir diferentes alimentos, formas de vestir y hablar, pero sobre todo de hacer efectiva ya no la idea unívoca de la comunidad islámica latina, sino de la *umma*, por lo que la identidad musulmana prima sobre la étnica.

La primera *halaqa* estuvo conformada por nueve mujeres: cinco latinas musulmanas, tres árabes, una paquistaní y los hijos de todas ellas. Conforme iban llegando, la barra de alimentos se pintaba de colores y aromas diversos. Los niños y adolescentes se retiraron a otras áreas y las mujeres usaron la sala de estar para llevar a cabo la reunión.

Comenzaron con la recitación coránica, a cargo de una árabe que hizo de *qari* (recitador), por lo que la recitación fue una *tilawa*, es decir, en forma de canto. Terminada la recitación, las demás pidieron que las árabes entonaran cantos. Se repartieron entonces hojas redactadas con caligrafía árabe, con la transliteración fonética para seguir la canción y la traducción al inglés, así que

⁸¹ Esta observación fue durante nuestra estancia académica en la Universidad de Bayreuth, en el periodo de 2006-2007. No hay un análisis de tal fenómeno ya que la estancia no estuvo proyectada para ese fin, pero queda como registro de nuestra experiencia personal.

todas pudieron seguir los cantos. Llegó la hora de la oración, acomodaron tapetes en dirección a la Kaaba, las adolescentes se integraron y, al finalizar, se integraron también a la charla.

Imagen 22

Halaqa en casa de la musulmana mexicana Someya.



Fuente: Arely Medina, mayo 2015, Irvine.

La *halaqa* de ese día tenía como temática la unidad y fue propuesta por la egipcia Mariam Saada. Los puntos que se tocaron fueron el sentimiento de hermandad y apoyo entre las mujeres musulmanas, con base en concepciones islámicas y experiencias personales. La experiencia migrante de todas las reunidas podía percibirse como un punto de entendimiento como musulmanas, donde independientemente del origen, la identificación con el islam en el contexto estadounidense es razón de rechazo. King y Pérez, respecto al caso de las latinas musulmanas, observan que los valores, creencias y prácticas aparecen entre estas mujeres como elementos coherentes que les permiten

mitigar los efectos de la opresión y reafirmar sus distintivos en la cultura dominante.⁸²

En ese sentido, no es casual que resalte la idea de la conversión como una oportunidad de doble sentido: uno, desarabizar el islam y latinizarlo; otro, mantenerse en el imaginario de umma, hermandad y solidaridad con sus semejantes religiosos y con trayectorias coloniales. King y Pérez mencionan que la conversión entre los latinos es una apropiación poscolonial,⁸³ aspecto que concuerda con las narraciones tendientes a la inclusión social y la contrahegemonía ya descritas.

Al finalizar la clase, la anfitriona de la casa aprovechó para mostrar bisutería que ella misma confeccionó para su venta. En ese sentido, la *halaqa* fue un momento donde ella, mujer musulmana, pudo mostrar no sólo su estatus como esposa y mujer, sino como emprendedora. Esta temática logró vincularse con el tema del día, así, los comentarios de las otras musulmanas resaltaron la idea de que el estereotipo del macho árabe no se corresponde con la de un buen musulmán y, nuevamente, la idea de que el latino puede aprender un islam alejado de estos estereotipos e incluso dejar la imagen del macho latino.

Observación similar se dio en otra reunión de LALMA, en un restaurante persa.⁸⁴ Dos de las mexicanas musulmanas presentes comentaron una litografía que decoraba el área, mostrando el típico escenario oriental de una casa o *harem*: colores ocres, arcos arquitectónicos, alfombras, velos y telas vaporosas, así como las vestimentas. En la imagen se aprecia una mujer ataviada de bailarina postrada en un sillón tipo *chaise longue* y, frente a ella, un hombre con turbante que corta fruta (imagen 23). Las conversas mencionaron que “ésa” –la acción del hombre cortando fruta al parecer para la mujer– es la forma como el ellos deben tratarlas a ellas y no al contrario, como se ha dicho.

Los estereotipos que se le han adjudicado al islam, tales como terrorismo, opresión a la mujer, violencia de género, sumisión, adquieren entre las musulmanas un giro explicativo que desdibuja esa imagen y construye una línea interpretativa que da sentido a su nueva experiencia como mujeres que profesan el islam, el paso de una vida anterior a una nueva, donde incluso el

⁸² Yesenia King and Michael P. Pérez. “Chapter 12. Double-Edged Marginality and Agency: Latina Conversion to Islam”. María del Mar Logroño Narbona, Paulo G. Pinto y John Tofik Karam (eds.). *Crescent over another Horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015, p. 308.

⁸³ *Idem.*, p. 307.

⁸⁴ Arely Medina. “Diario de campo”, 10 de mayo de 2015, boda de Rafael, Irvine, California.

haber estado dentro de una sociedad secular no tiene comparación con los discursos teológicos sobre la mujer en el islam. Se trata de un logro liberador donde ahora su calidad de mujeres es valorada a los ojos de Dios y del hombre, es una estrategia discursiva que les permite justificar y posicionar su nueva identidad.

Imagen 23
Litografía en restaurante persa.



Fuente: Arely Medina, Irvine, CA, mayo 2015.

La segunda *halaqa*⁸⁵ ocurrió en casa de otra mexicana musulmana de Irvine. Se reunieron mujeres de diferentes procedencias étnicas, once en total: siete mexicanas, de las cuales tres frecuentan reuniones con LALMA; dos no asisten a ningún evento de la OLM, una recién conversa y una interesada en conocer el islam; dos árabes, otra paquistaní y otra de origen filipino.

A la reunión se convocó a una marroquí, maestra en el colegio islámico de Irvine y que además trabaja junto a su esposo para *Why Islam?* ofreciendo *dawah*. Como *halaqa* que era, nos sentamos todas en un comedor circular.

⁸⁵ Arely Medina. “Diario de campo”, 12 de mayo de 2015, Irvine, CA.

La clase fue en inglés, puesto que no todas eran de habla hispana y quienes lo eran tenían buen dominio del idioma. Fue sobre el *sura* número cuatro, *Al-Nisaa* o las mujeres, a propósito del 10 de mayo, día de las madres. Las participantes se mostraron muy interesadas en lo que se perfilaba como una clase de empoderamiento y reivindicación del papel social y tradicional impuesto a las mujeres.

La maestra explicó que el *sura* cuatro contiene algunas *aleyas* que muestran cómo la mujer está protegida en cuestiones jurídicas como herencia y divorcio. Ilustró el papel de la mujer en la historia del islam, desde la creación, como esposas de profetas o elegidas para ser madres de profetas, como Mariam, madre de Isa (Jesús). Las mujeres que aparecen tanto en El Corán como en la historia del islam, explicó, son ejemplo a seguir para las mujeres musulmanas. En este sentido, son arquetipos de lo que debe ser una mujer.

Se habló también sobre el derecho a la educación y al uso del velo, que aunque no son tema del *sura* cuatro, fueron puntos dentro de la temática de la mujer y el islam. Explicó a las presentes la importancia de mantenerse siempre en estudio, por lo que la comprensión del Corán es básica. También abordó, por decirlo así, la cuestión social de la mujer. Las asistentes comprenden su estatus como de igualdad respecto al hombre, aunque no en el papel que desempeñan. En el islam, hombre y mujer corren con los mismos deberes religiosos y son juzgados por Dios de la misma manera; si bien hay entre hombre y mujer diferencias físicas y biológicas, sus espíritus son iguales. *Aleyas* (versículos) hacen referencia a ello: “Y su señor les responde: ‘No dejaré que se pierda lo que haya hecho ninguno de vosotros, sea varón o hembra. Unos procedéis de otros’”.⁸⁶ “Y quien haga acciones de bien, sea varón o hembra, y sea creyente... ésos entrarán en el Jardín y no se les hará ni una brizna de injusticia”.⁸⁷

Incluso, es usado comúnmente entre musulmanes un *hadit* del Profeta para explicar que la mujer, cuando llega a ser madre, toma una posición superior a la del hombre. Este mismo *hadit* fue explicado por la maestra para definir el papel de madre como parte de la virtud de ser mujer. Se dice comúnmente que el paraíso está a los pies de la madre. El *hadit* dice así:

Una vez alguien se acercó al Profeta y le preguntó, ¿quién de los suyos tenía más derechos sobre de él? El Profeta le dijo que su madre. Nuevamente el hombre

⁸⁶ El Corán, *sura* 3, *aleyas* 195, p. 76.

⁸⁷ *Ibid.*, *sura* 4, *aleyas* 124, p. 98.

preguntó ¿después de ella quién? Nuevamente respondió el Profeta, que su madre. Finalmente, el hombre volvió a preguntar, quién era el siguiente, a lo que nuevamente el Profeta respondió que su madre y, después de ella, su padre.⁸⁸

Con ello explicó la maestra que la madre es la única persona que tiene poder y derechos sobre los hijos, es ella quien cuida de ellos y en general del hogar; ella lo administra, toma las decisiones al interior, y si un musulmán quiere ganarse el paraíso, debe ser muy bueno con su madre, pues a los pies de la madre está el paraíso. La instructora coránica insistió mucho en la idea de que en el islam hay mucha bondad hacia la mujer, que la religión es perfecta y que es el hombre quien la distorsiona, de allí su posición de que todo lo que se observa sobre la posición sumisa de la mujer musulmana es debido más a tradiciones culturales y malas interpretaciones del Corán. Estas interpretaciones son tomadas por el grupo de manera ortodoxa, no hay cuestionamiento y, aunque existe en el islam el feminismo islámico, este aparece nulo en las prácticas o reflexiones de las conversas.

El mensaje permitió abrir otro propósito de la *balaqa*: atraer la atención tanto de la nueva conversa como de la mexicana interesada en conocer más del islam. Poner sobre la mesa los aspectos positivos que ofrece el islam a la mujer —en una reunión de mujeres— es un incentivo para considerar una nueva forma de percibirse a sí mismas y considerar la adquisición de un nuevo estatus social y de resignificar su papel.

La *balaqa* funciona también como *dawah*, al integrar a personas interesadas en la religión. La anfitriona presentó a la mexicana interesada en la conversión, le preguntó si antes había tenido contacto con musulmanes, a lo que contestó que no, pero que ella quería saber más porque cree que una línea de sus bisabuelos era árabe. Este comentario es una referencia de lo que probablemente es una corriente de búsqueda de la memoria, las raíces de sangre o cultura que no sucede sólo dentro de las OLM, sino entre diferentes grupos sociales.⁸⁹

⁸⁸ “Diario de campo”, 12 de mayo de 2015.

⁸⁹ En nuestro trabajo de campo tuvimos oportunidad de platicar con familiares de quienes nos hospedaron, presenciando esa misma búsqueda de identidad. En una misma familia pudimos notar dos diferentes búsquedas: una que se inclina hacia la reivindicación de la mexicanidad, las raíces culturales y el ser mexicano en Estados Unidos; la otra, que abre la posibilidad de nuevas raíces sanguíneas; por ejemplo, una persona elaboró en una labor archivística su propia línea genealógica, concluyendo que probablemente tiene sangre africana.

Las *halaqas* generalmente se dan en Irvine, el espacio cotidiano de este grupo de mexicanas musulmanas. Quienes se reúnen de manera habitual han creado una red que está lejos de afiliarse con LALMA, se trata de un grupo sin organización o propósito comunitario. Estas mujeres buscan más bien incluir dentro de sus actividades cotidianas otras que les permitan ser activas en la comunidad religiosa, de allí que no sólo se limiten a las *halaqas*, pues también participan en otro tipo de actividades, asistiendo a clases islámicas en las mezquitas locales, efectuando labor social convocada por otros grupos islámicos o recaudando fondos para grupos vulnerables.

Es un grupo con una situación económica diferente a las mujeres que viven en Los Ángeles o alrededor, por lo menos en la muestra de esta investigación. Las participantes mexicanas tienen matrimonios estables, economía buena, hijos en su mayoría adolescentes, por lo que cuentan con los recursos y el tiempo para participar de diversas actividades y sentir además que pueden y deben ayudar a quienes necesitan de ellas, sea desde ofrecer información o educación islámica, hasta voluntariado en alberges con sus propios recursos económicos.

La *halaqa*, como otras reuniones donde pueden convivir entre mujeres, permite también que las percepciones respecto al género, o lo que ellas consideran ser mujer en el islam, tomen distancia de la figura del hombre macho y la mujer sumisa –tanto en Latinoamérica como con el árabe-musulmán–. Se respaldan en interpretaciones coránicas o de *hadits* para inferir que se trata de un decreto divino alejado de cuestiones culturales; argumento que además está dado desde la idea de practicar un islam contemporáneo que aboga por diferenciar entre religión y cultura.

La práctica de la *halaqa* ofrece sentidos para reconfigurar las experiencias de opresión vividas en el pasado entre el contexto latino, como violencia intrafamiliar, física, económica o psicológica. En este caso registrado, incluso funciona no sólo para las conversas latinas, sino para las migrantes que han encontrado en el nuevo escenario una oportunidad de rehacer su vida y acompañarse en sus trayectorias de migración. En estas reuniones se crean lazos y alianzas donde ser mujer abre líneas de diálogo y pone sobre la mesa alternativas de reconocimiento por medio de normas religiosas. Puede decirse en este caso particular, que se trata de una toma de conciencia sobre la situación de las mujeres latinas en un contexto donde priman diferentes poderes, jerarquías y costumbres que históricamente han excluido a la mujer en diferentes áreas de la vida social y privada.

La *halaqa* de mujeres funciona para entablar amistades, crear alianzas y fortalecer la unidad en tenor de la hermandad islámica. Puede ser escenario para discusiones profundas sobre temáticas generales del islam y la condición de la mujer. Las reuniones podrían adquirir una dimensión ética y práctica sobre el conducirse en sociedad. Sin embargo, aunque las discusiones sobre la reconfiguración de la identidad femenina ha primado, e incluso en el contexto estadounidense bajo la bandera de un islam contemporáneo buscan alejarse de prácticas y concepciones machistas, las reuniones reproducen esquemas aún patriarcales, las discusiones no alcanzan una reflexión de feminismo o género que se discuta desde prácticas políticas o filosóficas, sino que se convierte la discusión en la lectura de fundamentos teológicos ajustados al contexto social local. Lo que prima en estas lecturas teológicas es encontrar en la palabra revelada de Dios el reconocimiento y reclamo para una representación inclusiva. Y es sólo desde allí que ser mujer se convierte en tema religioso que atraviesa cuestiones culturales e históricas respecto a cómo han sido o son concebidas con el fin de reivindicar su género.

Participando de otras OLM

Aunque es parte del espacio organizacional del islam latino, LALMA tiene baja interacción con otras OLM. Es común que éstas o sus representantes suelen reunirse en eventos para la comunidad islámico latina. Ejemplo de ello son las celebraciones del día del musulmán latino en Nueva York, las convenciones islámico latinas dentro de los eventos anuales de ISNA, o como sucedió en la inauguración de “Islam in Spanish”, donde representantes de ALMA, musulmanes en Chicago, Hispanic Muslim y la legendaria Alianza Islámica, hicieron su aparición.

Para LALMA, estas actividades han cobrado poco interés debido a que no hay recursos para financiar viáticos. Hay conocimiento entre unas y otras, sus coordinadores o representantes también se conocen.⁹⁰ Pero para LALMA su primer inconveniente es la distancia, la movilidad y sus propias preocupaciones y soluciones para el grupo.⁹¹ De igual manera, los integrantes de LALMA no se involucran con las actividades de otras OLM, a menos que se presenten en su área de acceso, el Sur de California. Se trata en todo caso de vínculos débiles y esporádicos, no una actividad habitual.

⁹⁰ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Santa Clarita-Culver City, California, 15 de mayo de 2015 (vía *on-line*), sesión 4.

⁹¹ Ramírez. Entrevista..., sesión 2.

La primera fuente de información islámica que tuvo LALMA fue la proporcionada en las clases del ICSC, a cargo de los doctores Fati Osman y Hathout o *doctor Love*. Muchas de sus enseñanzas son reproducidas y compartidas al grupo por quienes tuvieron acceso a ellas.

Los escritos de Osman y Hathout están en inglés, por lo que el acceso a ellos es limitado para el grupo de LALMA; la manera como se ha transmitido el mensaje es durante las clases, de manera oral. Los temas sobresalientes son la humanidad como creación de Dios y los derechos humanos; la defensa de estas posturas da forma a la expresión de un islam contemporáneo, es decir, a una lucha institucional por dejar los parámetros islamistas fuera de lo local.

Sencillos manuales de introducción al islam sirven de base para explicar la religión y, sobre todo, su práctica en Estados Unidos, tanto al que ya es musulmán como al converso. *Concepts of the Quran*⁹² por ejemplo, además de explicar bases teológicas y prácticas, revisa también cuáles son los valores morales y los modales que deben guardarse en diferentes áreas de la vida social, de acuerdo con la variabilidad de la aplicación de la ley, al hacer mención de que existe una fe, pero diferentes leyes y prácticas. Muchos de sus escritos abordan los problemas de la comunidad musulmana en Occidente, así como una interpretación de la práctica islámica acorde a las sociedades multiculturales. Desde la concepción del doctor Osman, el pluralismo surgió con el nacimiento del Estado-nación a partir de discursos dominantes que ejercieron la diferencia y apostaron por la resolución de las diferencias religiosas. Por lo que desde una concepción islámica, el musulmán puede vivenciar ser parte de un pluralismo igualitario.⁹³

La propuesta teológica de Osman no es acrítica, reconoce los problemas de alcance histórico, internacional y de dominación colonial, pero contrario al fundamentalismo extremo, propuso un ecumenismo como principio y enseñanza islámica en Estados Unidos. Esta propuesta es tomada por los conversos de manera acrítica y sin conocimiento de causa. La exégesis coránica aparece como un puente para aquel que en sociedades como la estadouni-

⁹² Osman, *op. cit.*

⁹³ Fathi Osman. "Pluralism: An Islamic Perspective". *Center for Muslim-Jewish Engagement*. Los Ángeles: USC Center for Religion and Civic Culture, Omar Ibn Al Khattab Foundation, The Hebrew College, Jewish Institute of Religion. Disponible en <https://www.usc.edu/org/cmje/articles/pluralism.php>. Consultada el 19 de agosto de 2016. Traducción libre.

dense, manteniéndose dentro de un grupo étnico o diferente, pueda sentirse parte del todo. El argumento central de estos musulmanes es la idea de igualdad, pues ante la balanza de Dios la discrepancia no está en las diferencias geográficas, nacionales o raciales, idea contraria al pentágono racial en Estados Unidos y su postura frente al islam, por lo que el islam contemporáneo, además, puede representarse públicamente en Occidente:

Los musulmanes tienen una gran oportunidad para desarrollar una nueva tendencia en el pensamiento islámico por medio de palabras y acciones, que serían pioneros de una tendencia islámica contemporánea en todo el mundo musulmán. Los musulmanes estadounidenses y europeos no deben vacilar en el cumplimiento de esa responsabilidad de observar ciertas relaciones con los pueblos musulmanes del mundo.⁹⁴

Los argumentos de corte progresista en estos textos permiten pensar en la práctica del islam contemporáneo tan abogado por LALMA. Este islam es un producto de la intervención de teólogos o doctos en el islam que buscan dar legitimidad a la práctica en una sociedad laica. El islam contemporáneo es un ajuste de la laicidad, si comprendemos que ésta es resultado del movimiento político y legislativo que toma su base en el derecho natural y, detrás de éste, en el divino. No es sino el proceso de regulación del estado natural del hombre al estado social, que observa en el hombre derechos inalienables a su naturaleza y por lo tanto universales, como la razón, libertad e igualdad. De allí deriva que estos derechos universales son superiores al derecho positivo; la religión por su parte encuentra su base en el derecho divino. Por lo que si bien el islam contemporáneo toma los fundamentos sociales de igualdad y libertad, refuerza su argumento desde su fuente teológica y abre la brecha para la participación cívica.

Estas concepciones teológicas son a la vez posturas sociales que han dado sentido a la situación de extranjería de los latinos musulmanes, tanto en el país como en la comunidad islámica. El islam funciona en este sentido como un vehículo que minimiza los discursos hegemónicos producto de una estructura social dominante que posiciona al latino y al musulmán como

⁹⁴ Fathi Osman. "Reflections on Muslims in the West". *Center for Muslim-Jewish Engagement*. Los Ángeles: USC Center for Religion and Civic Culture, Omar Ibn Al Khattab Foundation, The Hebrew College, Jewish Institute of Religion, 2000. Disponible en <http://www.usc.edu/org/cmje/articles/reflections-on-muslims.php>. Consultada el 19 de agosto de 2016. Traducción libre.

agregados indeseables. Y bajo las especificidades y necesidades del latino, se valora la idea de igualdad dentro de la comunidad islámica, por lo que prácticas culturales distintas como la lingüística o el origen étnico, no son puntos de discusión en cuestiones de fe. Es decir, reconocer la separación entre religión y cultura permite actualizar la práctica del islam; Marta lo observa así:

Nuestra ideología del islam está basada en las enseñanzas del doctor Fati Osman, un islam abierto, un islam donde los principios básicos, por supuesto un Dios, el Profeta Muhammed, la justicia social y el cuidado de la dignidad humana, y esto incluye todos los grupos étnicos, colores de piel y raza (...) Otro erudito del islam fue Hassan Hathouth (...) lo más importante que aprendimos de él fue el amor: el amor que Dios nos tiene, el amor que debes tener por los demás, desde tu vecino, todo lo que hagas debe ser por amor a Dios, y tenerlo en tu mente. Ellos dos nos formaron y de allí hemos continuado con esa ideología, y el que llega a LALMA seguirá con esa ideología.⁹⁵

Siguiendo esta concepción, LALMA está inmersa en las prácticas religiosas locales y en una concepción del islam muy propia de las religiones en Estados Unidos, el de la ética universal del amor, el de la creencia de que son amados por Dios.⁹⁶ La interpretación teológica no es sino una solución al malestar social que han tenido que enfrentar los musulmanes en su recorrido histórico por el país. Tender puentes desde los versos coránicos hacia la interpretación de éstos en la práctica social, permite construir otra visión de lo que es el islam, una concepción alejada de los estereotipos y estigmatizaciones.

Muchos latinos tienen poco acceso a información sobre el islam, generalmente lo conocen por medio de los noticieros o películas de Hollywood, por lo que, para Marta Ramírez, presidenta de LALMA, el nuevo converso no tiene un conocimiento acertado.⁹⁷ La práctica sencilla y basada en el amor permite que LALMA pase de largo por enfoques ortodoxos y estrictos. Basados en las fuentes académicas de religiosos como los mencionados y una seleccionada bibliografía, sus miembros argumentan la manera como pueden practicar el islam sin caer en una lista restrictiva de acciones. Por ejemplo, el uso del español en oraciones ha sido justificado por Osman:

⁹⁵ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

⁹⁶ Harold Bloom. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: FCE, 1994, p. 13.

⁹⁷ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

Si le resulta imposible aprender *al fatiha* en árabe, existen algunas opiniones (que no son las predominantes) que indican que puede recitarse en algún otro idioma. Existe un número de facilidades para aprender a rezar como musulmán. Lo importante es que la persona se sienta en comunicación, se conecte con el Ser Supremo, para fortalecer su espíritu.⁹⁸

De allí que los integrantes de LALMA no perciban un error en recitar plegarias en español, o por lo menos no ven la necesidad de dominar la lengua árabe, sino sólo de poder pronunciar algunas *suras* para completar la oración:

César Domínguez: No es necesario, requisito para un musulmán hablar árabe, lo único es aprender las oraciones en árabe, pero no te vas a aventar una plegaria de una hora ¿verdad? Con que te sepas unos diez versos del Corán con esos puedes realizar tus oraciones, eso es como –digamos– el requisito. Porque rezar en árabe, es una tradición muy antigua, no estamos a la altura de la Iglesia católica que a los mil novecientos sesenta y tantos se dictaminó que la misa fuera en el idioma donde se encuentre y no en latín. En el islam aún no se llega a eso.⁹⁹

El islam es para los musulmanes latinos de LALMA una práctica que prescribe, pero no obliga en circunstancias difíciles. Los musulmanes en Estados Unidos, incluidos los de LALMA, han vivenciado diferentes situaciones que sirven como experiencia para adecuar las prescripciones coránicas al contexto sociocultural. La idea de un islam contemporáneo se basa en el uso de la razón como la capacidad humana de discernir entre lo correcto e incorrecto y las posibilidades de salvaguardar la vida en momentos adversos, lo que incluye por ejemplo comer cerdo cuando el musulmán no tiene otra opción: “[...] El que se vea obligado por hambre, sin ánimo de transgredir... Ciertamente Alá es perdonador y compasivo”.¹⁰⁰

Marta Ramírez inculca a los musulmanes latinos que la práctica islámica debe ser sencilla y no busca que el musulmán, que además viene de una percepción cultural donde éste aparece como ajeno, se mantenga alejado de su entorno familiar. Permite que el converso identifique aquellos momentos donde la práctica islámica pone en riesgo alguna actividad. En ese sentido opina: “El islam y El Corán siempre te lo dice: ‘estas palabras son para la

⁹⁸ “Diálogo con el Dr. Fathi Osman”, s. a., p. 3 (artículo enviado por Marta Ramírez vía correo electrónico, 16 de octubre de 2016).

⁹⁹ Domínguez, Entrevista..., sesión 1.

¹⁰⁰ El Corán, *sura* 5, *aleyá* 3, p. 107.

gente que piensa, para le gente que razona'. O sea que ¡usa tu razón! ¿Verdad? No es irracional, el islam no es irracional".¹⁰¹

El islam contemporáneo, como lo han llamado, tiene su función en la búsqueda de aceptación por la sociedad receptora. Para ello se ha deslindado de cualquier imagen negativa creada sobre la religión, como la guerra, el terrorismo o la idea de que las prácticas culturales árabes están ordenadas por la religión. El doctor Osman ofreció una concepción histórica y teológica sobre las prescripciones coránicas y la *sunna* (tradición del Profeta):

En cuanto a la tradición, el hadith, debemos tener en cuenta que, si esta situación se dio, debió ser por una circunstancia específica, especial, única. Las enseñanzas del Profeta no expresadas en el Qur'an no tienen carácter permanente. El Islam fue revelado en Arabia durante la Edad Media, bajo ciertas circunstancias. Y, al mismo tiempo, ofrece un mensaje permanente para la humanidad entera de todos los tiempos. En cuanto al mensaje del Profeta, debemos distinguir entre lo que es de carácter especial, cultural de la época y bajo circunstancias específicas y lo que es islámico, permanente y universal. Esto es muy importante, porque en ocasiones tratamos de imitar al Profeta en algo que no es considerado una *sunna* religiosa, por ejemplo, qué comía, qué le gustaba, qué no le gustaba. El Profeta era un ser humano, árabe y, como tal, tenía ciertos gustos por ciertas comidas. Seguir las enseñanzas del Profeta no es comer lo que él comía. Aprendamos a reconocer el carácter universal de sus enseñanzas. Al igual que con Jesús. Él era israelita y, como tal, tenía ciertos hábitos israelitas que no representan el mensaje universal del Cristianismo. Y con Moisés, igual. Con las enseñanzas de todos los Profetas, debemos reconocer lo que es transitorio y lo que es permanente.¹⁰²

Desde esta concepción, es entendible que, por ejemplo, en las mezquitas la separación por sexos no sea estricta, o puedan interactuar en otros espacios de convivencia. Osman explicó a LALMA:

La separación o segregación de los sexos es una cuestión social que no tiene sus orígenes en la religión. La religión requiere que el hombre y la mujer estén separados sólo si se trata de un solo hombre y una sola mujer en una situación privada, a puerta cerrada. Si se trata de un grupo de hombres y mujeres, entonces está bien, no es obligatorio que estén separados.¹⁰³

¹⁰¹ Ramírez. Entrevista..., sesión 4.

¹⁰² "Diálogo con el Dr. Fathi Osman"..., p. 1.

¹⁰³ *Idem*.

Para LALMA, la convivencia entre sexos no es algo ajeno a su tradición cultural, por lo que esta percepción no involucra un cambio. Varios de sus hábitos se mantienen estables después de un proceso reflexivo en torno a lo que es propio de lo latino o de su identidad nacional y permiten diferenciar entre lo que es tradición, cultura y religión. Para el converso musulmán latino, es importante insistir en que su aprendizaje religioso lo llevará a una práctica auténtica, a diferencia del que nace siendo musulmán y confunde tradición cultural con religión:

El migrante musulmán, el nacido musulmán en un país musulmán, es muy ignorante en cuanto a la religión, porque lo único que ha aprendido es su cultura (...) No saben del Corán no saben de la biografía. Solamente los terroristas, porque leen literalmente el Corán ¡Sacar ideotas de allí, fuera de contexto histórico y aplicarlas en este siglo!¹⁰⁴

Fuera de un islam estricto, los conversos latinos pueden negociar algunas prácticas según la situación que se les presente o su preferencia. Las fuentes del islam, como El Corán y la *sunna*, son concebidas a partir de un proceso histórico, donde El Corán, a pesar de ser revelación divina, contiene pasajes históricos que pueden no ser tomados literalmente, a diferencia de otras prescripciones que son consideradas de mayor importancia por ser verdades universales. Por ejemplo, el uso del velo: desde esta visión, puede ser para la mujer una práctica no obligatoria y que se ajusta más bien al uso tradicional de las regiones —de ahí los diferentes tipos de velo—. Así, la prescripción coránica del uso del velo puede ser razonada desde su contexto histórico de producción de la *aleyah*, éste es el fundamento de un islam contemporáneo, práctica que busca ser la base de interpretación para los musulmanes latinos:

Marta Ramírez: ¡hay una historia del velo! Entonces la historia del velo no empieza en el islam, y como te decía hay una parte en El Corán que habla cómo llega la revelación de cubrirse, pero cubrirse los senos [...] Muhammed Assad habla sobre el velo, toda revelación con la vida tiene una historia, un evento histórico, porque viene la revelación y si no se lee ese contexto histórico, entonces pues, no se entiende.

Después de los eventos del 11 de septiembre de 2001, tú sabes, empezó esa ola de la fobia contra los musulmanes. Entonces, es más, hubo casos de mujeres con el velo en la calle, ¡las atacaban! Las atacaban. Es más, no sólo en Estados

¹⁰⁴ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

Unidos, sino en Inglaterra también, es más, un gran *sheij* allá en Inglaterra, en Londres, dijo: ‘¿saben qué hermanas? No tengan que ponerse el velo en la calle si piensan que donde viven las van a atacar’.¹⁰⁵

La práctica de un islam contemporáneo, como lo difundieron Osman y Hathouth, es acorde a la práctica en Estados Unidos, a la existencia de un “islam americano”. Esta práctica ha sido un proceso de reajustes políticos, sociales y culturales para la convivencia entre dos universos culturales que supuestamente son irreconciliables, según el paradigma del choque de civilizaciones propuesto por Huntington.¹⁰⁶ Para los integrantes de LALMA, la práctica islámica en Estados Unidos es diferente de los países árabes tradicionalistas; César Domínguez opina que el islam estadounidense es:

Pues un tipo de islam situado dentro del contexto de la sociedad estadounidense, consciente de la tradición islámica antigua, pero contemporáneo. Contemporáneo no es creer que el verdadero islam es el que se vivió hace 1400 años en tiempos del Profeta, es el islam original. Pero el islam verdadero existe en todos los tiempos. El islam es una religión universal, entonces no podemos decir el único islam verdadero es el que se vivió hace 1400 años o el que se vive actualmente en Arabia o en otros lugares del Medio Oriente.¹⁰⁷

Aprovechando sus estudios islámicos, César Domínguez ha ayudado a traducir libros producidos por sus profesores, éstos son fuente bibliográfica para la comunidad y transmiten lo que César considera un islam verdadero y universal. En la dedicatoria de una de las obras que tradujo, se lee: “Este libro está dedicado a mis maestros, quienes me enseñaron lo que es belleza, compasión y misericordia y que el verdadero islam es el islam de la moderación”.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ramírez. Entrevista..., sesión 4.

¹⁰⁶ Cfr. Samuel P. Huntington. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós, 2001 (col. Estado y Sociedad).

¹⁰⁷ Domínguez. Entrevista..., sesión 2.

¹⁰⁸ Khaled Abou El Fadl. *El gran robo. Liberar al islam de los extremistas*. Trad. de César Domínguez. s/a.

Ceremonias religiosas: apertura para el diálogo interreligioso

El escenario religioso estadounidense, según Ellison y McFarland,¹⁰⁹ se caracteriza por el crecimiento en las conversiones y afiliaciones a grupos o movimientos religiosos. Estos grupos adquieren el carácter de comunidades de fe y son reconocidos en el sector no lucrativo por medio del voluntariado, así como en movimientos sociales y políticos. En estos últimos, la participación mediada por lo religioso ha propiciado que, sobre todo los adeptos de origen foráneo, “se conviertan en estadounidenses” (*American*). Como se ha mencionado, la amalgama de religión y vida civil permite al migrante integrarse a la sociedad receptora. Hirschman sostiene que, si bien muchos estadounidenses –incluidos los migrantes– pueden ser hostiles o indiferentes a la religión organizada, muchos otros han vinculado la práctica religiosa con la expresión de su identidad histórica y étnica para formar comunidades y, con ello, una fuente de ayuda no sólo social sino económica:¹¹⁰

En particular, los inmigrantes son atraídos por las iglesias y templos étnicos, donde las relaciones primarias entre los congregantes se refuerzan con los alimentos y costumbres tradicionales. Los inmigrantes también tienen muchas necesidades económicas y sociales y las iglesias, templos y sinagogas estadounidenses tienen una larga tradición de servicio comunitario, dirigida especialmente a los más necesitados de asistencia. La combinación de la comodidad espiritual adaptada culturalmente y la asistencia material aumenta las atracciones de la membresía y la participación en las iglesias para los nuevos inmigrantes a los Estados Unidos.¹¹¹

En Estados Unidos la religión se convierte en una práctica social con un alcance mayor, que se vive no sólo dentro de los espacios sagrados, sino en áreas políticas. Esto tiene que ver, como señalan Romerales y Zazo, con que muchas autoridades religiosas, como las cristianas, musulmanas, judías o

¹⁰⁹ Christopher G. Ellison y Jichael J. McFarland. “The Social Context of Religion and Spirituality in the United States”. Kenneth Pargament, Julie Exline *et al.* (eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality, vol. 1, Context, Theory and Research*. Washington: American Psychological Association, 2013, p. 21.

¹¹⁰ Hirschman, Charles. “The Role of religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States”. *The International Migration Review*. Vol. 38, no. 3, Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration, Nueva York: Center for Migration Studies of New York Inc., otoño 2004, pp. 1206-1207

¹¹¹ *Idem.*, p. 1207

budistas, han decidido intervenir en el espacio público,¹¹² lo que da lugar a la conformación de un nuevo espacio secular. Observan que las religiones se incorporan al diálogo no propiamente interreligioso, sino secular, en distintos órdenes de la sociedad civil y administración pública: “La situación geopolítica global, sin embargo, al igual que ha sacado a las religiones de la excomunión política (*sic*), también ha hecho que algunas religiones quieran entrar en el debate público con un lenguaje secular compartido por todos”.¹¹³ En Estados Unidos se ha observado –como ya se apuntó– que, a manera de una militancia religioso-política o social, los grupos religiosos se proyectan como organizaciones no gubernamentales que buscan absorber las responsabilidades del Estado en materia de integración social, cultural y bienestar común para los sectores vulnerables. Para el caso de Los Ángeles, se ha implementado además de los servicios de ayuda social, el diálogo interreligioso y el debate público como vía para el avance de la variedad social, económica y étnica.¹¹⁴

LALMA es parte del escenario religioso y figura como un grupo con una demanda basada en lo étnico e islámico, participa del *ethos* que se ha configurado en el escenario religioso. Incorpora en su organización, práctica religiosa y ética, la manera como las diferentes organizaciones religiosas interactúan entre sí como sociedad, basadas en la idea ofrecida por Orr y Miller, del espiritualismo cívico, es decir, una práctica mediante programas de sensibilización que busca dar lugar al valor de la ayuda social y de interés para la convivencia multiétnica.¹¹⁵

Ramadán

La temporada de Ramadán es, para los musulmanes latinos de LALMA al igual la mayoría de musulmanes, un mes de celebración ritual. Por obligación, el musulmán debe ayunar durante un mes desde que sale el sol hasta el ocaso; el ayuno incluye comida, bebidas y relaciones sexuales, e incluye, culminado el mes, la celebración del *Eid al-Firt* y el cuarto pilar, el *zakat* o limosna. Se acostumbra asistir a las mezquitas a rezar, reunirse en casa para romper el ayuno con familiares y amigos, y en el *Eid al-Firt*, celebrar como parte de la

¹¹² Enrique Romerales y Eduardo Zazo. “Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público”. Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, p. 11.

¹¹³ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁴ Cfr. Orr y Miller, *op. cit.*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

obligación religiosa (*fard*) con la oración. Otras actividades que señala la *sunna* son romper el ayuno con un vaso de agua y con un número impar de dátiles; vestir con las mejores ropas, el sacrificio de un cordero —aunque esto es más acorde con la celebración del *Eid al-Adha*—¹¹⁶ y regalos.

En sociedades laicas, donde el islam es además practicado por una minoría migrante, se busca seguir tanto el *fard* como la *sunna* incorporando tradiciones de regiones con mayoría islámica. Si bien estas costumbres no son la regla, son modelos que buscan seguirse entre familias o conversos migrantes. Los conversos, a diferencia del musulmán que vive en una familia islámica, tienden a hacer mayores adecuaciones de este ritual. Por ejemplo, recurren a la comunidad islámica para celebrar el rompimiento de ayuno diario. Las mezquitas suelen ser el punto de reunión, donde además de participar de la oración comunitaria para romper el ayuno, se proporcionan alimentos con el propósito de ofrecer un espacio a aquel musulmán que no puede compartir el ritual con su familia.

En sociedades donde el islam es minoritario y se sigue el calendario gregoriano, las fechas rituales islámicas difieren bastante y no son consideradas como días de asueto, como sí lo son, por ejemplo, la temporada de Pascua, Navidad y año nuevo. En países de mayoría islámica se suele interrumpir actividades en este mes o implementar una descarga de horas laborales. Para los musulmanes, incluidos los latinos de LALMA, Ramadán implica un reto por dos razones: la primera (que es compartida con los demás musulmanes en estas sociedades) es que deben de continuar con sus actividades cotidianas, siguiendo el mismo horario de trabajo, y otra es que el musulmán latino está aprendiendo a ayunar, a hacer algo que hasta cierto momento era ajeno. Marta Ramírez opina al respecto:

Ramadán es muy bello y tiene un reto muy grande ya que no estamos en un país donde todos ayunan, por lo tanto, no tenemos las concesiones que se dan a los musulmanes en un país musulmán. De ahí que, durante Ramadán no tenemos clases durante un mes, es muy difícil ayunar los fines de semana y luego trabajar toda la semana.¹¹⁷

¹¹⁶ *Eid al-Adha*, llamada la fiesta del sacrificio, se celebra el décimo día del mes de Zil-Hajj, y es cuando se realiza la peregrinación (*Hajj*). Esta fiesta es la representación del pasaje bíblico y coránico del sacrificio de Abraham hacia su hijo como un acto de obediencia a Dios, donde finalmente antes de cometer el sacrificio Dios pide a cambio del hijo un cordero.

¹¹⁷ Marta Ramírez vía correo electrónico, 15 de mayo de 2014.

Como parte de las actividades rituales de LALMA, el grupo ha seguido el modelo de educación e integración religiosa de las mezquitas hacia musulmanes y nuevos musulmanes. Antes de iniciar el mes sagrado, las clases del grupo abordan temas sobre cómo llevar a cabo la prescripción del ayuno. Algún integrante del grupo prepara la clase en torno a la temática y la ofrece. Por ejemplo, para el Ramadán de 2014 la mexicana Amal ofreció una clase en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab. Siguiendo la *sura* 2 y los versículos del 183 al 189, explicó:

El Ramadán es un mes en que si el musulmán se conduce adecuadamente, se le borran los pecados, es como si volviera a nacer. *Es el único tiempo para Dios, lo que se hace es para Él.* Si alguien da un regalo, bendiciones o comida a quien lo necesite, no lo hace para esa persona o para él mismo, sino para Alá. La intención, explicó, no es preparar un regalo para el mejor amigo, *sino para quien lo necesite, así no se conozca a esa persona.*¹¹⁸

Las explicaciones buscaron encontrar eco en la situación que viven los latinos en Estados Unidos. Se insiste, como parte ritual del mes, en la ayuda hacia el desposeído, incluyendo al musulmán latino. La ayuda aparece como una norma ética que guía a LALMA bajo el lema de actuar por amor a Dios, “lo que se hace es para Él”, como se lee en la cita anterior. Si bien la prescripción coránica indica como obligación la entrega del *zakat*, y ello es parte de dar a los desposeídos, el grupo es consciente de la situación económica de la mayoría de los musulmanes latinos. Por ello se ha buscado adecuar esta obligación de manera que no afecte a los creyentes:

Muchos musulmanes latinos a veces no tienen trabajo, o viven al día, además de que muchos de ellos no informan sus problemas ¿Cómo van a pedir una cuota? Ellos han aprendido que la intención es la que cuenta, una sonrisa, un plato de comida. Ese mes es para padecer lo que otros padecen.¹¹⁹

Se busca que el musulmán latino observe el mes como un momento de conexión espiritual, de reflexión y oportunidad de purificación, donde el dinero y el cumplimiento del *zakat* –aunque obligación (*fard*)–, no es lo más

¹¹⁸ Arely Medina. “Diario de campo”, 22 de junio de 2014, mezquita Omar Ibn Al-Khattab, Los Ángeles, CA.

¹¹⁹ *Idem.*

importante sino la intención de la caridad; todo esfuerzo tiene el potencial de convertirse en recompensa otorgada por Dios:

El ayuno purifica el cuerpo, hay una depuración orgánica, mental y espiritual. Si no se puede cumplir el ayuno, entonces debe pagarse una comida, el equivalente a 10 dólares; si no tienen dinero *entonces con una caridad o reponerlo otro día*. El ayuno sirve para renovar la fe en Alá [...] los esfuerzos, trabajos, bendiciones que tengan un fin benéfico encuentran su recompensa, quizás no inmediata, pero todo se retribuye.¹²⁰

Bajo estas prescripciones, el Ramadán ha significado para LALMA un momento de reflexión en el área individual, grupal y social. Este lineamiento ético y religioso se incorpora a las actividades rituales. El Ramadán ha tenido algunas adecuaciones resultado de buscar una práctica islámica que separe la religión de la cultura árabe, del ajuste de la condición laboral y tiempos de sus integrantes, y como parte de la convivencia multiétnica e interreligiosa en Los Ángeles.

El ayuno diario, como su rompimiento, se ha dejado en una práctica individual. Debido a los horarios laborales y las distancias, los musulmanes latinos no tienen la oportunidad de asistir todos los días a la mezquita para participar en el rompimiento comunitario, a lo mucho algunos buscarán integrarse en otras mezquitas cercanas conviviendo con otros musulmanes. En todo caso, el mes inicia con una celebración grupal donde otros latinos no musulmanes son integrados, como parte de su programa interreligioso. En 2014, el Ramadán inicio el sábado 28 de junio y, un día después, se reunió el grupo con latinos católicos y familiares de los conversos musulmanes, como parte del programa anual de educación islámica y convivencia interreligiosa de LALMA.

Así como los disturbios de Los Ángeles abrieron la puerta para que líderes religiosos y organizaciones civiles y gubernamentales emprendieran actividades de integración social entre los diferentes grupos étnicos y estratos sociales, los musulmanes en Estados Unidos percibieron el 9/11 como un momento decisivo para abrir la comunicación con otros grupos religiosos y a la sociedad civil en general. Las mezquitas integraron actividades de información mediante *open houses* y recorridos escolares. Siguiendo este modelo, LALMA comenzó a abrirse hacia la comunidad de habla hispana. Integró el

¹²⁰ *Idem.*

diálogo interreligioso a partir de las peticiones de escuelas y grupos religiosos. La apertura del mes sagrado inicia, precisamente, con un diálogo de comprensión y entendimiento entre familiares de los conversos y grupos católicos o cristianos:

Fuimos más activos después del 11 de septiembre del 2001. Había muchísima desinformación, es más, la arquidiócesis católica llamó al centro de Vermont que querían una persona o una clase que les fuera a explicar a ellos en español el islam. Que, porque lo que ellos escuchaban en la radio, en la televisión, era terrorismo, que le prometían a los terroristas el paraíso; había mucha confusión.¹²¹

El domingo 29 de junio de 2014 tuvo lugar la reunión de inicio de Ramadán en las instalaciones de la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, como es costumbre ya para el grupo. Asistieron diferentes grupos católicos del área conurbada de Los Ángeles, representados por el líder de la Pastoral Juvenil de la arquidiócesis, Alberto Embry, de origen chileno, junto a su esposa, que vestía para la ocasión un *hijab*. Embry, quien portaba una *kufiyya* símbolo de la lucha palestina, ofreció un discurso al que llamó “Momentos nuevos, diálogos nuevos, acciones nuevas”. En él mostraba apertura hacia las enseñanzas coránicas, enlazándolas con las cristianas:

El Corán enseña que lo importante en la vida es el recuerdo de Alá, el Dios compasivo y misericordioso [...] Nosotros, los cristianos, también compartimos en distintos momentos un ayuno, y nuestros padres de la Iglesia, desde el punto de vista cristiano, nos dicen lo mismo que le dicen los maestros al mundo musulmán: el ayuno se hace con alegría, se hace con gozo, se hace para Dios y no para mí [...]

También ha de ser un momento *en que junto con gozar de nuestra mutua compañía, recordemos a nuestros hermanos necesitados de cualquier origen, condición social, política, económica o religiosa*. O aquellos a los que la palabra de Dios, el infinitamente compasivo y misericordioso, aún no ha llegado. Tenemos... Yo sé que entre algunos musulmanes no se hace proselitismo, pero *aquellos que tenemos la experiencia viva de Dios tenemos que compartirla, tenemos la obligación de compartirla* ya sea nuestra palabra, de nuestro pensamiento, las acciones de corazón. En especial en el día de hoy y en Ramadán más aún, *va mi pensamiento, con mi oración, palabra y mente para nuestros hermanos y hermanas palestinas. Verdaderos héroes del honor, la paz y la fe*. Por su permanente sacrificio y constancia ante la vida, *mi recuerdo y compromiso más sincero de*

¹²¹ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

*no olvidarles a estos palestinos ¡Nunca! Solidarizar por su permanente lucha reivindicativa y en especial por sus héroes de hace una semana, los niños, detenidos por fuerzas invasoras y condenables.*¹²²

Su discurso, además de buscar un puente de entendimiento entre musulmanes y cristianos, insiste –al igual que la norma ética de LALMA– en solidarizarse con los sectores vulnerables de la sociedad. A propósito de la *kufyya*, se posicionó políticamente sobre el caso palestino a favor de la libertad y describió a los musulmanes palestinos como “verdaderos héroes del honor, la paz y la fe” e invitó a “solidarizar por su permanente lucha reivindicativa”¹²³ como un acto que concierne a todos.

Matrimonio islámico: otra oportunidad para la convivencia intercultural

El matrimonio es otra prescripción coránica que todo musulmán debe seguir, según la *sunna* con él se completa la práctica religiosa. En países laicos es común que los matrimonios islámicos sean interétnicos, generalmente entre hombres migrantes y mujeres conversas o de línea cristiana, pero comienzan a ser visibles los casos de migrantes musulmanas con conversos locales. Desde muy temprana época, los latinos musulmanes en Estados Unidos participaron de matrimonios con musulmanes paquistaníes o afroamericanos;¹²⁴ ahora es más común que se unan con árabes e incluso entre su misma etnia.

En LALMA, con frecuencia los matrimonios son interétnicos, lo que da no sólo a los cónyuges, sino al grupo, la oportunidad de conocer y aprender otras formas de vida, entablar una convivencia intercultural y, muchas veces, interreligiosa. En su mayoría, las mujeres están casadas con árabes y contrajeron nupcias tiempo antes de integrarse a la OLM; otra parte corresponde a parejas jóvenes que han aprendido sobre cómo llevar a cabo este rito de paso desde lo religioso y social. LALMA ha tenido precaución frente a lo que puede parecer una amenaza sobre todo para la mujer musulmana: aunque en el islam lo importante es el rito religioso, en un contexto donde los migrantes musulmanes reproducen sus costumbres respecto a la relación en pareja, la

¹²² “Diario de campo”, 29 de junio de 2014.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Cfr. Patrick D. Bowen. “Conversion to Islam in the United States: A Study in Denver, Colorado”. *Intermountain West Journal of Religious Studies* 1, núm. 1, 2009, pp. 41-64. Disponible en <http://digitalcommons.usu.edu/imwjournal/vol1/iss1/4>. Visitada 15 mayo 2014

organización ha elaborado sus propias indicaciones para el matrimonio de latinos; entre ellas la instrucción en el cumplimiento del contexto jurídico local, así como la implementación de las prescripciones coránicas que dejan de lado tradiciones específicas, con apertura a la comprensión intercultural e interreligiosa, todo en consonancia con la idea de un islam contemporáneo.

El matrimonio islámico es un rito que varía según las regiones. Además de la celebración religiosa, puede o no ofrecerse una fiesta, pero para tener efecto debe cumplir con: el consentimiento mutuo de la pareja, un contrato nupcial donde se definen los acuerdos económicos, laborales y otros, la aceptación del *wali* (padre o tutor) en el caso de la mujer, la presencia de testigos y quien preside el acto, que en ese momento funge como imán. Es prescripción ofrecer a la mujer el *al mahr*, una especie de dote que puede ser simbólica o tener valor monetario.¹²⁵

El ritual tiene variaciones entre los grupos migrantes, sobre todo cuando se trata de incluir elementos culturales y tradiciones a la celebración. Para LALMA, lo más importante no es la fiesta sino la observación jurídica local y religiosa. Si bien el ritual puede efectuarse, al igual que la oración, en cualquier lugar que no sea impuro, son las mezquitas los mejores lugares para ello. Los interesados pasan por un proceso que incluye, además de los acuerdos entre pareja, el matrimonio legal; pudiendo evidenciarlo, pueden acudir a la mezquita para programar la celebración religiosa.

Se ha implementado de esta manera porque, si bien en los países de mayoría islámica el matrimonio es un ritual que cumple simultáneamente con lo jurídico y lo religioso gracias a la *sharia* —aunque con sus variantes y mutaciones—, la aplicación de ésta en contextos de migración y laicos permite que la mujer y los hijos queden sin amparo legal en caso de separación, muerte del cónyuge, poligamia u otras situaciones. Marta Ramírez informa al grupo, sobre todo a quienes están en posición de casamenteros, que es relevante vivir conforme a lo pide el Estado:

Se debe practicar en todas las comunidades musulmanas, no sólo aquí en Estados Unidos, sino en toda América Latina [...] los hombres inmigrantes de otros países árabes [...] traen su misma ideología, de que el matrimonio islámico es el que vale. ¡No en los países del *west*! ¡No en esta parte del mundo! Ahorita no

¹²⁵ El Corán, *sura* 4, versículos 4 y 20.

tengo la parte del Corán donde dice, ‘vas a seguir la ley de ese país’. La ley de ese país, no dice: ‘vas a seguir la ley de Arabia Saudita’.¹²⁶

Lo que sí tiene que haber es, por ejemplo, un contrato matrimonial [...] por ejemplo, vas a seguir estudiando, o si ella quiere continuar trabajando, o que él no va a tener otra esposa... Aunque no tiene que estar en escrito, en Estados Unidos no hay poligamia, no. [Otro es el] *dowry* [dote] es una especie de regalo que él le da a ella. Ahora este *dowry* depende la cultura, ¿verdad? Por ejemplo, en Pakistán o la India, ella es la que le da el regalo a él. Por eso dicen, ¡ay mi hija nunca se va a casar porque no tenemos dinero! Y luego él quiere que diez mil dólares, que se yo, cinco mil. La pobre familia de ella nunca le va a encontrar esposo pues porque no tienen dinero, *you know*. Pero esto es en la India, ya las generaciones nacidas aquí se alejan de este concepto materialista.¹²⁷

Además de estas normas, en LALMA la celebración del matrimonio es motivo de convivencia y apoyo tanto religioso como monetario. Pudimos presenciarlo el domingo 10 de mayo de 2015, en un restaurante persa en Irvine –posterior al matrimonio legal y religioso–, cuando se unieron el mexicano converso Rafael y su ahora esposa de origen egipcio.

Al evento asistieron familiares de los contrayentes y miembros de LALMA. El festejo se llevó entre pláticas en español, árabe e inglés, comida persa y reflexiones sobre la tolerancia y aceptación a las diferencias culturales. Integrantes de LALMA, como el mismo Rafael, me informaron que la familia de la joven egipcia estuvo renuente al matrimonio con un hombre ajeno a su cultura y de nacimiento no islámico. Mariam Saada y la mexicana Ana, quien está casada con un árabe, visitaron a la familia para exponer cómo puede ser exitoso un matrimonio interétnico. Considerando el pasaje coránico sobre la unidad y la *umma*, que no reconoce fronteras, razas ni naciones, ambas familias pudieron conciliar la unión del joven matrimonio. En la celebración se podía observar que los asistentes de LALMA funcionaban como puente entre ambas familias.¹²⁸

Otras celebraciones

Las enseñanzas con Osman y Hathout, así como la experiencia de vivir en un área multicultural donde los musulmanes buscan presentar al islam como

¹²⁶ Ramírez. Entrevista..., sesión 4.

¹²⁷ Ramírez. Entrevista..., sesión 3.

¹²⁸ “Diario de campo”, Irvine, California, 10 mayo 2015

Imagen 24
Matrimonio islámico.

De derecha a izquierda: Rafael, latina, novia, Marta Ramírez, Amal, Irma.



Fuente: Arely Medina, 10 mayo 2015.

una religión de tolerancia y amor, lleva a los integrantes de LALMA a aprender, en su proceso de conversión, a no limitar sus festividades a lo islámico, sino a participar en diferentes celebraciones de familiares y amigos, al mismo tiempo que los incluyen en las islámicas. Este proceso incluye el reconocimiento de todo aquello que es prohibido, de tal forma que limita su campo de acción. Los ajustes entre lo prohibido y lo permitido, otorgan al converso experiencias de límites, de lo que posteriormente resulta en sus narraciones de naturalización.

Las enseñanzas de LALMA buscan vivir un islam fuera de prejuicios y abierto a la convivencia entre diferentes credos, etnias y tradiciones; se insiste también en la permanencia de la cultura o tradiciones propias de los latinos o de su origen nacional. La práctica del islam en LALMA no busca arabizar a sus adeptos y, con ello, cerrar la frontera de interacción con los no musulmanes:

Marta Ramírez: Si el islam se propagó en menos de ochenta años, desde Asia a Europa, en ochenta años, ¿tú crees que se propagó yendo hasta Asia, China, digamos y decir, ‘*o*ke ahora ustedes van a vestir como árabes, van a hablar puro árabe?’ ¿Me entiendes? No se hubiese propagado el islam, ¿no tiene sentido lógico! Se propagó porque, obviamente, quien fue tuvo que hablar el idioma de ellos, enseñarles en su idioma, respetar su cultura, ¿me entiendes? Por eso te digo... la falta de conocimiento, de historia, no se aprende la forma del islam, o sea la forma es lo que lo hace exterior, cuando digo yo la forma es lo que se ve, pero no aprendieron el concepto de lo que es ser musulmán, esto es lo que ha pasado –creo– con algunos musulmanes.¹²⁹

La práctica islámica entre los musulmanes latinos se basa, como lo informan, en observar las prohibiciones, pero con apertura y tolerancia a los no musulmanes. De esta manera pueden participar en festividades culturales o religiosas, como las católicas u otras cristianas. Se informa a los musulmanes de LALMA que aceptar el islam no es rechazar la diferencia. Marta Ramírez, recordando las enseñanzas del doctor Osman, señala:

Uno: fue que el islam no es para apartarse de tu familia, nunca. Número dos: si tu mamá que es católica o cualquier religión que practique, te pide que la lleves, es tu obligación llevarla, la tienes que llevar, ya sea a la iglesia o a donde vaya. Es tu responsabilidad. Tres: [...] la comunidad inmigrante ¿qué sabe? Nada, *you know* [...] Nuestra mayoría de familia no es musulmana, es católica, ¿qué va a hacer si está celebrando navidad? [...] Entonces nos decían [musulmanes]: ‘Ah no, pues no puedes estar con tu familia’. ‘*Oh really?*’ ‘No’. No discuta con esa persona, pregúnteselo al *scholar* en el islam [...] [El converso] no tiene que adoctrinar, no tiene que decir nada si no le pregunta su familia. El alcohol no va a venir volando así, *you know*, para que lo inhales, el alcohol no se inhala. Si estuvieras en un bar, ¿verdad?, donde todos están fumando mariguana, tal vez, entonces sí ¿verdad?. Eso sí. No, pero si estás hablando de una relación familiar, donde hay alcohol, está bien, ‘no gracias’, punto. El alcohol como te digo, no va a venir a inhalarlo.

Nos aconsejó muy bien en ese respecto, cuestiones de navidad y bautizos. ¿Podemos ir a bautizos? Sí, claro que sí puede ir a bautizos, todo es familiar. Es una iglesia, es una casa de Dios. Entonces, así son nuestros cimientos, *you know!* Y que bueno, que como él decía, no debe haber conflicto entre cultura con lo que estás haciendo.¹³⁰

¹²⁹ Ramírez. Entrevista..., sesión 4.

¹³⁰ Ramírez. Entrevista..., sesión 3.

Bajo estas prescripciones, los musulmanes de LALMA conviven tranquilamente con sus familias incluso en eventos religiosos como bodas, bautizos y funerales. Sobresale para ello la idea de que una iglesia, si bien no es una mezquita, es un lugar hecho para adorar a Dios, y considerando que el islam cierra la cadena de los profetas de los libros sagrados, el Dios cristiano no es sino Alá. En el paso del cristianismo (generalmente el catolicismo), en la reflexión de los conversos se construyen puentes cognitivos que permiten al nuevo sistema de creencias no ser completamente ajeno a su primer cosmos sagrado.

Sin embargo, aun para los integrantes de LALMA existen otros rituales islámicos que no pueden ser subsanados por las tradiciones familiares, como el matrimonio islámico y los funerales. El funeral islámico ha quedado fuera de la decisión del musulmán fallecido cuando éste es el único musulmán en la familia. Es la familia no musulmana la que se hace cargo del ritual. Con base en experiencias previas y previniendo que el musulmán fallecido tenga un entierro islámico, Marta Ramírez se ha informado sobre cómo lograr jurídicamente que el converso latino tenga un funeral acorde con su religión.¹³¹

Para el musulmán latino las celebraciones, sean islámicas, de otra religión, cívicas o con otro motivo, son momentos para practicar la aceptación de la diferencia basados en los principios islámicos sobre la unión familiar y en observar las prohibiciones (*haram*), como comer cerdo, beber alcohol u ofrecer una imagen que distorsione la ética del islam. Este discurso de LALMA aparece como una actitud que naturaliza el ser musulmán, sin embargo, LALMA y sus integrantes han pasado por un proceso de tensiones, negociaciones y experiencias límite donde primó la afirmación de la diferencia en dos vías: el ser musulmán entre los latinos y ser un latino entre musulmanes, lo que permitió el “toma y daca” de elementos culturales y religiosos para construir una imagen del ser musulmán latino.

LA FE COMO CREDO Y LA FE COMO ACCIÓN

Al igual que otras organizaciones latinas musulmanas, LALMA se ha vinculado con diversas organizaciones en su área local, no sólo islámicas, también interreligiosas y promotoras de derechos civiles, como LA Voice, Orange County Congregation Community Organization (OCCCO) e Inland Congregations United for Change (ICUC). En voz de su líder, éstas:

¹³¹ *Idem.*

Tiene como misión mantener la dignidad humana y luchar por la justicia social. Y estos dos conceptos son muy, pero muy respetados y respetados por los musulmanes en el islam. El Profeta y varios versos de El Corán hablan de la justicia social y la dignidad humana.¹³²

En su muy temprana conformación, el grupo se enfocó en dirigir al nuevo musulmán latino a una comprensión del islam sin ataduras a la cultura árabe y propiciando el mantenimiento de la propia, seguido de ello ayuda en especie, desarrollo profesional y empoderamiento, así como implementar proyectos de autoempleo. Aunque hasta el momento sólo se ha dado el caso de César, quién fungió como imán (guía de oración e instrucción), LALMA busca crear su propia fuente de ingresos; tal como lo han sugerido Orr y Miller para el caso de diferentes grupos religiosos en Los Ángeles, se trata del emprendimiento espiritual,¹³³ asistencia a la sociedad o el grupo.¹³⁴

El tipo de asistencia que brinda el grupo es resultado de las coaliciones y acciones cívicas que en general se han desarrollado en Los Ángeles. Se trata de una forma de empoderamiento frente a las pocas oportunidades; señalan Orr y Miller que esto se logra a partir de que las congregaciones religiosas están facultando a sus miembros para organizar, entrenar y beneficiar a la población.¹³⁵ Por medio de sus reuniones o clases religiosas, LALMA ha dejado espacio para preparar a sus integrantes no sólo en asuntos de fe, sino para una toma de conciencia y sentido humanitario. Bajo esta dinámica, ahora se siente preparada para ayudar a la población latina:

Marta: Por todo el tiempo que LALMA ha existido, que casi son catorce años, hicimos un regreso en U. Sí, regresamos a nuestra propia comunidad. ¿Por qué? Porque en todos estos años nos dedicamos a integrarnos a la comunidad multiétnica de musulmanes que viven en el sur de California. ¿Sí? Y de eventos musulmanes, etcétera, etcétera, conferencias musulmanas. Y entonces dijimos, bueno, pero si nosotros podemos ayudar a nuestra propia comunidad, tenemos el inglés y al español, ¿por qué no ayudar a nuestra propia comunidad y formar una alianza con LA Voice o PICO National? y en Orange County tenemos la organización OCCCO que se llama, es lo mismo que LA Voice. Y en Fontana los hermanos se unieron a la ICUC.¹³⁶

¹³² Ramírez. Entrevista..., sesión 3.

¹³³ Orr y Miller, *op. cit.*, pp. 28-31.

¹³⁴ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

¹³⁵ Orr y Miller, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁶ Ramírez. Entrevista..., sesión 3.

Según su líder y el decir de otros integrantes, el islam no sólo debe enfocarse en rezos y uso del velo, sino que la práctica espiritual va acompañada de la acción social. Como su imán y su líder Marta Ramírez refieren, se trata de: “encontrar esa conexión entre la fe como credo, y la fe como acción”.¹³⁷ “Eso es lo que estamos ahora, LALMA mostrando a nuestra propia comunidad latina que estamos poniendo nuestra fe en acción, no predicando, no damos ningún folleto de la religión, nada. Nuestras acciones, queremos que nos conozcan por lo que somos”.¹³⁸

Los vínculos que ha tejido el grupo con otras asociaciones interreligiosas e interraciales son resultado del propio escenario de solidaridad y entendimiento interracial que se creó tras los disturbios de Los Ángeles (*LA riots*). Las “políticas del espíritu” se han enfocado en lograr una comunicación efectiva entre los diferentes grupos raciales, étnicos y culturales, así LALMA también ha buscado formar una espiritualidad cívica, personas que compartan la ideología de ayuda y amor a la diversidad cultural que impera en Los Ángeles, como remedio contra la segregación racial. Este posicionamiento abre lo latino como una oferta; al igual que otros grupos religiosos latinos, permite consolidar la interacción política y cívica desde lo religioso, demarcando las fronteras de qué es ser latino en Estados Unidos.

Varios de sus integrantes se han unido o se visualizan en diversos proyectos. Rafael, un converso mexicano, comentó:

Mi objetivo es meterme en la educación, pelear por las personas que quieren sus papeles y yo tengo dos hermanos que no tienen papeles ahorita, como estoy metido en ¡ojalá! agarrar unos papeles para ellos [*sí*], y también los que tienen este tipo de problemas también, estoy metido en cosas de éstas.¹³⁹

Ana Bdaiwi, conversa mexicana, mencionó que, como ella, otras musulmanas latinas se reúnen no sólo para tener instrucción islámica, sino para ofrecer ayuda mediante eventos de caridad, donaciones o en casas de asistencia para vagabundos.¹⁴⁰ Pero también hay otras actividades que se acercan a la participación militante en momentos clave. Por ejemplo, el 3 de diciembre de 2015, tras el ataque a un hospital en San Bernardino perpetuado por una

¹³⁷ Domínguez. Entrevista..., sesión 2.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ Rafael. Entrevista...

¹⁴⁰ Bdaiwi. Entrevista...

pareja vinculada con ISIS, no sólo la sociedad angelina se sintió amenazada y hostil, sino todo el país. La noticia, de alcance internacional, ocasionó en diferentes medios de comunicación diversidad de posiciones respecto a los musulmanes. Unida al anterior ataque de ISIS en Francia, en noviembre, provocó agresiones a musulmanes y mezquitas. La toma de posición de actores influyentes en la vida política y económica del país, como Donald Trump (quien aseguró que de llegar a la presidencia no sólo impediría el paso a los migrantes hispanos sino a los musulmanes por ser una amenaza), incrementó la tensión.

En este escenario, diversas asociaciones civiles y religiosas de Los Ángeles expresaron su apoyo a la comunidad musulmana. El 11 de diciembre de 2015, en consonancia con el diálogo interreligioso, la búsqueda de cooperación y valor la diversidad, así como la intención de presentar un rostro del islam fuera de toda identificación con el terrorismo, LALMA asistió a la iglesia local de San Bernardino para ofrecer una ofrenda de flores y velas en honor a los afectados por el ataque. Dos días después, participó en el *Rally Against Violence+Extremism* afuera del ayuntamiento de Los Ángeles. Panelistas musulmanes estuvieron presentes, acompañados de musulmanes y no musulmanes.

Otros proyectos de militancia religioso-política en los que LALMA ha participado o que creado, son: diálogos interreligiosos, ayuda para llenado de papeles de migración o para obtener la licencia de manejo a indocumentados, campañas para ejercer el derecho al voto entre latinos, campaña para votar a favor de la Proposición 47, que reduce la pena de delitos menores en California, oraciones interreligiosas, involucramiento en la orden ejecutiva del presidente Obama para favorecer el estatus de los inmigrantes y protestas.

La práctica religiosa de LALMA se ha ido configurando, como tantas otras iniciativas que encajan en la idea de “políticas del espíritu”, en llevar la fe a la acción social. Como parte del modelo de integración por segregación, los participantes de LALMA se integran a la sociedad manteniendo y aceptando su etnicidad. Ello implica ya no sólo mantener elementos culturales que el migrante llevó consigo, sino participar de la trama histórica que se desarrolla en el lugar de acogida, aceptar la categoría de latino pero definiéndola a través de su experiencia como grupo.

LALMA ha logrado insertarse en el subcampo religioso islámico a partir de transversalizar diferentes organizaciones islámicas, sea haciendo uso de sus instalaciones, educadores, eventos o redes, y el mismo nombre como referencia. La autonomía del grupo ha sido un factor para definir la transversalidad como una participación que rompe tanto la verticalidad como la horizontalidad, en el sentido de que, si bien cada organización o mezquita tiene un organigrama vertical, la integración de LALMA como un grupo con necesidades y aspiraciones específicas permite dialogar con otros rompiendo esa escala y más bien se dirige hacia los lados por donde necesita moverse, que tampoco se corresponden fielmente a una participación horizontal.

LALMA puede definirse dentro de estas organizaciones como un grupo-sujeto, en contraposición al grupo sometido. LALMA se ha encargado de conocer la estructura interna de las mezquitas y organizaciones con las que se afilia, de tal manera que, al tiempo de decir que forma parte de ellos, puede llevar sus propios intereses hacia donde necesiten ir, enunciándolo y practicándolo. La intervención de diferentes grupos dentro de una mezquita permite que la función, por ejemplo, de educación e integración-segregación étnica racial, se distribuya y recaiga sobre diferentes actores. Se trata, institucionalmente, de la apertura a diferentes demandas –los grupos étnicos– y su autonomía para solucionarlas, así como mantenerse dentro de los límites institucionales –participar de la multiétnicidad, de la umma–.

En esta dinámica, LALMA ha extendido su nombre y sus vínculos por donde transita su propuesta, pero por donde también deja entrar nueva información. LALMA funciona como una red que conecta a actores nodos y ejes, algunos de ellos integrándose como LALMA y otros como actores individuales que participan en diferentes espacios con diferentes fines. Para la descripción de la cartografía de LALMA, seguiremos la definición de actor nodo y eje:

El *actor nodo* es un actor que se ubica en distintos circuitos con frecuencia trans-locales y transnacionales, que involucran la convergencia de distintas prácticas [...] y tradiciones [...]. Es además un ‘spiritual broker’ (algo así como un intermediario espiritual) que, por su dominio de los diferentes códigos o marcos de sentido de los circuitos, es capaz de convocarlos y hacerlos converger en un mismo espacio/tiempo ritual. Su dominio de múltiples códigos y su posición estratégica como traductor-interprete, y su intensa movilidad en distintos países, culturas y circuitos, le permite recolocar objetos, prácticas y aun a otros actores en nuevos circuitos. Es un intérprete que amalgama los códigos multiculturales

dentro de narrativas que hacen posibles nuevas convergencias y resemantizaciones que amplían contenidos culturales.

El *actor eje*, se refiere a un nivel de conectividad local y más acotado culturalmente, aunque con hegemonía y liderazgo comunitario o local. Se trata de los individuos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizada en las estructuras “tradicionales” de poder de cada práctica. Estos actores por lo regular activan en la red un número de contactos restringidos a sus necesidades propias y se mueven dentro de un máximo de dos o tres sub-redes que conocen bien.¹⁴¹

La imagen (25) de la red de interacción de LALMA nos muestra visualmente a sus miembros y los vínculos que han creado, sean como extensión del grupo o como flujo de información y, en ella, varios posicionamientos. En la red aparecen Marta Ramírez, César Domínguez, Mariam Saada y AbdulSalam, que son miembros de LALMA. Éstos se vinculan con instituciones de alcance translocal, como la Islamic Shura Council (ISC), el Islamic Center of Southern California (ICSC), el Ar Rahman Islamic Center, Islamic Society of Corona (NORCO), el Islamic Institute of Orange County y la Islamic Society of Orange County (ISOC); la *halaqa* convocada por mujeres musulmanas donde se integran mujeres de LALMA, y vínculos transnacionales como los contactos con diferentes grupos musulmanes en México y la universidad Al-Azhar en El Cairo, Egipto. Aparecen también LADO y Nahela Morales como representante de Islam in Spanish y Why Islam; instituciones interreligiosas y protectoras de derechos humanos y civiles como la Pastoral Juvenil de la Arquidiócesis de Los Ángeles, Inland Congregations United for Change de San Bernardino (ICUC), LA Voice y Orange County Congregation Community Organization (OCCCO).

La red tiene un total de 21 nodos, donde los cuatro miembros de LALMA presentan grados de densidad similares,¹⁴² pero con diferentes rutas y accesos a saberes islámicos variados. Marta es la única que posee una alta conectividad:¹⁴³ acumula 17 vínculos, en contraposición a los restantes actores, que sólo llegan a diez, Por lo que ella es quien tiene un mayor grado de centrali-

¹⁴¹ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “1. Itinerarios teóricos metodológicos de una etnografía transnacional”. *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza canchero azteca*. México: El Colegio de Jalisco-CIESAS, 2017, pp. 49-50.

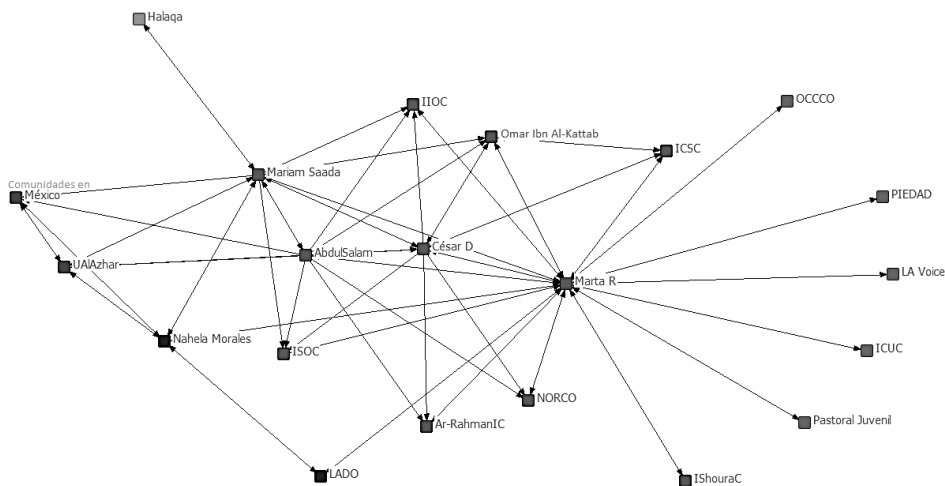
¹⁴² El cálculo consiste en dividir el número de relaciones existentes entre 100. La operación se efectuó con la base de datos de la matriz de nodos y UCINET, 26 de octubre de 2015.

¹⁴³ El grado de centralidad expresa el número de vínculos tanto de entrada como de salida de los nodos. La operación se efectuó con la base de datos de la matriz de nodos y UCINET, 26 de octubre de 2015.

dad, por concentrar más vínculos tanto de salida como de entrada. Con 17 vínculos bidireccionales, que suman 34 conexiones, queda patente su posición como la representante de LALMA no sólo ante integrantes de ésta, sino que es requerida tanto por las mezquitas del sur de Los Ángeles para crear grupos latinos, como por instituciones de alcance translocal islámicas, como el Shura Council y el ICSC, e interreligiosas como ICUC, LA Voice, OCCCO y la Pastoral Juvenil, a la vez que tiene una posición baja en la red de OLM.

En segundo lugar aparece Mariam Saada, con 16 vínculos conectados a diez nodos. Mariam se conecta con diez nodos, pero sólo seis refieren a ella. Le sigue César Domínguez, con quince vínculos de entrada y salida; diez son hacia afuera y cinco hacia adentro. En último lugar está AbdulSalam, con trece vínculos, de los cuales sólo tres son bidireccionales y se corresponden con Marta, César y Mariam. El resto son buscados por él, es decir, se integra a las mezquitas locales donde hay grupos de LALMA y crea además vínculos transnacionales tanto en México como en Egipto. La red en su conjunto es policentrada, cada nodo en azul crea una estrella de vínculos que conecta sus nodos de salida con otros nodos. En el conjunto de estas estrellas el actor central es Marta, con un grado de entrada de 17.

Imagen 25
Red de LALMA.



Fuente: elaboración propia, con base a etnografía virtual y UCINET.

En la red, Marta es quien tiene mayor grado de intermediación, es un actor puente que conecta a otros actores cuando no tienen un vínculo directo. Como actor puente, ella puede vincular a los demás actores, sean Mariam, César, Ramiro u otras organizaciones que conforman la red. Por ejemplo, para llegar a la Pastoral Juvenil, ICUC, LA Voice u OCCCO; a LADO O PIEDAD, es necesario que Marta intervenga como medio o puente de vinculación, y de hecho es así como los demás pueden participar de estas instituciones.

La red de Marta, por su grado de centralidad e intermediación, es una estrella que en el conjunto de la red de LALMA toma el primer lugar como un actor nodo para crear canales de interacción para el grupo. Aunque la mayoría de sus vínculos es de alcance translocal y nacional, el aspecto transnacional está presente considerando que los actores y organizaciones con que se conecta pertenecen también a otras redes por donde circula información islámica y latina.

La red muestra diferentes rutas de interacción para LALMA como comunidad y para sus agentes de manera individual. Mariam sigue una ruta transnacional, pero también en lo local se vincula con la *halaqa*, que desempeña un papel pequeño entre integrantes de LALMA. César y AbdulSalam se insertan en el área translocal, pero sin dejar pasar la oportunidad de vincularse en lo transnacional, de manera independiente a LALMA.

La descripción visual de la red nos obliga a preguntar: ¿cómo los actores han obtenido esa posición en LALMA? Y: ¿qué elementos culturales, religiosos y políticos llegan a la comunidad? Para responder ambas preguntas fue necesario etnografiar la ruta de interacción de los actores, de tal manera que la configuración de la red nos ofrezca una descripción de los elementos externos que repercuten en LALMA.

Actores nodo: rutas de posicionamiento en la red de LALMA

Siguiendo la definición ofrecida por De la Torre y Gutiérrez Zúñiga¹⁴⁴ sobre la clasificación de actores en la red, Marta, Mariam, César y AbdulSalam se caracterizan por ser actores nodo. Cada uno se posiciona en la red translocal, nacional y transnacional. Se interconectan en puntos donde convergen diferentes identidades, identificaciones nacionales y culturales, prácticas religiosas y modos de practicar el islam. En los lugares o encuentros de LALMA, cada uno es capaz de traducir experiencias y conocimientos para ensamblarlos en

¹⁴⁴ Cfr. “1. Itinerarios teóricos metodológicos”, *op. cit.*

la propia causa de LALMA. Presentamos aquí a Marta Ramírez, Mariam Saada, César Domínguez y AbdulSalam.

Marta nació en Guerrero, México. Pasó su niñez entre el rancho de su padre y Ciudad de México. Creció en un ambiente religioso y, aunque rodeada de sus hermanas, la figura masculina estuvo presente como consecuencia del contexto sociocultural. Con edad para cursar estudios universitarios, se mudó a Ciudad de México para estudiar Filosofía y Letras, sin concluir, cambió a la carrera de Enfermería. No obstante, comentó que sus inicios en las humanidades abrieron el camino para conocer el islam.

Contrajo matrimonio y tuvo un hijo. Inició estudios de inglés y, tras una temporada de matrimonio, inició su proceso de divorcio. Durante ese periodo, en 1980 viajó a Inglaterra para practicar su inglés, donde conoció musulmanes de Malasia. Regresó a México y dos años después, en 1983, viajó a California con motivo de vacaciones y para tomar un curso de inglés. Su profesora judía, esposa de un afroamericano musulmán, la introdujo en el ICSC, donde comenzó a tomar clases de islam. El ICSC fue un eslabón clave en su experiencia de migración y conversión; allí hizo profesión de fe y, gracias a la carrera de Enfermería, el ICSC la reclutó para laborar en el hospital donde ofrece recursos, de tal manera que pudo quedarse en Los Ángeles. En este mismo centro conoció a su segundo esposo, de origen paquistaní, y a musulmanes latinos, con quienes inició el proyecto de LALMA.

En 1999 Marta inició el grupo de musulmanes latinos, uniendo a los que ya estaban activos desde 1997. Este periodo de Marta se describe a la par de los inicios de LALMA, que se abordaron al inicio de este capítulo. Marta ha sido un eslabón clave para la comunidad, como presidenta ha creado diferentes vínculos con instituciones y organizaciones para participar dentro de las llamadas políticas del espíritu, en la convivencia y entendimiento multicultural. Después del 9/11 el grupo fue buscado por asociaciones religiosas de habla hispana, así se relacionó con Alberto Embry, director de la Pastoral Juvenil católica de la Arquidiócesis de Los Ángeles. Desde entonces, año con año al inicio de Ramadán se reúnen musulmanes y católicos para convivir y dialogar sobre las semejanzas en la práctica religiosa y el sentido humanista de ambas.

Como representante de los musulmanes latinos de California, fue actor clave para relacionarse con otras OLM como LADO, PIEDAD y, en su primera fase de proselitismo, con Nahela Morales, quien representaba a Why Islam, y cuya madre también conversa es y se integró a LALMA. Mezquitas del área del Sur de California, como las de Fontana, Corona y Orange County, han hecho convenio con Marta para que LALMA integre a los musulmanes latinos del área. Des-

de 2012 aproximadamente se integraron a las mezquitas de Orange County y, en 2014, las de Fontana y Corona. Entre 2014 y 2015 se afianzaron vínculos con organizaciones que buscan entablar la convivencia y entendimiento entre la comunidad multiétnica y multirreligiosa, así como encontrar una mediación con el Estado para proporcionar bienestar social entre los grupos oprimidos; éstas son ICUC, LA Voice y OCCCO.

El recorrido de Marta como musulmana latina y presidenta de LALMA le ha permitido ser un actor que activa diferentes canales de información y acción social, es un vocal y mediador bidireccional entre los puntos conectados, es decir, un actor puente. Siguiendo el marco teórico metodológico, ella es un actor nodal que acciona diferentes prácticas ya estructuradas, sean religiosas o sociales, y las conjuga en momentos y espacios clave. Por ejemplo, su intervención en organizaciones translocales como la Pastoral Juvenil, ICUC, OCCO o LA Voice le abren la oportunidad de dialogar y tomar para sí, en lo que a religión respecta, elementos no islámicos pero que pueden encontrar su fundamento en él, así como elementos sociales o políticos producto de experiencias similares respecto a la etnicidad, migración o estatus social. El Shura Council, también de tipo translocal, no sólo obedece al área del Sur de California, sino a una estructura mayor de tipo nacional y transnacional. Representa el acuerdo de *fatwas* e institucionalización del islam en Estados Unidos, así como es también un representante del islam global al tomar decisiones sobre la práctica islámica, como los horarios de oración y fechas rituales que son parte de la umma.

La red de Marta está integrada por 17 actores de carácter individual o colectivo. En su conjunto, Martha concentra la mayoría de diálogos en diferentes códigos culturales y sociales. Entre sus vínculos hay un ir y venir de información entre integrantes de LALMA, prácticas colectivas de LALMA, organizaciones islámicas, multiétnicas y religiosas. Su conjunto crea una base de flujo que llega en primera instancia a las células de LALMA en diferentes mezquitas donde está presente la interacción de los actores.

Mariam Saada,¹⁴⁵ de padres egipcios, nació en Francia, donde pasó su niñez y observó cómo los musulmanes eran rechazados. Durante su juventud, en Egipto, esas vivencias fueron episodios de reflexión sobre la identidad islámica, incluso en su país, de mayoría musulmana. No acostumbró entonces al uso del *hijab*, fue hasta sus estudios universitarios que reforzó sus conoci-

¹⁴⁵ La construcción biográfica de Mariam Saada tiene base en lo presenciado durante el trabajo de campo, en su visita a la Universidad de Guadalajara el 23 y 24 de mayo de 2015 y en la *balaga* convocada el 9 de mayo de 2015 en Irvine, California.

mientos religiosos y optó por usar el velo. En Egipto se graduó de la licenciatura en Lenguas y Literatura Hispánicas, después contrajo matrimonio con un musulmán de su mismo origen y se mudó a California.

Allí estudio su maestría y doctorado. Obtuvo este último con la tesis *Edición y estudio del manuscrito aljamiado-morisco 4963 de la Biblioteca Nacional de Madrid*.¹⁴⁶ Como musulmana, concurrió a las mezquitas locales y conoció a Marta, quien la integró activamente a LALMA. Participó de las clases en las mezquitas de Irvine donde LALMA se hacía presente e impartió charlas sobre la herencia cultural y lingüística árabe-islámica en América Latina, considerando su investigación doctoral. También en Irvine se reúne con otras latinomusulmanas en la *balaqa*, que además integra mujeres de diferentes orígenes étnicos o nacionales, constituyendo una oportunidad para considerar a la umma como punto de convivencia donde se comparte variada información, se crean posibles tensiones y ajustes de identidades étnicas, nacionales o modos de práctica religiosa.

En enero de 2012 ofreció una conferencia en el centro Al Hikmah, organizado por éste y la asociación Musulmanas Latinas, AC, ambos liderados por una pareja de conversos mexicanos que estudiaron en Medina. La conferencia se tituló “Descubre tus raíces. El legado del Andalus en Hispanoamérica” y abordó temas como lengua castellana e identidad islámica, el papel de la mujer musulmana en la preservación de la identidad islámica, la reconstrucción de la historia desde la perspectiva del vencido, delinear el proceso de desarabización y desislamización de América, entre otros.¹⁴⁷ En mayo de 2015 impartió un seminario-taller de dos días organizado por la comunidad tapatía musulmana en la Universidad de Guadalajara (UdG), titulado “Musulmanes en la España de la expulsión. Mensajes y códigos (los manuscritos aljamiado-moriscos)”,¹⁴⁸ al que asistieron universitarios y musulmanes tapatíos.

¹⁴⁶ Mariam Medhat Saada. *Edición y estudio del manuscrito aljamiado-morisco 4963 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Los Ángeles: Universidad de California, 2011.

¹⁴⁷ Centro Al Hikmah. “Conferencias y eventos”. Disponible en <http://www.alhikmah.net/actividades/conferencias>. Consultada el 21 de octubre de 2016.

¹⁴⁸ Arelly Medina. “Diario de campo”. Guadalajara, Jalisco, 23 y 24 de mayo de 2015.

Ilustración 26

Mariam Saada en la Universidad de Guadalajara. 23 mayo 2015.



Fuente: Arely Medina.

Sus visitas a México le han servido para convivir y crear vínculos con musulmanes y comunidades, sobre todo en la capital y Guadalajara, incluso para mediar en el ritual de conversión de mexicanos, como sucedió en dentro de la conferencia impartida en la UdG. Entre 2015 y 2016 Mariam integró a musulmanes de México y las OLM a las becas otorgadas por la universidad Al-Azhar en El Cairo para formar proselitistas. Sus estudios la llevaron de nuevo a México para investigar *Los manuscritos árabes, aljamiados o islámicos de los siglos XV al XVII desconocidos en el Archivo Nacional de México DF* y continuar con su participación en las comunidades mexicanas. Sus investigaciones, si bien

son académicas, han servido como fuente para legitimar el trayecto histórico del islam entre latinos y mexicanos, como símbolo del rescate de una historia no contada.

Mariam ocupa el segundo lugar de centralidad e intermediación en la red de LALMA. Participa de dos tipos de vínculos, uno que permite la movilidad en el área translocal, es decir, entre células de LALMA, y otro de tipo transnacional, debido a su participación con comunidades islámicas en México y en escenarios académicos de México y Egipto. Contrasta con Nahela Morales, a quien se describió en capítulo 4 como un actor activo en la representación del islam entre latinos, y aparece en la red de LALMA como un vínculo débil y ocasional (como es el caso de su participación con otros musulmanes latinos en la universidad Al-Azhar, donde Mariam fungió como actor puente).

Por su parte, la *balaqa* aparece como un vínculo aislado, pero si tuviera su propia cartografía tendríamos probablemente una red densa congregando a diferentes actores y no sólo de LALMA; por lo pronto, esta reunión funciona como un evento clave para mujeres cercanas a la organización.

César nació en San Diego, California, en 1963, pero su niñez y juventud fueron un ir y venir entre dicha ciudad y Tijuana, lo que le hizo percibir a California como una extensión de México. Pasó también temporadas en Ciudad de México, donde su padre laboraba. Cursó estudios de ciencia política y teatro en San Diego, por lo que la vida californiana, o “con un pie aquí y otro allá”, no le fue nunca ajena.

Antes de ser musulmán viajó a Egipto, donde tuvo su primer contacto con el islam; regresó a México y asistió al Centro Islámico de la Comunidad Musulmana donde hizo su *shajabada*. Por cuestiones laborales regresó a California, ya como musulmán se enteró de la existencia de LALMA. Marta fue quien lo integró al grupo de Los Ángeles, encontrando en él un grupo de apoyo para unir la religión con su identidad cultural y nacional.

Tiempo después se integró a laborar de medio tiempo en ICSC como recepcionista, lo que le dio oportunidad de cursar la maestría en Liderazgo y Estudios Islámicos en la Universidad de Bayan Claremont, con teólogos y doctos islámicos en California. En ambas instituciones y como hablante del español, comenzó a ser referencia para traducir textos islámicos del inglés, mismos que se propagan entre la población hispanohablante de California.

Con un título que lo define como especialista en temas de teología islámica y liderazgo en comunidades, la mesa directiva de LALMA lo integró como imán con un acuerdo laboral de medio tiempo. A mediados de 2015, Mariam Saada le ofreció la beca para el curso de Liderazgo y *Dawah* en la universidad

Al-Azhar en Egipto, junto a otros musulmanes latinos. Culminados sus estudios de maestría y con su experiencia agradable de vivir en el país africano, además de la intervención de Mariam con la universidad, se le ofreció una beca en ésta para continuar sus estudios islámicos en El Cairo, donde radica actualmente.

César presenta en la red vínculos o movilidad en el área local, con su participación en las células de LALMA como imán e instructor religioso para los latinos antes de su partida a Egipto. Lo que lleva a conectarse con actores que también hacen de su presencia una participación asidua, como Marta, AbdulSalam y Mariam. Gracias a su posición como imán provee a los seguidores de LALMA de información variada que viene tanto del ICSC y sus estudios de maestría en el Bayan Claremont Graduate School, que representan el islam estadounidense, así como de su aprendizaje, experiencias y encuentro con lo árabe en su primera estadía en la universidad egipcia.

AbdulSalam nació en Ocotlán, Jalisco. Fue educado bajo los preceptos católicos por lo que desde joven se unió al seminario, pero lo dejó al no encontrar afinidad por la vida sacerdotal. Su padre era un migrante circular entre California y Ocotlán. Antes de su mayoría de edad viajó a Estados Unidos y allí se quedó.

Se integró laboralmente y contrajo matrimonio con una ciudadana estadounidense, con la que tuvo tres hijos. Aunque la mayor parte de su familia vivía con él en Los Ángeles, mantuvo contacto con familiares de México. Después de un tiempo divorciado conoció el islam y se convirtió. A partir de la socialización con musulmanes de diferentes orígenes étnicos, se enteró de LALMA. Marta lo invitó a conocer el grupo y asistir a clases; finalmente fue en él que se convirtió.

Asiste regularmente a la mezquita de Los Ángeles, aunque también acude a las demás para cooperar en las actividades de LALMA. En 2014, en una visita familiar a Ocotlán, aprovechó para conocer a la comunidad islámica tapatía, con la que ha mantenido vínculos y lo recibe con agrado. En mayo de 2015, asistió por un mes al curso islámico en la universidad Al Azhar, junto a otros musulmanes mexicanos de Guadalajara y Ciudad de México, donde fortaleció sus lazos con ellos, así como su vínculo con Mariam Saada.

Desde entonces se ha mantenido unido a estas comunidades, participando de diálogos amistosos *on-line* y visitando las comunidades. En 2016 emprendió también viajes a Tijuana y Rosarito para ayudar a las comunidades locales, sea en la construcción de mezquitas o con víveres. De aquí que los vínculos que se dibujan desde AbdulSalam son lazos translocales y transna-

cionales. Están contruidos por su ir y venir entre lugares y compartir con otros musulmanes experiencias similares, no sólo como musulmanes, sino como mexicanos y como latinos.

Encuentros clave y lugares nodo: dónde se vive LALMA

Marta Rodríguez, Mariam Saada, César Domínguez y AbdulSalam son los actores nodales en la red y desde ellos se parte para comprender en qué lugares converge LALMA y cuáles de ellos funcionan como eventos clave y lugares nodo:

Los eventos clave son las ceremonias o ‘acontecimientos que hacían converger e interactuar en un mismo lugar ‘multipracticado’ a actores de diferentes orígenes culturales, nacionales y religiosos’ (Argyriadis y De la Torre, 2012: 19) ‘Es durante esas celebraciones cuando se tejen interacciones entre elementos diversos y se generan imaginarios comunitarios que trascienden lo local y lo regional. Además de las convergencias, en los eventos clave se pueden analizar tanto las nuevas alianzas como las tensiones y las luchas de poder entre los distintos grupos o tendencias ahí presentes’.

Lugares nodales son los lugares ‘multipracticados’ ‘que por su calidad de referentes simbólicos de una narrativa compartida se convierten en escenarios privilegiados de la realización de rituales donde convergen diferentes circuitos de practicantes’ (De la Torre y Gutiérrez, 2012a: 19, nota a pie 7). En ellos se pueden llevar a cabo ‘eventos claves’, pero a diferencia de éstos, los espacios mantienen una locación fija, y están establecidos en un calendario o ciclo ritual que le imprime cierta obligatoriedad para constituirse en un lugar frecuentemente practicado.¹⁴⁹

Como resultado de la descripción de actividades de LALMA y los vínculos de interacción entre los actores, se puede señalar como eventos clave la fiesta de inicio de Ramadán, donde participan la comunidad dispersa en el sur de Los Ángeles y católicos latinos. La *halaqa*, que aunque sólo reúne a unas cuantas mujeres y aparece en la red de LALMA como un vínculo débil, funciona como un evento clave donde se practican la multiétnicidad y multiculturalidad en torno al islam. Las actividades cívicas, como la visita de LALMA a la iglesia de San Bernardino después del suceso terrorista adjudicado a musulmanes, o por la protección de derechos sociales convocadas por OCCCO, LA Voice e

¹⁴⁹ De la Torre y Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 50-51.

ICUC, como implicó la presencia no sólo de musulmanes sino de diferentes grupos de la sociedad civil que hicieron acto de presencia frente al ayuntamiento de Los Ángeles bajo el tema *Rally against violence*, pueden también ser considerados eventos clave en tanto que convocan a la sociedad multiétnica que converge bajo un mismo fin, que es la demanda de derechos civiles, políticos y sociales.

Estos eventos se llevan a cabo en lugares específicos, pero para LALMA sólo algunos son significativos y son referentes simbólicos en las narrativas de sus integrantes. Los lugares compartidos por ellos, siguiendo la definición de lugar nodo, son de carácter fijo y si bien no son usados particularmente para cumplir un calendario ritual en estricto sentido, ni siquiera viernes con viernes para el sermón y oración comunitaria, tienen la función de un ciclo que reúne cada sábado o domingo a la comunidad latina para suplir las actividades del viernes, pero sobre todo para compartir experiencias y narrativas que permiten construir la identidad del musulmán latino. Lugares nodo son las mezquitas donde se reúne LALMA los fines de semana, en primer lugar, la mezquita Omar Ibn Al-Khattab que, además de ser un lugar de encuentro domingo con domingo, allí se realizan ceremonias rituales como el Ramadán o se discuten proyectos a futuro. Las mezquitas de Irvine, Garden Grove, Corona y Fontana también son lugares nodo para los integrantes de LALMA. Las mezquitas tradicionalmente representan un lugar de culto donde se asiste para ser parte de ceremonias rituales; para LALMA lo ritual queda suspendido porque sus tiempos no están sincronizados a los tiempos rituales. Se mencionó que el cumplimiento de la asistencia al sermón y la oración comunitaria de los viernes se soluciona individualmente, por lo que las actividades de LALMA se desarrollan más en un sentido simbólico que permite la construcción de la identidad étnico-religiosa.

La movilidad de los actores nodo, como de otros actores involucrados en los eventos clave, permite considerar la presencia de LALMA en un espacio caracterizado por la integración de flujos de variada densidad e información: identidades, prácticas religiosas e islámicas; símbolos, objetos religiosos y culturales, posicionamientos institucionales, proyectos. Esta diversidad de información y materiales tiene diferentes alcances: uno transnacional, donde se activa la identificación religiosa o de nacionalidad mexicana, y con poco movimiento los discursos de las raíces islámicas latinas; otro de alcance translocal islámico y latino que se construye con mayor énfasis mas no exclusivo, a partir de las células y eventos clave de LALMA; otra translocal donde se activa la multiétnicidad y multirreligiosidad en torno a la acción civil.

En general, los espacios que constituyen la red de LALMA son lugares situados en diferentes contextos y con variados actores y direcciones. Además, son proveedores de sentido para la construcción de la identidad islámica latina. No se trata de un paquete completo, sea religioso o cultural, el islam y lo latino, sino de los acomodos entre estos dos, del proceso en el que algunos elementos se desdeñan, otros se priorizan y otros más se resignifican, y todo ello dentro del contexto donde los actores hacen suyo o renuevan un sistema.

En el caso del islam y la latinidad en la red de LALMA, hay que considerar que el conjunto de flujos es una especie de filtro que permite seleccionar elementos que logran reforzar las construcciones narrativas y experiencias de ser musulmán latino. En los lugares donde se convoca a la umma sobresale el cosmopolitismo de ser latino. Pero, por ejemplo en México o Egipto, se da la posibilidad de distinción entre iguales, como musulmanes latinos-mexicanos y como latinomusulmanes, en ambos sentidos se juega la diferencia y se busca remarcarla usando para cada situación y contexto elementos propios de la religión o la cultura.

Las experiencias compartidas y que se van construyendo entre latinos sobre el “quiénes somos” están reflejadas en los vínculos y actores que componen la red LALMA. Desde allí se narran los discursos que, para el caso de esta organización, giran en torno a la narrativa lingüística como propio patrimonio cultural y elemento común entre latinos, la deconstrucción de la historia en busca de raíces, más que de parentesco aunque no se excluye, de cultura compartida, así como un discurso étnico que remite a una contrahegemonía laxa producto de la aceptación de la práctica islámica estadounidense basada en el ideal de un islam contemporáneo, donde además sobresale la descripción del sistema estadounidense como una sociedad de libertad, equidad de género, abundancia y oportunidades. Pero que, al mismo tiempo, se enfoca en la acción social integrando a miembros de LALMA por medio de Marta a organizaciones multiculturales que luchan por la dignidad humana.

Los procesos de ajuste para la construcción de la identidad colectiva de LALMA se basan en la asociación de religión y prácticas latinas, ambas transnacionalizadas y movilizadas localmente bajo diferentes modos y flujos, pero que en LALMA pueden hacerse presentes a partir de relocalizaciones que permiten la inclusión de la práctica religiosa y étnica.

La red de LALMA también nos permite considerar en qué sentido hacen comunidad. La función de las células de LALMA dispersas en mezquitas del sur de California es dar respuesta a la dispersión geográfica, tiempos y recorridos de los musulmanes latinos, por lo que LALMA sólo logra reunirse de manera

completa en festividades rituales como el Ramadán, donde se convoca a todos sus integrantes; de lo contrario, ser parte de LALMA se vive en tiempos y espacios diferentes, según convenga a cada miembro.

LALMA es una comunidad que funciona a partir de convocar un imaginario de unidad que resalta la pertenencia, a partir de rasgos y prácticas religiosas y culturales compartidos. No importa si se invoca dentro de las mezquitas de las células o fuera de ella. Las narrativas sobre la herencia lingüística y cultural, además, se insertan en el imaginario de una comunidad islámica propia de los latinos y desde allí obtienen su reconocimiento y diferencia.

CONCLUSIONES: PROPUESTA PARA GUIAR AL MUSULMÁN LATINO

Se expuso anteriormente que las OLM se organizan en red, no sólo virtualmente, sino transversalizando diferentes organizaciones islámicas. LALMA se ha desarrollado de igual manera, pero con mayor énfasis en su escala trans-local, en el área del Sur de California. De esta manera construye una red de lugares donde, bajo la identificación étnica, construye sentido de unidad. La red de LALMA funciona como un espacio por donde fluye información variada sobre islam y sobre lo que significa ser musulmán latino.

Hay que resaltar que la red de LALMA no se construye únicamente de los lugares propiamente islámicos, sino que se ha creado siguiendo su papel transversalizador con otras organizaciones de interés para el grupo, así como por las rutas donde actores principales o con mayor actividad en el grupo transitan. En su conjunto, es en el espacio de la red donde la propuesta de LALMA se construye y se vive. LALMA además, como parte de la red del islam latino, es partícipe en la difusión de mensajes y discursos sobre la práctica del islam entre latinos.

En capítulos anteriores se evidenció que cada OLM mantiene un discurso construido desde la convergencia de múltiples narrativas actuadas o activadas en distintos ámbitos. Los discursos son propuestas que se construyen por las experiencias individuales y colectivas de los integrantes de la OLM pero que, a la vez que proponen, toma de otras propuestas y de los imaginarios colectivos sobre lo que es el islam, el musulmán y lo latino. La propuesta discursiva de LALMA parte de la narrativa lingüística, extendiéndose hacia la herencia cultural; en ésta tiende puentes históricos para naturalizar prácticas árabes y musulmanas, pero escapa generalmente del énfasis en los vínculos de sangre y tiende a dar importancia a lo étnico sobre lo árabe, construyendo su propuesta sobre la latinidad y la acción social.

LALMA parte, al igual que otros grupos religiosos en el país, del papel de la religión como canal para mantener vivos los vínculos culturales de los inmigrantes con las sociedades de origen, por medio de la participación e integración social, la convivencia multiétnica y, en su conjunto, siguiendo la dinámica de integración por segregación, el sentimiento de ser parte del país.

Puede observarse que la identidad religiosa juega un papel importante al momento de crear identidad cultural, por lo que la religión como institución extiende su intervención hasta el espacio público. Como señala Ferry, en las sociedades postseculares hay una superación del carácter privado de la religión y se dirige hacia la sociedad, donde: “no se confrontarían tesis doctrinales sobre la existencia o la inexistencia de Dios, sino las experiencias vividas extraídas de esa opción tomada a favor de la existencia o inexistencia de Dios”.¹⁵⁰

Bajo la idea de un “espiritualismo cívico” y la creación de “políticas del espíritu”, LALMA se integra al esfuerzo de programas de asistencia y de práctica cívica. Este caso nos muestra que las instituciones religiosas han dejado su papel de concentrarse, por decirlo así, en la salvación de almas, y se enfocan en la acción social, se adentran al espacio público. Esto rompe la tesis de la secularización, pues en el caso estadounidense –como señala Casanova– no se cumple la idea de que si la sociedad estadounidense, por ser más religiosa en comparación con sociedades europeas, es menos secular.¹⁵¹

Por el contrario, Estados Unidos siempre ha sido la forma paradigmática de una sociedad diferenciada, una sociedad secular moderna. Además, el triunfo de ‘lo secular’ vino ayudado por la religión más que a sus expensas y sus fronteras se convirtieron en tan difusas que, al menos para los estándares eclesiásticos europeos, no está claro dónde comienza la religión y dónde lo secular.¹⁵²

LALMA, como un grupo representativo de conversos musulmanes latinos en California, ha seguido ese camino. No sólo se trata de la conversión al islam, sino de la interpretación de éste como un propulsor de la identidad

¹⁵⁰ Jean-Marc Ferry. “La religion in foro publico”. Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, p. 27.

¹⁵¹ José Casanova. “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, España: Universidad Autónoma de Madrid-AEDRI, núm. 7, noviembre 2007, p. 6.

¹⁵² *Idem*.

étnica, religiosa y política en el contexto estadounidense, lo que le ha permitido desplegar de manera grupal estrategias narrativas que, en su conjunto, desembocan en una lucha social.

LALMA, como otras organizaciones de su tipo, nació por la creciente necesidad de practicar su nueva profesión religiosa bajo un entorno familiar que se compondría de su propio lenguaje cultural. Se mencionó que los espacios religiosos suelen ser lugares para el encuentro cultural, de apoyo moral y social de los inmigrantes; en ese sentido, LALMA se encontró con que, en calidad de latinos, podían subsanar sus propias necesidades espirituales, culturales y sociales.

Identificarse como latinos no sólo fue para convivir lingüísticamente, sino que, sin ser parte del proyecto inicial, se reconocieron como un sector vulnerable de la sociedad estadounidense que históricamente ha aportado a la construcción del país sin un reconocimiento digno, por lo que aún carece de grandes privilegios sociales, tales como el acceso a buenos trabajos, salarios justos, acceso a la educación, además de padecer la discriminación étnica. Bajo estos elementos la identidad colectiva, LALMA es resultado del contexto social no sólo estadounidense, sino específicamente angelino. De allí que no podemos generalizar los procesos de construcción de identidad étnica entre las OLM, porque cada una está situada en un contexto diferente, donde la multiculturalidad y la racialidad tienen aristas similares pero no iguales.

En el caso angelino, la mayoría de sus integrantes es mexicana, por lo que es comprensible que la narrativa lingüística como la cultural no se refuercen de la búsqueda de ancestros árabes o musulmanes o de líneas consanguíneas, aunque no se excluye. Como tampoco de líneas ancestrales afroamericanas, quizás porque incluso el origen africano es otra línea borrada en la historia de México, donde los mexicanos no se sitúan. Se enfoca en todo caso en la propia historia de los pueblos nativos en el país, así como en la migración. Un énfasis diferente en esta narrativa es, por ejemplo, la de LADO e Hispanic Muslim, creadas en otros contextos sociales e históricos, buscando la línea no sólo histórica y cultural, sino de ascendencia entre árabes y africanos. Sus fundadores, originarios de Nueva York y con una mayoría puertorriqueña, hacen que la narrativa de herencia cultural tienda puentes hacia lo consanguíneo cuando consideran la negritud: ya no sólo se trata del árabe musulmán, sino del moro, del negro y del africano musulmán.

En la propuesta de identidad de LALMA prima lo latino como un elemento que permite gestionar la diferencia en dos ámbitos sociales: en la sociedad como musulmanes aunque latinos, y frente a la umma. La base para practicar esta gestión tiene su fuente en el *ethos* de la comunidad islámica estadouniden-

se. Los musulmanes consideran que la religión islámica en Estados Unidos se practica bajo una interpretación contemporánea, de acuerdo con el tiempo y necesidades de la comunidad islámica. Esta interpretación permite que, como musulmanes y latinos, la práctica religiosa se convierta en una práctica cultural y de enfoque social y humanista; cultural porque mantiene su propio lenguaje mediante el uso del español, la interacción con sus familias católicas o cristianas, la gastronomía, la música y diversos símbolos propios de sus naciones, no obstante mantienen sus fronteras culturales abiertas, pues los matrimonios interraciales, generalmente con árabes, les permiten compartir la cultura e incluso encontrar similitudes. Es social y humanista porque no sólo atienden servicios religiosos, sino que observando las necesidades de los integrantes y de los latinos en general, se han volcado a crear estrategias de ayuda dentro del grupo y para la población latina, y como causa de ello aparece el componente latino como oferta religiosa. Siguiendo el modelo de integración por segregación, LALMA ha seguido la combinación de la cultura en sintonía con lo espiritual para proporcionar ayuda moral y material.

En ese sentido, la identidad del grupo es, como Bhabha apunta, una identidad en el entre-medio.¹⁵³ Los musulmanes de LALMA viven entre diferentes espacios y contextos culturales, entre ser musulmán y latino, pero también entre su nacionalidad de origen o ascendencia; marcados por su posición social y racial en el país, o por su experiencia cosmopolita de ser, según el contexto lo requiera, musulmán latino, por mencionar algo. De allí que, con lo que construyen estos musulmanes latinos su identidad, es con la interacción de culturas y experiencias que permiten o no su hibridación; que posibilitan la continuidad de ser latinos, mexicanos y musulmanes.

Eso parecido y diferente es lo que comienza a redefinirse en LALMA: una identidad religiosa y étnica, pero volcada a las necesidades sociales del grupo y, con ello, una de sus necesidades es reconocerse como constructor y parte de la nación estadounidense. De allí que la mayoría de los entrevistados se considera no sólo musulmana latina, sino mexicana –en este caso– y estadounidense. Parte del modelo multiculturalista ha sido el reconocimiento de la diversidad en el país, pero también espera la aceptación de los valores estadounidenses en esa diversidad, por lo que la “americanización” es un proceso legal y de lealtad a la nación por parte del que se convierte en ciudadano estadounidense.

¹⁵³ Homi K. Bhabha. “El entre-medio de la cultura”. Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 96.

Sin embargo, si bien la identidad colectiva es una extensión de la identidad individual, se abre el interrogante de si los integrantes de LALMA, que en su mayoría son mexicanos —por lo menos la muestra es lo que arroja—, construyen su identidad islámica manteniendo la identidad latina, o bien, cuándo lo latino es relevante para ellos, y en qué sentido las narrativas de LALMA toman forma en los procesos de identidad religiosa de los conversos mexicanos. Esto es de lo que, como parte de un estudio de caso, se dará cuenta en el siguiente capítulo: observar un caso particular de construcción de identidad étnica y religiosa. El caso de los musulmanes de origen mexicano que conviven identificándose con el grupo latino.

7. PROCESOS DE IDENTIDAD EN MEXICANOS MUSULMANES

LALMA, como OLM, ofrece una guía para la construcción de la identidad étnico-religiosa, pero no es la única fuente. Los musulmanes latinos están inmersos en la red que los vincula y, además, son participes de otros espacios culturales. Si partimos de que el islam latino es un conjunto de propuestas producto de contextos sociales e imaginarios transnacionales que involucra nacionalismos, religiones e historias, que se interpretan y articulan de variadas formas, podremos situar al converso musulmán, en específico al mexicano, en un proceso que atraviesa tensiones entre la diversidad de propuestas y su propia identidad como latino y mexicano.

PARA COMPRENDER LA IDENTIDAD ÉTNICO-RELIGIOSA

La identidad, siguiendo a Giménez, es un proceso subjetivo por el cual los sujetos se reconocen en relación con otros y definen su diferencia siguiendo un proceso subjetivo que considera un repertorio de atributos culturales, valorizados y relativamente estables en el tiempo;¹ es producto, según Hall, del reconocimiento de algún origen común, características compartidas con un grupo o ideal y por la solidaridad y lealtad que de ello deriva.² Los elementos de la identidad son producto a la vez que constituyentes de la construcción social. Individuo y sociedad son un continuo proceso dialéctico. Berger y Luckman lo definen en tres momentos simultáneos: externalización, obje-

¹ Gilberto Giménez. “Cultura, identidad y procesos de individualización”. Laura Loeza Reyes et al. *Identidades: teorías y métodos para su análisis*. México: UNAM, 2011 (Col. Debate y Reflexión), p. 17.

² Stuart Hall. “1. Introducción: ¿quién necesita ‘identidad?’” Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 15.

tivación e internalización; así el individuo: “externaliza simultáneamente su propio ser y el mundo social y lo internaliza como realidad objetiva”.³

Los elementos que constituyen la identidad son significantes seleccionados del mundo social que los sujetos experimentan, de la estructura social, pero también de las idiosincrasias y trayectorias individuales, su biografía.⁴ Todo ello se crea y recrea en un contexto social, en el reconocimiento de una visión del mundo compartida. Desde aquí puede partir la construcción de la identidad étnica y religiosa.

La identidad elaborada con base en referentes étnicos o religiosos se teje desde el reconocimiento de atributos compartidos socialmente, sea desde la primera o segunda etapa de socialización, o porque fueron inducidos, integrados o rechazados. La etnia –señala Gómez García– no fue sino un eufemismo para sustituir la tribu, organizada principalmente por los parentescos, y ha pasado por definiciones desde el determinismo biológico hasta rasgos socioculturales homogéneos.⁵ Generalmente lo étnico ha designado a una comunidad que se autopropaga biológicamente, comparte valores y formas culturales, integra un campo de comunicación e interacción, donde sus miembros se identifican a sí mismos y son identificados por otros.⁶

Lejos de una definición preconcebida sobre un grupo étnico con base en estos elementos, habrá que atender al concepto de etnia –como señala Barth– como una categoría que permite analizar procesos sociales de exclusión e incorporación de ciertos grupos, que sin duda ofrecen elementos para la construcción de la identidad individual, pero no son estáticos. Es desde una perspectiva histórica donde el análisis observa a la cultura “más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico”.⁷

No se trata de hacer un inventario de rasgos culturales, sino de analizar cómo el individuo se organiza en el grupo étnico e interactúa con otros. Es a partir de las fronteras de interacción entre el propio grupo étnico y otros, que

³ Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 162.

⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁵ Pedro Gómez García. “Las desilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”. Pedro Gómez García (coord.). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001 (Frónesis), pp. 38; 29-98.

⁶ Frederick Barth. “Introducción”. Frederick Barth (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 1976, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

se define la identidad y no propiamente los rasgos culturales, vistos como un conjunto coherente y heredado.

En un contexto de migración, las minorías étnicas o raciales construyen su identidad “en el entre” de narrativas y posiciones sociales, como de prácticas culturales e identificaciones diversas. Comenzando porque: “La gente llevó consigo sólo una parte de la cultura total (...) La cultura que se desarrolla en el nuevo suelo debe ser, en consecuencia, desconcertadamente parecida y diferente de la cultura madre”.⁸ Es en la interacción entre dos marcos simbólicos o más, que la identidad se reconfigura y permite que las fronteras culturales sean flexibles, se trata de negociaciones fronterizas⁹ que permiten que la identidad se construya desde diversas prácticas sociales.

Para Barth, la identidad étnica suele estar sobrepuesta a otras identificaciones o *status*:¹⁰ “es *imperativa*, en cuanto no puede ser pasada por alto o temporalmente suprimida por otras definiciones de la situación”.¹¹ La religión puede ser otro componente que se superpone a otros; Como señala de la Torre: “La identidad religiosa es algo parecido a Dios, en la medida en que se encuentra en ‘el cielo, en la tierra y en todo lugar’, pues al conectar el mundo trascendental con la vida íntima, adquiere un carácter omnipresente”.¹²

Por esa conexión, lo étnico y lo religioso pueden ir de la mano y manifestarse en espacios sociales de variadas formas, sea en prácticas simbólicas, discursos, interacción o socialización, que permitan además no sólo la autoadscripción a tal o cual etnia o grupo religioso, sino que dentro del entramado social pueda ser identificado por otros. En el caso del islam latino, se pudo identificar que tal conexión ha sido un proceso de variadas reconstrucciones de la memoria colectiva que buscan explicar la identidad presente a partir de momentos históricos o fundacionales que den sentido y legitimidad a las experiencias actuales. Hervieu-Léger apunta que la memoria colectiva: “se mantiene a través de operaciones de olvido selectivo, de elección e incluso de invención retrospectiva de lo que fue”.¹³

⁸ Homi K. Bhabha. “El entre-medio de la cultura”. Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu, 2003, p. 96.

⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁰ Barth, *op. cit.*, p. 20.

¹¹ *Idem.*

¹² Renée de la Torre. “El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Colima: Universidad de Colima, vol. III, núm. 3, junio, 1996, p. 87.

¹³ Daniel Hervieu-Léger. *La religión. Hilo de la memoria*. Herder: Barcelona, 2005, p. 203.

El islam latino realiza estas operaciones para decidir qué elementos pueden incorporarse a la identidad del musulmán latino y cuáles quedan desdibujados. La trama histórica construida es un *collage* de lugares, tiempos, rutas y significaciones. Si se atienden estas conexiones como un proceso en las identidades individuales de los mexicanos musulmanes, se logrará en el análisis teórico ir y regresar por senderos donde la identidad se construye, confronta y reacomoda, es decir, por su proceso y los espacios intersticiales donde se vive la identidad “en el entre”.

El plano empírico para la construcción de lo étnico-religioso

Para este apartado se trabajó con once mexicanos conversos al islam: tres varones y ocho mujeres con edades entre 31 y 55 años, siendo 44 la media. De este grupo cuatro son migrantes de primera generación, es decir, que migraron siendo adultos; otros cuatro son 1.5 o personas que migraron siendo niños, por lo que su socialización inicia en el país de acogida; y tres de segunda generación o nacidos en Estados Unidos. A excepción de uno, todos cuentan con la ciudadanía; cinco tienen estudios universitarios y la mayoría trabaja dentro de la formalidad legal.

La selección de los entrevistados fue en el transcurso de dos estancias de trabajo de campo en Los Ángeles con el grupo LALMA. El perfil de los potenciales entrevistados simplemente requería que fueran de origen mexicano y musulmanes practicantes; se buscó un número equitativo de hombres y mujeres, sin embargo no se dio, pues la mayoría de los integrantes está conformada por mujeres. De los contactos proporcionados en las estancias de trabajo de campo se tomó en cuenta a los hombres mexicanos que estuvieron activos en las reuniones; localizamos a cinco, pero sólo se tuvo acceso a tres.

LA MEMORIA DEL TRAYECTO Y PERCEPCIÓN DE LA OTREDAD

Considerando que los actores son sujetos que poseen una historia por medio de la cual se forma su percepción de sí mismos y la otredad, el recurso biográfico resulta pertinente como método que nos lleva de las expresiones subjetivas a lo objetivo, a encontrar la objetivación de la realidad social en la cual éstos están inmersos. La presentación de los once casos biográficos está en orden generacional de migración, lo que permite ir ubicando el contexto político y social donde han estado inmersos, así como su experiencia de ellos.

Segunda y 1.5 generación

En la generación 1.5, es decir, quienes migraron siendo niños, se ubica César Domínguez, Magdalena Al Omari, María y Ana Bdaiwi. En segunda generación, o quienes nacieron en Estados Unidos son, a AmalDiane, Wendy Valencia y Rafael.

César Domínguez: en la frontera no había esa demarcación tan tajante como existe ahora

César Domínguez nació en 1963 en San Diego, California. Su madre es oriunda de Jalisco y su padre de Veracruz; contrajeron nupcias en Ciudad de México. Por cuestiones laborales migraron a Tijuana, viviendo entre esta ciudad y San Diego, donde nació él. Hacia 1960 seguía vigente el programa bracero, la entrada y salida de mexicanos no sólo era con permiso laboral, sino también indocumentada. Aunque existían restricciones y vigilancia, no era una odisea para muchos entrar y salir del país.

La frontera [...] nacer en San Diego era por el hospital o por equis motivo, no había esa demarcación tan tajante como existe ahora [...] pero no estaba la consciencia de otro país, otra cultura o la necesidad, o el interés de migrar.¹⁴

Vivió su niñez y adolescencia entre Tijuana y San Diego, y de Tijuana a Ciudad de México. A los 18 años se instaló en Tijuana, sin tener la idea de vivir en Estados Unidos.¹⁵ Cursó sus estudios universitarios en política y teatro en San Diego, contrajo matrimonio y mantuvo sus actividades entre ambas ciudades fronterizas.

En 2004 hizo un viaje de placer a Egipto, donde tuvo su primer contacto con el islam y surgió su inquietud espiritual. A su regreso, interesado por la religión, asistió a una mezquita de San Diego donde le proporcionaron información de LALMA. Pero fue en Ciudad de México donde recibió respuesta de la organización, mientras atendía cuestiones de trabajo. Marta le dio la dirección de una mezquita en la capital mexicana; después de asistir un par de veces, finalmente se convirtió.

Regresó a California y se quedó a radicar en Los Ángeles, donde buscó a Marta y se integró a LALMA. En ese periodo inició su proceso de divorcio. Los

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

Ángeles representaba una ciudad que no tiene comparación con otra, y que choca con el proyecto de nación:

Es que Los Ángeles es una ciudad tan grande que no es tan, digamos, tan *gringa* o estadounidense como otras ciudades. Ésta es una ciudad enteramente cosmopolita, te manejas con muchas culturas. Aunque sí encontrarás que yo tuve un choque cultural cuando primero empecé a convivir, entre comillas, latinos de aquí.¹⁶

Como integrante de LALMA, César fue contratado de medio tiempo en el Islamic Center of Southern California (ICSC) como recepcionista. Con su dominio del inglés y el español, fue solicitado para traducir textos islámicos en inglés. Ambos empleos le dieron tiempo para cursar una maestría en Liderazgo y Estudios Islámicos que concluyó a mediados de 2015, en la Universidad de Bayan Claremont. En vísperas de obtener su título, en ramadán de 2014, Marta lo presentó como el imán de LALMA, como la persona capacitada para ejercer ese papel. En 2015 la mesa directiva de LALMA acordó no sólo reconocerlo como imán, sino ofrecerle un pago de medio tiempo.

A mediados de 2015 nuevamente viajó a Egipto, invitado por Mariam Saada para participar de la beca de un mes en la universidad Al-Azhar junto a integrantes de otras OLM, como Islam in Spanish. A su regreso obtuvo otra beca para ampliar sus estudios islámicos en la universidad Al-Azhar.

Si bien César y su familia tenían un pie en México y otro en Estados Unidos, él se identifica como mexicano, por lo que parte de su participación en LALMA es resaltar la mexicanidad:

Lo que más me interesa es defender mi mexicanidad, porque no puedo dejar de ser mexicano. [le] tengo un gran amor, digo gracias a Dios [porque] he podido estudiar algo de la cultura, de las tradiciones de México, de la literatura; es un mundo que me ha formado.¹⁷

Magdalena Moreno Alomari: yo soy mexican, pa' que entiendan

Magdalena Moreno Alomari nació en Tijuana en 1968. Migró a San Diego con sus padres cuando tenía 2 años. Es ciudadana estadounidense. Vivió dentro de las tradiciones mexicanas y su proceso de socialización en el país

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ César Domínguez. Entrevista realizada por Arely Medina, Islamic Center of Southern California, Los Ángeles, 25 de junio de 2014, sesión 1.

receptor la llevó a integrarse mediante el idioma, el español fue siempre su contacto con el origen mexicano, pues era la lengua usual en casa de sus padres. Criada en la religión católica, se afilió a la Iglesia Adventista del Séptimo Día, por lo que abandonó algunas prácticas cotidianas que eran permitidas en el catolicismo, como la ingesta de cerdo o alcohol, lo que después en el islam reapareció como una norma.

En California cursó estudios en Finanzas y, en calidad de ciudadana, tuvo empleos dentro de la legalidad. Contrajo matrimonio a los 18 años con un árabe de origen yemení, con quien crió cinco hijos. Conoció el islam con su esposo y se convirtió para vivir dentro los preceptos islámicos, por lo que la práctica religiosa fue intrínseca a su cotidianidad; lo único que restaba era el rito de conversión.

Explicó que ella no tenía problemas en identificarse como México-americana, la unión de su identidad cultural y su estatus legal. Fue durante su experiencia migratoria en Yemen cuando cuestionó su identidad como mexicana y estadounidense. Los acontecimientos del 9/11 en Estados Unidos la hacían vulnerable como musulmana, pero en Yemen se sentía extranjera, sobre todo al ser señalada como *amerikaní*:

Me fui a vivir a Arabia de donde es mi esposo, y cuando pasó lo del 9/11 ya no sabía ni qué sentir. Porque no te sentías ni que eras de aquí ni de allá [...] Y cuando fui, me quedé en *shock*, entonces me quedaba como que ¡*Wuan*, soy musulmana! Pero como que no estaba, no *clickaba* con ellos. Y te venías para acá y con todo lo que estaba pasando tampoco *clickabas* acá, y me quedaba *wuan* ¿y a dónde me voy? Sabes que cuando fui yo por primera vez, como todos decían que *amerikaní*—que americana, americana— fui para allá y le dije: ‘¿Sabes qué? Yo no soy americana, soy mexicana. [...] ¡yo soy *mexican*, pa’ que entiendan!’ [risas]. Entonces, ya después cambiaron. Pero sí se fijan mucho.

Yo creo que pensaban verme blanca, con ojos azules y el pelo güero. Y lo bueno de que cuando fui, ya sabes, nos parecemos, podemos mezclarnos con ellos y no se dan cuenta de que no eres árabe.¹⁸

La experiencia de migración en Yemen, así como la convivencia con otros árabes, le ha permitido encontrar una ruta que acorta la distancia no sólo cultural, sino que a partir de encontrar afinidades fenotípicas, puede desdibujar su identidad mexicana para mezclarse entre árabes.

¹⁸ Magdalena Moreno Alomari. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 9 de mayo de 2015.

AmalDiane, migrante de segunda generación, nació en Los Ángeles, California en 1970. Su historia de migración comenzó con su madre. Su abuelo tramitó visas para sus hijas; las envió a Estados Unidos a trabajar y ahorrar dinero para comprar una casa en México. Pero la madre de AmalDiane se casó e hizo su familia. Por haber nacido en el país, AmalDiane obtuvo la ciudadanía. A pesar de que nació estadounidense, se siente identificada con México, pues pasó la niñez en Nayarit, en casa del abuelo, y en Guadalajara en un internado católico, entrando y saliendo de ambos países.

Su experiencia en el internado, alejada de su madre y hermanos, la hizo vivir desde pequeña los valores cristianos de hermandad y ayuda, con los que actualmente se siente identificada como musulmana. Recuerda que en México aprendió a hablar español porque en la escuela le prohibieron el inglés. Al terminar sus estudios de secundaria regresó a California y contrajo matrimonio, tuvo dos hijos y se divorció. Aunque ciudadana estadounidense, AmalDiane se identifica culturalmente como mexicana, incluso cuando reconoce que en México no fue vista como mexicana ni en Estados Unidos como estadounidense:

Me sentía también diferente a los mexicanos. No sé, vivir en dos culturas te hace ser poquito diferente. Al americano se siente uno diferente, no sé cómo deba sentir ser americano, pero yo no me siento al 100% americana, pero me siento mexicana, pero no nací allá [...] viví la cultura mexicana.¹⁹

AmalDiane se consideraba católica aunque participaba de otros servicios religiosos a los que era invitada; de esta forma conoció el islam y a su actual esposo, un migrante jordano. Después de su matrimonio se interesó en el islam y comenzó a ir a diferentes puntos de reunión para tomar clases, hasta que alguien le informó de LALMA. Su primer contacto fue Marta Ramírez, con quien hasta hoy mantiene un lazo de amistad. El 18 de junio de 2003 se convirtió al islam de la mano de LALMA en el ICSC; sus dos hijos pequeños la siguieron en el ritual.

La situación migratoria de su esposo es un tema no muy claro en su narración. El dato que proporcionó, es que su matrimonio fue sólo bajo el rito islámico. Hace tiempo que viven separados, pues él está en su país natal; mantienen la relación mediante llamadas telefónicas y viajes a Jordania. Sus

¹⁹ AmalDiane. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jalisco-Burbank, California, 23 de julio de 2014 (vía *on-line*).

experiencias migratorias, sea como doble migrante en México y Estados Unidos, así como la más reciente en Jordania, le permiten comparar el acceso a los bienes económicos y la calidad de vida. Considera que vivir en Estados Unidos trae beneficios que en México o Jordania no son accesibles: “Me siento bien de ser americana. La gente no se da cuenta de la bendición de ser americana. En este país, aunque se han perdido muchos valores, hay muchos beneficios [...] a comparación de otros países”.²⁰ La falta de recursos experimentada en Jordania, desde su visión, permite reflexionar sobre el valor de la convivencia:

Mucha pobreza y viví la pobreza. Fue algo muy bonito porque mis hijos pasaban peleando y cuando nos fuimos para allá íbamos con la intención de irnos a vivir, pero económicamente no pudimos. Yo quería ir a la escuela, pero no tuvimos el dinero para pagar. Pero aprendieron muchas cosas, a unirse, convivir, compartir. Porque cuando estuvieron aquí era, esto es mío y no se toca. Allá esto es mío y todo mundo compartía. Dejaron de estar en el internet, el teléfono, allá era más como familia. Era algo que yo viví cuando era niña, es algo que en este país ya se ha perdido: los lazos familiares.

Actualmente vive en Burbank, California, con su madre y dos hijos, todos con ciudadanía estadounidense. Es miembro activo de LALMA y funge como secretaria de la mesa directiva. Asiste los domingos a las clases ofrecidas en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, y a otras mezquitas donde LALMA se reúne en fin de semana.

Trabaja como oficinista cinco días a la semana y es jefa de familia. Para incrementar la entrada de dinero a su hogar, prepara diferentes especias usadas en la comida tradicional árabe algo que su suegra le enseñó durante su primera estancia en Jordania. Cuenta que, tras no funcionar la economía en Jordania, la mejor opción para ella y sus hijos fue regresar a Estados Unidos, a su regreso y sin conseguir empleo, comenzó a preparar y vender bolsitas con preparados de especias.

Entre 2015 y 2016 viajó a Jordania para estar con su esposo. Sus experiencias de viaje le han servido para comparar la práctica religiosa unida a tradiciones locales árabes, con la vivida en Estados Unidos. Hace hincapié en que, si bien disfruta de los paisajes, expediciones turísticas (imagen 27), objetos artesanales y religiosos, la vida familiar y la condición de la mujer son

²⁰ *Idem.*

experiencias desagradable. Por esa razón insiste en su discurso que ser estadounidense es una bendición.

Imagen 27

AmalDiane frente a la mezquita Omeya en Amán, Jordania, 2015.



Fuente: archivo de AmalDiane.

María: era algo trouble

María nació en Chihuahua, México, en 1970. Migró con sus padres como indocumentada en 1977, cuando era una niña. Para ella el proceso de migración es una experiencia que no se comparte: “es algo personal, *so*, era algo *trouble*, y sí, porque no teníamos papeles”.²¹ Con el tiempo logró tener la ciudadanía estadounidense y acceso a la educación. Logró concluir el bachillerato (*AA degree*) en *social arts*. Actualmente está casada con un musulmán de origen libanés y tienen tres hijos. Su situación económica es favorable, al igual que las otras musulmanas que viven en el área de Orange County.

²¹ María. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 12 de mayo de 2015.

Aunque no ofreció referencias sobre su niñez en México, su trayecto de migración y cómo ha vivido la mexicanidad con su familia, se puede inferir que la identificación con el ser mexicano no es algo que rige su vida. Ahora como musulmana, la identidad religiosa se superpone a otras, pero culturalmente se siente integrada a la vida estadounidense:

Lo primero es musulmana y me identifico más americana porque *you know*, he estado aquí mucho tiempo, pero también me identifico mexicana porque es donde nació. *So* nunca dejo de ser mexicana. Crecí aquí desde chiquita, *so* no escuchaba la música latina, no veía películas latinas, cosas así, era más de todo inglés, así crecimos [...] luego la escuela donde estábamos no había muchas latinas, eran americanos.

Ana Bdaiwi: yo estoy bien contenta aquí

Nació en Tijuana en 1971. En 1972 migró a California acompañada de su madre y su abuela, integrándose más tarde su padre.²² Ana pertenece a la generación 1.5, los niños migrantes. Ella recuerda poco su experiencia de migración, pero recrea su historia a partir de lo que su madre y abuela le han contado.

Ya con edad para comenzar su educación, recuerda que tuvo un año de retención en un grado escolar menor por falta del dominio del inglés, en la escuela adquirió la competencia en dicha lengua y el español quedó relegado a la casa materna. El proceso de regulación migratoria fue rápido para su familia. A la edad de cuatro años ya contaba con la residencia o *green card*.

Tiene nulos recuerdos de Tijuana por su poca edad al migrar, sin embargo, ha visitado a su familia que vive en esa ciudad, lo que ha permitido tener un punto de comparación, de acuerdo con su experiencia, entre vivir en México y en Estados Unidos:

Me viene a la mente mucho la pobreza. Bueno, en Tijuana creo que hay más pobreza que en otras partes [...] de que necesitan mucha ayuda en esas cosas, pero luego que paso esos lugares, no más como voy a visitar a mi familia, me pongo muy contenta porque voy a verlos y se ponen muy felices cuando uno va a verlos. Y sí, cuando voy por lo regular me llevo un montón de cosas para que las repartan allá.²³

²² Ana Bdaiwi. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 11 de mayo de 2015.

²³ *Idem*.

Su comparación entre la vida en ambos países le permite reflexionar sobre el camino de los migrantes y sobrepone a ello el trabajo duro como el vehículo para vivir en Estados Unidos:

Todo el dinero que tú ganas se tiene que estirar [...] no éramos pobres, pero también vivimos un tiempo cuando estábamos guardando cada *penny* para acompletar [*sí*] para un galón de leche [...] Tienes que pensar; mira en realidad tus papás trabajaron mucho para lo que tienes, aprecia lo que tienes y sigue adelante, y no, ¡no digas que el trabajo que ellos tuvieron no era un gran trabajo! Porque el gran trabajo que hicieron contigo en tenerte aquí, fue un trabajo que fue muy difícil de hacer, porque no fue nada fácil. Los problemas que venían.²⁴

Continuó sus estudios e inició la universidad en la carrera de Nutrición y Arte. Siendo muy joven conoció a su actual esposo, de origen árabe, con quien conoció el islam. El día de su boda se convirtió e inició su proceso hacia la profesión de fe. Su esposo, ingeniero civil, obtuvo un empleo en Arabia Saudita y decidió llevarla con él. Ana tenía sólo la *green card* y, para viajar a Arabia, tramitó la ciudadanía. Con estatus legal, al igual que esposo e hijos, tiene acceso a la educación, servicios de salud y trabajo; pueden entrar y salir de país sin miedo a represalias. Ana invita a sus hijos a reflexionar sobre el propio proceso de migración de su familia:

Les platico sobre esas historias para que ellos vean que no tienen un mundo perfecto, porque a veces pueden decir, o se molestan por cualquier cosa tan chica, que no tiene sentido. Y digo mira, cuando yo estaba chiquita esto nos faltaba, o esto faltaba, no teníamos estos lujos, ahorita ustedes tienen estos lujos y no están viendo en realidad que no tener eso, eso es una bendición, porque ibas a decir ‘oh, si yo lo tuviera, sería más fácil mi vida’. Pero tú lo tienes y mira cómo no es tan fácil tu vida, entonces, necesitas no tenerlo para pensar lo que de veras tienes.

Así que sí les digo las historias y les cuento cómo era tan difícil cuando iba a México y nos íbamos a, nos quedábamos un fin de semana, ¡que no era mucho! Y caminábamos, porque no teníamos carro, y caminábamos cerros, y nos ensuciábamos y luego llegábamos a la casa de mi abuelita y no nos bañábamos en una tina muy bonita o amplia. No, tenía ella galones de agua para calentarlos en la estufa para bañarse uno con agua caliente. No tenía ella escusados que tenían

²⁴ *Idem.*

el ¿cómo se llama?, para bajar, sí, aprecias lo que tienes, de veras es... no saben los lujos que tienen.

Ella a pesar de reconocer que para su madre la experiencia migratoria no fue sencilla, su percepción de integración al país no recae en los aspectos negativos hacia los migrantes. Incluso por su experiencia migratoria en Arabia Saudita, después de su matrimonio, refiere que prefiere vivir en Estados Unidos: “Sabes que viví en Arabia Saudita, viví por allá seis años. Allá nacieron mis hijas las grandes y mi hijo [...] y luego nos mudamos para California otra vez. No, yo estoy bien contenta aquí [risas]”.²⁵

Arabia, país musulmán, aun siendo ella musulmana, no sintió que era su lugar. Recuerda que cuando llegó tuvo que usar el *jilaba* negro como todas las mujeres del país y sus actividades quedaron relegadas a la casa. Pronto se enfadó, así que sus suegros buscaron actividades para ella. Se inscribió en un curso de árabe y trabajó una temporada en un gimnasio femenino, donde hacía control de nutrición para las derechohabientes; pronto dejó el trabajo porque alguien filtró una cámara en los vestidores y propagó el video de las mujeres, por lo que al gimnasio se le quitó la licencia y cerró. Recuerda que en Arabia las mujeres no tienen permitido conducir, por lo que cada vez que salía para ir a su curso o al gimnasio pedían un taxi.

De nuevo en casa, pensó que era el mejor momento para tener familia. Dio a luz a gemelas y un varón. Al poco tiempo observaron que la capacidad de comunicación del niño era deficiente; sin encontrar solución en Arabia regresaron a Estados Unidos, donde se le diagnosticó autismo. Aquí tuvo otras gemelas, dedicándose Ana a la crianza y a aprender sobre el autismo, lo que también le dio tiempo para integrarse a la comunidad islámica de las mezquitas locales, donde conoció a María, Mariam Saada, Magdalena y Someya, quienes le hablaron de LALMA. Ana generalmente no asiste a las clases de la organización, algunas veces lo hace en las mezquitas de Orange County; es más activa en clases y servicios religiosos de las mezquitas locales, donde se integra a la comunidad multiétnica.

Wendy Valencia: cuando los agarraban, ellos se ponían nombres de famosos

De padres mexicanos, nacidos en Michoacán, pertenece a la segunda generación de migrantes en su familia. Nació en 1984 en California, por lo que tiene ciudadanía estadounidense y acceso a servicios educativos, de salud y

²⁵ *Idem.*

derecho a trabajar bajo las formalidades legales. Sus padres aún tienen sólo la residencia.

Si bien ella no tuvo la experiencia de migrar, las narraciones de sus padres la ayudan a reflexionar sobre la experiencia e historia de sus progenitores. Recuerda la travesía de sus padres con un tono cómico, aun cuando representa esa historia el juego del gato y el ratón, de acuerdo con las políticas del sistema del regreso voluntario implantado entre 1965 y 1985:

Los agarraron muchas veces, pero dice mi mamá que antes no pedían tanta información cuando te agarraban, de la migra [...] dice mi mamá que antes cuando los agarraban que ellos se ponían nombres de famosos, que se ponían Lola Beltrán [...] los llegaron agarrar que unas cinco veces o seis veces y que los echaban pa' tras y que se volvían a regresar. Sólo unos dos o tres días y que lo volvían a intentar.²⁶

Wendy creció en una familia tradicional mexicana y católica. Las prácticas culturales que envuelven el catolicismo se viven por medio de narraciones y experiencias migratorias de la cultura mexicana. Wendy viajó constantemente a Paracho, Michoacán, el pueblo de sus padres, incluso como musulmana. Recuerda, desde su percepción de angelina, que la vida en México es: “tranquilo, no es como la vida aquí que se me hace que todo bien rápido, todo mundo anda pa' rriba y pa' bajo, y cuando vas a México todo es como más tranquilo”.²⁷ Pensar en México es para ella:

Las bodas que en el pueblo de mi mamá [...] antes de casarse que el hombre tiene que cortar la leña, amor al chile, al molcajete, que el hombre tiene que probar que si va a ser una mujer de hogar [...] ¿Qué será? ¿Cultura? ¿Sí? A mí se me hace bonito, ¡cosa que no veo aquí! Por ejemplo, en el pueblo de mi mamá se celebra la feria de la guitarra [...] otro día la de los panaderos, que los carpinteros, es bonito [...] eso de las ferias no me lo perdía.²⁸

Su identificación con los orígenes de sus padres le permite definirse como mexicana, pero como nacida en el país, se reconoce ciudadana y méxico-americana en cuestiones oficiales: “cuando me preguntan qué soy o qué raza eres, siempre digo mexicana. Ya al menos que sea un lugar, qué decir,

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

como mi nacionalidad, como en una oficina, pues sí, americana”.²⁹ Sin embargo, la nacionalidad para ella representa un mero estatus legal, que además le da acceso a la educación y ayuda económica del gobierno. Pese a los avances en materia de derechos y acceso a la educación a los migrantes, Wendy sólo tiene estudios de preparatoria. Ha sido empleada en tiendas departamentales y su último empleo fue como vendedora de boletos para una aerolínea.

Wendy conoció el islam al socializar con su compañera de cuarto en *bachelor*, una joven de origen etíope. Sus dudas fueron creciendo, por lo que recurrió a internet como fuente de su conocimiento sobre el islam y se enteró de la existencia de LALMA. Se puso en contacto y Marta la invitó a reunirse con ellos. Recuerda sentirse en confianza con otros que no le eran ajenos. Tomó clases de religión y después de un año decidió convertirse, teniendo a su hermano como cómplice.

Como musulmana una de sus preocupaciones fue la vida marital, así que inició su búsqueda en internet, en *chats* para búsqueda de pareja islámica. Así conoció a su esposo, de origen marroquí. Planeó un viaje con intenciones de casarse con él. Sus padres no lo sabían, ella les dijo que sería un viaje de placer. Recuerda que cuando subió al avión y despegó, se sintió triste por su madre, a quien le había mentido y traicionado su confianza.

Al llegar a Marruecos fue recibida con agrado por la familia política. Pronto comenzaron a planear la boda. Ella llamó a sus padres para informarles, su reacción fue de enojo y miedo. Su madre rompió lazos con ella, por lo que después de casarse se quedó a vivir en el país africano. Cuenta su boda con gran entusiasmo. Sin entender árabe y comunicándose con su esposo sólo en inglés, éste le hacía saber que irían al juzgado, lugar donde se efectúa la boda religiosa e islámica. Tuvo un gran y tradicional ajuar marroquí, con varios cambios de vestidos tradicionales.

Su estancia en Marruecos es ahora una narración con tintes nostálgicos, considera que un país de mayoría islámica es idóneo para vivir de acuerdo con la religión, donde no era juzgada ni rechazada. Tiempo después quedó encinta, por lo que debieron decidir en qué país vivirían. La pareja decidió que Wendy regresara a Estados Unidos para que el hijo naciera allí y luego, tramitando la residencia de su esposo, éste se les uniera. Ella regresó a California y se reconcilió con su madre. Cuando su esposo llegó, vivieron los tres en casa de los padres de Wendy, hasta que pudo obtener un salario para pagar el alquiler. En 2015 la familia habitaba un estudio en el área del Corea Town,

²⁹ *Idem.*

Los Ángeles, donde no sólo son visibles los coreanos, sino latinos y, por las fachadas de las casas adornadas con imágenes de la Virgen de Guadalupe, mexicanos. Actualmente tiene tres hijos y se dedica al hogar.

Su experiencia de retorno al país después de haber vivido en Marruecos, sumando el uso de *jilabas*, le permite seguir considerándose partícipe de la cultura mexicana, aunque después de la conversión ahora ve algunas prácticas sociales y culturales mexicanas con recelo, por ejemplo el consumo de alcohol en todas las fiestas, lo que le ha generado tensiones familiares. Considera que su integración y aceptación al país no es completa, sobre todo tras su conversión al islam: “A lo mejor no 100% después de que me convertí al islam, porque precisamente empecé a sentir más, me empecé a sentir más discriminada como musulmana que cuando no era musulmana y siendo hispana no”.³⁰

Rafael: son dos diferentes mundos

Es un joven de padres mexicanos, su madre de Guadalajara, su padre de Michoacán. Nació en Los Ángeles, California en 1990, en una familia de seis hermanos y cuatro hermanas. Su padre migró primero para trabajar, más tarde se unieron la esposa y dos hijos. Él creció junto a su familia en el área de Watts, en los conocidos Proyectos. El Watts es una zona ubicada al sur de Los Ángeles, antes de 1907 se le conocía como el rancho de La Tajuata, con una mayoría de mexicanos trabajadores en el ferrocarril. Cuando se integró definitivamente al condado de Los Ángeles, se convirtió en un área de mayoría afroamericana y se construyeron viviendas de apoyo social, pero también residen latinos y asiáticos. Ha sido una zona emblemática respecto a la segregación y discriminación racial, como ejemplo los *Watts riots* en 1965 y en 1992. Rafael recuerda su niñez:

Yo me acuerdo donde vivíamos, porque vivíamos en proyectos en el Watts California. Esa área era muy mala. Había mucha violencia y cosas de esas. Y como siempre había peleas, yo veía a mis hermanos peleando, mucha violencia aquí. Después me moví a Proyectos, pero eran como, no había mucha violencia, no había nada de eso. Y ya cuando nos metimos allí, después me sentí muy alegre porque era más calmadito, no había muchos problemas [me sentí] mejor, porque sabía que mis hermanos y hermanas estaban bien.³¹

³⁰ *Idem.*

³¹ Rafael. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 13 de mayo de 2015.

Su vida en el área del Watts y en los Proyectos le ha permitido tomar conciencia sobre la situación social de algunas minorías étnicas. Él, aunque nacido en el país y con ciudadanía, experimenta en su familia diferentes procesos de integración, por ejemplo, no todos sus hermanos tienen la residencia o ciudadanía. Su experiencia como ciudadano México-americano es sentir que viven entre dos universos sociales y simbólicos:

Yo miro unas veces que hay un gran separamiento (*sic*). Pos yo sí soy nacido aquí. Yo últimamente, yo siento que sí soy parte de los Estados Unidos, pero mi familia es de México, y como yo creo que estoy de parte de dos diferentes mundos, pues como aquí tengo a mi familia y todos somos mexicanos, la cultura es mexicana, y yo como mexicana, aquí estamos en los Estados Unidos. Como son dos diferentes mundos que tengo en una parte y yo me siento que soy parte de los dos. En vez de como uno o del otro, yo siento que los dos.³²

Conoció el islam al socializar con un musulmán afroamericano compañero de trabajo. Con él comenzó a instruirse y pronto dio con la mezquita King Fahd en Culver City, el área de residencia de Marta. En la mezquita le ofrecieron información de LALMA y se comunicó con ella, quien lo invitó a participar en las clases. Hizo su *shabada* con LALMA y tiempo después conoció a Mariam Saada, quien además fue maestra de español de su esposa.

Ya como musulmán se interesó por su vecina de origen egipcio y musulmán, con quien contrajo matrimonio y viven en Irvine. Actualmente estudia la carrera universitaria en Administración de Empresas. Trabaja para la compañía AT&T, donde percibe mejor salario que en su empleo anterior, debido a que puede atender clientes en español. Hace voluntariado con LALMA actualizando la página *web* y enviando los boletines.

Primera generación

Se conoce como primera generación a quienes migraron siendo adultos y se instalaron en el lugar de acogida. En esta categoría están Marta, AbdulSalam, Somaya y Sambrano.

³² *Idem.*

Marta Ramírez: ya tengo trabajo y por eso fue que me quedé

Marta Ramírez, cofundadora y actual presidenta de LALMA, nació en Guerrero, México, en una familia numerosa, pues es la hija número once. Recuerda su niñez entre el rancho de su padre y Ciudad de México, donde inició sus estudios universitarios,³³ en el Departamento de Filosofía y Letras Francesas; después cambió a la carrera de Enfermería y tomó cursos de inglés. Recuerda su paso por filosofía como una experiencia valiosa:

Gracias a Dios ésa fue mi fundación [*sic*] para lo que soy ahora, porque si no hubiera hecho esa parte de mi vida, el hábito de leer no se adquiere cuando no lo tienes que hacer. Eso es lo que tenemos con los nuevos musulmanes, no están acostumbrados a leer, viniendo de un catolicismo donde sólo vas a las iglesias, escuchas, es algo que tenemos que cambiar, sabes qué, esto ya se acabó, en el islam tiene que leer por su cuenta, pero hay que saber qué hay que leer.

Contrajo matrimonio y tuvo un hijo. Después de su divorcio viajó a Inglaterra para practicar inglés, donde conoció musulmanes de Malasia. Regresó a México y dos años después, en 1983, decidió tomarse unas vacaciones en California; desde entonces radica en Estados Unidos. Entró al país con una visa de turista, se hospedó con amistades y continuó estudiando inglés. Su profesora era judía casada con un musulmán, quien la invitó a conocer el Islamic Center of Southern California (ICSC).

En el ICSC se convirtió al islam; como enfermera le ofrecieron trabajo y conoció a su actual esposo, con quien ahora tiene un hijo. Como turista no tenía permiso para trabajar, pero la clínica era del ICSC:

Una clínica para dar servicio a los musulmanes allí a una cuadra de la mezquita y les dije: 'yo soy enfermera, no tengo papeles ni licencia aquí'. '¡No importa! O*ké*, ya tengo trabajo. Y fue por eso que me quedé, porque ellos me dieron trabajo.'³⁴

Participando de las clases y eventos en el ICSC conoció a otros musulmanes latinos y allí inició el proyecto de LALMA. Sus experiencias de viaje, por ejemplo a La Meca, España o Viena, participando como musulmana, le han permitido construir su identidad como mexicana, latina y musulmana, así

³³ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, San Fernando, California, 24 de junio de 2014, sesión 1.

³⁴ *Idem.*

como crear su propia percepción de Estados Unidos como un país de oportunidades, pero también de rechazo racial y discriminación religiosa y cultural.

AbdulSalam: nunca sentí ganas de regresarme

AbdulSalam, “hombre de paz” como se hace llamar después de su conversión al islam, es un mexicano oriundo de Ocotlán, Jalisco; ciudadano estadounidense radicado en California desde 1985. Sus recuerdos de Ocotlán y Guadalajara giran en torno a la religión. De familia religiosa y con familiares sacerdotes, él se involucró en la iglesia como acólito y más tarde ingresó al seminario. Encontró que su vocación no era el sacerdocio, además de que comenzó a cuestionar el dogma de la trinidad:

En la escuela me entró la curiosidad de eso, por qué tres dioses. O sea, fue cuando surgió mi idea de un solo Dios. Incluso en el seminario yo les decía que existía un solo Dios. Y me quedé con esa idea.³⁵

Desde muy joven le gustó viajar y, con su tío chofer, visitaba diferentes lugares de México. Su padre migró como trabajador a Estados Unidos y mantuvo una migración circular, hasta que la familia decidió establecerse “en el norte”. AbdulSalam tenía planes de llegar a Canadá, pero en su trayecto decidió quedarse con su padre en Oxnard, California, zona de cultivo y pizca:

A mí siempre me gustó viajar, siempre, anteriormente fui un vago, de un lado para otro, de aquí para acá, no tenía la plata necesaria para irme a donde yo quería, entonces decidí irme a Estados Unidos [...] De hecho yo no iba para allá, yo iba para Canadá, pero me detuve allí en California.

Primero [...] me cargué la mochila al hombro y me fui de aventurero. Llegué en el tren. Pagué un pasaje. Pero íbamos prácticamente como, era, fue peligroso ahora que, fue peligroso como lo hice [de Guadalajara] hasta Mexicali porque no había un tren que llegara hasta Tijuana. Me fui a Mexicali, ya de allí me fui para Tijuana. Allí tenía una tía, entonces la busqué.³⁶

Durante su niñez en Ocotlán, AbdulSalam imaginó que la vida en Estados Unidos significaba tener acceso a bienes materiales y libertad. Cuando

³⁵ AbdulSalam. Entrevista realizada por Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2014.

³⁶ *Idem.*

llegó al país sintió que podía ser “libre”, pero pronto tuvo que trabajar en la construcción y el tiempo libre cambió por dinero: “Primero era esa mentalidad, traer buena ropa, dinero [...] Sí lo hice, porque empecé a trabajar, ganaba buena plata en ese tiempo, inclusive más de lo que se pagaba en ese tiempo”.³⁷ Aún era menor de edad y su padre decidió enviarlo de regreso a Guadalajara. Tres o cuatro años después, en 1984, decidió volver para establecerse definitivamente con su familia. El regreso a México le permitió experimentar en su terruño la sensación de haber sobresalido entre sus amigos, pero también el fracaso de no haber conseguido el éxito en el país vecino: “Yo sobresalí de mis amigos del barrio, porque nadie había salido, entonces yo me sentí, ya me miraban, todo eso. Pero de cierta manera un poco fracasado porque no me quedé allí. Pero dije, la próxima vez”.³⁸ Como migrante de primera generación considera que, a diferencia de otros casos, su experiencia no fue negativa. Supone que fue un proceso difícil pero bien superado:

¡Ah! [Silencio] [...] Se puede decir que yo tuve muchas cosas a mi favor. Yo no sufrí mucho, porque es el precio que se paga, sufrir muchas humillaciones por tu propia familia, desaires, rechazos, yo no padecí eso. Entonces, yo en lo personal, voy a decir que, que me fue mejor.

[...] Pero sí, para unas personas es muy difícil. Quedan, quedan ahora sí que a medias. Y se pueden adaptar, y se pueden quedar aquí o se pueden regresar a sus lugares. Entonces es muy difícil para algunas personas, en primer lugar, por eso, por no ser legales, por no estar legales. Ahorita ya es un poco menos, pero antes sí era, sí sufrías, la verdad que sí.

Y pues si tú quieres, tu misma gente, la que te humilla, te rechaza, la que te aísla, la que te da, te dan tiempo de alojamiento en su casa, pero ¿sabes qué? Ya me tienes que pagar, ya tienes que hacer esto y si no, búscale.

Inclusive en mi propia, en la misma familia sucede eso [...] en lo personal yo no pasé tanto eso, por mi papá, yo tuve un lugar, muchas cosas a mi favor. Ah, ese es el precio que tengo que pagar en Estados Unidos, que no fue mucho pero sí.³⁹

Establecido en California, tuvo diferentes trabajos: como repartidor de muebles, jardinero, en fábricas. El contexto social le permitió integrarse laboralmente y sin dificultades por el idioma, sin embargo, después fue indispensable.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.*

Pronto se integró a la vida en Estados Unidos, en su trabajo le ofrecieron visa de trabajo: “Por medio del trabajo se nos daba una carta donde nos constaba que éramos trabajadores del campo [...] que fue mentira, ¡nunca trabajé en el campo! Pero tuve esa carta”.⁴⁰ Fue hasta después de su matrimonio con una estadounidense que consiguió la ciudadanía. Sus tres hijos nacieron en el país y también son ciudadanos. Integrado laboralmente y en una zona de mayoría latina, AbdulSalam no piensa en el retorno:

Nunca sentí ganas de regresarme. No porque, es más, si me dice a mí, ya no regreso. Me sentí un poco raro porque era lógico que, de un lugar pequeño, llegar a una ciudad grande, pero no tardó mucho tiempo en adaptarme, me adapté a la sociedad, a las calles, todo y fue, yo para mí fue rápido adaptarme, no sé, pienso que una persona, que somos vagos, somos callejeros, es fácil. Y fue lo que me paso, fácil.⁴¹

Actualmente es divorciado y vive en Norwalk, un área con mayoría latina. Tiene trabajo formal y participa de los eventos y proyectos de LALMA. Tuvo la oportunidad de viajar a El Cairo para tomar un curso islámico en la universidad Al-Azhar junto a musulmanes mexicanos. Viaja constantemente a México y aprovecha para visitar mezquitas, sobre todo las de Guadalajara.

Somaya: viví mejor aquí que en México

Somaya, nombre islámico con el que se identifica, es ciudadana estadounidense. Nació en Ciudad de México y vivió con su padre. Estudió hasta la preparatoria. Nunca pensó en migrar, pero fue la inseguridad a la que se vio expuesta que dio pie a una nueva oportunidad: “Tomé el microbús y en el microbús me asaltaron y fue una experiencia muy fuerte. Entonces cuando hablé con mi hermano, que él vivía aquí en Estados Unidos, le comenté lo que pasó, me dijo: ‘¡No, deja México!’”⁴²

Migró en 1995 con visa de turista, porque ya había viajado antes. Instalada con su hermano, inició el curso de inglés y su primer empleo fue en McDonald's. Desde su experiencia, la integración fue sencilla, porque su hermano le ayudó. Después de ocho meses de haber llegado contrajo matrimonio con un árabe musulmán con ciudadanía estadounidense, por lo que pudo ella obtener

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

⁴² Somaya. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 12 de mayo de 2015.

su legalización. Formó su familia y cursó estudios universitarios en teología en línea, en la American Open University. Trabajó antes de tener hijos, pero ahora ser ama de casa y madre le absorbe la mayor parte de su tiempo, por lo cual emprendió un negocio desde casa elaborando de bisutería. Actualmente vive en Irvine, Orange County.

Aunque emigró a edad adulta, ella no extraña la vida en México. Pero no es razón para dejar elementos culturales mexicanos, su vida en el país además, de su legalización, le permite autoidentificarse como México-americana:

Bueno, me hace sentir mexicana mis raíces, verdad. Estoy orgullosa de ser mexicana, de haber nacido en México, tengo mi cultura, orgullosamente cargo el idioma en español, me gustan las enchiladas, el mariachi, las piñatas y todo lo demás [risa] Estoy muy agradecida de ser americana porque es aquí donde conocí a mi esposo, es aquí donde tuve a mis hijos, es aquí donde estudié, donde aprendí el idioma, el inglés. Estados Unidos me ha dado muchas cosas buenas. Entonces estoy agradecida de ser mexicana y americana.

Después de casarse y llevar una vida islámica, decidió hacer la *shabada* y educar a sus hijos bajo los preceptos islámicos. Se integró a la comunidad de las mezquitas locales de Irvine, lugar donde actualmente reside; allí comenzaron a hablarle de LALMA. Conoció a Magdalena, quien le presentó a María, Ana y Mariam Saada; desde entonces es más asidua a las reuniones, como la *halaqa*, que a las clases ofrecidas por LALMA.

Sambrano: quiero regresar a México

Sambrano es una madre soltera mexicana. Nació en Iguala, Guerrero en 1977. Vivió la niñez junto a su abuela materna, pues sus padres estaban divorciados y su madre migró a Estados Unidos. Cursó la educación básica en Guerrero y desde pequeña practicó danza folclórica. Entre sus metas estaba ser maestra profesional de danza, pero la influencia de su padre la llevó a abandonarla.

Contrajo matrimonio a los 24 años de edad. Su esposo migró a Los Ángeles para trabajar; en 2000, estando embarazada, migró para estar con él, donde ya residía su familia desde 1975. Su entonces familia política tiene ciudadanía, pero ella tuvo que pasar de manera indocumentada y en estado de gravidez:

Yo estuve un mes en Tijuana intentado cruzar por la línea porque yo tenía casi nueve meses de embarazo. Entonces un día me acuerdo que ya estaba desesperada, más o menos como marzo, no era mayo, porque mi niño nació en el mes de junio, prácticamente tenía ya los 9 meses. Me quedé en Tijuana, no recuerdo el nombre del hotel donde me quedé. Mi suegra iba todos los días a dejarme comida y pues así. Una noche, creo que fue, no recuerdo si fue un sábado o viernes, llega mi cuñado y me dice ‘te voy a llevar conmigo, prepárate’. ‘Oke’. A mí me pasó mi cuñado por la línea en carro y como yo venía embarazada, venían mis dos cuñados y como ellos son ciudadanos, pues así pasé.⁴³

Llegó a vivir en casa de su suegra, en el centro de Los Ángeles; allí tuvo a sus dos hijos. Al crecer la familia se mudaron a unas cuadras, lugar donde actualmente radica, un área de mayoría latina, sobre todo puertorriqueña y salvadoreña. Llegó a Estados Unidos entusiasmada, pero al día siguiente, a la luz del sol su percepción visual cambió: “Yo pensé que era como lo ponen en las películas, todo bonito, las casas bonitas, limpio [...] ‘¿Esto es Los Ángeles?’ Y me dice: ‘sí’”.⁴⁴

Se divorció quince años después de haber contraído matrimonio y con dos hijos. Recuerda haber entrado en una depresión profunda. La idea del matrimonio para siempre se vino abajo y no sabía si podría rehacer su vida. En una búsqueda casual por internet respecto a su situación de divorcio y su papel madre soltera, vio un sitio de islam en español. Se trataba de Casa Islámica, cuyos administradores la pusieron en contacto con las mezquitas locales de Los Ángeles, sin haberse dado cuenta que la mezquita donde se reúne LALMA estaba a sólo un par de cuadras. Después de tres años de su divorcio, se convirtió al islam.

Actualmente radica en el Downtown en Los Ángeles y trabaja como asistente de diseños de moda en una manufacturera. Desde su percepción recibe buen ingreso, a pesar de no tener ni siquiera la residencia. Su situación de indocumentada, con baja economía y acceso limitado a beneficios sociales, le hace pensar en su vida en México e incluso regresar:

Todavía sigo pensando en que quiero irme a vivir allá. Todavía tengo eso de que me quiero ir, de que quiero regresar a México [...] tengo catorce años de no ver a prácticamente a mi abuela con la que me crié, a mis hermanos.⁴⁵

⁴³ Rocío Sambrano. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jalisco-Los Ángeles, California, 1 de septiembre de 2014 (vía *on-line*).

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Idem*.

Este anhelo por regresar a México es consecuencia de las pocas iniciativas del Estado referentes a la integración social de los inmigrantes. En calidad de indocumentada, Sambrano no logra sentirse parte del país. Sin embargo, considera que como sus hijos nacieron en allá y tienen ciudadanía, ellos pueden tener mayores oportunidades en Estados Unidos que en México, por esa razón deja el regreso a México como sólo un deseo.

¿Por qué islam?

El islam en Estados Unidos es una religión minoritaria que ha tenido altibajos en su percepción y aceptación social, a causa de los problemas políticos y económicos globales, hasta el punto de ser una práctica estigmatizada dentro y fuera de los países árabes o con mayoría islámica. Después del 9/11 el islam en Estados Unidos, por no mencionar en su marco global, se convirtió en un foco de lucha, física y simbólica, tanto para musulmanes como para quienes no lo son.

Y si el islam ha tenido mala percepción global, y en Estados Unidos se implementó una política migratoria restrictiva no sólo para los musulmanes, sino para latinos, ¿qué es lo que ha llevado a los latinos a abrazar esta religión? Quizás no haya una sola respuesta. Van Nieuwkerk⁴⁶ considera que después del 9/11 la conversión, a diferencia de otras épocas, ya no puede ser asumida bajo una tipificación sino como diferentes trayectorias, eso se intentará aquí.

Las conversiones al islam responden a diferentes trayectorias. Se trata más que tipologías, de formas y experiencias de conversión, por lo que, por ejemplo, una comunidad se caracteriza por ser un grupo heterogéneo y con un acceso a diferente información religiosa, cultural y política, donde internet ha jugado un papel primordial. Desde esta perspectiva, los estudios sobre las conversiones se han enfocado en diferentes ámbitos que regulan la vida religiosa, como el género, narrativas y discursos, trayectorias y paradigmas del islam, así como la creación y transmisión de la identidad islámica.

En Estados Unidos, las conversiones se han trabajado por lo menos en tres grupos: los presos, los afroamericanos y los latinos. Para el primer caso, la elección del islam es resultado del proselitismo, que cuenta ya con una trayectoria de *dawah* en cárceles. El islam entre los presos surge como una medida disciplinaria o —diríamos— de autodisciplina y como proyecto de integración social al cumplir la condena:

⁴⁶ Karin van Nieuwkerk (ed). "Introduction". *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006, pp. 1-16.

El Islam ofrece a los prisioneros una estructura de actividad que incluye rasgos como oraciones y lecciones, y un espacio social alternativo dentro del confinamiento de las murallas [...] según Dannin, tiene el poder de desmentir las condiciones materiales ya a menudo brutalmente inhumanas de la prisión.⁴⁷

Las conversiones al islam entre los afroamericanos son el caso por excelencia en Estados Unidos, ya que implicaron un movimiento nacional en un periodo de convulsiones sociales incluso de alcance internacional. McCloud considera que el islam afroamericano como construcción de una nueva identidad, fue una respuesta al racismo de la cultura predominante y al cristianismo: “La conversión trajo la liberación de la dominación cristiana, percibida como la raíz de su opresión para la glorificación del sufrimiento y promesa de redención en el más allá”.⁴⁸

El caso de los latinos se ha abordado poco. Ha sido la misma comunidad de latinos musulmanes la que ha llevado la tarea de conocer los motivos que llevan a la conversión. Sin ser un marco riguroso de investigación, Rikani⁴⁹ delineó algunas causas: interacción entre puertorriqueños y afroamericanos, internet, latinos que viven entre inmigrantes musulmanes, la prisión y el matrimonio. Martínez-Vázquez suma que algunos latinos musulmanes lo son no tras la conversión, sino por ser hijos de musulmanes, una línea que, por supuesto, falta explorar.⁵⁰

Martínez-Vázquez revisó algunos casos de conversión de latinos en Estados Unidos. En ellos encontró una heterogeneidad de narrativas, pero en su conjunto sobresalen algunos elementos que las caracterizan. Una es que, a diferencia de las conversiones al cristianismo, en específico el protestantismo, la conversión al estilo del paradigma paulino queda rebasada por la conversión como un proceso que va más allá del pronunciamiento del testimonio de fe. Otra, es que las narrativas están en consonancia con el escenario social, lo que permite: “[...] entender cómo los latinos musulmanes construyen comunidad y al mismo tiempo cómo se perciben entre la población”.⁵¹ Una última es que

⁴⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Khalil Al-Puerto Rikani. “Latino Conversion to Islam: From African-American/Latino Neighbors to Muslim/Latino Global Neighbors”. *The Latino Muslim Voice*. Abril-junio, 2008. Disponible en www.latinodawah.org/newsletter/apr-june2k8.html#3.

⁵⁰ Jhamil A. Martínez-Vázquez. *Latino/o y musulmán. The Construction of Latina/o Identity among Latina/o Muslims in the United States*. Eugene: Pickwick Publications, 2010.

⁵¹ *Ibid.*, p. 43.

las narrativas son la oportunidad para confrontar perspectivas y estereotipos que se han construido por aquellos que están fuera de la comunidad: “Las narrativas de conversión, en este caso, se convierten en un vehículo a través del cual los latinos participan en la discusión pública y desafían los entendimientos comunes de lo que significa ser un latino americano”.⁵²

Las generalidades de las conversiones, sobre todo lo que corresponde a los latinos, permiten delinear la investigación, pero también considerar los párrafos que crean tensión en las narrativas que buscan reconstruir una nueva definición de lo que es el latino. El estudio de caso funciona aquí para dar luz a la tensión o unión entre ser mexicano y ser latino.

Hablar de conversión es hablar de la desregulación de las identidades religiosas, a su vez que producto de la religión en movimiento. Es poner atención sobre las narrativas de vida y no sólo de un ritual de paso. Se trata de la transformación y reconfiguración de la identidad, de la ordenación de un cosmos sagrado que hasta cierto momento era dado por hecho. Es hablar de causas, pero también de motivos.

Para el caso presente, se busca comprender no sólo la conversión religiosa, sino, a partir de ella, la construcción de la identidad étnico-religiosa. Proponemos la revisión de las narrativas habladas desde la experiencia de conversión religiosa e identificación étnica y de ser mexicano en Estados Unidos. Como se ha señalado, la conversión no es un simple evento sino un proceso y la oportunidad de reconstruir la identidad étnico-religiosa. La estructura de las narrativas está marcada desde la organización de propiedades y dimensiones que acompañan la reconstrucción de la identidad. Se trata de narrativas construidas con base en experiencias de un antes y un después de la conversión que entrelazan episodios significativos y nuevos marcos cosmológicos para comprender ese antes y después.

Encuentro con el islam y conversión

El abordaje de la conversión prioriza la búsqueda o encuentro con el islam, su conocimiento como nueva fe, los motivos, la recitación de la *shabada* como ritual y la comprensión de ello sea como una decisión individual, como coactiva o como parte del destino. Para dar lugar a estos elementos, se presentan tres modelos de conversión: por matrimonio, por búsqueda espiritual o intelectualizada y por socialización. Si bien las tres recurren a juicios de una decisión racional e individual, dentro de un contexto donde el contacto con

⁵² *Ibid.*, p. 44.

musulmanes inmigrantes está a la orden del día, el inicio del proceso se puede clasificar a partir del primer contacto con el islam.

La primera refiere el encuentro con la religión, su conocimiento, e incluso práctica y aceptación, como parte de hacer vida con un musulmán e implantar los valores islámicos en el hogar. La segunda refleja los casos en que la decisión fue tomada de manera individual, como resultado de la búsqueda espiritual o de nuevas experiencias que ofrezcan sentido a la situación personal. Por socialización refiere a los encuentros casuales en diferentes ámbitos de interacción intercultural, étnica o religiosa, y la apertura al conocimiento de algo nuevo.

Conversión por matrimonio

En esta modalidad se inscriben los casos de Magdalena Alomari, AmalDiane, María, Ana Bdaiwi y Somaya. Las seis conversas mexicanas tuvieron su primer contacto con el islam al conocer a sus esposos. Después del matrimonio y una vida en el hogar basada en los valores y restricciones coránicas, el paso a la conversión fue para algunas un mero requisito ritual, porque es mediante la *shabada* que el testimonio de fe se abre a la esfera pública. Su proceso inició con la convivencia marital.

A excepción de Somaya, todas pertenecen a las generaciones 1.5 y 2. Magdalena estaba comprometida con su actual esposo a los 18 años; él le exigió tres condiciones para el matrimonio: no alcohol, no puerco y valores islámicos para los futuros hijos. Comenta que eso no implicó problema, porque al pasar del catolicismo al adventismo, para ella la abstención de alcohol y puerco ya eran normales. El tercer requisito se dio como parte del proceso de su aprendizaje y final aceptación:

Al primer año empecé. Yo me vestía como yo quería, nunca me dijo nada. Pero sí me llevó El Corán, panfletos de qué era el islam. Y un día me puse a pensar: 'bueno si mis niños van a ser musulmanes, quiero saber qué es el islam', y empecé a leer y leer, y miraba muchas cosas comunes con el cristianismo, no con el catolicismo, pero con el cristianismo. Y como era *adventist*, muchas cosas ellos practicaban lo que practicaban los musulmanes. Y como a los dos años le dije que quería ser musulmana.⁵³

⁵³ Moreno Alomari. Entrevista...

Su proceso de aceptación incluyó el estudio de la Biblia y El Corán: “Leía algo en El Corán y me iba al King James [traducción protestante de la Biblia] para confirmar”.⁵⁴ Ella, como muchos otros casos registrados de conversión, al pasar de una doctrina cristiana al islam tendió un puente entre las escrituras sagradas, lo que permite una “fácil transición”, por lo menos en lo que respecta a los presupuestos teológicos. Magdalena relata que el estudio comparado entre la Biblia y El Corán fue el encuentro con la continuidad del mensaje de Dios:

En el Génesis está un verso que dice que el último profeta va a ser como Moisés. Entonces empecé a leer la historia del profeta Moisés, la historia de Jesús y la historia del profeta Muhammed [...] Entonces hubo muchas cosas que me hizo pensar, entonces, el último profeta que vino como Moisés fue el profeta Muhammed. Y fue cuando me quedé: *wau*, islam es para mí.⁵⁵

AmalDiane conoció el islam como parte de su búsqueda espiritual. Considera ella que, si bien la religión de sus abuelos y madre fue la católica, ella convivía con todas las religiones, porque en su concepción sólo se trata de un Dios. Narra que un día vio a musulmanas de India haciendo oración con sus vestimentas típicas, incluyendo el velo. Llamó su atención y se acercó a ellas y, en un acto de cortesía, una de ellas se quitó el velo y se lo puso a AmalDiane para que siguiera la oración: “No entendía lo que decían, pero sentía algo en mi corazón y ¿cómo podría sentir algo en mi corazón sin entender qué es lo que están diciendo?”⁵⁶

En ese momento ella ayunaba con su prima, que es cristiana, y gracias a ella conoció a su actual esposo:

La relación empezó hablando de religión [...] me habló acerca de su ayuno, que faltaba poquito, dos, tres meses, y me dice: ‘¿Te gustaría hacer mi ayuno?’ Le dije que sí. Y dije: ‘*Oh my God*, está un poquito más duro del que yo hago’.⁵⁷

Así entabló amistad con él, pero éste le advirtió que en el islam no hay noviazgo, por lo que el siguiente paso era el compromiso. Pero para ello, él le

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ AmalDiane. Entrevista...

⁵⁷ *Idem.*

pidió que hiciera *dua*, pedir consejo a Dios: se trata de la predestinación, de lo ya escrito por la mano de Dios: “Él quería que yo fuera y le pidiera a Dios que, si él y yo éramos el uno para el otro, o nos considera separarnos, y yo le dije: ‘¿Cómo le voy a pedir que nos separe?’”⁵⁸

Su conocimiento básico del islam para llegar a la conversión inició antes del matrimonio, se convirtió estando ya casada. El islam proporcionaba un lugar adecuado para aquellas situaciones que le incomodaban de la práctica católica durante su niñez y juventud, como tener un intermediario para comunicarse con Dios, fuera el sacerdote, los santos o las imágenes de Dios, cuando nadie lo puede ver. Sobre todo recuerda que, en su educación temprana, el Dios católico se le mostró como castigador, mientras que el islam le dio otra percepción: “Se me presentó un Dios misericordioso, compasivo de amor”.⁵⁹ Finalmente, contrajeron nupcias bajo el rito islámico.

El islam comenzó a dar un espacio de comprensión no sólo en cuestiones teológicas sino en experiencias respecto a la condición social. Como se señaló, a pesar de ser segunda generación, gozar de beneficios legales y acceso al bienestar social, AmalDiane pertenece a un estrato económico bajo. Por ello los mensajes y la práctica de humildad en el islam no sólo son su vivencia cotidiana, sino que adquieren valor. Su boda fue ejemplo de ello:

Fue algo sencillo. Mi esposo es una persona muy humilde, no tiene dinero. Yo me acuerdo que me dijo algo del profeta Muhammed, la paz y bendiciones sean con él, que una de las mejores bodas es una humilde, porque en el islam hay mucha humildad [*sic*], no apegarnos tanto a lo material, sino lo esencial, que viene siendo que queremos la bendición de Dios.⁶⁰

Su esposo es un musulmán de Jordania, y durante el matrimonio buscó en internet y lugares locales dónde “aprender islam”. Asistió a reuniones, pero no sintió un aprendizaje efectivo, así que, acercándose a su esposo, buscaron otra alternativa, la cual los llevó a LALMA. Después de dos años de matrimonio, AmalDiane informó a su esposo la decisión de convertirse:

Se sentó y habló conmigo y dijo que él quería que lo hiciera con sinceridad de mi corazón, que él no quería que hiciera algo por él, que tenía que hacer todo por el amor a Dios. Quería ser musulmana y morir siendo musulmana.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

El 18 de junio de 2003 AmalDiane y los dos hijos habidos de su primer matrimonio, asistieron a la mezquita de ICSC en Los Ángeles. Los tres hicieron su *shabada* con el doctor Hassan Hathout, iniciando su aprendizaje con LALMA y con la instrucción del también llamado “Dr. Love”.

María comenzó a vivir como musulmana después de contraer matrimonio con un inmigrado de Líbano. Antes de casarse él le había hablado del islam y aunque –como ella menciona– dio luz sobre la religión en su vida, no pensó en convertirse. Después del matrimonio y el nacimiento de sus tres hijos, el islam comenzó a dar sentido a su entorno familiar: “Tenía respuestas por todo aspecto de la vida, sobre niños, familia, relaciones con otros miembros de la sociedad, cómo portarnos, el negocio...”⁶¹ Al tiempo de seguir los ritos cotidianos de su esposo, así como los valores morales y éticos inculcados a los hijos, ella se incorporó a la práctica y consideró que ya era musulmana. Pero narra que tuvo lo que podemos llamar una experiencia espiritual:

Tuve un sueño que estaba yo sola y luego venía así como una figura bien fea, como un monstruo, algo así, y me estaba atacando o algo así. Y luego voltéé sobre mi cuñada: ‘*Help me!* ¡Ayúdame!’ Y luego le conté ese sueño y ella me dijo: ‘¿Has hecho tu *shabada*? O sea ¿te convertiste realmente como un musulmán?’ Le dije que ‘¡no! Yo creía que nomás nosotros creemos y ya, no tenemos que decir nada’. Me dijo: ‘¡No, no, tienes que decir tu testamento (profesión) [*sic*] de fe!’ Le digo: ‘*ok*’. *So* al siguiente día era algo que era urgente, porque no se debe de tomar así, ‘*ok* cuando yo quiera’. No, así uno ya cree, entonces ya uno debería hacer su testamento [*sic*]. *So* al siguiente día fuimos a la mezquita, la hice en Garden Grove, la gente de, ¿Testigos? Teníamos que tener testigos, estaban las maestras de la escuela y la hice con el director de la mezquita.⁶²

Ana Bdaiwi recuerda con gusto y algunas risas cómo fue su primer encuentro con el islam. A los 18 años estaba de novia de su actual esposo, un migrante sirio; después de un año de noviazgo se dio cuenta que ayunaba y hacía oraciones, las amistades que él frecuentaba le daban la impresión a Ana de ser personas de paz. Él la invitó a convertirse. Su conversión inicia con el inesperado día de su boda. Recuerda que días antes ella fue quien propuso matrimonio a su novio, pero no pensó que lo decidiese tan rápido. Estaba a punto de dormir cuando él le llamó para preguntarle si estaba lista, dando con ello un “sí”. Sin dar aviso a su madre, se alistó para su boda y conversión. Mi-

⁶¹ María. Entrevista...

⁶² *Idem*.

nutos antes de efectuar el matrimonio, su ahora esposo, le pregunto si quería convertirse al islam y ella asombrada, creyendo que no existía la conversión, aceptó gustosa. Después vino la ceremonia:

No fue nada romántico, para nada, fue en un *garage*, allí estaba un señor esperando, un *sbeij* y un amigo de mi esposo, y mi esposo y yo. Y el señor me dijo: ‘*ok* esto es lo que vas a repetir, te vas a casar, tu esposo te va a dar algo de, que dicen, *donry*, que te va a dar una cosa, vas a repetir unas palabras, y si tú dices que sí, vas a estar casada’. Y así fue, no me recuerdo qué fue lo que repetí, si me preguntas ahorita, no sé.

Somaya narra su travesía a la par que su proceso de integración al país. Conoció a su actual esposo en la fila de pago de una tienda de conveniencia. Ella tenía neumonía y en un ataque de tos, él pidió que le permitiera pagar su compra, llevarla a casa y posteriormente hacer una cita con el médico. Él cuidó de ella y le dio material islámico:

Abrí El Corán y no le entendí porque era un Corán verde, antiguo, pero el librito que decía *Introducción al islam* cuando lo abrí, *wuau*, fue lo que me cambió mi vida, ese librito de como doce páginas. Y lo que decía allí, Dios es uno; adorar a Dios sobre todas las cosas, los atributos de Dios; Él es el creador; el todo poderoso; el que guía; el que podemos adorarlo sin intermediarios. Y yo dije ‘sí, sí, sí’. Recuerdo cada renglón que leía yo decía ‘sí’, yo estaba fascinada. Entonces de allí mi vida cambió. ¡Pero ese librito fue una contestación a un *dua* que yo hice siete años antes.⁶³

Somaya recuerda que la pérdida de su madre y otras experiencias dolorosas le suscitaban preguntas en torno a Dios. A los 15 años se refugió con vecinos que eran “súper católicos” y la invitaban mucho a misa, pero también la violentaron de diferentes maneras. Su *dua*, suplica o petición comenzó en una visita a la catedral:

Fui a la catedral, dije ‘¿a dónde voy? *So*, voy a la iglesia más grande’. Fui a la catedral y me acuerdo que a mí me habían dicho que ‘¿a quién le pides? No, a cuál santo tú te diriges’. Jesús, la Virgen, los santos... Me habían dicho que al que le pongas más es el santo que te va a contestar, y yo dije: ‘¡No tengo dinero!’ Tenía

⁶³ Somaya. Entrevista...

15 años. Cuando entré a la Catedral caminé del lado derecho y vi la fila de santos, éste me va ayudar, éste me va a ayudar, ‘¿Cuál me va a ayudar, Dios mío? Yo no tengo dinero’. Llegué hasta el final: la cruz, la Virgen María, sentí una inquietud muy grande en mi corazón que me tuvo que salir. Y del lado izquierdo la misma hilera de santos, y dije: ‘Ya, Dios mío, ¿quién eres?’ Entonces abrí las puertas. Ya ves, las catedrales tienen unos portones, *so* abrí las puertas así, y vi el sol, un azul tan lindo, pero un azul tan hermoso, yo miré al cielo y dije: ‘¡Dios mío guíame! Guíame, enséñame quién eres Tú, yo sé que no eres todo esto, quien sea que Tú eres, déjame conocerte, ¿quién eres Tú, para adorarte? ¡Guíame!’

Después de siete años encontró su respuesta en el islam. Su actual esposo la llevó entonces a la mezquita local para que tomara una clase en español, pero su escaso conocimiento le llevó a hacer la *shabada* sin darse cuenta. Ese mismo día él le propuso matrimonio y ella aceptó, pero no sabía que no existía el noviazgo, así que la presión los llevó a una ruptura: él fue a Egipto y ella a visitar a su padre en México. Después de un mes de separación, regresaron a California para casarse. Suponiendo que era ya musulmana, toda la familia del esposo la trató como tal. Pero sus actitudes, menciona, no eran propias de una musulmana, sobre todo la vestimenta. Y aunque se memorizó *Al-Fatiha*, la oración de que abre el rezo cinco veces al día, no sentía que estaba haciendo lo correcto. Le comentó a su esposo que quería hacer su profesión de fe nuevamente, porque aquella vez no era consciente:

Yo quiero iniciar de musulmana, yo quiero que ahorita se abra mi libro, ahora que tengo la intención; me dijo *ok*. Hice la *shabada* con él y allí fue cuando inició el momento en que yo me hice musulmana. *So* eso, fue como diez meses que llegué aquí. Y ya desde allí empezó otra jornada porque yo estaba aquí con una cultura nueva, con un idioma que no conocía, con una religión que para mí el creer en Dios era lo más importante pero no sabía todo lo que se venía.

Aunque todas las narrativas están atravesadas por experiencias espirituales diferentes, es preciso considerar que en estos casos la conversión por matrimonio no es casual. Ésta aparece como una estrategia o relación instrumental de la vida cotidiana y la relación con la pareja. La conversión facilitó la estabilidad familiar y el entendimiento entre ambas partes. La transición del catolicismo u otra forma de cristianismo al islam facilitó teológicamente el entendimiento del sistema cosmogónico; en la práctica, en cambio, como la vestimenta, alimentos o relaciones familiares, suelen producir tensiones.

Antes de considerar que esta conversión es producto y resultado de un sistema patriarcal proveniente del islam, se deben puntualizar algunos elementos desde el feminismo islámico que permiten comprender la diversidad de discursos e interpretaciones de ser mujer y estar situada socialmente como musulmana, sobre todo en contextos transnacionales donde ella suele ser objeto de crítica desde los estereotipos occidentales. A lo largo del capítulo 6 y el presente, se han descrito las dinámicas de estas conversas; en su conjunto se puede decir que sus narrativas ofrecen otros modos de construirse y repensarse como mujeres en escenarios hostiles, sea por la migración, la etnicidad, la religión o el machismo mexicano.

King y Pérez concluyeron que las mujeres latino-musulmanas se enfrentan a una doble marginación debido a su condición de mujeres y por su etnicidad, tanto en el escenario social estadounidense como dentro de las comunidades árabes.⁶⁴ Sin embargo esto no es exclusivo de las mujeres, en capítulos anteriores se expuso una triple discriminación o marginación producto de las relaciones segregativas y raciales, y que se dan: 1) en la esfera política y social; 2) en la comunidad latina, y 3) en la musulmana. La conversión en general surge como una estrategia frente a esta hostilidad, por ello mismo, King y Pérez encuentran que la conversión de las mujeres es una apropiación poscolonial que mitiga los efectos de la opresión y marginación por la cultura dominante.⁶⁵ Sin embargo, esto no es característico sólo de mujeres sino también de hombres, y deviene sobre todo después de saberse triplemente discriminados; ello está expresado en los discursos de las OLM.

Pero ello no deja de ser elemento para entender las prácticas que definen la identidad de estas mujeres. Las narrativas enfatizan que la conversión se hizo por decisión propia, no por petición; aun con ello, sí tiene algo de coactivo en el sentido de estar influenciado por el esposo y la familia de éste; por ello resulta benéfica la conversión como una estrategia instrumental. Su entrada al islam mediante el matrimonio les ha permitido tomar agencia y liderazgo que en sus contextos habituales no tenían, salir de escenarios de violencia, marginación económica, y la posibilidad de empoderamiento, como podrá apreciarse a lo largo de las referencias.

De la Fuente y Valcarcel revisaron diversos trabajos de caso sobre género y feminismo islámico, concluyendo que la agencia de las musulmanas no

⁶⁴ King y Pérez, *op. cit.*, p. 304.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 307-308.

siempre implica resistencia, transgresión u objetivos políticos, sino que tiene que ver con la subjetividad y la forma como configuran sus relaciones; así:

La agencia debe comprenderse contextualmente a partir de las posibilidades históricas, empíricas y simbólicas de los actores y considerando que ésta puede orientarse hacia la adquisición y expresión de las pautas culturales, morales y religiosas, y no, en cambio, a su eliminación.⁶⁶

Es importante considerar, a lo largo de las narrativas de estas mujeres, los marcos de significación y organización de su vida, aquellos aspectos que son valorados como necesarios y justos. Éstos están anclados en una relectura del Corán que separa religión de cultura, argumento central en *LALMA*; en la concepción teológica de un estatus igual entre hombre y mujer; la redefinición de su cuerpo frente a la cosificación; la construcción de una red de apoyo y contención, como la *balaqa*, y presencia en el espacio público representando una identidad “en el entre” y compleja de asimilar por el Estado receptor.

Búsqueda espiritual o intelectualizada

En esta modalidad encajan los casos de César Domínguez, Marta Ramírez, Rocío y –nuevamente– AmalDiane. Aunque ella se inscribe en conversión por matrimonio, su búsqueda espiritual y su convivencia con diferentes religiones la hace estar también dentro de una conversión por búsqueda espiritual.

En cuanto a César Domínguez, inició en 2004 con un viaje a Egipto. Recuerda la experiencia como el inicio de su vida islámica: “Algo había para mí, alguna conexión personal”.⁶⁷ “El islam me buscó a mí, yo no lo busqué”.⁶⁸

Yo recuerdo muy bien, no lo olvidaré. Mi primer día que llegué a El Cairo fui a visitar una mezquita, y sí, en el momento en que pongo un pie en la mezquita sentí una fuerza muy poderosa, algo me sacudió. Algo más allá de la fascinación por la arquitectura y de ver a toda esta gente extraña. Algo sentí muy fuerte. Era una mezquita enorme, de las de El Cairo. Esa imagen me quedó grabada. Ya durante el tiempo que estuve en Egipto comencé a visitar más mezquitas, pero a

⁶⁶ Vanessa Alejandra Rivera de la Fuente y Mayra Soledad Valcarcel. “Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional”. *Tabula Rasa*. Bogotá, núm. 21, julio-diciembre, 2014, p. 151.

⁶⁷ Domínguez. Entrevista..., sesión 1.

⁶⁸ *Idem*.

raíz de ese primer encuentro, de esa experiencia, algo sentí que había algo personal para mí. Te digo: más allá de conocer la arquitectura de andar como turista, algo sentí. Es como conocer a una persona, cómo te flecha por equis motivo.⁶⁹

Hizo amistades en su travesía, un imán lo invitó a convertirse, pero negándose aclaró que lo haría en su país natal, argumentando: “Yo no soy egipcio, yo no podré vivir el islam como ustedes”. Fue el momento en que no sólo cayó en cuenta de que quería abrazar la fe, sino también de su extranjería y de la duda de si islam puede converger en otras latitudes y culturas. Su decisión de convertirse no fue espontánea, duró algunos meses más, aun cuando las sensaciones eran fuertes y llamativas:

Muchos se convierten al islam simple y sencillamente por escuchar la recitación del Corán. Eso es algo mágico. Aunque no entiendas lo que se está recitando, pero hay una sabiduría antigua que se comunica a través de la recitación. El Corán es una recitación oral de Dios hecha al profeta Mahoma. Estamos hablando de la Arabia del siglo VI, de una sociedad completamente oral. Toda la educación, toda la sociedad era oral, entonces que el mensaje haya llegado de forma oral no era un fenómeno común. Esa atracción, conexión con la recitación del Corán es algo difícil de expresar con palabras, pero es como conectarte con la sabiduría ancestral. Y mucha gente, si tú lees historias de conversión, se dan por la recitación del Corán, aunque no entiendas lo que se está diciendo, pero hay una sutileza, algo que te dice, esto es algo muy antiguo. También cuando viajas a esos lugares antiguos, por ejemplo, las pirámides, te estás remontando a un pasado más antiguo que incluso el nuestro, nuestro pasado también como mexicanos es muy antiguo, pero todavía hay algo más antiguo. Y yo a través de escuchar la recitación fue como me nació. Esa experiencia y ese choque tan fuerte, esa sacudida que sentí, y escuchar el Corán. Yo como hombre curioso dije: ‘¿Por qué no?’⁷⁰

Ni estaba en necesidad de buscar una religión, pero por cuestiones de tiempo, por azares del destino, me encuentro allá con todo el tiempo del mundo, ¿por qué no explorar esto, por simple curiosidad?

Después de su viaje a Egipto, en su ir y venir entre California y México, y ya con un contacto de LALMA, se convirtió en la capital mexicana. Uno de sus motivos fue poder establecer una comunicación directa con Alá: “No

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

me gustaba asistir a misa los domingos porque siempre había sentido que mi comunicación con Dios, mi relación, era un acto muy personal”. Aunque se consideraba católico rechazaba el sacramento de la confesión y la necesidad de un intercesor. En ese sentido, considera que su conversión no es un rechazo del catolicismo antes practicado sino su continuidad, además de percibirla como parte de su destino:

De repente sentí que esto es algo que va a pasar. Pues si va a pasar, pues que pase. Siempre que tiene uno como la corazonada o certeza de que algo va a pasar, pues que pase ya, si es algo malo pues que lo enfrente ya [...] Finalmente como yo quería, allí en la Ciudad de México.⁷¹

Después de convertirse, cuando le preguntaban el porqué de su decisión, cansado de buscar una respuesta razonada, terminó por ofrecer su experiencia:

Se me preguntaba frecuentemente ‘¿por qué te convertiste al islam?’ De verdad que yo me esforzaba por encontrar una respuesta coherente, hasta que un día dije que fue algo que me llegó. Es como enamorarse, ver a tu pareja, esposa o esposo, pues digo hay elementos que te hacen decidir que ésta es la persona con la que quieres pasar el resto de tu vida, con la que te identificas. Pero cómo racionalizas el amor es difícil ¿no?, y a veces innecesario.⁷²

Marta Ramírez, actual líder de LALMA, narra su encuentro con el islam y su conversión como un proceso que inició con sus estudios universitarios en humanidades; como parte de su desarrollo intelectual, el islam le ha permitido seguir aprendiendo y conociendo. La influencia de textos marxistas o de Simone de Beauvoir, así como existencialistas, además de estar en proceso de divorcio, influyó en que sufriera una crisis emocional:

El existencialismo te lleva a una situación emocional psicológica de depresión, porque las preguntas ¿por qué estoy aquí? El ser y la nada de Jean Paul Sartre, *you know*, preguntas que, si lógicamente no tienes una, *you know*, y si no has interiorizado el concepto de Dios, te da una confusión tremenda, depresiva,

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

desesperada: ¿por qué levantarte para ir a trabajar?, etcétera, etcétera. ¿Por qué existo? Y en esa situación estaba yo, un vacío grande.⁷³

Entre sus viajes a Inglaterra y Estados Unidos, conoció el islam. Recuerda que una de sus mayores impresiones fue el rol de género en la práctica religiosa:

Mi primera impresión en la mezquita era ver a tanto hombre postrado, *wnam*, eso se me hacía una religión muy poderosa; culturalmente, te decía, sólo las mujeres van a la iglesia [risas], me causó muchísima impresión, sentí en mi corazón esa sensación de paz pero al mismo tiempo una especie de temor, ¿verdad?, de no saber exactamente qué era eso.⁷⁴

En cuatro meses se sintió convencida de que quería ser musulmana. En ese lapso se propuso que quería comprender bien la religión; para ella era encontrar no sólo un aspecto emocional sino racional e intelectual. Desde entonces se mantuvo activa dentro del ICSC, no sólo por participar de las clases sino porque le ofrecieron empleo como enfermera en su hospital, e inició la organización de LALMA. Allí conoció a su esposo, un musulmán árabe, con quien ha seguido una vida islámica. Obtuvo su certificado de *shabada*, un documento constatando que se ha hecho la conversión. Según Marta, este documento permite que Arabia Saudita, donde está La Meca, expida la visa con facilidad. Finalmente, resume su historia de conversión, recordando que hizo profesión de fe en diciembre, antes de navidad:

Fue algo muy bello y lo recuerdo muy bien porque mis primeras oraciones las hacía llorando, pero así, tengo a Dios conmigo, nunca voy a estar perdida, con esos idiotas del existencialismo *you are lost completely!* No tienes dirección, ¿hacia dónde vas, cuál meta? O haces del dinero tu meta o haces de otras cosas tu meta, pero si no tienes a Dios contigo, no importa lo que seas, mormón, que sé yo, lo que sea, o el Buda, debes tener una dirección.⁷⁵

La última conversión de este tipo es la de Rocío. Cuando llegó a Estados Unidos se integró a la iglesia católica con su esposo, sin embargo, confiesa

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

que su fe no era grande porque desde niña seguía instrucciones para orar, pero sin saber por qué.

Después estar deprimida casi por un año a causa de su separación, murió su padre, lo que prolongó la depresión porque además no pudo viajar a México para estar en el sepelio por falta de documentos. Rocío quería ayuda, así que recurrió a internet para buscar alguna terapia, pero también para preguntar si una mujer divorciada podía casarse otra vez:

Solamente tecleé eso y me salió un *website* de Casa Islámica, que está en Texas [...] vi ese primer video que salió porque se me hizo raro, decía ‘Casa Islámica’ en español y entonces me di cuenta que era latina (la que hablaba) y ¿Casa Islámica? O sea, prácticamente yo no sabía qué era el islam, entonces puse el video y pues, me dio la respuesta que yo quería.

Porque yo pensé que, al divorciarme, o sea al principio cuando me casé pensé que era para toda la vida, con mi divorcio, ‘¡no, Dios mío! Es que yo ya no puedo’, le decía. ‘¿Quién va ver por mis dos hijos?’, ‘los hombres son así’... Me hice ideas tontas porque estaba deprimida.

Entonces ese día, cuando yo vi el video, empecé a ver como una explicación, la mujer divorciada en el islam y la mujer que tenía derecho de volver a casarse y todo eso. Y desde allí empecé a conocer, a ver más del islam, empecé a ver los consejos de Casa Islámica, empecé a escuchar El Corán. Un año estuve así, aprendiendo islam en Casa Islámica.⁷⁶

Este portal islámico en español y para latinos abrió su curiosidad y siguió consultando en internet casi por un año. Envío un correo electrónico preguntando si había mezquitas en Los Ángeles; finalmente se dio cuenta de que a dos cuadras de su vivienda estaba el ICSC y la mezquita Omar Ibn Al-Khattab; LALMA la recibió en esta última. Tres meses después, tras tener un sueño revelador, tomó su *shabada*:

Yo tuve un sueño y soñé que yo estaba, soñé una mezquita muy grande color blanca, seguí caminando y vi muchas mujeres caminando con sus vestidos blancos, negros y azules y en la pared estaban muchos tapetes verdes, turquesa con dorado y el piso era azul, entonces, soñé y seguía caminando en la mezquita y veía mucha gente. Y hasta llegar hasta la mezquita al fondo vi un jardín grandísimo, grandísimo, con un una fuente enorme y muchas flores, no sé de dónde

⁷⁶ Sambrano. Entrevista...

saqué ese sueño. *Ok*, después de ese sueño encontré a Marta, el *website*. Y así, nunca había entrado a una mezquita, fue mi primera vez.⁷⁷

El trance personal de perder seres queridos (la separación de su esposo y el fallecimiento de su padre) la llevó a una crisis espiritual que fue sanada por el islam. Si bien reconoce que no era una católica ferviente, considera que entonces resultó más inútil la religión. Pero el islam abrió otras experiencias:

El islam es todo, *so*, abarca, te llena completamente, todo lo que te enseña es bonito, es bonito cuando lo tienes en tu corazón. Es muy diferente a lo que yo aprendí como católica, no sé, se siente tranquilidad, aunque claro el ser humano no es perfecto y a veces te enojas. No sé, es una cosa que es muy diferente a todo, lo sientes, te sientes que estás más conectada con Dios, directamente con Dios. No sé, podría decir tantas cosas que cada día que lees, aunque leas lo mismo, cada día aprendes. Todos los días aprendes algo nuevo, aunque ya lo hayas visto porque todo es diferente, no sabría decirte.

Celebró su rito de conversión, en árabe y español, en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, acompañada de Marta Ramírez y Mariam Saada. Su vivencia fue como volver a nacer, pero también volver a sentirse protegida, ya no por un hombre sino por una comunidad que plantea la ayuda de unos a otros:

Como que vuelves a nacer otra vez, como que todo es diferente, porque haz de cuenta que ya diste testimonio a Dios de lo que tú quieres, me refiero a que, piensas diferente, te vuelves más sensible, estás más conectada a Dios, me refiero a eso, tienes un compromiso con Dios, Él ya te dijo, Él te dice 'lo que estás haciendo está mal, ya te lo enseñé, ya no puedes hacerlo otra vez'. A eso me refiero [...] No puedo hacer cosas que, otras cosas que hacía antes, tener novio y esas cosas no puedo, pero puedo seguir con mi vida de antes, eso nada tiene que ver.

[Y encontró] Apoyo moral, yo pienso que por la forma en que te tratan porque todos somos iguales, que [no importa] si tú eres más bonita o si tú eres más rica, creo que todos nos apoyamos, o sea, si un hermano necesita algo, si tiene un problema, pues todos estamos allí; sí, todo eso.⁷⁸

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

Conversión por socialización

Este modo de conversión define los procesos de Wendy Valencia, Rafael y AbdulSalam. Los dos primeros son hijos de migrantes y AbdulSalam es de primera generación.

Wendy Valencia supo del islam por su compañera de cuarto en el bachillerato, una musulmana de origen etíope. Ocasionalmente le preguntaba sobre aspectos del islam; entre las respuestas, lo que llamó su atención fue la unicidad, la creencia de que todo se resume en Alá y se condena la idolatría. Terminado el bachillerato perdió contacto con ella, así que siguió su búsqueda por internet y en bibliotecas, hasta localizar el sitio *web* de LALMA:

¡Estaba contenta porque decía ‘*oh my God*, aquí nomás y son latinos’, *so*, porque yo no me atrevía ir a una mezquita porque todos árabes, a lo mejor me saquen, porque uno no sabe ¿verdad?, y Marta me invitó y yo estaba contenta porque la mayoría era mexicanos y latinos, ¿*edá?*, *perfect!* Y de una clase me fui a otra y otra.⁷⁹

Comentó que lo aprendido con su compañera de cuarto lo reforzó en LALMA, pero estando en un grupo para latinos, todo tomó mayor sentido. Después de cuatro años de aprendizaje esporádico, decidió convertirse el 24 de diciembre de 2005. Recuerda que la reunión con el grupo fue en la mezquita Omar Ibn Al-Khattab: Marta dirigió el ritual y a Wendy la acompañaba su hermano, quien por mucho tiempo guardó el secreto de su conversión ante la familia.

Rafael es otro joven que conoció el islam gracias a un compañero afroamericano de trabajo. Casualmente, su compañero musulmán hablaba sobre Jesús con otro colega en una charla informal. El tema captó la atención de Rafael, no porque escuchara cosas diferentes a lo que él había aprendido con sus padres católicos:

Cuando él [compañero] habló de Jesús, me estaba diciendo cosas [que] normalmente mis padres dicen. Como, por ejemplo, Jesús es hijo de la Virgen María y cosas de ésas. Y pues yo le pregunté muchas más preguntas, y yo le pregunté ‘¿Y de qué religión eres?’ Él me dijo que es musulmán.⁸⁰

⁷⁹ Wendy Valencia. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 5 de mayo de 2015.

⁸⁰ Rafael. Entrevista...

Para él fue extraño que un musulmán creyera en Jesús: “Yo no sabía que otras religiones creían en Jesús [...] era todo muy igual como yo lo miré inicialmente, pero ya cuando estaba aprendiendo miré las diferencias”.⁸¹ Su interés, como muchos católicos que se acercan al islam, lo llevó a comparar ambas religiones; acudió a sus padres para saber más del dogma católico e intentó razonar las diferencias: “Después de allí yo usé mi mente y lo que yo creí, como lo que me *make sense in my head*, después como me quedé leyendo y poco a poquito estaba entendiendo más, sí”.⁸² Comenzó a instruirse en internet con textos y videos de conversiones en You Tube. Los testimonios resultaron para él experiencias positivas y en un momento se vio identificado: “Eso sí me cachó, porque la persona que estaba hablando yo me miré allí, tan tímido, como teniendo mucho miedo, yo no sé qué es lo que está pasando”.⁸³ Sus vecinos eran una familia musulmana de origen árabe, así que inició amistad con ellos, pero sobre todo con su joven hija. Ella es su actual esposa y quien lo instruyó en el islam. Decidió también acercarse a una mezquita local, King Fahad en Culver City, área donde reside Marta Ramírez, y lo pusieron en contacto con LALMA. Fue con ellos que hizo su *shabada*:

Después de allí tomé mi *shabada*, pues como, la razón porque yo tomé mi *shabada*, como yo miré personas que estaban en la misma situación mía, como son latinoamericanos y como ellos creen en Dios y en islam, y yo le estaba preguntado a Oma Khadija (Marta): ‘mira aquí tengo unas preguntas, si me puede ayudar’, le dije, ‘¿sabes qué? Quiero tomar mi *shabada*, estoy listo’.⁸⁴

El último caso en esta modalidad de conversión es AbdulSalam. Si bien su primer contacto con el islam fue tras las noticias y reportajes sobre el 9/11, que captaron su interés, fueron un musulmán afroamericano y un latino quienes le hablaron de la religión. Recuerda que el 9/11 despertó su curiosidad y comenzó a indagar sobre el islam. Pero su interés se unió a comprender por qué los musulmanes estaban siendo atacados públicamente:

Me queda bien grabada la imagen de una persona que le avienta El Corán, un hermano musulmán. Entonces yo me pregunté qué es El Corán. El Corán, el

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Idem.*

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ *Idem.*

libro sagrado de los musulmanes. Entonces, ¿qué son los musulmanes? Los musulmanes son los que se someten a la voluntad de Dios. Ay caray, a ver, ¿cómo es la voluntad de Dios? ¿Quién es Dios? Dios es el Único. Y se me vino a mí, porque yo preguntaba antes [en el seminario], es sólo Dios. Oh, ellos piensan como yo. ¡No era, al contrario, yo pensaba como ellos sin saber! Es un solo Dios. Entonces fue cuando me entró más la curiosidad. A ver, vamos a ver esto.⁸⁵

En el área donde vive, Norwalk, conoció a su vecino musulmán de origen afroamericano, quien le facilitó sus primeras lecturas islámicas. En esa misma área conoció a otro musulmán, quien lo puso en contacto con LALMA. Lo que comenzó a aprender con sus amistades y en LALMA tomó sentido, narra él, con todo aquello que ponía en duda de la doctrina católica: “Es como yo pensaba. El islam es como yo pensaba, yo sin saber. Entonces dije, esto es islam”.⁸⁶

Comenzó a asistir asiduamente a la mezquita de Omar Ibn Al-Khattab con el grupo de LALMA, que cada vez le daba más información, y con ellos decidió convertirse. Recuerda que después de algunas sesiones con el grupo alguien aseguró que él no duraría como musulmán, a lo que ahora responde, bajo un juicio de naturalización y su aceptación del dogma islámico, que el islam era parte de él sin saberlo:

Mi sobrina se puso a investigar sobre la familia, y la familia de nosotros viene del sur de España, entonces del sur de España, llegaron por Marruecos, donde inicio el, por donde entraron los moros y todo eso. Entonces, bueno pues ya lo traemos y no nos hemos dado cuenta. Por eso yo he dicho que soy de toda la vida, pero no lo sabía, no tenía la idea.⁸⁷

Tras varias reuniones con LALMA y siguiendo los consejos de sus amigos musulmanes, de que la conversión no sólo debe ser guiada por las emociones sino por la razón o el pensamiento, decidió hacer el testimonio de fe. Recuerda que asistió un domingo a la mezquita de Garden Grove a la clase dominical del grupo LALMA, donde estaba presente Mariam Sadaa y, animado por ella, al fin se decidió:

⁸⁵ AbdulSalam. Entrevista...

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Idem.*

Fue algo bien curioso cuando yo hice mi *shabada*, porque yo empecé a temblar, yo sentía miedo; cuando empecé a hacer la ablución, temblaba, el agua la hacía así. ‘¿Qué pasa? Cálmate’. Entonces fue algo bien raro, inclusive después de que ya la había hecho, todavía temblaba, temblaba. Cuando yo platicué eso, me dijeron: ‘no, ¿sabes qué? Era *shaitan* que te estaba diciendo: ‘no lo hagas, no lo hagas, no lo hagas’, [es] la creencia que tenemos’.⁸⁸

SOY MUSULMÁN, ¿AHORA QUÉ?

En este apartado se revisan aspectos que debieron afrontar tras el rito de conversión, tales como los medios para seguir aprendiendo sobre el islam, diferentes áreas de socialización, aceptación y conflicto por su nueva práctica religiosa, las formas como comprenden su situación en el mundo a partir de los esquemas teológicos del islam y el cambio de prácticas y percepción de su lugar en el mundo, lo que permite la reconstrucción de la identidad.

Vías de aprendizaje

Los mexicanos musulmanes de esta muestra tienen acceso a diferentes formas de educación islámica, pero no todas funcionan para todos los integrantes. Ello depende de varios factores, como la edad, modo de conversión, el género, la posibilidad de movilidad geográfica, solvencia económica y de tiempo para hacerlo.

La edad está relacionada con quienes, por ejemplo, gustan más de utilizar internet. Éste aparece como un recurso que, a diferencia de quienes son mayores de 44 años, no rompe con la tradición de ir a buscar en los libros o tener una relación cara a cara con las personas. Somaya de 42 años, Rocío de 40, Wendy de 30 y Rafael de 25, han usado internet como medio de aprendizaje, pero cabe destacar que no recurren necesariamente a sitios *web* de las OLM, sino sobre todo a portales en inglés y videos de You Tube. Cabe mencionar que Somaya, además, cursó estudios islámicos *on-line* con validez universitaria, lo que le abrió otro tipo de dominios en temas teológicos. Rocío, de 40 años, usó internet como su primer recurso para aprender del islam, a diferencia de los anteriores. Fue más sencillo para ella entrar a un portal islámico latino, por sentirse identificada con el español.

Podría sugerirse que el uso de internet suple la necesidad de visitar mezquitas o el mismo grupo de LALMA, pero concluimos que para éste, como para otras OLM, internet no es un medio de integración sino de representa-

⁸⁸ *Idem.*

ción para los latinos musulmanes en el escenario islámico estadounidense. La integración se ha logrado con diferentes actividades en diversos escenarios sociales, religiosos, culturales o políticos. Para la mayoría de estos mexicanos musulmanes, LALMA es un recurso indispensable en su educación islámica, que a su vez se une a aprender a ser musulmán latino. Quienes son asiduos a las reuniones de LALMA son César y Marta, como proveedores de educación; como receptores son AmalDiane, Wendy, Rafael, Ramiro y Rocío. Para ellos LALMA resulta un grupo significativo porque hicieron su conversión en él. Para AmalDiane, Wendy y Rocío la mezquita Omar Ibn Al-Khattab está en un área considerablemente cercana, por lo que tienen la posibilidad de asistir cada domingo a clases. Ramiro vive en un área intermedia entre las diferentes mezquitas donde se reúne LALMA, por lo que él gusta de asistir a todas. Rafael vive en el área de Orange County, pero su afinidad con LALMA y su involucramiento son significativos para elegir a cuál mezquita asistirá.

Por otra parte, la preferencia por otras mezquitas en lugar de las asociadas con LALMA está dada –nuevamente– por la historia de conversión. Magdalena, María, Ana y Somaya se convirtieron después del matrimonio con musulmanes de origen árabe y en mezquitas locales, en el área de Orange County. Aunque dos de ellas ofrecen un espacio a LALMA, estas mujeres prefieren integrarse a las actividades multiétnicas que se ofrecen, como clases de recitación coránica o educación religiosa en inglés. A ello se suma la dificultad para la movilidad en la urbe angelina, el recorrido de grandes distancias les impide asistir cada domingo a la mezquita Omar Ibn Al-Khattab, mientras que requieren algunos minutos para llegar a diferentes mezquitas en Garden Grove. Por su parte, internet no figura para ellas como un recurso relevante. Son estas mujeres quienes recurren también a otros modos de aprendizaje organizado, como las *halaqas*, por lo que LALMA no aparece como un recurso imprescindible para la educación islámica en español ni para integrarse a la comunidad islámica, porque lo hacen directamente conviviendo con la congregación multiétnica local, por lo que este caso podría funcionar como un tipo de convivencia latino-musulmana.

Finalmente, las experiencias de educación religiosa mediada por estudios universitarios o viajes, son recursos limitados para los musulmanes latinos. Sólo César y Somaya tienen estudios islámicos con validez oficial. Después de su posgrado, César consiguió además una beca en la universidad Al-Azhar en Egipto para continuar con su preparación religiosa. En otra escala, Ramiro tuvo acceso a una beca para asistir a un curso intensivo de preparación de proselitistas en la misma institución.

Socialización

La socialización es parte de la vida cotidiana, en ella se construye la vida social, se recrean y se reafirman los marcos de sentido. La identidad se hace plausible mediante la interacción con otros, en la apropiación de la realidad. El musulmán asume su papel y lo objetiva en diferentes prácticas sociales, en la manera como se dirige a otros.

Aquí se da cuenta de cómo los conversos han llevado el proceso de integrarse como nuevos musulmanes en diferentes esferas de interacción, como la familia de origen, la que forman, con las que conviven; en el trabajo, la escuela y con amistades, que al mismo tiempo nos habla del proceso de aceptación de sus familias, amigos, compañeros de trabajo y jefes, si no es que de tolerancia o rechazo.

El escenario multirreligioso y de diversidad étnica, aunque con su carga histórica de segregación y violencia, muchas veces queda de lado cuando uno recorre las calles por donde estos musulmanes mexicanos transitan: las tiendas, los gimnasios, restaurantes, escuelas públicas, entre otros. En nuestra experiencia de trabajo de campo observamos, a diferencia de otros contextos geográficos, que hay respeto a la diferencia; respeto que podría bien ser parte de invisibilizar al musulmán, de mantener límites, por lo que se trataría más bien de tolerancia. Pero también vimos que, para muchos, topar con un musulmán latino es una experiencia de inquietud agradable, se le ofrece una sonrisa y un par de preguntas. Para muchos otros, convivir con musulmanes no es algo sorprendente.

Las experiencias aquí narradas dejan ver la vida cotidiana de un musulmán, pero al ser latino, la extrañeza se vuelve doble. Si bien al andar por las calles no representa un riesgo, en la interacción con cercanos el ser musulmán se vuelve un reto que, al final, logra ser superado.

Cabe señalar que la conversión de este grupo se dio por una decisión personal, expresada como designio divino pero, sociológicamente, que se haya dado bajo una actitud de experiencia individual en Estados Unidos refuerza la propuesta de McGuire⁸⁹ y Hervieu-Léger⁹⁰ sobre las narraciones de los conversos, donde se resalta la decisión personal para la conversión como parte de un valor en sociedades donde la individualidad es altamente valora-

⁸⁹ Meredith B. McGuire. *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1992, pp. 71-73.

⁹⁰ Hervieu-Léger. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004, pp. 127-129.

da. Esto permite comprender por qué para este grupo ser musulmán significa practicar la fe abiertamente en cualquier lugar. Algo que caracteriza a todos los entrevistados es que están en edad laboral o han hecho su vida bajo un matrimonio islámico, por lo que la identidad en su círculo privado refuerza su práctica fuera de él.

Familia, ¡soy musulmán!

Para la mayoría de los entrevistados, informar a la familia sobre su conversión implicó un proceso, desde prepararse para dar a conocer su nueva fe, una práctica que para el no converso cristiano-católico rompe con la tradición familiar y la alianza con Dios. Además, tras el 9/11, en un intento de informar se desinformó a la población, de modo que los conversos llevaron la tarea de educar a la familia para comprender el islam.

Algunos conversos, como César, Ana, Marta Ramírez, AbdulSalam, Somaya o Rocío, sostienen que no fue complicado informar; la razón es que son proveedores del hogar (como Rocío y AbdulSalam), viven solos (como César), o al tener hogar y pareja musulmana (Ana, Marta y Somaya) se genera un sentimiento de protección, aunque con tensiones evidentes en este último caso. Por ejemplo, la relación familiar de Somaya quedó tensionada después que su hermano intentó disuadirla de casarse con un árabe, como resultado de los prejuicios sobre el islam y lo árabe.

Otros, analizando la tensión que ocasionaría entre sus familiares, decidieron ocultar su conversión por algún tiempo, incluso años, como Magdalena Alomari, quien la informó abiertamente después de una década. Wendy tardó un año en decirlo por temor a las represalias. Para la mayoría, en cambio, implicó finalmente informar, porque la misma familia fue requiriendo información para comprender algunos cambios en su comportamiento, como la vestimenta (sobre todo en las mujeres), la abstención de cerdo y alcohol, la inasistencia a clubes nocturnos o bares, y la escasa presencia en celebraciones religiosas.

Los temores son un tema recurrente en las familias de conversos. El desconocimiento de una religión ajena culturalmente a los mexicanos lleva a considerarla algo a la medida de los árabes, así, en muchos casos ser musulmán ha implicado que se les identifique como árabes y terroristas, por lo que generalmente las expresiones de los familiares de estos conversos no son completamente de desaprobación, sino que están cargadas de estigmas y juicios que orillan a miedos, percepción de pérdidas culturales y a visualizar riesgos.

Para las mujeres el matrimonio con un musulmán, sobre todo de origen árabe, significa la pérdida de la persona y entregarla a un medio hostil. So-maya lo vivió con su hermano, quien al enterarse de su matrimonio trató de disuadirla con películas como *No sin mi hija*.⁹¹ El caso de Magdalena estuvo plagado de desconfianza y afrentas. Incluso cuando ella informó a sus padres de su conversión tras diez años de matrimonio, ellos no aceptaron completamente que los hijos fueran educados en una religión ajena. Esto llevó a la separación no sólo entre ellos, sino a que sus demandaran la custodia legal de sus dos hijas mayores:

Tú sabes que hay padres que te apoyan en las decisiones de tu vida, que, cómo quieres criar a tus hijos. Pero en mi caso no fue así, tuvimos muchos cambios donde ellos en lugar de apoyarnos, no digo que mal aconsejaban a mis hijas, pero decían por ejemplo, ‘tu madre escogió su religión, ustedes pueden escoger las de ustedes’ [...] Pero ese no respetar cómo uno quiere guiar a sus hijos, pues fue muy difícil para nosotros [...] Si ellos [los hijos] no quieren seguir ciertas cosas, te pueden, y más si eres musulmán, se pueden divorciar de ti [...]

Mira: el islam es el modo de como vives, ¿verdad? Y en nuestra casa tenemos reglas. Ellas iban a la escuela pública, ellas tenían amigas musulmanas y no musulmanas, ellas salían con sus amigos, ¡sus amigas! *Oke*. Pero siempre les inculcamos de que teníamos nuestras reglas, no iban a bailes, podían salir con sus amigas al cine, pero ya sabes que, si a veces tienes familias que no son, que te aconsejan mal, y eso fue lo que pasó. Y después de eso que mi familia que no nos apoyó.⁹²

Este episodio fue un momento difícil para Magdalena, no sólo era la separación con sus padres sino de sus hijas. Su esposo decidió que ellas quedaran fuera de la familia y de todo reconocimiento, implementando probablemente tradiciones locales de su lugar de origen, o aplicando normas estrictas respecto al acatamiento de las normas religiosas. Incurrir en faltas morales que incluso pueden llegar a la negación de la fe, puede ocasionar que alguien sea señalado como infiel. Magdalena, sin embargo, busca a sus padres para poder estar con sus hijas.

⁹¹ *Not Without my Daughter*: Filme estadounidense basado en la historia real de una estadounidense casada con un iraní. Tras mudarse a Irán la relación de pareja, influenciada por las tradiciones locales y la familia, cambia por completo, hasta el punto en que la esposa e hija huyen del país.

⁹² Moreno Alomari. Entrevista...

También ha sucedido a la inversa: que la familia receptora de conversos, como en el caso de los matrimonios mixtos, muestre temores y dudas sobre la práctica o pérdida del islam. Rafael encontró rechazo de la familia de su esposa, musulmanes de origen. La distancia cultural, idiomática e incluso la práctica islámica no “auténtica” eran elementos para rechazar el matrimonio. Ana también debió ganarse la aceptación entre la familia de su esposo:

Ella [suegra] me dijo que tenía mucho miedo que su hijo se iba a casar conmigo, porque le daba miedo que luego si yo no era musulmana, o si era musulmana y si no era musulmana de *deveras* [sic] o si eran mis intenciones. Pues ella tenía mucho temor, ¿verdad?⁹³

Al entrar en el proceso de construcción de la identidad religiosa, los conversos son señalados tanto por quienes no son musulmanes, como la familia de origen, como por quienes lo son, generalmente la familia receptora tras el matrimonio islámico. Este señalamiento generalmente comienza con aspectos negativos resultado del distanciamiento cultural, como la práctica de una religión considerada como propia de árabes; dejar usanzas que antes eran comunes y propias del día a día, así como su contraparte, el desconocimiento de tradiciones locales o generalizadas en el islam, como el papel de la mujer, la esposa, los hijos, entre otros.

Para varios de estos nuevos musulmanes, la conversión ha significado crear nuevos lazos familiares. La familia desempeña un papel importante en el proceso, sobre todo para el caso de la mujer que ve en el matrimonio islámico una continuidad con los valores tradicionales mexicanos, perdidos en la modernidad tardía. Pero más importante es su reformulación del *rol* femenino en el islam, que las reposiciona en la escala teológica en mejores condiciones dentro de la sociedad y en mismo terreno que al hombre... Aunque con sus matices, generados por las tensiones entre familia de origen y matrimonio islámico. Ésta exige lealtad, es coercitiva y llega a proponer la ruptura de los lazos consanguíneos cuando se opone al proceso de conversión.

Practicar la tolerancia: ser musulmán fuera del hogar

Para los conversos, presentarse como musulmán no sólo implica un reto de comunicación y aceptación entre familiares, sino en el área laboral y otros espacios cotidianos. Tanto los conversos como las personas con quienes con-

⁹³ Bdaiwi. Entrevista...

viven se ven obligados, si no a entablar un diálogo, por lo menos a practicar, en su mejor caso, la tolerancia.

Para algunos conversos, las relaciones laborales quedan completamente subsanadas cuando no tienen necesidad de trabajar o cuando sus empleos están vinculados con musulmanes. El primer caso lo representan las mujeres casadas con árabes musulmanes, como María, Ana y Somaya. El segundo es como César Domínguez, quien laboró como asistente en el ICSC, imán en LALMA y traduciendo libros islámicos del inglés al español, o Martha Ramírez, quien inició trabajando como enfermera en el hospital islámico del ICSC, después en el hospital de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) o, como ella la llama, *jems-CLA*, porque supone que la mayoría de los médicos son judíos, pues usar el velo fue un problema:

Ya con mis lecturas y demás, me di cuenta de que tal vez el velo no lo usaría en el trabajo para evitar este tipo de, hasta cierto punto, de discriminación, ¿verdad? Y no me quería poner encima otra carga, digamos, ¿verdad? Porque ya siendo uno, digamos, siendo inmigrante, aunque tenga mi título y demás, siempre hay, *you know?*, poquito de... *you know?*, los que son de, especialmente los de raza blanca con los latinos o los afroamericanos. Nosotros estamos hablando desde ese entonces, de quince años atrás. De esto que estamos platicando. Entonces la situación ha mejorado.⁹⁴

El caso de los hombres siempre representa menor riesgo a enfrentar discriminación o rechazo en el área laboral, porque la vestimenta (a diferencia de las mujeres con el velo) no es algo que los delate como musulmanes. Por ejemplo, Rafael trabaja para la compañía AT&T y su religión no ha representado algún problema. AbdulSalam incluso lleva la práctica al trabajo, al hacer la oración ritual. Su personalidad amena y de abierta tolerancia da margen a las bromas de sus compañeros sin que lo afecten:

Por ejemplo les ofrezco algo, una manzana y empiezan a contar: ¡pum!, como si fuera una bomba. 'No, a ésa no le puse, a la otra sí': bromas así más o menos. Ahora no tanto, ahora ya, no es que me respeten, pero sí me dan espacio cuando estoy haciendo oración.⁹⁵

⁹⁴ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Santa Clarita, Culver City, California, 26 de agosto de 2014 (vía *on line*), sesión 4.

⁹⁵ AbdulSalam. Entrevista...

Quizás su tolerancia hacia las bromas no es sino la manera de afrontar comentarios que parecen inocentes o amistosos. Si bien no se trata de una afrenta directa, violenta o de discriminación, este tipo de comentarios sigue utilizando estereotipos e imágenes negativas adjudicados a lo musulmán.

Para el caso de las mujeres, el velo es tema de rechazo o negociación. AmalDiane recuerda que asistió a una entrevista laboral cuando comenzó a usarlo y fue contratada bajo la condición de dejarlo, no aceptó y buscó otros empleos donde le permitieron usar el velo y reconocieran sus aptitudes:

Le dijo una persona a la señora con la que trabajaba, que por qué tenía a esa 'tapada' aquí. La señora le contestó que prefería tenerme a mí mil veces que a alguien con una falda que no hiciera nada.⁹⁶

Actualmente trabaja como oficinista, donde además tiene la oportunidad de dar *dawab* cuando la gente pregunta; incluso su jefe es amable con ella, le permite hacer sus oraciones y la invita a dialogar sobre cuestiones religiosas.

Rocío, que es madre soltera y tiene la obligación de generar ingresos, considera que es una suerte tener sólo mujeres de compañeras, porque así puede trabajar sin el velo; pero esto fue resultado de la poca aceptación que encontró. Ella trabaja para una compañía de diseño de modas liderada por coreanos cristianos, así que cuando informó de su conversión y que empezaría a usar la prenda, tanto su jefe directo como otros empleados la rechazaron. Le prohibieron usar el velo e intentaron persuadirla para que regresara al catolicismo. Sin volver atrás y sin la opción de cambiar de empleo debido a su situación legal, decidió no usar el velo en su empleo. Su actitud ante este tipo de situaciones parece no afrentar a quienes la agreden o insultan, lo resuelve de manera pacífica y desde los dictados de la práctica islámica, contrario a lo que esperarían sus agresores. Wendy, por su parte, encontró rechazo inmediato por su vestimenta en dos lugares, lo que la llevó a desistir en su búsqueda de trabajo:

Y yo le digo: '*but what about them?*' 'Están llenando aplicación, *don't worry, it's ok*', y me quita la aplicación: '*thank you for applying*'. Yo me sentí apenada con los demás porque hasta dejaron como de escribir para ver qué me estaban diciendo. Como que yo lo que quería era ya salir de edificio, y agarré mi bolsa y en cuanto salí em-

⁹⁶ *Idem.*

pecé a llorar ‘*Ob my God!* ¡Esto no me puede estar pasando!’, y empecé a llorar. *So*, yo sentí que hasta en trabajos, mi vestimenta fue motivo de discriminación.⁹⁷

El trabajo es el área donde más se pone en práctica la tolerancia a la diferencia, sea cultural, étnica o religiosa; no sólo para los no musulmanes, sino para quienes lo son. Las controversias o discusiones que puedan derivar de su fe son siempre un riesgo en sociedades donde la saturación de medios de información se enfoca en resaltar los sucesos y aspectos negativos. No obstante, es destacable que en el panorama angelino los proyectos de integración multicultural derivados de las políticas del espíritu han suavizado la percepción negativa de la diferencia. Los musulmanes latinos de LALMA son partícipes de esta forma de percibir su integración y la de otros no musulmanes. César lo resume de esta forma:

La diversidad es parte del plan de Dios, eso lo dice El Corán claramente en varios pasajes. Dios no creó a la humanidad de una misma forma. Cada uno tiene una forma y una forma propia, y una misión que cumplir, y la diversidad es parte de, parte de la naturaleza humana.⁹⁸

De la teología a la práctica

Los musulmanes latinos van reconfigurando su identidad tras la conversión. Para responder a su nueva fe deben acatar las prescripciones coránicas y, de acuerdo con la exégesis de las escuelas jurídicas o las doctrinas, como la sunita, chiíta u otras, se esperan ciertas actitudes en su vida diaria. LALMA se ubica dentro de la tradición sunita, pero sobre ello su énfasis está practicar un islam contemporáneo.

Los primeros cambios que practica el converso, en algunas ocasiones incluso antes de la profesión de fe, están relacionados con la percepción de la nueva doctrina y sus restricciones básicas, como la prohibición del consumo de alcohol o cerdo. Generalmente los conversos, sobre todo de aquellos que se identificaban con el cristianismo, muestran desacuerdos teológicos por ejemplo con el dogma de la Trinidad, el de Jesús como hijo de Dios o el sacramento de la reconciliación. En su lugar hay adecuaciones que permiten reacomodar y dotar de sentido a varios elementos teológicos y dogmáticos.

⁹⁷ Valencia. Entrevista...

⁹⁸ César Domínguez. Entrevista realizada por Arely Medina, Islamic Center of Southern California, Los Ángeles, 9 de mayo de 2015, sesión 2.

Entre los musulmanes mexicanos de la muestra no hay discrepancia entre los dogmas que han rechazado y los ajustes entre el viejo y el nuevo marco religioso. Por ejemplo, los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía, y necesitar a un sacerdote como intercesor entre Dios y el creyente, son elementos que han rechazado sobre todo aquellos conversos que tienen recuerdos de su niñez y juventud como practicantes. Es el caso de César, AmalDiane, Marta, Somaya y Rocío. Por ejemplo, César recuerda: “Nunca tuve la necesidad de tener un intercesor cuando podía hablar directamente con Dios. ¿Por qué necesitaba yo el ritual de un sacerdote a quien no conocía y confesarle y someterme al dictamen de la absolución?”⁹⁹

Esto viene de la mano de una intelectualización sobre el concepto de Dios como unicidad. AbdulSalam refiere que la Trinidad nunca tuvo sentido como idea de Dios: “¿Por qué tres dioses? O sea, fue cuando surgió mi idea de un solo Dios. Incluso en el seminario yo les decía que existía un solo Dios”.¹⁰⁰ La práctica religiosa transmitida por costumbre familiar o tradición local, sin el derecho de cuestionarla, es para muchos de los conversos una manera opuesta a como funciona el islam, o por lo menos como nuevos aprendices, saben el porqué de la práctica, que no aparece como impuesta, sino elegida por el llamado de Dios.

Sobre la abstinencia de alcohol, refieren que no fue un problema; para algunos significó dejar atrás un episodio de su vida donde la familia sufrió las consecuencias del alcoholismo. Ana, Wendy, Rafael y AbdulSalam recuerdan episodios familiares, ya sea a causa de su propio alcoholismo o el del padre, donde el islam aparece como la solución a este mal social y de salud. El cerdo, a pesar de estar presente en muchas comidas típicas mexicanas y en la comida rápida estadounidense, “no fue un cambio radical”, según informan; sin embargo, hay que señalar que muchos conversos se prepararon paulatinamente para su rito de *shabada* y así lo reflexionan:

En los tiempos del Profeta, las paces estén con él, los musulmanes que se convirtieron duraron para dejar el alcohol, duraron para aprender El Corán [...] así que en eso de aprisionar [*sié*] a la persona para que aprenda el árabe, o presionarla para que sepa todo, se me hace muy mal hecho, todo tiene que tomar su tiempo.¹⁰¹

⁹⁹ Domínguez. Entrevista..., sesión 1.

¹⁰⁰ AbdulSalam. Entrevista.

¹⁰¹ Bdaiwi. Entrevista....

Respecto a la restricción de convivir con el sexo opuesto, los conversos consideran que no es una prescripción coránica, sino una cuestión de tradiciones propias de países islámicos. Refieren también que la convivencia entre sexos “no debe ser diferente a como era antes”:

Los principios éticos y morales del islam, en cuanto al respeto, en cuanto al trato humano, pues el amor a Dios, el amor al prójimo, el perdón a tus enemigos, todos esos principios morales y éticos, pues están, están en las escrituras. Cuando uno estudia El Corán y estudia el Antiguo y el Nuevo Testamento, pues las leyes morales y éticas son casi las mismas.¹⁰²

El cambio de vestimenta, así como el uso del velo, fue para las mujeres una consideración coránica, emanada de un discurso de profunda experiencia religiosa. Las mujeres entrevistadas usan el velo, sin embargo, pueden encontrarse diferencias. Magdalena, AmalDiane, María, Ana, Wendy y Somaya lo usan a diario, sin embargo, a excepción de María, Ana y Somaya, las demás han sufrido discriminación laboral. Marta y Rocío, por su parte, también usan el velo todos los días, pero con excepciones. El velo es negociado en el área laboral bajo la consigna de practicar un islam contemporáneo que se ajusta a las exigencias sociales en países no islámicos. En esta práctica, lo que prima es el velo como una cuestión que afirma la identidad religiosa y colectiva que lee el contexto situacional.

La vestimenta, junto al velo, fue un proceso que tomó tiempo. Para otras se dio temprano e incluyó reflexionar sobre su función y expresión religiosa y étnica. Las versiones hablan del uso del velo de manera gradual, primero en las mezquitas o los fines de semana, aunque después naturalizan su uso a partir de las usanzas de las abuelas; por ejemplo, AmalDiane declara: “El velo a mí me nació. Mi abuelita lo usaba y era católica, lo usaba toda la vida, un poquito diferente. Ella lo usó, entonces, para mí fue algo natural, no fue duro”.¹⁰³ La consideración sobre la vestimenta se da también como coacción que se implementa en discursos y encuentros en las mezquitas, donde no sólo se juega la experiencia religiosa sino la imagen de valores opuestos a la sociedad occidental y como parte de una colectividad. Magdalena interiorizó este plano:

¹⁰² Domínguez. Entrevista..., sesión 2.

¹⁰³ AmalDiane. Entrevista...

Fui a una clase con un *sheij* de Texas y empezó a hablar de sus hijas [...] cuando dejan de ser señoritas, que es cuando las niñas se deben tapar [...] estaba hablando de sus hijas, que vivimos aquí en Estados Unidos y cómo les hacemos las cosas más fácil a nuestros niños, entonces en lugar de que, ¡ah! le hizo una fiesta a sus niñas, él se salió de su casa esa noche, durmió en un hotel para que tuviera sus amigas, (era) una fiesta (por) que se iba a poner ya su velo, su *scarf*. Entonces hace una pregunta: ‘¿cuántas de ustedes nada más se tapan en las reuniones musulmanas, o cuando van a la mezquita?’ Yo digo: *wuam* [...] Parecía que me estaba hablando a mí. Entonces dice: ‘y Dios lo ve todo’. Y me quedé: ‘¡*wuam*, es verdad, Dios lo ve todo, ¡no te puedes esconder de Él!’ Y me acuerdo que llegué a la casa: ‘¿sabes qué, *honey*, me voy a poner el *scarf*’, me dice: ‘¿qué?’, le digo: ‘sí, me voy a poner *scarf*, voy a hablar en el trabajo, y me la voy a poner. Porque me la voy a poner y ya no me la voy a quitar’.

Pero desde la cuestión latina se dan otras experiencias que permiten diferenciar entre la vestimenta prescrita como correcta y la de origen árabe o paquistaní. El camino recorrido por LALMA ha permitido a las mujeres diferenciar entre elementos constitutivos de ser árabe, musulmán o latino; Marta comparte:

En el vestir sí fue un problema que no sabe uno qué vestir, qué ponerse. Eso causa un poquito de desorientación porque en ese entonces no existía LALMA ni nadie que te dijera. Entonces yo creo que todas las musulmanas y hermanos nuevos, están necesitados de qué vestir, yo me acuerdo que me puse un vestido paquistaní y me acuerdo que los vecinos, porque mi amiga venía de Hamilton Park, de donde 100% son latinos, como aquí en el vecindario hay muchos de América Latina, y me decía uno, ¡no te vistas así, ésa no es tu cultura! y yo me quedaba, *mmm*, a lo mejor sí es verdad. Pero pasa una especie de, qué es lo que hago ahora, qué es lo que debo cambiar. Después poco a poco, conforme va uno aprendiendo, el islam no es para cambiar de cultura.¹⁰⁴

También entre los cambios hay una percepción entre el antes y después, se trata de una percepción de mejoría, de felicidad y perfección de la vida. Refieren incluso como un volver a nacer; según el islam, el converso nace espiritualmente, por lo que su hoja de vida queda nuevamente en blanco, como una oportunidad para corregir los errores. Algunos testimonios son:

¹⁰⁴ Ramírez. Entrevista..., sesión 1.

Ana: Mi mamá cuando yo estaba chica me puso en clases de modelo [...] Yo usaba unos escotes pero muy ¡qué barbaridad, qué escotes! [...] Digo, no que fuera una mala persona, pero tenía hábitos que no eran buenos. Y sí, después de que ya me convertí al islam dije: ‘ahora sí voy a ser una persona... voy a cambiar’ y sí, cambié muchas cosas de mi vida.

AbdulSalam: ‘Brincos’, así un apodo callejero, entonces a veces me preguntan: ‘¿Tú eres ‘El Brincos?’’ ‘Lo que queda de él [risa], lo que queda de él’. Entonces hubo, algo que está guiando mi vida para yo haberme calmado, para haberme apaciguado [...] por ejemplo, yo tengo una pelea con el alcohol y la estoy ganando, pero no la he vencido, yo la voy a vencer el día que me muera, entonces sí la habré vencido.

Marta: Dios no cambia la condición de una gente [...] hasta que ellos se cambien a sí mismos. Y si tú te pones a pensar en eso, Dios mío, ¿qué te quiere decir? [...] uno como persona tiene que hacer cambios a nivel personal para poder influir en tu familia, uno, como núcleo familiar, desde allí a la sociedad, y ya con esto, si cada persona hace estos cambios tenemos una sociedad feliz [...] Los cambios individuales están relacionados con el control de tus niveles, bueno en árabe le llaman *nafs* (alma, *psique*, *ego*, sí mismo), y el *nafs* se puede traducir como el ‘yo’, el alma. Pero estos cambios de los que habla El Corán se relacionan a los cambios entre tres estadios en la persona, por ejemplo tenemos [...] el ‘yo’ superficial es el *ámara* [...] todo lo que es superficial en la persona, [...] la siguiente etapa [...] la persona se da cuenta de sus errores [...] hasta me da la impresión que Freud leyó esta parte de El Corán [...] estas etapas del ‘yo’, *ego*, *superego*, *you know* [...] La alma reprochadora [*sic*] tiene este dilema entre lo que está bien, lo que está mal etcétera, esto de lo que te estoy hablando es lo que quiere decir esta *aya* de El Corán. Dios no cambia la condición de la persona hasta que ellos se cambien a sí mismos.

El ser musulmán no ha sido una prohibición para convivir con otras religiones, incluso desde LALMA y las enseñanzas de los doctores Fati Osman y Hassan Hathout; sigue siendo un deber cuando se trata de convivir con la familia y asistir a eventos significativos para ésta, con la prescripción de no adorar a otro excepto a Alá. Marta, alumna de ellos, aconseja a los nuevos musulmanes que el islam no es para separarse de la familia, es obligación acompañar a la mamá incluso a otras celebraciones religiosas; no se debe adoctrinar, y si en las reuniones hay alcohol no es problema, porque “el alcohol no se inhala”.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Marta Ramírez. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 7 de mayo de 2015, sesión 3.

Bajo esas recomendaciones, los musulmanes de LALMA no tienen problema en asistir a eventos familiares como cumpleaños, festejos escolares o religiosos. César informa que puede asistir a una iglesia mas no participar de los rituales.¹⁰⁶ Finalmente, existen posiciones ortodoxas que prohíben escuchar música o ver cualquier tipo de programas televisivos que atenten contra los valores islámicos. Wendy recuerda, por ejemplo, haber dejado de escuchar música cuando ésta era parte de su cotidianidad, consideró que la alejaba del recuerdo de Dios, por ello se limita a escuchar canciones islámicas. Esta idea es muy común en ciertas ordenaciones estrictas, sobre todo salafistas o waha-bitas. Pero para muchos otros la música sigue siendo parte de la cotidianidad. Rafael no dejó de escuchar música, pero inició un proceso selectivo entre lo que considera que atenta la moral islámica y aquello que puede ser permitido. Mencionó que se ha limitado a escuchar las rancheras y dejar las de inglés que usan vocabulario ofensivo, refiriéndose quizás al uso de altisonancias, insinuaciones sexuales o uso de drogas. De igual manera Somaya tuvo un proceso para elegir qué música escuchar. Recuerda que su suegra los visitó, su presencia fue un episodio de señalizaciones de las prácticas que le parecían laxas. Todo cambio comenzó a hacerse difícil, pero finalmente medió no sólo entre música ofensiva y aquella que puede disfrutarse, como las baladas románticas, sino que entró en un proceso selectivo de distinguir lo que es *haram* (pecado):

Tuve mis pruebas grandes. Mi suegra vino de visita en ese tiempo, entonces [le dijo]: ‘pues es que la música no, hay que vestirse así’. Los domingos yo me voy con mi hermano, ‘no, pues ahora que no vaya’. Entonces fue un año que fue difícil y no lo quise aceptar así.

Así que me divorcié de él. O sea, le dije: ‘¿sabes qué? No quiero vivir así, no es lo que yo esperaba, yo quiero una relación con Dios y, si esto es lo que es, no lo quiero así’. Así que nos separamos por dos meses, pero esos dos meses fueron los dos meses más difíciles de mi vida. Porque yo, mi corazón me jalaba hacia él, mi corazón me decía que estaba en lo correcto, que el islam es el camino correcto, pero que no estaba teniendo la guía adecuada.

Un día [pensé:] ‘si tuviera dinero para regresarme a México, *subhanaAllah* y no vuelvo a hacer lo que hacía antes’. Y ese mismo día conocí a una hermana y esa hermana fue la que me rescató. Esa hermana me enseñó todo lo contrario, me enseñó el amor de Dios, cómo Dios es misericordioso, cómo Dios nos ama, cómo Dios no quiere que nuestra vida sea difícil, *so*, nosotros los seres humanos nos complicamos, pero no debe ser así porque es fácil, *right? Alhamdulillah* ella

¹⁰⁶ Domínguez. Entrevista..., sesión 2.

me enseñó lo bonito del islam, y a poner ese balance de lo que antes todo era *haram*; ella me enseñó a ver los beneficios ¡de las pocas prohibiciones! que tenemos en el islam pero que desgraciadamente nosotros exageramos y lo hacemos como si fuera todo *haram*. Y gracias a eso que Dios la puso en mi camino es que seguí. Y luego cuando la conocí a ella, ella era mi maestra. Entonces le dije que yo quería estudiar lo que realmente es el islam para que no me estén diciendo qué es lo que debo hacer, entonces me metí a la universidad, se llama American Open University y es donde estudié teología, estudié cuatro años. Y el hecho de que estuviera estudiando, mi esposo le dio más, se relajó conmigo porque estaba estudiando, no que estuviera yo poniendo mis propias reglas, o que me estuviera rebelando en contra de lo que es la religión. Eso me ayudó mucho y *alhamdulillah* me gustó mucho el aspecto de que mi esposo siempre fue una persona responsable, una persona dedicada en el islam, sin caer en extremos, en extremos de ‘no vas a estudiar o trabajar’, al contrario, siempre me apoyó en todos los aspectos que me ayudaran como mujer no.

Entonces vine aquí, hice mi DG y me metí a la escuela de inglés, entré a la universidad, tuve a mis niños, ya teniendo a los niños no quise estar más afuera. Pero yo necesitaba algo más, entonces empecé a hacer mi negocio. Hace cinco años, tengo mi negocio y ya. Ésa es mi historia.¹⁰⁷

Estos ajustes son resultado de aprendizajes sobre lo que es bueno y malo, sobre lo que es permitido y no en el islam, sobre las máximas morales e incluso tradiciones que se han desarrollado junto al islam. Estos aprendizajes provienen de diferentes espacios de socialización, como el mismo grupo de LALMA, la convivencia en diferentes mezquitas, el matrimonio con un musulmán de nacimiento y la familia de éste.

Para el caso de la nueva generación, los hijos de estos musulmanes, las prácticas lícitas no entran en ellos como procesos de ajuste; las aprenden día a día mediante la observancia de los padres, y refuerza la vida islámica también gracias a la educación escolar privada. Son pocos los que tienen oportunidad de ofrecer a sus hijos una escuela islámica privada o mantenerlos por una temporada en estas escuelas, con el fin de mantenerlos alejados de lo que consideran una sociedad sin valores. Para otros no ha existido esta oportunidad, por lo que las escuelas públicas ofrecen, por otro lado, la opción de que aprendan a convivir con otros diferentes.

¹⁰⁷ Somaya. Entrevista...

Parte del proceso de reconstrucción de la identidad de los mexicanos musulmanes, es considerar como significativos elementos que permitan unir ámbitos que aparentemente parecen ser distantes: el ser musulmán y el ser mexicano, pero también el ser latino como miembros de LALMA. Para los mexicanos, ser musulmán —como se ha presentado— es seguir prescripciones coránicas y formas de relacionarse con otros. Pero también se integran otras expresiones, como el uso de objetos u ornamentos culturales, alimentos y la vestimenta. Como partícipes de LALMA, la identidad latina surge también como un elemento a integrar en la construcción de la identidad, que ya no sólo es religiosa sino étnica.

LALMA, como un grupo que nació con una inclinación étnica, que busca preservar la identidad cultural, ha creado su discurso con base en separar el islam del paquete cultural de Medio Oriente. Pero son también las experiencias migratorias y de vida en Estados Unidos las que completan las piezas de la identidad.

Los matrimonios interétnicos, las experiencias de viaje a países árabes, literatura, rememorar imágenes de México y el consumo cultural, son diferentes formas de reflejar la identidad frente a otros.

Hacia la hibridez cultural

No hay muchas diferencias entre los usos y costumbres que incorporan prácticas u objetos culturales de Medio Oriente en la práctica religiosa. Ocho de los entrevistados están casados con alguien de origen árabe. La mayoría de ellos ha tenido experiencias de viaje y vida en algún país árabe. La integración de elementos en el hogar tanto árabes como mexicanos, permite el uso constante —por ejemplo— de expresiones lingüísticas en árabe, español y, por el contexto social en el que viven, el inglés. Alimentos típicos de ambas regiones, decoración, entre otros. En sus hogares se experimenta estar, bien en un hogar en medio de árabes, o bien en dos mundos que buscan sincronizarse. Sobre las paredes resaltan caligrafías árabes o mezquitas, muebles de estilo oriental; en las repisas libros islámicos. En otros hogares también sobresalen coloridos objetos que recuerdan la procedencia mexicana. Marta describe el interior de su hogar:

Tengo diseños escritos en árabe, tengo el que dice el Profeta Muhammad en árabe, tengo el *sura al kursi* (el trono), un cuadro, César me trajo los 99 nombres de Alá en árabe, muy bello. Tengo una repisa con muchos adornos islámicos cuando fui a *umra*, tengo, también tengo mi Diego Rivera, porque lógicamente debemos tener nuestras dos culturas, cultura mexicana, tengo un ¿cómo se llama?, como juguetero que le llaman allá, parte es mexicana, parte es iraní, [risa] entonces *you kenon*, ésa es mi decoración.¹⁰⁸

También puede observarse una hibridez gastronómica, por llamarlo de alguna manera. Los alimentos son una experiencia para reafirmar la mexicanidad y para compaginar con lo latino y lo árabe. Entre los matrimonios interétnicos, la mezcla de alimentos mexicanos o tipo *tex-mex* con platillos de Medio Oriente es una práctica común, pero que no se escapa para quienes no están casados, como César, Rocío y AbdulSalam. Incluso es posible ver camiones de comidas en el centro de Los Ángeles o cerca de la Universidad del Sur de California que venden tacos estilo *kebab*.

Las reuniones de LALMA para celebrar matrimonios, el Ramadán u ocasiones ordinarias, pueden ocurrir en restaurantes. Por ejemplo, la boda de Rafael se celebró en un restaurante persa, un lugar recreado tanto arquitectónicamente como decorado para sentir que paladar y escenario visual e incluso auditivo hacen sentir al comensal parte del viaje. El consumo de alimentos también se vive en lugares especializados. Anaheim, un área del condado de Orange County donde se ubican las mezquitas donde LALMA participa, es también conocida como *Little Arabia*, pues en los supermercados, conocidos como *marquetas*, se puede encontrar variedad de productos locales e importados, como panes, aceites, café árabe, especias e incluso cervezas sin alcohol. Pero es también destacable que estos mismos supermercados tienen un área de productos mexicanos. Cerca de estas tiendas suelen encontrarse otras tiendas, como librerías, dulcerías u otros servicios. También acuden a sitios de comidas tradicionales no sólo mexicanos sino de algún país de Latinoamérica, donde destacan música y vestimenta típica, pinturas o fotografías de paisajes icónicos.

Igualmente, la literatura es parte del consumo cultural y permite incluir elementos en la interpretación de su conversión y proceso de identidad. Por ejemplo, AmalDiane recurre a la librería dentro de la plaza en *Little Arabia*; entre sus gustos están los libros de interpretación de sueños desde un enfo-

¹⁰⁸ Ramírez. Entrevista..., sesión 4.

que islámico. Los sueños son una parte importante en la creencia islámica, aunque poco se ha tratado el tema. Existen incluso *hadits* que refieren a los sueños como parte de la comunicación entre Dios y el hombre, finalmente así es como se dio la revelación coránica al profeta Mahoma. Los sueños, según los *hadits* y la interpretación islámica, suceden cuando el espíritu racional se aparta para dar paso al mundo espiritual, que permite captar estímulos o percepciones de los diferentes niveles espirituales. Existen sueños verídicos y otros falsos o confusos, los primeros se forman a partir del espíritu racional y perceptivo, mientras que los segundos, por la imaginación que recoge imágenes de la memoria.¹⁰⁹

Algunas historias, como la de María o Rocío, refieren sueños que toman como mensajes para la conversión. Sea una batalla entre el bien y el mal o paisajes que inspiran paz, pero que usan elementos propios de la cultura árabe, resalta también en las narraciones de conversión no sólo la revelación por sueños, sino la idea de destino, *maktub* o predestinación, *qadar*. Los conversos hablan de su conversión según la teología islámica como algo que no estaba dentro de su control sino como el designio de Alá, incluso su situación actual. Por ejemplo, AbdulSalam, a partir de estas interpretaciones, da sentido a su situación económica:

Uno cree en el decreto divino, o sea nosotros, ¿sabes qué?, esto estaba ya, y lo vamos a hacer. Ya está todo dicho y yo digo, es así. Dice una de mis hermanas: ‘oye, ¿y por qué no dices que vamos a tener mucho dinero?’ ‘A ver: no es que si Dios quisiera algo me lo daba, pero ¿sabes por qué no me lo da? ¿Por qué? Porque quizás yo con la riqueza, yo me pierda, quizás con el dinero yo me pierda, pierda mi fe’.¹¹⁰

En otros casos se hace también referencia a la *dua* o súplicas, una especie de oraciones libres donde se pide consejo a Alá, pero sobre todo que a través de señales se pueda comprender el destino. Por ejemplo, Magdalena cuando vivió en Arabia y tenía a dos de sus hijas, estaba de cinco meses de embarazo. Ella deseaba regresar a Estados Unidos, así que hizo *dua* y pidió que, si quedase en Arabia, sería lo mejor para su fe y lo aceptaría, pero “me acuerdo que esa mañana mi marido me dice: ‘arregla las maletas porque se van a Estados

¹⁰⁹ Cfr. Abd-Salam Chemlal. *Los sueños en el islam*. Disponible en <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/islam/LOS%20SUENOS%20EN%20EL%20ISLAM.pdf>. Consultada el 6 de octubre de 2016.

¹¹⁰ AbdulSalam. Entrevista...

Unidos”¹¹¹. O Somaya, quien recurre a los mensajes de Dios como parte de sus decisiones; por ejemplo el uso del *hijab*, más que un proceso consciente fue parte de su trayecto de interiorización de los esquemas islámicos, en este caso el de la creencia en la predestinación, pero que también refleja la construcción de puentes cognitivos entre el sistema católico y el nuevo, sobre todo porque en su relato refiere al uso de la “manda” o promesa a Dios si concede algo en favor del solicitante:

Mi esposo me decía: ‘¡Ponte el *hijab*!’ Y yo: ‘¡No me voy a poner el *hijab*! Mi Corán dice ‘tápate el pecho’, no dice ‘tápate la cabeza’. Ésa era mi traducción, y yo voy a seguir lo que dice El Corán’ [...] a veces me lo ponía y me lo quitaba, pero yo me sentía como hipócrita, o me lo pongo o me lo quito. Entonces un día estaba yo manejando al trabajo, iba manejando en el *carpool*, traía mi *hijab*, entonces me lo quité, me lo puse aquí en los hombros: ‘¡soy libre!’ Entonces un día cambiándole al radio en el *carpooling*, de repente miro y tenía todos los coches parados frente de mí, y entonces freno, iba yo como a 50, frené mi coche, dio tres vueltas: una, dos y tres, y se paró mirando al lado opuesto, *ok*. Entonces yo veía que venían los coches, vienes en el *carpooling*, es el carril alto. Dije: ‘¡Ay Dios mío, me van a matar! ¡Dios mío, si me salvas de ésta te juro que me pongo el *hijab*!’ Nada más dije eso y el coche vino enfrente de mí, se paró uno, la siguiente línea, la siguiente línea, tres líneas en el *freeway* se pararon para que yo me diera la vuelta y siguiera. ‘¡Ay Dios mío, me salvaste!’ En ese momento pensé lo del *hijab* [...] Desde allí me puse el *hijab*, nunca me lo he quitado y no pienso quitármelo.

Acerca de la comida, yo comía de todo y cuando tuve a mi niña, estaba en el hospital y cuando ella nació los doctores me dijeron que ella no oía, que iba a ser sordita [...] yo no quería creer eso [...] Y yo hice una promesa con Dios, ‘*la illah Alláh* si tú la curas a ella, te juro que solamente voy a comer *halal*, no voy a comer nada que no sea *halal*. Cuando hice esa promesa la niña estaba a un lado mío en su *bassinet*, suena el teléfono y la niña empieza a llorar: ¡qué! Suena el teléfono, ¡ring! Y empieza a llorar, ¡ella escuchó el teléfono! Contesté el teléfono y no era nadie. Y yo: ‘*Ok, ok*, la niña escucha’. [...] Ok, *so*, se fueron y se la llevaron, y llegan: *Congratulations, mom, your baby hears!* Y dije, *ab, you know*, ¡son pruebas de Dios! Ése fue Dios, ¿no? Entonces esas experiencias me han hecho hacer cambiar: Alá, yo sé que Dios está presente, que Dios no nos abandona, que Dios me está facilitando la práctica.¹¹²

¹¹¹ Moreno Alomari. Entrevista...

¹¹² Somaya. Entrevista...

La industria cultural, como el cine, la música y la literatura, son también proveedores de imágenes y mensajes. El exotismo de los paisajes desérticos, el misticismo y modos de vida que rescatan incluso lo tribal, se juegan en los productos culturales. En la literatura se narran historias tanto de éxito como fracaso por ser musulmán; novelas que se comercializan son, por ejemplo, *Un burka por amor* de Reyes Monforte, *La joya de Medina* de Sherry Jones, o de Coelho: *El alquimista*, *La quinta montaña* o *El zahir*. Además de esto, también reconstruyen los caminos andados por árabes musulmanes en la historia, como *El espejo enterrado* de Carlos Fuentes. Por ejemplo, AbdulSalam imaginaba antes de abrazar el islam que los musulmanes vivían en el desierto, montaban camellos y usaban turbante, imágenes ofrecidas sobre todo en películas, agencias de viaje o la literatura. Recuerda también que antes de conocer el islam se identificó con el personaje de la novela *El zahir*:

Él sale de España precisamente a buscar su destino. Se va a Marruecos, él anda viajando; entonces yo me identifiqué con ese personaje, ¡yo quiero ser como él! Quiero conocer qué es su mundo, qué hace, entonces, ah, regresa y se da toda la vuelta, él y vuelve, regresa otra vez a España de donde él, en un sueño le dice ‘tú nunca debiste haber salido de aquí’. Entonces es lo que a mí se me quedó: ¡yo soy como él! Así me lo imaginé antes de conocer el islam, entonces ahora que lo veo, nada qué ver yo con aquél [risa], con él, traer el turbante... Bueno, sí me lo pongo, me lo pongo para hacer la oración, pero no es porque tenga que ser así, ¿no?¹¹³

Este pasaje en el proceso de identidad de AbdulSalam muestra cómo el discurso propuesto de LALMA, que no se enfoca precisamente en la reconstrucción del linaje creyente de sangre, lo encuentra él en otras fuentes. Los discursos de otras OLM se conjugan y refuerzan con este tipo de imágenes y literatura, que permite al converso dar sentido a su práctica islámica como algo legítimo y recuperado.

De la conversión a la reversión

Lo que se ha observado es el papel que desempeña el imaginario social sobre lo que es ser musulmán y latino. La manera como ellos refieren su propia historia de conversión y su interacción en diferentes ámbitos sociales, refleja cómo ellos interiorizan, subjetivan y externalizan las diferentes fuentes de

¹¹³ AbdulSalam. Entrevista...

conocimiento sobre islam y latinidad. Los musulmanes mexicanos de LALMA tienen acceso a información variada, no sólo la que suministra esta organización, por lo que sus experiencias personales son clave para comprender cómo ellos se sitúan como musulmanes, latinos y mexicanos.

En el proceso de identidad de estos conversos se aprecian diversos momentos que permiten la justificación de su práctica religiosa, que va desde una percepción comunitaria, tocada por las experiencias personales y, con ello, la creación de historias particulares de conversión o experiencias religiosas, hasta la naturalización de la práctica islámica incluso reflexionada desde aspectos teológicos, como la reversión, por lo que el marco cosmogónico del islam se convierte en un principio de su ser y estar.

En conjunto, prima el rescate de la memoria como un imaginario sobre el pasado islámico. Todos retoman y se identifican con el discurso de LALMA sobre las matrices culturales que los unen como mexicanos e incluso latinos. Para LALMA la herencia no implica aceptar, como en los discursos de otras OLM, la ascendencia musulmana. No obstante, entre los conversos hay tres referencias: 1) negación de este discurso, caso Wendy y Marta al reconocer que sus raíces son indígenas; 2) posibilidad de un árbol genealógico árabe y musulmán, como César, María, Ana y Rocío; 3) afirmación de antepasados musulmanes y vínculo por apellido, aunque no esté comprobado, como Magdalena, AmalDiane, Rafael, AbdulSalam y Somaya.

Después de descubrirse dentro de LALMA como latinos y además identificarse con otras propuestas de las OLM, acuden a sus experiencias para definirse en una triple vía: ser latino, mexicano y musulmán en Estados Unidos. Por parte de los latinos musulmanes de LALMA no hay una definición clara ni unánime de qué es ser latino y quiénes son los latinos musulmanes. La mayoría recurre a características como el idioma, el territorio latinoamericano, la ascendencia, las similitudes culturales y aspecto físico. Por ello es que sigue siendo muy relevante la matriz cultural. Sin embargo, para varios de estos musulmanes lo latino es un término nuevo y es hasta su llegada al país, o incluso hasta LALMA, que se supieron latinos. Somaya es una de ellas: “El término ‘latino’ es nuevo para mí. En México yo era mexicana, vine aquí y sigo siendo mexicana. ‘Latino’ lo escucho más aquí porque hay una variedad, una diversidad de gente, ¿no?, de todas partes de Latinoamérica”.¹¹⁴ “¿Desde cuándo existe ese término? [...] A mí me parece todavía extraño”.¹¹⁵

¹¹⁴ Somaya. Entrevista...

¹¹⁵ Domínguez. Entrevista..., sesión 2.

No todos pueden encontrarse en una misma definición, sino que hay matices de ellas en diferentes voces. César define lo latino: “como una comunidad de residentes, estadounidenses ya sea por residencia o nacimiento, con raíces latinoamericanas, conectados con sus raíces, viviendo su vida diaria como integrantes de la sociedad estadounidense y con una identificación islámica”.¹¹⁶ En su experiencia de identificación con la etnia, se describe a sí mismo como “una persona bicultural [...] producto de la sociedad estadounidense”.¹¹⁷

Como mexicanos saben que están dentro de la categoría latina, pero sobreponen su mexicanidad sobre cualquier generalización, como César expone:

Yo ‘latino’ lo considero así: una persona nacida o criada aquí. Yo nací aquí pero no me crié aquí, yo me crié en México. Entonces, no me parecería justo, de acuerdo a los parámetros de lo que se considera ahora latino. Y digo ahora porque hace veinte años no existía ese término. ‘Hispano’ o algo así. Y entonces para evitarlo, yo soy mexicano estadounidense, pues.¹¹⁸

La mexicanidad, si bien parece no contraponerse con la identificación latina, surge como una identidad más cercana, pero no por ello deja de haber tensiones y ajustes, acomodados que, a manera de *collage*, integran diferentes posiciones y prácticas. Su identidad puede definirse como entre medio de ser mexicano, latino, musulmán. No se trata de que tengan muchas identidades, sino de una interseccionalidad que, dependiendo del contexto, puede resaltar una más que la otra. Por ejemplo, para todo el grupo el rechazo a los latinos y los mexicanos es evidente. Reconocen que este grupo étnico o nacional tiene bajo nivel económico y educativo, se le priva de servicios y derechos, e históricamente no se le ha reconocido como parte de la nación. Este sentimiento es más evidente con quienes no tienen residencia o ciudadanía, por ejemplo Rocío o incluso Rafael, quien ha vivido con sus hermanos mitad indocumentados, mitad ciudadanos. Sin embargo, y como algo aparentemente opuesto, la mayoría refiere también que se siente integrada en el país, esto es consecuencia de las historias que ellos definen como de éxito.

¹¹⁶ Domínguez. Entrevista..., sesión 1.

¹¹⁷ Domínguez. Entrevista..., sesión 2.

¹¹⁸ *Idem.*

Finalmente, en el proceso de comprender su propia conversión e identidad, surge la *reversión*, como un componente para naturalizar el ser musulmán ya no sólo en el esfuerzo de reconstruir la historia, sino como una argumentación teológica. El islam supone que toda la creación de Dios es *muslim*, esto incluye la naturaleza y la humanidad. Hombres y mujeres son creados siendo musulmanes, aunque por la desviación de los pueblos, nacen en familias no musulmanas. De esta forma, el testimonio de fe no indica una conversión para ser un nuevo musulmán, sino para regresar al estado original: a esto lo llaman *reversión*.

Los musulmanes latinos en Estados Unidos emplean este término coloquialmente. En LALMA no toma partido discursivo, sin embargo, funciona en las experiencias individuales para explicar el regreso a las raíces islámicas: la reconstrucción de la memoria termina anclándose en la teología. La citación de *hadits* o *suras* coránicos sobre la creación del universo, los seres humanos, la diversidad de pueblos y razas; incluso considerar que el islam es el último eslabón entre las tres religiones monoteístas, constituye el principal argumento entre todos los conversos entrevistados.

CONCLUSIÓN: IDENTIDAD ÉTNICO-RELIGIOSA

En las narraciones de los mexicanos musulmanes puede observarse lo que Hervieu-Léger denomina la desregulación del creer. Según él, ésta es:

[...] inseparable de la misma crisis de las identidades religiosas heredadas, favorece la circulación de los creyentes en búsqueda de una identidad religiosa que ya no se les da enteramente conformada cuando nacen, sino que cada vez con mayor frecuencia deben proporcionársele ellos mismos.¹¹⁹

El proceso de identidad que conjuga lo étnico y religioso se elabora al salir de los estándares tradicionales que definen qué es ser un cristiano/católico o un latino/mexicano. Las experiencias migratorias, la percepción de integrarse social y económicamente en Estados Unidos como mexicanos, musulmanes y latinos, su autorreconocimiento como latinos y musulmanes, son elementos que permiten la construcción de las fronteras étnico-religiosas.

En la presentación de los once mexicanos musulmanes entrevistados se observan diferentes experiencias, historias únicas, pero no obstante existen

¹¹⁹ Hervieu-Léger, Daniel. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del helénico, 2004, p. 125.

algunos elementos similares con los cuales se podrán ubicar algunos patrones en la construcción de la identidad. Respecto a la condición migrante, siete son caracterizados como de segunda y 1.5 generación; los de segunda generación, al haber nacido en el país, obtuvieron su ciudadanía; la generación 1.5 la obtuvo tras un proceso de legalización en su niñez y juventud. La mayoría de ellos tiene estudios universitarios o por lo menos de preparatoria. Aunque pueden tener acceso a trabajos dentro de la formalidad legal, las mujeres que residen en el área de Orange County no laboran y les caracteriza una economía holgada. Paradójicamente, tres de ellos nacidos en el país no disfrutaron de una economía desahogada y, a diferencia de la zona habitacional de Irvine, han habitado en zonas estigmatizadas o con predominio de minorías raciales como el Watts, el barrio coreano o Burbank que, aunque inicialmente tenían su predominancia en alguna minoría, como la afroamericana, la asiática o mexicana, respectivamente, hoy son una mezcla de culturas, lenguajes y tensiones raciales.

Los mexicanos de primera generación han pasado por un proceso de legalización, a excepción de una, lo cual les ha permitido tener un trabajo formal y una percepción positiva y de éxito en su proceso migratorio. Los mexicanos con ciudadanía consideran que ésta es sólo un estatus legal, un proceso formal para obtener beneficios sociales como ayuda económica, servicios de salud, educación y trabajo de acuerdo con las formalidades legales. La ciudadanía estadounidense permite en menor grado identificarse como personas integradas al país, pero esto está unido a su identidad mexicana. Para la segunda generación, la mexicanidad es referida a la línea de los padres; respecto a la generación 1.5 es referida al nacimiento en México, mientras la primera generación rescata algún trayecto de la historia de vida en su lugar de origen.

La mexicanidad inicia con el reconocimiento de un territorio político, pero vive sobre todo de los elementos culturales que construyen desde su experiencia, como algunos alimentos tradicionales, la vida en los ranchos, fiestas religiosas o cívicas, la música y la imagen de una vida relajada, en contraposición a la vida rápida angelina, así como imágenes nostálgicas.

La mayoría de ellos considera que Estados Unidos es el país que les ofreció oportunidades, una nueva forma de vida, incluso para quien no tiene documentos, aunque con sus propias tensiones. Es el lugar—sobre todo para las mujeres— donde contrajeron matrimonio y tuvieron a sus hijos, un contexto que les permitió redefinir su experiencia como mujer en lo público y privado. En su experiencia migratoria, el tránsito de México, Estados Unidos o países árabes, establece un punto de comparación: el bienestar común de la sociedad

estadounidense. En ese sentido estos mexicanos, independientemente de la generación migrante, al considerarse estadounidenses no están renunciando a su mexicanidad, como señala Walzer: “En un país de inmigrantes que, por muy agradecidos que se sientan hacia este nuevo lugar, aún recuerdan sus orígenes. Sus hijos son conscientes, aunque sea de forma intermitente, de que sus raíces están en otros lugares”.¹²⁰

Otro tipo de vivencias permite, paradójicamente, un esfuerzo por su integración al país al mismo tiempo que la percepción de un país plural donde se vale ser otro. Por ejemplo, el rechazo o la discriminación racial y religiosa han sido factores para la participación de estos conversos en prácticas de inclusión social, es decir, no se han quedado al margen de las políticas de la gestión de la diversidad, sino que, uniéndose a ellas, las recomponen y las resignifican. Los musulmanes y los latinos en Estados Unidos han sido grupos discriminados, recrudeciéndose el escenario tras el 9/11 y abriendo la oportunidad para incidir públicamente. Por ejemplo, la propuesta más reciente de migración *Border Protection, Antiterrorism and Illegal Immigration Control Act*, generó diferentes posturas. Migrantes mexicanos reaccionaron ante esta ley y tiempo después la comunidad latina se sintió afectada; otras comunidades migrantes se adhirieron así como varios grupos solidarios: “la reacción espontánea se convirtió en activismo, agitación, organización, acción colectiva y manifestación pública de protesta”.¹²¹ Durand señala que se trató de un fenómeno social, nacional, pluriclasista, multiétnico, ecuménico, apartidista, multilocal y transgeneracional; se ha hecho presente la participación de diferentes grupos étnicos, como el latino, asiático, el afroamericano, así como de Iglesias, musulmanes y judíos; para el caso de California, con LALMA.

Entre estas prácticas que parecen generalizadas se pueden distinguir dos grupos: uno caracterizado por las mujeres conversas del área de Orange County; otro, por quienes viven cerca de Los Ángeles. Los elementos que distinguen a cada grupo son la zona geográfica, la economía, el género, así como las vías de aprendizaje y la generación. El primer grupo se caracteriza por ser generación 1.5, a excepción de Somaya, que es primera generación. Todas se convirtieron tras el matrimonio y, aunque se resalte la autonomía, Allievi describe este tipo de conversión islámica como de relación instrumental por

¹²⁰ Michael Walzer. “¿Qué significa ser americano?” Jostetxo Beriain y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2007, pp. 140-141.

¹²¹ Jorge Durand. “Nueva fase migratoria”. *Papeles de Población*, Toluca: UAEM, vol. 19, núm. 77, julio-septiembre, 2013, p. 92.

matrimonio.¹²² Se han educado islámicamente fuera de LALMA y sus experiencias de viajes a Medio Oriente o al Norte de África, conocida como la región del Magreb, así como integrarse a la familia política de sus esposos, permite puntos de comparación entre lo que difunde la organización como islam ingenuo, y un islam contemporáneo. La oferta en español de LALMA no es entre ellas un elemento primordial, sino el de compartir cultura. Esto se debe al dominio del inglés, incluso en algunas ocasiones con mejor competencia que el español, así como una mayor integración y convivencia en los servicios religiosos o educativos de mezquitas donde viven la multiculturalidad. Lo que resalta entonces es el lenguaje cultural. La mayoría de ellas recurre a un discurso que permite el rescate de ancestros musulmanes y se interesa por actividades de inclusión social, generalmente fuera de LALMA, y en cambio se integran a otras mezquitas locales.

El otro grupo es más heterogéneo en edades y género. Se trata de mexicanos de primera, 1.5 y segunda generación. La mayoría vive en el área de Los Ángeles o vivió en barrios que en algún momento funcionaron como guetos o puntos de segregación racial. A excepción de Marta, fundadora de LALMA, todos se han convertido dentro del grupo. La mayoría experimentó una conversión racional o espiritual; sólo Wendy, Rafael y AbdulSalam vivieron la conversión relacional no instrumental, es decir, por procesos de socialización con musulmanes. Su aprendizaje está vinculado con la oferta de LALMA, el uso de internet mas no de los recursos del ciberentorno islámico latino, y unos cuantos tienen experiencias de viaje a países islámicos.

Para la mitad de ellos, LALMA como recurso lingüístico es una oportunidad de identificarse con la nacionalidad mexicana, así como el encuentro cultural con otros mexicanos y latinos que comparten similitudes, entre ellas la herencia de los árabes y musulmanes, pero no así la aceptación de un árbol genealógico islámico. Las prácticas de inclusión social son importantes para la mayoría de este grupo. La situación socioeconómica puede comprenderse como un factor para esta inclinación, aunque varios de ellos no se involucran en estas actividades debido a la falta de tiempo y cuestiones laborales.

Ambos grupos se consideran integrados a la nación, aunque es relevante que ese sentimiento va de la mano con lo que se ha considerado la integración por segregación. Las historias de éxito se expresan en todos los casos, aunque unas ponen mayor énfasis en episodios de discriminación racial y

¹²² Stefano Allievi, citado en Karin Von Niewkerk (ed). "Introduction". *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006, p. 4.

religiosa. De allí que las historias de vida de estos mexicanos musulmanes permiten pensar en la conversión religiosa no sólo como un cambio de religión, sino como una construcción del “yo” con base en el cosmos sagrado, pero también en torno a una estructura social que gestiona la diversidad. En este sentido, hablar de modelos de conversión religiosa es sesgar el proceso de identidad donde la religión juega un papel en todos los ámbitos de la vida. Siguiendo a Hervieu-Léger sobre el cambio de religión, donde ubica al converso que redescubre su religión de origen y al reafiliado, se puede decir que el musulmán latino deja su religión heredada para practicar otra, pero también, desde las narrativas, trata de descubrir su religión de origen, el islam, y finalmente se redescubre como latino.

La lógica presentada no es fiel a lo expuesto por este modelo, pero permite comprender que el cambio de identidad se da a la par de la reconfiguración étnica. No se trata en sí de recobrar una identidad religiosa, ésta puede comprenderse bajo los esquemas de conversión, pero no así la étnica. Lo étnico aparece también como el ensamblaje perfecto para legitimar la identidad religiosa. La amalgama entre islam y latino aparece en el proceso de conversión a la luz de la reversión. Y éste es posible traducirlo desde la propia lógica en la que estos mexicanos conversos están inmersos, la de la producción del islam latino. Si bien son integrantes, unos con mayor o menor asiduidad, no sólo toman la propuesta construida en LALMA, sino que participan de otras propuestas disponibles en el ciberentorno islámico o en las diferentes escalas por donde las OLM se mueven, e incluso en su entorno inmediato como la familia no consanguínea, que exige cierto tipo de práctica islámica. Toman lo que es significativo y ajustable a sus propias experiencias de vida y conversión. Aunque otras veces toman lo que aparece impuesto, lo que se determina como no negociable, el caso de Magdalena y Somaya, con la separación de las hijas y el uso del velo o vestimenta islámica. De allí que diversos elementos constructores de la identidad étnica y religiosa estén dados desde un escenario más amplio que incluye no sólo a las OLM, sino a diferentes organizaciones islámicas o la familia receptora que, aunque locales, siempre están en consonancia con lo transnacional; en el caso de la familia receptora, reavivando las tradiciones ortodoxas del islam.

En este escenario, LALMA es para ellos el punto de reunión que permite unificar no sólo la cuestión religiosa, sino la diferencia dentro de una sociedad multicultural. Bajo el llamado “latino”, los orígenes y las diferentes nacionalidades se borran con el fin de presentarse en el espacio público como un grupo étnico y religioso partícipe de las políticas y dinámicas propias del Estado,

lo que demuestra también que este tipo de construcciones étnico religiosas, en el caso del islam, redefinen la práctica. Como se señaló en capítulos anteriores, el islam estadounidense adquiere la forma de religión civil. Señalan Romerales y Zazo que muchas religiones, incluido el islam, se separan de su voluntad de monopolio e imposición, y de esta manera se integran al espacio público: “Con la redefinición de su actitud global, aceptando el falibilismo y la crítica en un espacio plural, tienen garantizada la posibilidad de ser escuchadas en pie de igualdad con otras voces religiosas y no religiosas”.¹²³ El islam se construye en LALMA con estas posibilidades.

Los mexicanos musulmanes de LALMA permiten ver, más que una comunidad en su sentido tradicional, un grupo que activa el sentimiento de comunión a partir de variadas experiencias que se pueden unificar en diferentes terrenos, sea el religioso, el político, el educativo, el social o cultural. La red de LALMA está compuesta por estos terrenos y permite al mismo tiempo que los musulmanes latinos se integren a diferentes actividades islámicas, donde algunas veces queda fuera lo latino y se toma la bandera mexicana.

El musulmán latino construye su identidad “en el entre”: al tiempo que parece primar lo mexicano sobre lo latino, sobre todo cuando se hace referencia a la poca identificación con el término, la latinidad aparece como un recurso indispensable para construirse como musulmanes dentro de la comunidad islámica multiétnica. El musulmán mexicano se integra a la sociedad estadounidense desde diferentes espacios significativos en su cotidianidad, como mexicano, como latino, como musulmán, como estadounidense, como integrado pero segregado, como de aquí y de allá, como parte de la umma transnacional, como miembro de LALMA, como un cosmopolita, es decir, como un actor dentro de una sociedad donde la diferencia integra.

¹²³ Enrique Romerales y Eduardo Zazo. “Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público”. Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.) *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, p. 11.

CONCLUSIONES:
CONSTRUCCIONES DE IDENTIDAD ÉTNICO-RELIGIOSA
“SER MUSULMÁN, LATINO Y MEXICANO”

El caso del islam y los latinos musulmanes en Estados Unidos se presentó aquí como un tema de reflexión y análisis sobre la presencia minoritaria del islam en un país secular, pero que recibe su impacto desde lo global y transnacional; así como la presencia de latinos y mexicanos en el país y su proceso de integración social, visto quizás desde instantáneas de episodios históricos de la migración y las políticas de recepción, pero que permite observar a lo largo del texto las percepciones y construcciones de identidad en torno a la religión, la cultura y la ciudadanía. El caso de los musulmanes latinos y los procesos de identidad en mexicanos musulmanes, permiten observar en su conjunto, islam y latinidad, las circunstancias que permiten su mancuerna en un contexto donde la migración y las relaciones raciales han sido siempre materia de política.

Se resalta la manera como el islam en Estados Unidos logra adaptarse como sistema de creencia, al participar en la construcción de estrategias de integración social, convirtiéndose en una religión civil y aceptando la diversidad como respuesta a la misma integración y aceptación del país multicultural. La presencia de los latinos musulmanes es un caso que puede exponer cómo el islam se adapta al contexto estadounidense, así como someter a debate su representación como una religión extremista, monolítica y peligrosa, no sólo por el factor terrorista, sino porque su presencia en sociedades occidentales y seculares difumina las identidades nacionales y tradicionalistas. Pone sobre la mesa, como señala Asad, si los musulmanes de Europa son debatidos más que por cuestiones de fe, por nociones europeas como civilización, cultura, Estado secular, mayoría, minoría.¹²⁴ Es decir, permite discutir si la constante

¹²⁴ Talal Asad. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press, 2003, p. 159.

movilidad del islam y su presencia en Estados Unidos pueden ser consideradas bajo argumentos ahistóricos y descripciones monolíticas, o bajo la confusión de fundamentalismo con fanatismo,¹²⁵ o como incompatibles con el Estado secular y disruptores de la identidad cultural.

El islam estadounidense abordado desde un estudio de caso, de cómo la identidad religiosa y la étnica se religan, nos permite observar el proceso de cómo se llega a esta versión del islam. Este proceso incluye la apertura del islam como una práctica multiétnica que es capaz de soportar la diversidad racial y cultural propia del país, y en cada grupo étnico o racial, estrategias que permiten la legitimación de la práctica considerando elementos culturales y rutas de legitimación para autenticar la conversión. El islam permite también que los latinos, mediante la adquisición de una nueva identidad, se abran al diálogo para la integración social.

LA ADHERENCIA ÉTNICA AL ISLAM: UN LUGAR PARA LOS LATINOS

A lo largo del texto se resaltó, por parte de grupos minoritarios, el vínculo entre religión e integración sociocultural al sistema social y político de Estados Unidos. Las comunidades o grupos religiosos permiten la integración del migrante de manera que, siguiendo un patrón de exclusión o segregación racial dictado desde el Estado, se logra la integración por segregación racial, que es perceptible en iglesias, sinagogas, mezquitas o centros de oración, marcados racialmente.

El islam, aunque religión inmigrada y catalogada, bajo percepciones colonialistas, como puramente ortodoxa y fundamentalista, mostró su capacidad de apertura y flexibilidad, aunque con tensiones, para practicarse en un contexto laico, secular, y de amplia diversidad racial y cultural. Esta flexibilidad sólo fue posible con la lectura del contexto local, de los esquemas raciales, y de la percepción de un islam de y para árabes. La portabilidad del islam por parte de migrantes, agencias proselitistas e industrias culturales, entre otros, no garantiza que el sistema de creencia aterrice por completo, y sólo puede tener éxito en su anclaje en la medida que logre adecuarse al contexto social, cultural y político. De esta manera, no es casual que la formación de mezquitas o comunidades con inclinación étnica o racial fueran producto de tensiones locales y del propio sistema de creencia.

¹²⁵ Enrique Romerales. “Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico”. Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, pp. 84-85.

No obstante, hay que considerar también que esto no elimina por completo la convivencia interétnica. Las fronteras culturales no están selladas, son porosas, flexibles y cambiantes. De esta manera, no es casual que la paulatina adherencia al islam entre latinos en 1920 hubiese iniciado con los matrimonios interétnicos e incluso con las esporádicas relaciones entre musulmanes e indígenas cheroquis.¹²⁶ Sin embargo, tampoco es azaroso que esta convivencia tuviera en común la unión de grupos que para entonces, por su color o similitud de piel, eran segregados. Esta dinámica ofreció los primeros puntos de unión y semejanza entre musulmanes y latinos, pero también de diferenciación.

Mientras el islam los ha hermanado como comunidad religiosa, el esquema del pentágono racial estadounidense los unió en su lucha política y social frente a la creciente discriminación y rechazo racial y religioso. El escenario donde los latinos se adhirieron al islam atravesó diferentes proyectos de integración, armados desde luchas políticas por los derechos sociales y civiles, como el caso de los chicanos, el movimiento puertorriqueño, el poder negro, el movimiento de conciencia negra entre otros, donde además los discursos reivindicativos en tema de discriminación racial y religiosa armados desde el movimiento Ahmadiyya, el Templo Moro o la Nación del Islam, ofrecieron la imagen de la religión. Los musulmanes en este contexto plasmaron su propia lucha, lo que dio lugar a la institucionalización del islam con interés en la integración religiosa, social y política, y que bajo el sistema de integración por segregación, mantuvo su interés en lo étnico. Las tendencias étnicas, mayoritariamente árabe y afroamericana, con sus propios trayectos de inclusión en el país, no sólo por su esfuerzo de relocalizar el islam a territorio estadounidense sino también por integrarse bajo el esquema de raza en una mejor posición social, ofrecieron al converso latino un espacio para ser musulmán.

En el auge de luchas políticas y proyectos de identidad, los latinos encontraron eco en los discursos que promocionaban la justicia y la lucha contra el racismo, sobre todo de los afroamericanos. Sin embargo, paradójicamente, la lectura del contexto multicultural devino en tensión entre el excepcionalismo y el universalismo del islam. Conforme crecía el número de musulmanes latinos, las semejanzas culturales y su práctica religiosa fue cuestionada, lo que los hizo buscar herramientas para legitimar su autenticidad y mantener su identidad latina. La construcción de narraciones sobre la ascendencia mu-

¹²⁶ Patrick D. Bowen. "U.S Latina/o Muslim Since 1920: from 'Moors' to 'Latino Muslim'". *Journal of Religious History*. Publisher John Wile and Sons, vol. 37, no. 2, junio 2013, p. 169.

sulmana y el legado del linaje creyente, son su primera fuente, pero también tomó como parte de su contexto de gestación, un discurso de crítica al sistema opresor.

La experiencia de los latinos musulmanes entre árabes y afroamericanos, sobre cómo integrar y legitimar la práctica islámica en el país, puede verse reflejada en la propia vía discursiva de legitimación de la práctica islámica étnica. Las generalidades por las que corre una y otra se basan en la reconstrucción de la memoria y el linaje creyente, tal como fue el caso de los afroamericanos, seguido de la lucha social y de integración como protesta al sistema opresor estadounidense, y finalmente tomando el recorrido de los árabes, discursos y prácticas institucionalizadas del islam.

En este sentido, el islam latino es definido como la formación de una conciencia colectiva que sitúa imaginariamente lugares míticos e historias, al mismo tiempo que las conecta con su presente inmediato. De esta forma, el islam ya no sólo expresa una forma de creer, sino una forma de entender la latinidad.

No hay que perder de vista que las OLM siguen usando y conviviendo en espacios de organizaciones islámicas. La inclusión a la diferencia dentro de estos espacios existe, sin embargo, el mismo patrón de integración por segregación permite que la diferencia se viva manteniendo la dinámica por agrupamientos étnicos. Si bien la umma o comunidad universal de creyentes, que trasciende fronteras no sólo geográficas sino raciales, económicas, lingüísticas y culturales, no desaparece entre las prácticas islámicas estadounidenses, en lo local se ajusta a diferentes tipos de comunidades islámicas marcadas por la diferencia, no sólo dogmática o doctrinaria, sino étnica, desde donde puede invocarse a la umma si es necesario.

Se ha observado que el papel del Estado, a través del pentágono racial que integra segregando, es en la religión un canal por donde los migrantes encuentran su camino para integrarse al lugar de acogida sin tener que abandonar el de partida. Así los grupos árabes, asiáticos y afroamericanos comenzaron a reunirse y formar unidad no sólo por practicar el islam, sino por mantenerse entre iguales. De un lado, llevados por el esquema de integración por segregación, y por otro el afán de mantener lazos con sus lugares de origen, permitió en los casos citados que bajo el esquema de raza o etnia, las semejanzas idiomáticas, geográficas e históricas se unificaran en lo étnico o racial.

Recordemos además que la religión en Estados Unidos, además de haber sido un componente esencial en la constitución del país y de su identidad, actualmente, aunque país laico y secular, y que sostiene la enmienda de libertad

de culto o creencias, se inclina hacia la práctica religiosa, o como lo señalan Portes y Rumbaut, es considerada entre países de alta economía, una de las naciones más religiosas.¹²⁷

En Estados Unidos la religión suple el papel del Estado en la integración de los migrantes, ayudándolos a insertarse en diversas áreas sociales. En lo que respecta al islam latino, se observó que, al igual que otras organizaciones islámicas, el proceso de integración tanto para una religión migrada como para el adepto con identificaciones geopolíticas, nacionales, localismos y tradiciones culturales, la participación cívica ha sido el vehículo para la defensa de los derechos culturales, la pervivencia étnica y el apoyo entre inmigrantes. La cuestión racial en Estados Unidos, como parte de la agenda política, ha permitido que los grupos islámicos bajo la enmienda de libertad de culto participen en el espacio público, reclamen su ciudadanía y su derecho a ser diferentes. A mantener su identidad étnica, racial o religiosa entre la diversidad que compone al país, e incluso su diferencia étnica dentro del islam; como caso, el islam afroamericano y el latino:

La historia de la Nación Islámica y de la comunidad musulmana en Estados Unidos demuestra que raza y religión pueden mezclarse de formas muy distintas y complejas, incluso el caso de una religión nominalmente universalista y neutral en materia de raza como el islam.¹²⁸

Otra tesis sobre la integración religiosa entre migrantes es que los espacios religiosos, o dificultan o ayudan a la adaptación del contexto social.¹²⁹ En el primer caso, las organizaciones religiosas muy conservadoras permiten preservar las costumbres, cerrando sus fronteras culturales. El caso del islam en Estados Unidos se une al segundo caso, ayudar a la adaptación al contexto social en cuanto se mantiene como una práctica flexible. Pero esta flexibilidad es producto de la portabilidad de la religión, que en un contexto multiétnico

¹²⁷ Alejandro Portes y Rubén G. Rumbaut. *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2010, p. 245.

¹²⁸ Laurence Michalak y Agha Saeed. "La divisoria continental: el islam y las identidades musulmanas en Francia y Estados Unidos". Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.). *¿Europa Musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 201.

¹²⁹ Wendy Cadge y Elaine Howard Ecklund. "Immigration and Religion". *The Annual Review of Sociology*, vol. 33, año 2007, p. 362. Disponible en <http://soc.annualreviews.org>. Consultada el 28 de febrero de 2014.

encuentra su continuidad en la apertura, pero cumpliendo con el patrón de integración por segregación, canaliza esa misma pervivencia en la segregación racial. Esta segregación permite también que la continuidad sea exitosa en tanto que abre la posibilidad de unir el sistema de creencias con tradiciones o elementos culturales que los migrantes llevan consigo.

Los latinos musulmanes, sea el caso LALMA u otra OLM, han tenido experiencias de integración en iglesias latinas; éstas –como se ha observado– han tenido un fuerte impacto en la forma y dirección de la religión tradicional en Estados Unidos; desde ellas se permite repensar la identidad, la etnicidad y buscar maneras de integración y participación social. El caso del islam latino no es ajeno a ello, la unión entre el sistema religioso y la cuestión étnica permite que los latinos reconsideren su identidad y pertenencias.

CREANDO COMUNIDAD

El recorrido histórico de las organizaciones latino-musulmanas ha mostrado que la incorporación de los conversos latinos a organizaciones, grupos o movimientos islámicos, no fue suficiente para que los latinos crearan sentido de pertenencia. Los rumbos de cada etnicidad, en la elaboración de la práctica islámica en el contexto estadounidense, se han fijado con base en la reconstrucción de la identidad. En este sentido, aunque un musulmán pueda evocar a la umma, debe comprenderse que ésta, puesta en acto, se convierte en un *collage* de prácticas de identidad religiosa con diferentes atributos de pertenencia social o particularizantes. Como señala Giménez,¹³⁰ la identidad es indisociable de la cultura, por lo que se construye apelando a atributos que implican la pertenencia a grupos, colectivos o se relaciona con otras categorías. Es el caso de la pertenencia social, a la vez que se mantiene también de aquellos atributos que configuran la idiosincrasia, es decir, lo individualmente único, lo que es distinguible de lo “otro”.

Aunque el islam provee al nuevo musulmán de una serie de prescripciones basadas en un sistema de ordenación y comprensión del mundo, este sistema adquiere mayor sentido al relacionarlo con algún otro sistema de sentido. La identidad es multidimensional, de tal manera que un individuo la ejerce activando cada dimensión en contextos diferentes, incluso combinando dimensiones. Es el caso de los latinos musulmanes. El islam provee sólo una dimensión: dogmas, credos, prácticas rituales que brindan reconocimiento

¹³⁰ Gilberto Giménez. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO, 2007, pp. 60-67.

al ser compartidas por otros musulmanes. El converso latino se reconoce en los otros como musulmán, pero al mismo tiempo es señalado por otros musulmanes como diferente. Su identificación religiosa se une a otro atributo particularizante, la etnicidad.

Al politizar la etnicidad entre los musulmanes, los musulmanes latinos politizan también la religiosidad étnica en el contexto político y social estadounidense, es decir, destacan su identidad colectiva como acción¹³¹ en un escenario percibido algunas veces como hostil y que además, determina, quién es un musulmán y quién es un latino.

El islam latino surgió del proceso de afiliación por la diferencia, o como hemos sugerido, como producto de la integración por segregación. Las OLM respondieron a sus propios procesos de integración a la comunidad islámica a partir de la diferenciación entre musulmanes y entre latinos, un proceso de negociaciones para autoafirmarse y ser reconocidos. La creación de grupos u organizaciones islámicas latinas dispersas por el territorio permitió el encuentro entre unas y otras para reforzar la construcción de la identidad islámica latina. Un recurso importante para ello fue la creación de vínculos entre unas y otras, así como la transversalidad con otras organizaciones. La movilidad de las OLM permite que sea difundido el mensaje por el cual se legitima la adscripción étnica al islam. Internet ha servido como vehículo para lograrlo.

Internet ha sido un espacio de información que, en el caso islámico, funciona como un vehículo para recrear la umma. Sin embargo, no todo lo que se proyecta en esta umma virtual logra ser significativo, depende del marco cultural en el que se esté adscrito. Para el caso latino, los materiales islámicos en internet pasan por un filtro donde los elementos relevantes, como el uso del español, la procedencia geográfica o experiencias compartidas en situación de migración, han definido la construcción de la comunidad islámica latina.

Las cartografías que se construyeron en el capítulo 4 son ejemplo de las relaciones y representaciones que las OLM han logrado construir mediante vínculos entre sitios *web* islámicos. Los materiales accesibles en estos espacios tienen eco en los discursos de legitimación de la práctica religiosa. Son tomados, compartidos y reajustados al contexto estadounidense, y desde este proceso recrean la pertenencia a una comunidad islámica, pero de corte étnico. Dicha comunidad no se queda estática dentro de las demarcaciones territoriales estadounidenses, sino que su espacio se configura en una trama de posturas y legitimaciones de quién es el musulmán latino. Se mencionó

¹³¹ *Ibid.*, p. 63.

que el islam latino aparece en el contexto latinoamericano y español como una apuesta de construcción de identidad, misma que sujeta los materiales viajeros que constituyen lo islámico y latino/hispano con rasgos contextuales y significativos.

Por su parte, la exposición de tres OLM y una organización islámica con servicio en español, permite observar cómo, gracias a la organización en red de las OLM, se construye sentido de comunidad. Sus actividades no sólo se quedan al margen del ciberentorno islámico latino, sino que su vivencia es una dialéctica entre el ciberespacio y las diferentes escalas territoriales donde logran hacerse presentes. Es en esta red de movilidad donde se oferta la identidad étnica religiosa.

El islam latino es entonces, también, el resultado de la organización en red de las diferentes OLM, gestores y usuarios; muy propia además de la estructura del islam estadounidense. Las OLM transversalizan diferentes organizaciones islámicas y de otro tipo, entre diferentes niveles comunicativos, con las cuales comparten elementos organizativos y de acción social en el espacio público, con el fin de buscar el bienestar e inclusión social del islam y del latino, como fue visto en el caso de LALMA. Las OLM, como representantes de los musulmanes latinos, construyen un diálogo entre los valores islámicos, latinos, como de la sociedad estadounidense, para lograr la inclusión en el espacio público.

El musulmán latino, dentro de esta red de OLM y otras organizaciones, reconfigura su identidad. Lo que para él antes era claro o por lo menos pasaba como dado y desapercibido, resulta cuestionado dentro del proceso de conversión. Su participación en la red le da acceso a diferentes materiales que pueden o no convertirse en significativos para redefinir su diferencia respecto a los otros. El musulmán latino no sólo es receptor de lo que la red del islam latino le proporciona. En ella no sólo las OLM son promotoras de identidad, sino que es apreciable, sobre todo para el caso de internet, que la práctica del islam en general no responde a una autoridad o tradición, más bien toma de diferentes fuentes. Por este tipo de práctica, se puede afirmar que es sobre todo internet el vehículo que transforma la socialización tradicional y que, para el caso del islam, permite que adquiera éste una nueva forma con un nuevo contenido. El islam latino no se compone de un solo centro o una sola autoridad teológica, sino que el poder, la gestión de los bienes religiosos tiene diferentes centros. Se posiciona como un espacio donde la práctica del islam es flexible e incluso las propuestas de actores islámicos que promueven la identidad étnica siempre es una nueva posibilidad

de intervención no sólo de OLM, sino de aquellos que logren identificarse como musulmanes latinos.

El islam latino como red, permite repensar la idea de comunidad tradicional. Primero en sus dos vertientes, la islámica y la latina, porque ambas no se ajustan ya a las experiencias dentro de las fronteras nacionales establecidas por los Estados-nación. Cada una ha demostrado, en su propio trayecto histórico, su relocalización en nuevos contextos sociales y geográficos. En segundo lugar, porque la amalgama de éstos muestra cómo se pueden trazar otras fronteras que se edifican bajo la bandera de la identidad. Es por ello que la red del islam latino se representa por límites trazados por la pertenencia local, de origen nacional, cultural, momentos históricos significativos e imaginarios.

La red del islam latino adquiere la forma de unidad o comunidad. Sus miembros, en calidad de profesar la fe del islam, pueden convocar su pertenencia a la umma universal de creyentes, pero al tomar los bienes de salvación islámicos gestionados por las organizaciones islámicas y promover elementos culturales que componen la latinidad/hispanidad, edifican una comunidad única, la islámico latina. Siguiendo la definición antropológica de comunidad imaginada aportada por Anderson,¹³² como limitada, soberana e imaginada porque sus miembros no se conocen entre sí, sino que sólo viven la imagen de su comunión, se puede comprender cómo los musulmanes latinos, aunque estén dispersos geográficamente, pueden acudir al llamado de comunidad islámico latina, imaginándose como unidad, aunque estén fuera de un Estado-nación.

El autor considera que fue con el desarrollo de la imprenta que la producción de ideas logró distribuirse y crear el sentimiento de semejanza y que la comunión fuera simultánea. Lo que hizo posible el surgimiento de comunidades imaginadas, produciendo naciones que desbordaban la comunidad de cara a cara, fue “[...] un sistema de producción y de relaciones productivas (el capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana”.¹³³ Si éstos son los elementos que permitieron el sentimiento de pertenencia en grandes territorios denominados entonces naciones, y que bajo diversos elementos culturales e históricos se construyó una imagen identitaria; ¿qué es lo que ahora internet, e incluso las configuraciones transnacionales del islam y del islam latino, ofrecen como

¹³² Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2011, p. 23.

¹³³ *Ibid.*, p. 70.

recurso para transformar la idea de comunidad enraizada al territorio geográfico? O para el caso, ¿qué papel juega en la creación de una comunidad lingüística religiosa y étnica frente al árabe o inglés como lenguas practicadas en el islam de su entorno social?

Lo que se puede apuntar es que la construcción de comunidad no implica necesariamente una socialización cara a cara, el encuentro en un mismo lugar, sino la vivencia de estar en un mismo espacio simbólico, como puede ser internet, las redes donde hace presencia LALMA, o los lugares donde un musulmán se presenta en calidad de latino, y que, para el caso del islam, incluso puede hacer su llamado desde un mismo tiempo religioso, como puede ser el de las cinco oraciones que están sincronizadas de acuerdo con la puesta del sol y la luna, o el ayuno de Ramadán. Además de que el islam latino encuentra su refuerzo en el imaginario, en el hilo de la memoria de la latinidad islámica y que se vive no sólo como discurso, sino como práctica que alude de diferentes maneras a la unión de vínculos transnacionales, trazados sea por viajes o por la participación en el ciberentorno islámico latino.

La suma de las diferentes redes crea la densidad de actores en la red y refuerza el imaginario de comunidad islámico latina. La suma de vínculos nos permite comprender el espacio social de este imaginario como un espacio ya no circunscrito a localidades político-geográficas ni nacionales, y no sólo porque están en el ciberespacio, sino porque la red nos habla de un territorio marcado por narrativas creadas desde abajo, desde la participación ciudadana que exige que sus diferencias culturales sean reconocidas, así como la raíz de ellas.

Tenemos entonces que la comunidad imaginada del islam latino juega con trazos de fronteras para crear la propia que, aunque flexible y cambiante, busca mantenerse al margen de otros canales de información y propuestas islámicas. No basta tener y poder estar en la umma universal que une a todos los musulmanes del mundo. Incluso cuando la umma tiene un sentido teológico, fue necesario crear una comunidad étnico-religiosa que les permite gestionar la diferencia racial, cultural y lingüística incluso dentro de lo latino, que se percibe como un terreno homogéneo, pero está cargado de diferencias. Además, se trata de un acceso que no se limita a la pertenencia de la OLM; ni siquiera cada OLM practica su propia red, se trata más bien de una ilusión de pertenencia a la umma latina. Esto es, la umma como la comunidad de creyentes del islam, que en su sentido original no distingue de nacionalidad, razas, etnia ni condición social, porque es universal bajo la consigna de que supone que todos nacen siendo *muslim*, se expresa aquí como aquella circuns-

crita a lo que las OLM han agregado como elementos que se tejen para definir lo que es lo latino.

La conformación de una comunidad imaginada islámico latina es resultado de la lógica social, cultural y simbólica en la que las minorías étnicas y religiosas en Estados Unidos se mantienen vivas, luchando contra la designación determinista y estereotípica de quiénes son. Se alza a partir de recomposiciones de los elementos aparentemente contradictorios en una posición que define, desde dentro, la identidad del musulmán latino.

EL ISLAM LATINO COMO PRODUCTOR DE IDENTIDAD

El islam entre los latinos, visto como un conglomerado de organizaciones que buscó inicialmente una práctica religiosa entendible en las dimensiones socioculturales de la etnicidad, puede considerarse un fenómeno reciente producto no sólo del alejamiento de los mecanismos de control del lugar de origen de los inmigrantes, o por la exposición de un gran catálogo de ofertas religiosas a las cuales pueden acceder, sino también por condiciones que posibilitan su construcción, como: la continuidad en los matrimonios y convivencia interétnica; el desgaste de la Iglesia católica; el mensaje islámico como continuación de los esquemas cristianos; pero también como mensaje y lucha social; así como el *boom* de información, positiva y negativa, respecto al islam después del 9/11.

Bajo esta dinámica, los musulmanes latinos encontraron eco en los discursos producidos desde la red del islam latino. Cada OLM, inserta en un contexto local particular, elabora un discurso que enfatiza alguna narrativa que sirve para dar respuesta al quiénes son y qué deben hacer. Al igual que otras organizaciones islámicas, las OLM han recurrido a discursos que faciliten el proceso de integración social como migrantes; la reconstrucción de lo étnico como proceso de legitimación de la práctica religiosa entre conversos; preservación cultural como mecanismo para la creación de fronteras culturales; creación de redes de colaboración para la convivencia y elaboración o unión a proyectos sociales.

En el análisis de los materiales producidos desde la red del islam latino, se observaron cinco modelos narrativos: lingüístico, étnico, herencia cultural, de inclusión social y contrahegemónico. Cada uno responde a diferentes aristas que, en el proceso de construcción de la identidad colectiva, aportan elementos significativos a la situación social del grupo. Las OLM promueven, de acuerdo con su propia trayectoria, alternativas al discurso hegemónico de

la nación, desde donde al latino y el musulmán se le ha otorgado una posición social. Estas alternativas conducen a nuevas formas de multiculturalismo y maneras de vivir la universalización religiosa. En la reconstrucción se observó que las narrativas se tejen de manera argumentativa unas con otras, dando como resultado propuestas que pueden enfocarse más sobre algunos modelos narrativos que sobre otros. Lo que arrojó el análisis son las diferentes expresiones de identidad latino musulmana que delimitan y reivindican la frontera étnico-religiosa, así como una forma nueva de situarse y definirse, diferente a lo que otros suponen que sea el latino y el musulmán.

En una práctica arqueológica que rescata vestigios lingüísticos, escenas históricas, objetos, prácticas culturales y líneas genealógicas, es decir, pasados ocultos, la construcción colectiva de las OLM y musulmanes latinos proporciona al imaginario colectivo un referente histórico y mítico que funciona para legitimar la experiencia de ser migrante, minoría, latino y musulmán. Se elabora en dos vías que se unen, lo latino e islámico, en la legitimación de pertenecer a la nación a partir de recorridos históricos que recuerdan y reclaman una presencia anterior, que además tuvo hegemonía: el mexicano que no cruzó la frontera pero que ella sí lo cruzó, el latino que fue parte de la construcción de la nación y que lo sigue siendo, el negro esclavizado despojado de toda historia, el moro, el andaluz, el criptomudéjar. Estos elementos funcionan para reclamar la pertenencia con base en los orígenes de la nación. El ser nativo, está relacionado con el valor cultural y aceptación, es el caso del indígena o la misma ruta de rescate del moro africano.

Las propuestas de identidad, sean colectivas o individuales, son una dialéctica entre los actores y el imaginario colectivo, incluso coquetean o toman elementos y estrategias de otros proyectos de identidad. Otra característica es que la identidad islámica latina, como proyección comunitaria, se extiende a todos los aspectos de la vida social. Es transversal: “se nos presenta como oblicua, como una sustancia inasible que se resiste a ser confinada en un sector delimitado de la vida social, porque es una dimensión de *toda* la vida social”.¹³⁴ Es una identidad hecha con base en negociaciones que permiten reconstruir la frontera étnica. Es híbrida en tanto que esa reconstrucción articula culturas. El migrante sólo lleva la parcialidad de su cultura y se conecta con la del país receptor, al mismo tiempo que la conversión al islam le abre la posibilidad de encontrarse en

¹³⁴ Giménez, *op. cit.*, p. 39.

otros marcos culturales. Es lo que Bhabha llama el tejido contaminado, de la identidad entre medio (*in-between*).¹³⁵

El islam latino se practica en todas las áreas sociales, activa en cada una de ellas los elementos requeridos para hacerse comprender, sea en diversas escalas espaciales, culturales, lingüísticas, colectivas, públicas o privadas. Activa el ser musulmán como una categoría universal que le permite entrar a la umma y, otras veces, activa la latinidad como parte de una construcción cosmopolita que le permite ser reconocido desde sus atributos particularizantes, ser distinguible de otros dentro de la umma, es decir, diferente pero conectado a lo mismo, al islam. Podemos pensar en la diferencia como meta, expuesta por Segato:

Diferencia que aquí entiendo y defino no con referencia a contenidos substantivos en términos de ‘costumbres’ supuestamente tradicionales, cristalizadas, inmóviles e impasibles frente al devenir histórico, sino como diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o pueblo.¹³⁶

El islam latino se levanta como proyecto que busca el reconocimiento de los trazos históricos que han sido excluidos de la narrativa de la nación. Se posiciona en la trama social luchando por lo que Segato ha considerado esquemas de inclusión chatos y etnicidades congeladas, producto de políticas de identidad.¹³⁷

UN PROYECTO ENTRE LA DIVERSIDAD DEL ISLAM LATINO

El islam latino, como la expresión colectiva de la reconfiguración de la identidad del musulmán latino, encuentra su parcialización en cada OLM. El estudio de caso de LALMA nos permite ver uno de los procesos de construcción y aportación al islam latino. La red densa del islam latino es la representación de posturas religiosas, políticas y sociales, construidas y movilizadas por diferentes actores tanto colectivos como individuales; actores altamente visibles y otros ensombrecidos. Todos en mayor medida transversalizan otras organizaciones en diferentes escalas: locales, nacionales y transnacionales. En esta

¹³⁵ Homi K. Bhabha. “El entre-medio de la cultura”. Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 96.

¹³⁶ Rita Laura Segato. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007, p. 18.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 21.

dinámica, la red del islam latino es compleja en tanto que cada OLM construye su propia red y comparte en ella su postura, pero dentro de cada OLM hay elaboraciones propias que toman de la red y proponen en ella prácticas de identidad.

LALMA como organización es la respuesta a la situación particular de los musulmanes latinos de Los Ángeles. Es la expresión colectiva de acción social, de situarse en el contexto local trascendiendo su entorno inmediato, vinculándose en diferentes espacios geográficos y virtuales. En estos vínculos comparte narrativas con otras OLM, pero distinguibles de otras por la selección de elementos que se postula como significativos. Las narrativas que circulan en la red pierden su peso al contraponerse al recorrido de integración de la minoría étnica latina en el contexto local donde se sitúa.

En el escenario de las OLM, la homogeneidad de lo que es ser un musulmán latino es sólo aparente, su razón está en que los contextos de producción del discurso y quienes lo elaboran activan figuras, símbolos y trazos históricos propios de la experiencia migrante del grupo, en específico de aquellos que los producen y postulan al mismo tiempo como el modelo a seguir. No obstante, cada OLM tiene su contraparte, así como es particularizante dentro de la imagen del islam latino, la OLM mantiene en su interior una heterogeneidad de nacionalidades latinoamericanas y formas de concebirse latino musulmán, como se apreció en las narrativas de los conversos mexicanos.

En este caso también es perceptible, sea colectiva o individualmente, que la reconfiguración del sistema de creencia no sufre en su esencia modificaciones severas, por decirlo de alguna forma. Esto es porque la base universal del islam se sustenta en El Corán como texto sagrado y en los cinco pilares, que son, atestiguar el credo en un solo Dios sin asociados, la oración cinco veces al día, Ramadán, limosna o *zakat* y la peregrinación. Todo lo demás son agregados que dependen de la doctrina o escuela jurídica, así como la exégesis del texto sagrado y las prácticas tradicionales construidas en contextos locales específicos. LALMA, semejante a otras organizaciones islámicas latinas o mexicanas que integran a una mayoría de conversos provenientes de religiones cristianas, sobre todo católicos, reacomoda el sistema de creencia tendiendo un puente entre elementos del cristianismo e islámicos, sobre todo los personajes bíblicos que reaparecen en El Corán toman una nueva posición sin tener que eliminarlos. El islam en todo caso, es desde la propia divulgación de teólogos islámicos, la continuidad de la religión revelada, desde el judaísmo y el cristianismo; el profeta Mahoma aparece como el último eslabón en la cadena de profetas enviados y narrados en las historias bíblicas.

A diferencia de otros procesos de reconfiguración del sistema de creencia entre católicos mexicanos e incluso latinoamericanos, que se representa usando objetos e imágenes sacras, la práctica islámica se mantiene alejada de hibridaciones. La exhortación a no reproducir imágenes de personas ni de Alá obliga a que se mantenga El Corán como el único texto y objeto sagrado. En ese sentido, y siguiendo la idea de Calvillo y Bailey sobre los ajustes de la práctica protestante entre latinos, el islam latino se parece más al protestantismo en el sentido de usar un texto sagrado (*sacred-text-centered religiosity*) que evita representaciones simbólicas y devocionales locales, a diferencia del catolicismo transportado de América Latina, que ha integrado y logra siempre integrar nuevos recursos simbólicos.¹³⁸

El islam practicado en LALMA obedece más al islam institucional estadounidense y la predicación de un islam contemporáneo, como se ha propuesto entre musulmanes angelinos. Esta postura permite la inclusión o el mantenimiento de rasgos culturales latinos que dejan en segundo plano tradiciones y prácticas religiosas propias de árabes, paquistaníes o afroamericanos. La latinidad propuesta por LALMA es la expresión del proceso de conformación como grupo que une religión con etnia. Define a sus integrantes desde la adscripción religiosa, limpia el sistema de creencia de toda representación étnica árabe y la carga estereotipada que se le ha atribuido a los términos árabe o *islam*. Sin embargo, esta depuración no incluye por completo tradiciones, usanzas y coyunturas históricas de árabes, antes bien se sirve de ellas para legitimar la reversión –conversión– y una práctica islámica incluyente de elementos culturales latinos, resultado de la herencia cultural árabe-andaluz.

La latinidad islámica de LALMA aparece desde el grupo como un proyecto que ubica a los latinos en una trama homogénea, sin embargo, es desde cada biografía que pueden observarse las matrices de producción de la identidad donde se acomodan diferentes marcos de producción identitaria. Es el caso del mexicano musulmán latino que interactúa con tres o más campos significativos para la identidad, como su misma adscripción a lo mexicano, a lo latino, la impronta cultural árabe, y su identificación o no como estadounidense.

LA IDENTIDAD SE PREDICA: EL MEXICANO MUSULMÁN LATINO

La identidad, o la autoidentificación con lo mexicano, permite repensar al término hispano/latino como una caja donde la propia matriz histórica de los

¹³⁸ Jonathan E. Calvillo y Stanley R. Bailey. “Latino Religious Affiliation and Ethnic Identity”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Estados Unidos, 2015, p. 59.

mexicanos puede aparecer forzada. En el contexto estadounidense, ser mexicano puede significar muchas cosas y depende del proceso de integración de este grupo. El mexicano puede identificarse como chicano, como méxico-americano, como ciudadano estadounidense o latino, y cada uno responde a la manera de percibirse social y culturalmente.

Lo que se buscó con los mexicanos musulmanes en el estudio de caso, era dar cuenta de los mecanismos que se ensamblan y activan en la construcción de la identidad étnica y religiosa. De qué manera se comprenden mexicanos, musulmanes y latinos. Cuándo lo latino se contrapone a lo mexicano y cómo se resuelve. Y cómo se ajusta la propuesta de LALMA a la propia construcción de identidad étnico-religiosa.

La identidad individual, siguiendo a Giménez, funciona sólo por analogía a la colectiva, en tanto que esta última carece de conciencia y psicología propias. La construcción de la identidad se realiza tomando de diferentes atributos o elementos que le permiten ser caracterizado o caracterizarse dentro de algún grupo sociocultural. En ese sentido LALMA, como propuesta de identidad colectiva, no es sino la construcción del proceso de interacción y visiones del mundo integradas y aparentemente homogéneas producto de las identidades individuales de quienes se integran al grupo. Como proyecto comunitario que busca ofertar la práctica religiosa entre latinos, LALMA ofrece estos elementos con los cuales definir su identidad, pero considerando que también son partícipes de diferentes espacios sociales, toman elementos diversos con los cuales construyen su propia ruta de identidad.

Las biografías y procesos de conversión de los mexicanos musulmanes de LALMA mostraron que el grupo no es el único productor de identidad, sino son todos los espacios de socialización donde estos están inmersos. Se da un proceso dialéctico entre los aportes de LALMA y estos otros espacios, de tal forma que el resultado se convierte en un aporte para LALMA: “Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y semejantes entre sí”.¹³⁹

La identidad de estos mexicanos se conforma en ese sentido de la práctica religiosa y étnica, pero sus propias rutas de migración les han permitido conservar la nacional e incluso adherirse a otras ciudadanías. La práctica religiosa se establece mediante el seguimiento de elementos básicos, como observar la oración, la prohibición de alcohol y carne de cerdo, así como el ayuno de Ramadán cada año, y en las mujeres el uso del velo. Sin embargo, dada

¹³⁹ Giménez, *op. cit.*, p. 67.

la estructura social que configura un tiempo y espacio no musulmán, sino cristiano, algunas prácticas se flexibilizan en la mayoría de casos: la oración se reduce al hogar o las mezquitas, la visita a la mezquita es dejada de lado, o el velo deja de usarse en áreas hostiles. Para que ello sea así, se ha tomado el discurso institucional islámico producido desde las mezquitas locales. Éste, llamado islam contemporáneo, permite además observar la religión desde sus principios teológicos e incluir prácticas étnicas y no propiamente árabes.

En el proceso de conversión sobresale no sólo la aceptación de las prescripciones religiosas, sino se discute la práctica en torno a la inclusión de rasgos culturales árabes y latinos. Lo árabe deja de ser parte del paquete sagrado y se sustituye, por ejemplo, con el aprendizaje en español del Corán u oraciones. La separación entre religión y cultura es otra solución a la problemática étnica, la conservación de los valores morales, tradiciones y prácticas culturales mediante modelos o puntos de vista de cómo ser musulmanes.

Los mexicanos toman estos modelos tanto de LALMA como del ciberentorno islámico latino y sus propios vínculos con actores islámicos. Desde estos espacios, la identidad se concentra en la unión entre práctica religiosa y latinidad, pero también desde el resguardo de su nacionalidad de origen. En ese sentido, se encontró que lo latino no es tanto la suma de las diversas precedencias nacionales, sino que se define desde las trayectorias y luchas que se narran desde el grupo y desde su propia política de locación, y no es para menos si consideramos que, como menciona Segato, el ciudadano percibido con un guion, o guionizado, participa de la nación desde su segmento étnico.¹⁴⁰

Sin embargo, es también desde esta identidad guionizada que los mexicanos musulmanes muestran dificultad al definir la latinidad. Los mexicanos en Estados Unidos han tenido su propia política de identidad, por lo que para algunos resulta un término alejado de las experiencias de vida. Los mexicanos musulmanes, para definir qué es lo latino, recurren a las definiciones dadas por el Estado; generalmente a partir de los parámetros que dibujan fronteras culturales *a priori*, pero también del reconocimiento a través de las experiencias de migración, de observarse como un grupo oprimido con desventajas sociales, económicas y civiles. Lo que permite la integración de ellos a esta definición, es la construcción de latinidad islámica. Ella permite reconocer una historia y tradición en común, producto de los procesos históricos y sociales de Latinoamérica, que se escribe desde la construcción de la memoria que rescata lo árabe islámico en sus diferentes formas.

¹⁴⁰ Segato, *op. cit.*, p. 32.

El discurso de latinidad islámica es heterogéneo, resultado de las diferentes posiciones o vínculos de los mexicanos musulmanes. En muchas ocasiones, ofrecer una idea de qué es lo latino resultó complicado, sin embargo, donde fue perceptible la unión islam y latinidad fue en las narrativas de rescate de la memoria. Los musulmanes mexicanos se adscriben aquí como latinos en el sentido de enfatizar la ruta del islam de la península ibérica a Latinoamérica. Lo que abre la posibilidad para algunos a encontrar sus más profundas raíces de identidad en la ascendencia árabo-islámica, incluso se juega con rasgos fenotípicos cuando logran interactuar entre árabes. Sobresale aquí la reversión como vía alterna de un individualismo consagrado producto de la predestinación. O bien la latinidad se convierte en una categoría cosmopolita que, en diferentes dimensiones y áreas sociales, permite al converso definirse. No obstante, hay otras narraciones que se mantienen ajenas a esta posibilidad y se unen más al discurso de LALMA, que observa el rescate de la memoria por medio de la herencia cultural, como parte de las tradiciones y usanzas de los latinoamericanos, pero que incluye una diversidad étnica y racial incluso a su interior. De allí que dos casos se centran en reconocer los orígenes indígenas.

La identidad del musulmán mexicano se construye en todo caso bajo la consideración de ser un mexicano guionizado por el estatus legal de ciudadano. La identificación con guion les permite contar una historia de éxito, de integración y acceso al bienestar y prosperidad que en México no hubieran logrado. El mexicano a secas se da sólo cuando las características culturales y la idiosincrasia salen a flote; la ciudadanía no contrarresta esta particularidad, pero permite que la historia de emigración se convierta en una historia de éxito donde incluso el retorno no es previsible. No obstante, no todo es homogéneo entre los mexicanos, algunas trayectorias muestran que el ser mexicano-estadounidense no los define de manera pura como lo uno ni lo otro. Quien no tiene el estatus legal, en cambio, no está guionizado, y aparece esto como perjudicial, por lo que el sentimiento de integración y aceptación social es menor; sin embargo, ése es el precio de tener una vida que perciben, como mejor cuando visualizan su vida en México.

Algunas razones por las que los mexicanos musulmanes prefieren identificarse como estadounidenses son, que dentro de lo latino u otras etnicidades, lo México-americano permite no ser identificados como anglosajones ni negros; les permite relacionarse con la movilidad laboral y social sin miedo a represalias, mientras lo mexicano puede abrir la oportunidad de ser señalado bajo los estigmas. Es en todo caso lo latino, como la unión de fuerza y luchas, desde donde comparten como meta el derecho a exigir sus derechos. Dentro

de estos casos se dan otras rutas de identificación que están relacionadas con la adquisición de otra ciudadanía, por ejemplo, recibida tras el matrimonio y que puede activarse en situaciones necesarias.

Lo que tenemos es que el conjunto de los elementos de identificación les permite abrirse a la interacción interétnica y musulmana. Sus actividades cotidianas, incluidas las religiosas, no se limitan a LALMA como un espacio que concentra la identidad latina, se trata –como se ha señalado, siguiendo a Bhabha–, de una identidad “en el entre”, híbrida, contaminada, que toma de diferentes campos asociativos de la identidad cultural, religiosa, social y política.

LOS POSIBLES ESCENARIOS DEL ISLAM LATINO

El análisis de lo que se ha nombrado aquí como islam latino, permitió observar qué sentido produce la transnacionalización del islam en el contexto estadounidense. El islam latino aparece como la construcción de un proyecto de identidad y reclamo social con diferentes ejes de interpretación. Se presenta como el conjunto de OLM y musulmanes de origen latino dispersos geográficamente y con agencia de movilidad, por lo que el islam latino practicado no se limita a la demarcación geográfico-política estadounidense. Si bien su producción está dada desde la situación particular que los migrantes latinos y musulmanes viven en el país, las OLM se mantienen activas con vínculos que sobrepasan esas fronteras. Estos vínculos son flujos de información que no van en un solo sentido, de un centro a la periferia, o de manera vertical, sino que adquieren diferentes direcciones de acuerdo con sus propósitos, lo que apoya la tesis de que:

[...] en comparación con la expansión mundializada de las grandes religiones impulsadas por los Estado-nación imperialistas, el proceso de transnacionalización que ahora observamos es al revés: de sur a norte, de oriente a occidente, de las periferias hacia los centros metropolitanos, de las culturas subalternas a las religiones hegemónicas. Esos desplazamientos operan mediante redes transnacionales policentradas y no derivan necesariamente de las estrategias de las grandes instituciones [...] Aunque no siempre sean evidentes, ya que a veces se trata de grupos pequeños, no por ellos siempre dejan de constituir una filigrana fina pero a la vez densa que redibuja una nueva geografía espiritual del mundo.¹⁴¹

¹⁴¹ Kali Argyriadis y Renée de la Torre. “Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad”. Argyriadis, Capone *et al.* *En sentido contrario. Transnacionalización de las*

Desde esta dinámica, se pudo observar que los musulmanes estadounidenses, entre ellos los latinos, construyen sus propias visiones de quiénes son, al mismo tiempo que permiten una destradicionalización del islam y una desnacionalización de las identidades culturales.

Es en el dejar, aportar o expresar el quiénes son, que el islam latino comienza a tomar su rumbo en diferentes áreas geográficas que encuentran sentido en historias similares. No es que el islam latino de Estados Unidos sea el origen de esto, en realidad no sabemos dónde inició y si es posible rastrearlo. Aún hay muchas rutas que seguir. Con lo que contamos es con experiencias similares que están reconstruyendo la categoría latina en torno al islam. González Alcantud y Rojo Flores,¹⁴² por ejemplo, han encontrado que en España el periodo de Al-Ándalus se ha mitificado. Este periodo histórico, hasta hace poco oscurecido en la historia oficial de la nación española, resurge a manera de construcciones de identificación de la población de origen árabe y musulmana. No se trata propiamente de los conversos españoles, aunque no se excluyen, sino de los mismos árabes que están reclamando la pertenencia legítima al país.

El recurso del mito o pasado andaluz como un periodo de auge, luz e ilustración, está movilizado y alcanza matices y prácticas diferentes, que además luchan contra el rostro de un islam violento, retrógrada y que encarna la maldad. El islam latino es perceptible hasta el momento en España, Latinoamérica y Estados Unidos, zonas geográficas que además coinciden con la red del islam latino. A estas reconfiguraciones se les ha llamado también neoorientalismo americano,¹⁴³ el nuevo Andalus¹⁴⁴ o neo andalus, producto de la experiencia de diáspora árabe y, puede decirse, que seguida de los conversos. En estas expresiones se busca rescatar las líneas de unión entre lo árabe, musulmán y latinoamericano, que además puede ser activado en escenarios sociales para debatir, cuestionar o amalgamar esa unión. Por ejemplo, Rojo Flores señala que en 2005 el embajador marroquí en Colombia, en un discurso abierto a otros países latinoamericanos, mencionó: “para ser justos, habría que llamar a la cultura andalusí: ‘arábigo-andalusí-marroquí-musulmano-his-

religiones africanas y latinoamericanas. México: CIESAS-Academia-L'Hartmattan, Institut de Recherche pour le Développement, 2012, p. 13.

¹⁴² Sandra Rojo Flores. *Lo andalusí. Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito*. España: Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, 2015 (Tesis de doctorado).

¹⁴³ Norma Ben Ayad, en Rojo *op. cit.*, p. 249.

¹⁴⁴ Pedro Martínez Montávez, en Rojo, *op. cit.*, p. 252.

pana”.¹⁴⁵ En México, el recurso puede expresarse entre algunos conversos que recurren a la reconstrucción genealógica de la ascendencia árabe,¹⁴⁶ o a la impronta arquitectónica, lingüística e incluso fenotípica, así como de usos y costumbres traídos por españoles, además del creciente interés por dejar el mito del andaluz para sustituirlo académicamente por el rescate de la historia de los musulmanes en la época colonial. Mismo caso en América Latina, donde además la migración musulmana de origen árabe tiene su propio recorrido histórico.

El islam latino permite vislumbrar los alcances de las construcciones narrativas que, a manera de *collages*, dan cuerpo a discursos que sirven de base y legitimación de la práctica islámica en diferentes contextos sociales y geográficos. El mito de lo andalusí o los vestigios históricos de este periodo pueden considerarse una elaboración que juega con el imaginario de comunidad islámica y la emergencia de una identidad de alcance global, que además, usando el recurso de la umma, se activa encontrando más allá de elementos genealógicos, lingüísticos o culturales, experiencias de inconformidad y lucha de dominación política, colonialistas e imperiales. Puede decirse que el islam latino se vive por y para los latinos musulmanes, pero también para los musulmanes, es la construcción de una identidad que en cada contexto de producción surge como meta o proyecto particular, pero por su misma dinámica se vuelve globalizante.

El islam latino de Estados Unidos, por su parte, nos permite repensar en el concepto de comunidad. Si bien la umma remite por sí sola al imaginario de unión que trasciende fronteras étnicas, culturales, idiomáticas y geográficas, basándose como único requisito en la fe, el islam latino recupera la adscripción étnica para reformularla, la convierte en un espacio consagrado por un periodo histórico particular y con ello construye fronteras, aunque siempre flexibles. El imaginario de umma posee todo el aspecto transnacional producto de la globalización y transnacionalización del islam, que incluye la movilización de actores portadores de prácticas islámicas, culturales y políticas que además, en el proceso dialéctico de relocalización y deslocalización de las diferentes situaciones contextuales, activan el sentimiento de unidad y de identidad “en el entre”.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹⁴⁶ Cfr. Arely Medina. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014.

La presentación del islam latino en Estados Unidos es sólo una instantánea del proceso de conformación de una comunidad imaginada construida a partir de redes, narrativas e identificación. El trabajo de recogida de información para esta investigación inició en 2013 y culminó en 2015. Después de ese tiempo, cada OLM ha contribuido al reforzamiento de la comunidad y es muy probable que las narrativas que se sugirieron como elementos particularizantes de cada una, hayan adquirido otros matices o reforzado los mismos.

Después de este recorrido quedan aún cuestiones abiertas, como el proceso cada vez más visible de otras OLM en el país y su actividad transnacional, como comienza a ser el caso de Islam in Spanish. O saber, por ejemplo, así como los mexicanos musulmanes, cómo es que otras nacionalidades inscritas en la categoría latina se reconocen como latinos. O, si fuera del caso LALMA, hay diferentes propuestas de un islam que atiende lo secular por medio del activismo. O cómo es que un musulmán de origen árabe se reconoce como latino, caso a la inversa que, aunque difuminado y sin explicaciones, presentó Mariam Saada.

A propósito de una nueva etapa de gestión de la diversidad en Estados Unidos

Esta investigación cierra con el inicio de lo que puede ser una nueva etapa de gestión de la diversidad racial en Estados Unidos. Las elecciones presidenciales para la toma del cargo en 2017 causaron diferentes reacciones no sólo al interior del país, sino fuera de él, puesto que reformularía no sólo la política interna sino internacional. El triunfo de Donald Trump, caracterizado republicano, representante de la ultraderecha y cristiano, pone en crisis el paradigma de la democracia, sobre todo cuando, como candidato, insistió en que no aceptaría su derrota. Tras la toma del poder, el 20 de enero de 2017, la sociedad civil se levantó inconforme, declarando no haber votado por él, no sentirse representada por él. Al siguiente día, 21 de enero, las diferencias raciales, culturales o económicas se disolvieron en grandes marchas a lo largo y ancho del país. Bajo el lema de salvaguardar los derechos de la mujer, la democracia y libertad, y no regresar a la historia de siglos atrás para terminar con los avances sociales y políticos, diferentes escalas sociales se pronunciaron en contra de lo que prometen ser las nuevas políticas de Trump.

En este escenario surge ahora la pregunta: ¿qué postura tomará el islam estadounidense en un escenario quizás más hostil? Si el islam en Estados Unidos, bajo mandatos que han respetado la libertad de culto y las políticas multiculturalistas, ha tenido que vérselas con coyunturas históricas difíciles,

provocando incluso la marginalización y discriminación religiosa, ¿qué se espera de esta nueva etapa?

¿Cuál será la reacción del musulmán latino y más específicamente del mexicano, cuando el discurso racial y antiinmigratorio ya no se oculta, sino se proclama como parte del hacer político y reclama “haz de Estados Unidos un gran país de nuevo”? ¿Qué quiere decir esto? ¿Cuál puede ser la respuesta de los grupos locales y comunidades imaginadas?

Puede ser que el acontecimiento político de las elecciones, donde Donald Trump tomó el cargo de presidente, por ejemplo, permita reformular las narrativas y estrategias de integración por parte de los musulmanes-latinos. Las migraciones étnicas sin duda pasan por coyunturas que permiten redefinirse, por lo que quizás la postura de poca o cero tolerancia y de abierto rechazo hacia mexicanos, latinos y musulmanes por parte de Trump, ha desatado el mayor descontento de gran parte de la ciudadanía estadounidense; por otro lado, también reavivó el eco de posturas racistas, xenófobas, que parecen regresar el rostro de la extrema derecha.

El islam en Estados Unidos ha demostrado que, frente a las crisis del islam en el escenario global, se ha adaptado al contexto estadounidense dando paso a su intervención en el espacio público. El caso de LALMA en este contexto da cuenta de la versatilidad de la identidad islámica para traducir el islam en un proceso de negociación entre las fuentes primarias y fundamentalistas del islam y el contexto social donde se desenvuelve, dando paso a la destradicionalización, la posibilidad de identidades híbridas, como la reconstrucción de nuevas maneras de generar umma.

En los días posteriores a la toma de poder de Trump, se observó que integrantes de LALMA, incluso las mujeres asistentes a la *halaqua*, marcharon junto a otros civiles portando el velo islámico y pancartas reclamando su derecho a la diferencia étnica, religiosa, cultural y de ser mujeres. Ejemplo tardío de cómo el islam latino sigue siendo un proceso de intervención en el espacio público, sobre todo cuando la identidad se ve atentada desde un “terrorismo discursivo”.

Se abre la pregunta, al igual que Asad la formuló para el caso europeo: ¿las prácticas y diálogos contemporáneos podrán representar la diversidad sociocultural de la cual los migrantes musulmanes son parte?¹⁴⁷ La respuesta es relevante sobre todo cuando los musulmanes latinos poseen dos identida-

¹⁴⁷ Asad, *op. cit.*, p. 160.

des que Trump abiertamente descalificó y hacia las cuales conduce políticas discriminatorias, el ser latino y el ser musulmán.

Lo que observamos por lo pronto es que, así como el 9/11 produjo en la comunidad musulmana estrategias de educación para mitigar la persecución y el desprestigio, los latinos musulmanes pueden activar dos espacios de interacción para protegerse, la latina y la musulmana. El islam-latino es: la hibrididad de estar aquí y allá cuando es necesario, de activar una o más categorías de identificación. Es la toma de conciencia de sus integrantes sobre quiénes son y cómo se posicionan en un escenario racializado y que quizás, bajo el nuevo poder presidencial, se está acercando al derrumbamiento del proyecto multiculturalista, reclamando el retorno a unas supuestas raíces blancas.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS Y ARTÍCULOS

- Abdullah, Zain. "American Muslim in the Contemporary World: 1965 to the Present". Juliane Hammer y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 65-82.
- Abou El Fadl, Khaled. *El Gran robo. Liberar al islam de los extremistas*. Trad. de César Domínguez. s/e, s/a. (<http://www.lalma.net/wp-content/uploads/2017/12/EL-GRAN-ROBO.pdf>)
- Abumalham, Montserrat. "Simbolismo y migraciones en el mundo árabe". *Islam y la nueva Jihad. Un análisis interdisciplinario sobre el 11 de septiembre desde América Latina. (Revista académica para el estudio de las religiones) Tomo IV*. México, Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones, 2002, pp. 17-29.
- Ahmed, Akbar. *Journey into America. The Challenge of Islam*. Washington: Bookings Institution Press, 2010.
- Alarcón Acosta, Rafael. "U. S Immigration Policy and the Mobility of Mexicans (1882-2005)". *Migraciones Internacionales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, vol, 6, núm. 20, 2011, pp. 185-218.
- , Luis Escala Rabadán y Olga Odgers Ortiz. *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los migrantes mexicanos en Los Ángeles*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2012.

- Alfaro-Velcamp, Theresa. "Arab 'Amirka': Exploring Arab Diasporas in Mexico and the United States". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 31, núm. 2, 2011, pp. 282-295.
- AlSayyad, Nezar. "Europa musulmana o Euro-Islam: a propósito de los discursos de la identidad y la cultura". Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 29-54.
- y Manuel Castells (eds.). "Introducción. El islam y la identidad cambiante de Europa". *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 19-25.
- Álvarez de Toledo, Luisa Isabel y Duquesa de Medina Sidonia. *África versus América. La fuerza del paradigma*. Córdoba, Junta islámica, Centro de Documentación y publicaciones, 2000.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 2008
- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre. "Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad".. Argyriadis, Capone *et al.* En sentido contrario. *Transnacionalización de las religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia-L'Hartmattan, Institut de Recherche pour le Développement, 2012, pp. 13-26
- . "Introducción". Kali Argyriadis, Renée de la Torre *et al.* (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines-Institu de Recherche Pour le Développement-CIESAS, Occidente-ITESO, 2008, pp.11-42.
- Arias, David. *Las raíces hispanas de los Estados Unidos*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. California: Strandford University Press, 2003.

- Barth, Frederick. "Introducción". Frederick Barth (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 1976, pp. 9-49.
- Bashi Treitler, Vilma. *The Ethnic Project. Transforming Racial Fiction into Ethnic Factions*. California: Stanford University Press, 2013.
- Bellah, Robert N. "Religión civil en América". Josetxo Beriani y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2007, pp. 114-138.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1999.
- y Thomas Luckman. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Beriani Josetxo y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2007.
- Bhabha, Homi K. "El entre-medio de la cultura". Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 94-106.
- . "DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna". Homi K. Bhabha (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2010, pp. 385-423.
- Bilbao, Elena y María Antonieta Gallart. *Los Chicanos. Segregación y educación*. México: CIESAS-Editorial Nueva Imagen, 1981.
- Bloom, Harol. *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: FCE, 1994.
- Borgatti, Stephen. P., Martin G. Everett y Linton C. Freeman. *UCINET 6 for Windows. Software for Social Network Analysis*. Harvard MA, Analytic Technologies, 2002.

- Bourdieu, Pierre. *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo, 2000.
- . “Génesis y estructura del campo religioso”. *Revista Relaciones*. Zamora: El Colegio de Michoacán, núm. 108, otoño de 2006, pp.29-83.
- . *El sentido práctico*. México: Siglo XXI, 2009.
- Bowen, Patrick D. “Early U.S. Latina/o-African-American Muslim Connections: Paths to Conversion”. Yahya M. Michot y Timur Yuskaev (eds.). *The Muslim World Journal*. Blackwell Publishing Ltf, vol. 4, octubre, 2010, pp. 390-413.
- . “The Latino Muslim Da’wah Organization and the Latina/o Muslims Identity in the United States”. *Journal of Race, Ethnicity and Religion*. Vol. 1, núm. 11, sep. 2010, pp. 1-23.
- Brent Turner, Richard. “African Muslim Slaves and Islam in Antebellum America”. Juliane Hammer y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 28-44.
- Bunt, Gary R. *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. Sterling: Pluto Press, 2003.
- Bustamante, Jorge A. “Los chicanos vistos desde una perspectiva mexicana”. *Los Chicanos. Experiencias socioculturales y educativas de una minoría en los Estados Unidos*. Memoria de las Sesiones Académicas del Simposio Cultural Chicano, noviembre de 1978. México: UNAM, 1980, pp. 9-20.
- Calderón, José. “Hispanic and Latino. The Viability of Categories for Panethnic Unity”. *Latin American Perspectives*, vol. 19, núm. 4, otoño, Nueva York, Sage Publications, 1992, pp. 37-44.
- Calvillo, Jonathan, y Stanley R. Bailey. “Latino Religious Affiliation and Ethnic Identity”. *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 54, núm. 1, Estados Unidos, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 57-78.
- Campbell, Heidi. “Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society”. *Journal of the American Academy of Religion*. Nueva York: Oxford University, 2011, pp. 1-30.

- Campechano Moreno, Lizette Yolanda. “El milenarismo postmoderno y su globalización: el caso del fenómeno de la profecía maya 2012 en las industrias culturales”. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara, enero, 2003 (Tesis de maestría en Comunicación).
- Cantor Magnani, José Guilherme. “Xamas na cidade”. *Revista USP*. Sao Paulo, núm. 67, septiembre-noviembre, 2005.
- Capone, Stefania y André Mary. “Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa”. Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (coords.). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia/L’Harmattan-Institut de Recherche Pour le Développement-Publicaciones de la Casa Chata, 2012, pp.27-46
- Casanova, José. “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. España: Universidad Autónoma de Madrid-AEDRI, núm. 7, noviembre, 2007, pp. 1-20.
- Castells, Manuel. *La era de la información. Economía sociedad y cultura*. Vol. I. La sociedad red. México: Siglo XXI, 2011.
- . *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II. El poder de la identidad. México: Siglo XXI, 2009.
- . “Prólogo a la edición española”. Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.). ¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 11-14.
- Castillo, Rocío Andrea. “¿Mujeres migrantes, generación 1.5, latinas, chicanas? Etnografía sobre las negociaciones de las ciudadanías en la lucha por la justicia migrante en Austin, Texas”. *El Cotidiano*, núm. 191, mayo-junio 2015, pp. 43-52.
- Chatterjee, Partha. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-CLACSO, 2008.

- Chih Lin, Ann. "Muslim, Arab, and American. The Adaptation of Muslim Arab Immigrants to American Society". Richard Alba, Albert J. Raboteau y Josh de Wind (eds.). *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical perspectives*. Nueva York: New York University Press, 2009, pp. 277-296.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- . *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Corona Berkin, Sarah. "Guía para el análisis visual del sujeto político. La fotografía étnica". , Sarah Corona Berkin (coord.). *Pura imagen*. México: CONACULTA, 2012, pp. 48-66.
- (coord.). *Pura imagen*. México: CONACULTA, 2012.
- Courtney Smith, Robert. *Mexican New York. Transnational Lives of New Migrants*. Los Ángeles: University of California Press, 2006.
- Csordas, Thomas (ed.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley, University of California Press, 2009.
- Curtis IV, Edward E. (ed.). *Encyclopedia of Muslim American History*. Nueva York: Facts on File, 2010.
- . "The Study of American Muslims: A History". Juliane Hammer y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 15-27.
- Davis, Mike. *Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles*. Trad. Rafael Reig. Madrid: Lengua de Trapo, 2003.
- De la Torre, Renée. "La fotografía y el imaginario de lo azteca: ¿rescate de la tradición o 'ficcionalización' imaginaria?" Sarah Corona Berkin (coord.). *Pura imagen*. México: CONACULTA, 2012, pp. 265-305.
- . "El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional". *Estudios sobre las culturas*

- contemporáneas*. Colima: Universidad de Colima, vol. III, núm. 3, junio, 1996, pp. 87-107.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “1. Itinerarios teóricos metodológicos de una etnografía transnacional”. *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza canchero azteca*. México: El Colegio de Jalisco-CIESAS, 2017, pp. 33-64
- . *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza canchero azteca*. México: El Colegio de Jalisco-CIESAS, 2017.
- Domingo, Antonio Jesús y Manuel Fernández Bolívar. “Diseños y formas de investigación”. *La investigación biográfico narrativa en educación*. Madrid: La Muralla, 2001 (Col. Aula Abierta), pp. 257-312.
- Durand, Jorge. “Nueva fase migratoria”. *Papeles de Población*. Toluca: UAEM, vol. 19, núm. 77, julio-septiembre, 2013, pp. 83-113.
- Ellison, Christopher G. y Michael J McFarland. “The Social Context of Religion and Spirituality in the United States”. Kenneth Pargament, Julie Exline *et al.* (eds.). *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality, vol. 1, Context, Theory and Research*. Washington: American Psychological Association, 2013, pp. 21-50.
- Escobar, Arturo. “Bienvenidos a cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura”. *Revista de Estudios Sociales*. Bogotá: Universidad de los Andes, núm. 22, diciembre, 2005, pp.15-35
- Espinosa, Gastón, Virgilio Elizondo, Jesse Miranda. “Las iglesias hispanas en la vida pública americana: Resumen de los hallazgos”. *Interim Reports*, vol. 2, enero, 2003, pp. 1-32.
- Espinosa, Víctor M. “El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en el pueblo de Los Altos de Jalisco”. *Revista Estudios Sociológicos*. México: El Colegio de México, vol. XVII, núm. 50, 1990, pp. 375-418.
- . *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1998.

- Estévez López, Elisa. “Espiritualidad y género”. *Revista Iberoamericana de Teología*. Distrito Federal, vol. vi, núm. 10, enero-junio 2010, pp. 49-69.
- Feixa, Carles. “Generación uno punto cinco”. *Revista Estudios de Juventud. Juventud y diálogo entre civilizaciones*. Documentos 7, marzo 2008, pp. 115-127.
- Ferry, Jean-Marc. “La religión *in foro publico*”. Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, pp. 25-52.
- Fortuny, Patricia y Marie Friedmann Marquardt. “Cooperación y conflicto: parroquias e inmigrantes latinos”. *Desacatos*. México: CIESAS, núm. 46, sept-dic., 2014, pp. 70-87.
- Fuentes, Carlos. *El espejo enterrado*. México: Taurus, 1998.
- Galavis Añez, Edgar A. “Ciberreligiones: Aproximación al discurso religioso católico y afro-americano en Internet”. *Opción*. Maracaibo: Universidad del Zulia, vol. 19, núm. 14, agosto, 2003, pp. 85-106.
- García y García, Esperanza. *El movimiento chicano en el paradigma del multiculturalismo en Estados Unidos: de pochos a chicanos, hacia la identidad*. México: Universidad Iberoamericana-UNAM, 2007.
- GhaneaBassiri, Kambiz. *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order*. Nueva York: Cambridge Press, 2010.
- Giménez, Gilberto. “Cultura, identidad y procesos de individualización”. Laura Loeza Reyes *et al.* *Identidades teorías y métodos para su análisis*. México: UNAM, 2011 (Col. Debate y Reflexión).
- . *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: CONACULTA-ITESO, 2007.
- Gómez García, Pedro. “Las desilusiones de la ‘identidad’. La etnia como pseudoconcepto”. Pedro Gómez García (coord.). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001 (Frónesis) pp. 29-98.

- González, Jorge A. *Entre cultura(s) y cibercultur@(s). Incursiones y otros derroteros no lineales*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2008
- González Alcantud, José Antonio. *El mito de lo Al-Ándalus. Orígenes y actualidad de un ideal cultural*. Córdoba: Almuzara, 2014.
- y Sandra Rojo Flores. “La Alhambra de Granada: un fractal orientalista en clave poscolonial. Los puntos de vista local y árabe”. *Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México, vol XLIX, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 693-722.
- Grosfoguel, Ramón y Nelson Maldonado-Torres. “Los latinos, los migrantes y la descolonización del Imperio estadounidense en el siglo XXI”. *Tabula Rasa, Revista de humanidades*. Bogotá, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 117-130.
- Guattari, Félix. “La transversalidad” *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976, pp. 92-107.
- Guerrero Enterría, Aturo. “C-iber-Islam: Génesis de la red virtual islámica española (1996-2010)”. Madrid: Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, 2012 (Tesis de doctorado).
- Hall, Stuart. “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’”? Stuart Hall y Paul du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 13-39.
- Hammer, Juliane y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013.
- . “Introduction: American Islam, Muslim Americans, and the American Experiment”. *The Cambridge companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 1-14.
- Hannerz, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998 (Col. Frónesis).

- Heise, Nele. "Virtuelle muslimische Diskursgemeinschaften: Muslimische Weblogs im deutschsprachigen Internet". Ruth Geier *et al.* *PRspektive Online-Public Relations im Netz*. München: Technische Universität Chemnitz, 2011, pp. 174-193.
- Hervieu-Léger, Daniel. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004.
- . *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- Hicks, Rosemary R. "Religious Pluralism, Secularism, and Interfaith Endeavors". Juliane Hammer y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 156-169.
- Hine, Christine. *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC, 2004.
- Hirschman, Charles. "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States". *The International Migration Review*. Conceptual and Methodological Developments in the Study of International Migration. Nueva York: Center for Migration Studies of New York Inc., vol. 38, núm. 3, otoño, 2004, pp. 1206-1233.
- Horowitz, Ruth. *Cultura, honor e identidad en una comunidad chicana*. Buenos Aires: Fraterna, 1986.
- Howell, Sally. "Laying the Groundwork for American Muslim Histories: 1865-1965". Juliane Hammer y Omid Safi. *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp.45-64.
- Huntington, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós, 2001 (Col. Estado y Sociedad).
- . "El desafío hispano". Trad. Albino Santos. *Letras Libres*, abril, 2004, pp. 12-20.
- Jackson, Sherman A. *Islam and the Blackamerican. Looking Toward the Third Resurrection*. Nueva York: Oxford University Press, 2005.

- Juárez Cerdi, Elizabeth. "Ser migrante mexicano católico en Estados Unidos y Canadá". *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*. Migración y Religión. Chile: Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, vol.6, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 4-21.
- Kimlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1995.
- King, Yesenia, y Michael P. Perez. "Chapter 12 Double-Edged Marginality and Agency: Latina Conversión to Islam". María del Mar Logroño Narbona, Paulo G. Pinto y John Tofik Karam (eds.). *Crescent over another Horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press, 2015, pp. 304-324.
- Kohut, A., S. Keeter y G. Smith. *Muslim American: No Signs of Growth in Alienation or Support for Extremism*. Washington: Pew Research Center, 2011.
- Leonard, Karen. "Organizing Communities: Institutions, Networks, Groups". Juliane Hammer y Omid Safi (ed.). *The Cambridge Companion to American Islam*. Nueva York: Cambridge University Press, 2013, pp. 170-188.
- Levitt, Peggy. *God needs no Passport. Immigrants and the Changing Religious Landscape*. Nueva York: The New Press, 2007.
- Lohlker, Rüdiger. "Einleitung". *Islam im Internet. Neue Formen der Religion im cyberspace*. Hamburger Beiträge: Medien und Politische Kommunikation, Naher Osten und Islamische Welt, band 3. Hamburg, Deutsche Orient-Institut, 2001, pp. 5-23.
- Lubeck, Paul M. "El renacimiento islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización". *Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México, vol. xxxix, núm. 1, enero-abril, 2004, pp. 41-73.
- Martin, David. *Tongues of Fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

- Martínez-Vázquez, Jhamil A. *Latina/o y musulmán. The Construction of Latina/o Identity among Latina/o Muslims in the United States*. Eugene: Pickwick Publications, 2010.
- Mary, André. “Políticas de ‘reconquista espiritual’ e imaginarios transnacionales”. Kali Argyriadis, Stefania Capone *et al.* *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia/L’Harmattan, Institut de Recherche Pour le Développement, 2012, pp. 131-143.
- Massey, Douglas S., Jorge Durand y Nolan J. Malone. “Ensamblaje de la maquinaria: una historia de la migración México-Estados Unidos”. *Detrás de la trama. Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*. México: Porrúa-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2009 (col. Desarrollo y Migración), pp. 31-60.
- McGuire, Meredith B. *Religion. The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1992.
- Medina, Arely. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014.
- Michalak, Laurence y Agha Saeed. “La divisora continental: El islam y las identidades musulmanas en Francia y Estados Unidos”. Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, pp. 195-215.
- Orr, Donal E, John Miller, Grace R. Dyrness. *Immigrant Religion in the City of Angels*. Los Angeles: Center for Religion and Civic Culture-University of Southern California, 2001.
- Morales, Daniel Harold. “Latino Muslim by Desing. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse”. California: Universidad de California de Riverside, septiembre, 2012 (Tesis de doctorado en Estudios Religiosos).
- El Noble Corán*. Trad. y comentario Abdel Ghani Melara Navio. 2ª ed. Istanbul: Cagri Yayinlari, 2005.

- Oboler, Suzanne. “La identidad latina de ayer y hoy”. Elaine Levine (ed.). *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. México: s/e, 2013, pp. 427-445.
- Odgers, Olga. “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”. *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, 2006, pp. 399-430.
- Oro, Ari Pedro. “A ‘Reconquista espiritual da Europa’ pelos evangélicos latino-americanos”. *Revista Sociedad y Religión, Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*. Argentina, vol, XXIII, núm. 39, enero-julio, 2013, pp. 100-116.
- Osman, Fati. *Concepts of the Quran. Atypical Reading*. California: MVI Publication, 1999.
- Peek, Lori. *Behind the Backlash. Muslim Americans after 9/11*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.
- Peña Velasco, Elizabeth. “La relación contemporánea entre el islam y occidente: Percepciones de conflicto y coexistencia”. Manuel Ruiz Figueroa (coord.). *El islam y Occidente desde América Latina*. México: Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México. 2007, pp. 39-60.
- Pérez Serrano, Gloria. “Capítulo III. El método del estudio de casos. Aplicaciones prácticas”. *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes. I. Métodos*. Madrid: La Muralla (Col. Aula Abierta), pp. 79-136.
- Pinto G. y John Tofik Karam (eds.). *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Texas: University of Texas Press, 2015.
- Portes, Alejandro y Rubén G. Rumbaut. *América inmigrante*. Barcelona: An-thropos, 2010.
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt .“Introducción. El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente”. Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (coord.) *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y*

desarrollo. *La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO, México-Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp.15-44.

Requena Santos, Félix. *Redes sociales y cuestionarios*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, núm. 18, 1996 (Col. Cuadernos Metodológicos).

Rheingold, Howard. "Virtual communities-exchanging ideas through computer bulletin boards". *Journal of Virtual Worlds Reserch*. Virtual Worlds Research: Past, Present and Future, vol. 1, núm, 1, julio, 2008, pp. 1-5.

—. *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*. USA: HarperPerennial, 1993.

Ríos, Francisco. "From Chicano/a to Xicana/o. critical Activist Teaching Revisited". *Multicultural Education*, primavera-verano, 2013, pp. 58-65.

Rivera de la Fuente, Vanessa Alejandra y Mayra Soledad Valcarcel. "Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional". *Tabula Rasa*. Bogotá, núm. 21, julio-diciembre, 2014, pp. 139-164.

Rivera Sánchez, Liliana. "Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia". *Migraciones Internacionales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, vol. 3, núm. 4, julio-diciembre, 2006, pp. 35-59.

Rodríguez, Mariángela. "Formas de expresión de una comunidad transnacional: Cinco de mayo mexicano y chicano en Los Ángeles, California". Gail Mammert (ed.). *Fronteras fragmentadas*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 239-262.

Rojo Flores, Sandra. "Lo Andalusi. Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito". España: Departamento de Antropología Social y Cultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, octubre, 2015 (Tesis de doctorado).

Romerales, Enrique. "Reacciones en Europa frente al fanatismo islámico". Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público*.

- Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, pp. 77-104.
- y Eduardo Zazo. “Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público”. Enrique Romerales y Eduardo Zazo (coords.). *Religiones en el espacio público. Puentes para el entendimiento en una sociedad plural*. Barcelona: Gedisa, 2016, pp. 9-21.
- Rosaldo, Renato. “Ciudadanía cultural en San José, California”. *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. México: UAM, 1994, pp. 67-88.
- . “Cultural Citizenship and Educational Democracy”. *Cultural Anthropology. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future*, vol. 9, núm. 3, agosto, 1994, pp. 402-411.
- . “La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”. *Desacatos*. México: CIESAS, núm. 3, primavera, 2000, pp. 39-49.
- . *Verdad y Cultura, La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.
- Roy, Olivier. *El islam mundializado*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2003.
- Ryan, Abdul-Malik. *Muslim Americans: A National Portrait. An in-depth Analysis of American's most Diverse Religious Community*. Washington, Center for Muslim Studies, Gallup and The Muslim West Facts Project, 2009.
- Saada, Mariam Medhat. *Edición y estudio del manuscrito aljamiado-morisco 4963 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Los Ángeles: Universidad de California en Los Ángeles, 2011.
- Said, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo, 2008.
- Scott, Lindy. “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”. Gail Mammert (ed.). *Fronteras fragmentadas*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 405-417.

- Segato, Rita Laura. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- Sousa Santos, Boaventura de. *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Colombia: Antropos Ltda-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2003.
- Timéra, Mahamet. “La transnacionalización de la etnicidad soninké: de la diáspora a los lugares centrales de la *baraka*”. Kaly Argyriadis, Stefania Capone *et al.* *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-Academia/L’Hartmattan-Institut de Recherche Pour le Développement, 2012, pp. 217-237.
- Turpo Gebera, Osbaldo Washington. “La netnografía: un método de investigación en Internet”. *Educax*, núm. 42, 2008, pp. 81-93.
- Van Nieuwkerk, Karin (ed.). “Introduction”. *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006, pp. 1-16.
- Vila, Pablo. *Identidades fronterizas: narrativas de religión, género y clase en la frontera México-Estados Unidos*. Ciudad Juárez: El Colegio de Chihuahua-Universidad Autónoma de Juárez, 2007 (Col. Sin Fronteras).
- Walzer, Michael. “¿Qué significa ser americano?”. Jostexo Beriain y Maya Aguiluz (eds.). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos, 2007, pp. 139-162.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ensayos sobre sociología de la religión I. Madrid: Taurus, 1992.
- Yazbeck Haddad, Yvonne. “The Shaping of Arab and Muslim Identity in the United States”. Richard Alba *et al.* *Immigration and Religion in America. Comparative and Historical Perspectives*. Nueva York: New York University Press, 2009, pp. 246-276.

FUENTES ELECTRÓNICAS

- “144 Hours in August 1965”. Disponible en <http://www.usc.edu/libraries/archives/cityinstress/mccone/part4.html>. Consultada el 12 de noviembre de 2014.
- “2007 National Survey of Latinos: As Illegal Immigration Issue Heats Up, Hispanics Feel a Chill”. Disponible en <http://www.pewhispanic.org/2007/12/13/2007-national-survey-of-latinos-as-illegal-immigration-issue-heats-up-hispanics-feel-a-chill/> Consultada el 11 de noviembre de 2014.
- Abuqaoud, Rebecca. “Confraternidad, el 4to Annual de las Latinas Musulmanas en Chicago”. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletín/2004.html#2>.
- Aidi, Hisham. “Olé a Alá: Latinos de Nueva York musulmanes”. Disponible en <http://www.islamawareness.net/LatinAmerica/ole.html> Consultada el 12 de febrero de 2014.
- Al-Puerto Rikani, Khalil. “Latio Conversion to Islam: From African-American/Latino Neighbors to Muslim/Latino Global Neighbors”. *The Latino Muslim Voice*. Abril-junio 2008. Disponible en www.latinodawah.org/newsletter/apr-june2k8.html#3
- Alarcón, Rafael. “La política de inmigración de Estados Unidos y su impacto en la movilidad de los mexicanos (1882-2005)”. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2011, pp. 1-38. Disponible en http://mx.televisioneducativa.gob.mx/c4x/Colef/Colef01/asset/Pol_de_inm_de_EU_y_mexicanos_-_Alarcon_2011.pdf consultada el 6 enero de 2013.
- Alianza Islámica. “Leather Jacket”. Disponible en <https://www.facebook.com/AlianzaIslamica/photo/a.745941828904865.1073741829.738482582984123/745941598904888/?type=3&theater>. Consultada el 31 de enero de 2017.
- Barthes, Roland. “Retórica de la imagen” pp. 1-14. Disponible en <https://docs.google.com/file/d/0B5YhOXzrGIhIcG5QUmVQRDIfbGM/edit>. Consultada el 11 de julio de 2016.

“Los beneficios de ser ciudadano estadounidense”. Disponible en <http://www.usa.gov/gobiernousa/Articulos/beneficios-ciudadania-estadounidense.shtml>. Consultada el 11 de noviembre de 2014.

Bowen, Patrick D. “Conversion to Islam in the United States: A Study in Denver, Colorado”. *Intermountain West Journal of Religious Studies* 1, nom. 1, 2009, pp. 41-64. Disponible en <http://digitalcommons.usu.edu/imw-journal/vol1/iss1/4>. Consultada el 1 de agosto de 2016

—. “U.S Latina/o Muslims Since 1920: From ‘Moors’ to ‘Latino Muslims’”. *Journal of Religious History*. Publisher John Wile and Sons, vol. 37, núm. 2, junio, 2013, pp. 165-184. Disponible en línea: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9809.12026/full>. Consultada 1 de agosto de 2016.

Cadge, Wendy y Elaine Howard Ecklund. “Immigration and Religion”. *Annual Review of Sociology*. Vol. 33, año 2007, pp. 359-379. Disponible en <http://soc.annualreviews.org> Consultada 28 de febrero de 2014.

CAIR. Disponible en <http://cair.com>

Casa Islámica. “Acerca de nosotros”. Disponible en <http://www.casaislamica.com/acerca-de-nosotros-about-us>. Consultada el 4 de febrero de 2015.

Chemlal, Abd-Salam. *Los sueños en el islam*. Disponible en <http://www.libroesoterico.com/biblioteca/islam/LOS%20SUENOS%20EN%20EL%20ISLAM.pdf> . Consultada 6 de octubre de 2016.

“Ciudadanía”. Disponible en <http://www.uscis.gov/es/ciudadania> Consultada 11 de noviembre de 2014.

Derrickson, Krystina. “Second life and the Sacred: Islamic Space in a Virtual World”. V. Sisler (ed.). *Digital Islam*, 2008. Disponible en <http://www.digitalislam.eu/article.do?articleId=1877> Consultada 6 de mayo de 2016.

Díaz Cruz, Rodrigo. “Experiencias de la identidad”, p. 65. Disponible en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1993-2-7AA-3DF76-3C0B-D4CD-B983-711F75FF631E/experiencias_identidad.pdf Consultada el 19 de julio de 2016.

- Draw Ali, Noble. "Morish Leader's Historical Message to America". Disponible en <http://www.morsichsciencetempleofamercainc.com/index.html> Consultada el 10 de febrero de 2015.
- Ennis, Sharon R., Merarys Ríos-Vargas y Nora G. Albert. "The Hispanic Population: 2010", *United States Census Bureau*, 2011. Disponible en <http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>. Consultada el 20 de mayo de 2016.
- Fernández, Yusuf. "Los musulmanes españoles". *Web Islam*. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#9>
- Fletcher, Bro. Muhajid, e Isa Parada. *Raíces Islámicas en la cultura latina*. Islam in Spanish. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=CYHrymOE740&list=PLs8HxXbQfHIUIJrb8j6SmgvtgZfDIOZnb> Consultada el 4 de abril de 2015.
- Fuente de datos *netnográficos*. Disponible en <http://www.queeselislam.com/aboutus>. Consultada el 18 de enero de 2015.
- Fuller, Andrea. "A Thank you, and a Koran, for Obama" The Caucus, the Politics and Government blog of The New York Times. Junio 30, 2009. Disponible en http://thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/06/30/a-thank-you-and-a-koran-for-obama/?_r=0 Consultada el 26 de enero de 2015.
- Galván, Juan. "The Latino Muslim Conference in Dallas". Newsletter, LADO, julio-septiembre, 2003. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/july-sept2k3.html#8>
- . "Pensamientos entre los Musulmanes Latinos". LADO, *La voz del musulmán latino* 2003. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#6> Consultada el 5 de mayo de 2014.
- . "So that you may know who I am". *The Latino Muslim Voice*, enero-marzo, 2007. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/jan-mar2k7.html#8>. Consultada el 3 de noviembre de 2015.
- . "El yihad latino musulmán". *Boletín*, LADO, 2002. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2002.html#4> <http://es.latinodawah.org/boletin/2002.html> Consultada el 5 de mayo de 2014.

- Juárez Cerdi, Elizabeth. “Ser migrante mexicano católico en Estados Unidos y Canadá. O de cómo ‘La Sagrada Familia’ se convierte en la Segunda Familia”. Pp. 1-21. Disponible en http://www.acsrn.org/interactivo/fscommand/GT08_JuarezElizabeth.pdf Consultada 21 de abril de 2014.
- Koopmans, Rudd. “Multiculturalism and Immigration: A Contested Field in Cross-National Comparison”. *Annual Review of Sociology*. Ohio: Ohio State University Library, vol. 39, julio 2013, pp. 147-169. Disponible en www.annualreviews.org. Consultada el 22 de febrero de 2014.
- LADO. “Autodescription”. Disponible en <https://www.facebook.com/pages/Latino-American-Dawah-Organization/111108792274360?fref=ts>. Consultada 5 de febrero de 2015.
- . “Info”. *LADO groups yahoo*. Disponible en <https://groups.yahoo.com/neo/groups/LADO/info>
- . *Islamic Horizons*. Latino Muslims, julio-agosto, 2002. Disponible en http://www.latinodawah.org/magazines/islamic_horizons2002.html. Consultada el 3 de noviembre de 2015.
- Lagarde, Marcela y de los Rios. “Pacto entre mujeres. Sororidad”. *Aportes para el debate*. Disponible en <http://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09pdf> Consultada 23 de febrero de 2015.
- LALMA. “Breve historia de la fundación de LALMA”. Disponible en <http://www.lalma.info/about-us/>. Consultada el 27 de diciembre de 2015.
- Latino Muslims of the Bay Area. Disponible en <http://www.latinomuslims.blogspot.mx/>. Consultada el 11 de diciembre de 2014.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller. “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Revista migración y desarrollo*, núm. 3, 2004, pp. 60-91 Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>
- Lipka, Michael. “Muslims and Islam Key findings in the US and around the World”. *Pew Research Center*. 22 de julio de 2016. Disponible en <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/07/22/muslims-and-islam-key->

findings-in-the-u-s-and-around-the-world/ Consultada el 24 de diciembre de 2016.

Marrero, Pilar. “Latinos musulmanes en EEUU: un grupo en crecimiento”. *La opinión*, 9 de mayo de 2006. Disponible en http://www.webislam.com/noticias/46266-latinos_musulmanes_un_grupo_en_crecimiento.html. Consultada el 21 de abril de 2015.

Matos, Shinoa. “First Annual Hispanic Muslim Day”. *Newsletter*. LADO, julio-septiembre, 2003. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/july-sept2k3.html#9> Consultada el 29 de junio de 2016.

—. “El segundo aniversario del día de los musulmanes latinos”. *Boletín*. LADO, 2004. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2004.html#8>. Consultada el 29 de junio de 2016.

Mohamed, Basheer. “New estimates show muslim population continues to grow”. *Pew Reserche Center*. Washington, 3 enero 2018. Disponible en <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/01/03/new-estimates-show-u-s-muslim-population-continues-to-grow/>. Consultada el 24 de enero de 2018.

Morán Quiroz, Luis Rodolfo. “El impacto material y cultural de los envíos de los migrantes: la jerarquía den las contribuciones del cambio y mantenimiento del imaginario local”. *Red Internacional de Migración y Desarrollo*, pp. 1-9. Disponible en www.migraciónydesarrollo.org. Consultada el 21 de abril de 2014.

“Moorish American History”. Disponible en <http://www.moorishsciencetempleofamericainc.com/>. Consultada el 10 de febrero de 2015.

“Moorish American History”. *Moorish Science Temple of America*. Disponible en <http://www.moorishsciencetempleofamericainc.com/>. Consultada el 10 de febrero de 2015.

MPAC. “History”. Disponible en <http://www.mpac.org/about/history.php>. Consultada el 27 de enero de 2015.

Muhammad, Bro Tony. “‘El origen de nuestros nombres’ –The Origin of our Names”. *El hombre original (The Original Man)*. Disponible en <https://>

elhombreoriginal.wordpress.com/2012/06/15/el-origen-de-nuestros-nombres-the-origin-of-our-names/. Consultada el 16 de marzo de 2016.

—. “¿Quién soy yo? Healing Throug Answering the Essential Question ‘Who I am?’ part I”. *El hombre original (The Original Man)*. Disponible en <https://elhombreoriginal.wordpress.com/2012/06/15/quien-soy-yo-healing-through-answering-the-essential-question-who-am-i-part-i/>. Consultada el 19 de marzo de 2016.

Muhammad, David J. “A Brief history of ‘Latinos’in the Nation of Islam”. *The Final Call*, 4 septiembre 2012. Disponible en http://www.finalcall.com/artman/publish/Perspectives_1/article_9164.shtml. Consultada el 29 de octubre de 2015.

Muhammad, Jabril. “Answers full of life. Light and power by Jabril Muhammad”. *The Final Call*, 7 noviembre 2006. Disponible en http://www.finalcall.com/artman/publish/Columns_4/Answers_full_of_life_1_ight_and_power_by_Jabril_Muh_3034.shtml Consultada 27 de octubre de 2015. Ocasio

Muhammad, Mother Tynetta. “Nation of Islam in America: A Nation of Beauty and Pace”. Disponible en <http://www.noi.org/noi-history>. Consultada el 10 de febrero de 2015.

Muhammad Shahid, Dhost. “Mufti Muhammad Sadiq ‘Mufti Muhammad Sadiq: Founder of Ahmadiyya Muslim Mission in the United States of America’”. *The Muslim Sunrise*, vol. A1, nahl 7, núm. 3, pp. 1-15. Disponible en http://www.muslimsunrise.com/index.php?option=com_content&task=view&id=134&Itemid=1. Consultada 24 de febrero de 2015.

Nimer, Mohamed. *The North American Muslim Resource Guide. Muslim Community Life in the United States and Canada*. Nueva York: Routledge, 2002, p. 131. Disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=qTemAgAAQ-BAJ&pg=PA130&lpg=PA130&dq=american+muslim+council+amc&source=bl&ots=nCYNEs4e2p&sig=PIe9Ke5w3YzVwm7VNsm-MulQpRzY&hl=es&sa=X&ei=yoviVO2vFjFVoAS9rILwDQ&ved=0CGQQ6AEwCQ#v=onepage&q&f=false> Consultada 16 de febrero de 2015.

- Niven, Steven J. "The rare, Firsthand Account of an African Muslim Enslaved in Brazil". Disponible en http://www.theroot.com/articles/history/2015/10/a_rare_firsthand_account_of_an_african_enslaved_in_brazil.html. Consultada 13 de febrero de 2015.
- Oboler, Suzanne. "La identidad latina de ayer y hoy". Elaine Levine (ed.). *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. México: s/e, 2013, pp. 427-445. Disponible en <http://www.cisan.unam.mx/virtuales/pdfs/migracionLatinos/21.Suzanne%20Oboler%20da..pdf>. Consultada el 14 de octubre de 2015.
- Ocasio, Ramón. "Alianza Islamica: The True history". *The Islamic Monthly*. 14 de marzo de 2016. Disponible en <http://theislamicmonthly.com/alianza-islamica-the-true-story/> Consultada el 16 de junio de 2016.
- Omar Ibn Al-Khattab Foundation. Disponible en <http://www.omaribnalkhatib.org/>. Consultada el 4 de agosto de 2016.
- Orr, John B., Donald E. Miller *et al.* *Politics of the Spirit. Religion and Multiethnicity in Los Angeles*. California: University of Southern California, 1994. Disponible en <http://crcc.usc.edu/resources/publications/politics-of-the-spirit.html>. Consultada 22 de octubre de 2014.
- Osman, Fathi. "Pluralism: An Islamic Perspective". *Center for Muslim-Jewish Engagement*. Los Ángeles: USC Center for Religion and Civic Culture, Omar Ibn Al Khattab Foundation, The Hebrew College, Jewish Institute of Religion. Disponible en <https://www.usc.edu/org/cmje/articles/pluralism.php>. Consultada el 19 de agosto de 2016.
- "Reflections on Muslims in the West". *Center for Muslim-Jewish Engagement*. Los Ángeles: USC Center for Religion and Civic Culture, Omar Ibn Al Khattab Foundation, The Hebrew College, Jewish Institute of Religion, 2000. Disponible en <http://www.usc.edu/org/cmje/articles/reflections-on-muslims.php> Consultada 19 de agosto de 2016.
- Passel, Jeffrey S. *et al.* "As Growth Stalls, Unauthorized Immigrant Population Becomes More Settled". Disponible en <http://www.pewhispanic.org/2014/09/03/as-growth-stalls-unauthorized-immigrant-population-becomes-more-settled/> Consultada 11 de noviembre de 2014.

“Patrimonio lingüístico de origen árabe en el idioma español por Equipo de Redacción”. *Verde Islam*. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2002.html#3> Consultada 5 de mayo de 2014.

Pereda, Cristina F. “No dejas de ser mexicano por convertirte al islam”. *El País*, 8 de septiembre de 2010. Disponible en <http://blogs.elpais.com/usa-espanol/2010/09/no-dejas-de-ser-mexicano-por-convertirte-al-islam.html>. Consultada 30 de noviembre de 2012.

—. “Net Migration from Mexico falls to Zero –and Perhaps Less”. Disponible en <http://www.pewhispanic.org/2012/04/23/net-migration-from-mexico-falls-to-zero-and-perhaps-less/> Consultada 11 de noviembre de 2014.

Pew Hispanic. Disponible en <http://www.pewhispanic.org>

Pew Research Center. “Una nueva encuesta de gran escala explora el cambio en la identidad religiosa de los latinos en Estados Unidos”. *Pew Research Center. Religion and Public Life*, 9 mayo 2014. Disponible en <http://www.pewforum.org/2014/05/09/una-nueva-encuesta-de-gran-escala-explora-el-cambio-en-la-identidad-religiosa-de-los-latinos-en-los-estados-unidos/> Consultada 3 de noviembre de 2016.

PIEDAD. Disponible en <http://www.piedadonline.com/>. Consultada el 13 de diciembre de 2014.

Portes, Alejandro y Cynthia Truelove. “Making Sense of Diversity: Recent Research on Hispanic Minorities in the United States”. *Annu. Rev. Sociol.*, 1987, pp. 359-383. Disponible en www.annualreviews.org.

Price, Patricia L. “Race and ethnicity: Latino/a Immigrants and Emerging Geographies of Race and Place in the USA”. *Progress in Human Geography*. pp. 800-808. Disponible en phg.sagepub.com. Consultada el 20 de enero de 2015.

“Qué es TPS”. Disponible en [http://www.uscis.gov/es/TPS#Qué es TPS](http://www.uscis.gov/es/TPS#Qué%20es%20TPS). Consultada el 11 de noviembre de 2014.

- Quiñones, Lee. Disponible en <http://leequinones.com/index.php?page=about>. Consultada el 29 de octubre de 2015.
- Revisions to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity. Disponible en http://www.whitehouse.gov/omb/fedreg_1997standards. Consultada el 23 de septiembre de 2014.
- Richardson, Juanita M. "Dio de mio". *Moorish Guide National Edition*, vol. 1, núm. 11, enero 15, 1929, p. 4. Disponible en <http://asiaticmissionary.tripod.com/po.html> Consultada el 19 de febrero de 2015.
- Rivera, Jadiya. "Desde 09/11/2001. Desde la perspectiva de un musulmán Latino". Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/july-sept2k3.html#9>. Consultada el 14 de octubre de 2014.
- Robertson, Roland. "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad". Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, p. 2. Disponible en http://uvirtual.udem.edu.co/file.php/2131/Documentos/Bibliografia/Basica/Tema2/Robertson_Glocalizacion.pdf. Consultada el 29 de diciembre de 2016.
- Rodríguez Díaz, María del Rosario. "América Latina y el Caribe. Estados Unidos y su destino manifiesto". *Revista Tzintzun*, Universidad Michoacana, s/a, pp. 123-134 Disponible en http://tzintzun.iih.umich.mx/num_anteriores/pdfs/tzn17/destino_manifiesto.pdf Consultada 22 de octubre de 2015.
- Sánchez, Samantha y Juan Galván. "Musulmanes Latinos: El cambio del Islam en América". Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#3>. Consultada el 5 de mayo de 2014.
- Santos García, Mariam. "Musulmanes en la península Ibérica". *LADO Newsletter*, julio-septiembre 2003. Disponible en <http://www.latinodawah.org/newsletter/july-sept2k3.html#10>. Consultada el 7 de julio de 2016.
- Sears, David O. *Urban Rioting in Los Angeles. A comparison of 1965 whit 1992*. California: University of California, 1994, pp. 5-6. Disponible en <http://www.issr.ucla.edu/sears/pubs/A113.pdf>. Consultada 12 de noviembre de 2014.

Soberanes, José Luis, y Juan Manuel Vega. El tratado Guadalupe-Hidalgo, p. 24. Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/166/3.pdf> Consultada 12 de noviembre de 2014.

Spellberg, Denise A. “Could a Muslim Be President? An Eighteenth-Century Constitutional Debate”. *Eighteenth-Century Studies*. Project MUSE, vol. 39, núm. 4, The Johns Hopkins University Press, verano. 2006, pp. 485-506. Disponible en <https://muse.jhu.edu/article/201268/pdf>.

Suárez Navaz, Liliana. “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”. Joaquín García Roca, Joan Lacomba Vázquez (coords). *La inmigración en la sociedad española*. s/a, p. 911-940. Disponible en https://www.academia.edu/206543/La_perspectiva_transnacional_en_los_estudios_migratorios._Génesis_derroteros_y_surcos_metodológicos Consultada 20 de abril de 2014.

Suquillo, Yahia Juan. “El desarrollo de Latino América. Los principios Islámicos en el desarrollo de Latino América”. Conferencia de representantes musulmanes de Latinoamérica, ISESCO, OLPADI, 16-18 septiembre 2003. Disponible en <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#4>. Consultada el 5 de mayo de 2014.

Travis, Toni Michell C. “Anglo-Conformity”. *Blackwell. Enciclopedia of Sociology Online*. Disponible en http://www.sociologyencyclopedia.com/public/tocnode?id=g9781405124331_yr2011_chunk_g97814051243317_ss1-50

United States Census Bureau. Disponible en <http://quickfacts.census.gov/qfd/states/06/06037.html> Consultada 12 de octubre de 2014.

Web Islam. “Martha Khadiya, presidenta de la Asociación de Musulmanes Latinos de EEUU (LALMA)”, 24 de marzo de 2007. Disponible en http://www.webislam.com/articulos/31053-marta_khadiya_presidenta_de_la_asociacion_de_musulmanes_latinos_de_eeuu_lalma.html. Consultada 19 de marzo de 2015.

White House. *Revisions to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity*. Disponible en http://www.whitehouse.gov/omb/fe-dreg_1997standards Consultada 23 de septiembre de 2014.

Wolfram Alpha. Disponible en <http://www.wolframalpha.com/input/?i=latinos+en+los+angeles+CA> Consultada 28 de octubre de 2014.

Zoubeir, Hisham. "Islam in America Before Columbus". 14 de febrero de 1998. Disponible en <http://www.themodernreligion.com/ht/before-columbus>. Consultada el 14 de abril de 2014.

DIARIOS DE CAMPO

García Linares, Ruth Jatziri. "Etnografía 1er Congreso de Musulmanas Latinas". Diario de Campo, Ciudad de México, 26, 27, 28 de febrero de 2016.

Medina, Arely. "Diario de campo". California, junio de 2014.

— "Diario de campo". California, mayo de 2015.

— Etnografía virtual. Zapopan, 2013-2016.

ENTREVISTAS

AbdulSalam. Entrevista realizada por Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 28 de octubre de 2014.

AmalDiane. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jalisco-Burbank, California, 23 de julio de 2014 (vía *on-line*).

Bdaiwi, Ana. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 11 de mayo de 2015.

Domínguez, César. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 25 de junio de 2014, sesión 1.

—. Entrevista realizada por Arely Medina, Islamic Center of Southern California, Los Ángeles, 9 de mayo de 2015, sesión 2.

María. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 12 de mayo de 2015.

- Moreno Alomari, Magdalena. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 9 de mayo de 2015.
- Morales, Nahela. Entrevista realizada por Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 6 de agosto de 2014.
- Rafael. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 13 de mayo de 2015.
- Ramírez, Marta. Entrevista realizada por Arely Medina, San Fernando, California, 24 de junio de 2014, sesión 1.
- . Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jal.-Culver City, California, 26 de agosto de 2014 (vía *on-line*), sesión 2.
- . Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 7 de mayo de 2015, sesión 3.
- . Entrevista realizada por Arely Medina, Santa Clarita, Culver City, California, 15 de mayo de 2015 (vía *on-line*), sesión 4.
- Sambrano, Rocío. Entrevista realizada por Arely Medina, Zapopan, Jalisco-Los Ángeles, California, 1 de septiembre de 2014 (vía *on-line*).
- Somaya. Entrevista realizada por Arely Medina, Irvine, California, 12 de mayo de 2015.
- Wendy Valencia. Entrevista realizada por Arely Medina, Los Ángeles, California, 5 de mayo de 2015.

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1	Red del islam latino en Estados Unidos en internet. Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	118
Imagen 2	PIEDAD como nodo relevante. Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	119
Imagen 3	LADO como referente. Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	119
Imagen 4	Qué es el islam. Elaborado propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	120
Imagen 5	LALMA como referente. Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	120
Imagen 6	Red islam latino transnacional. Elaboración en base a etnografía virtual y UCINET	122
Imagen 7	Red <i>ego</i> Hispanic Muslim transnacional. Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	122
Imagen 8	Red del islam latino en la <i>ummah</i> virtual de internet. Elaboración en base a etnografía virtual y UCINET	126
Imagen 9	Folleto publicitario. “Desfile de la Hispanidad” 2014. Fuente: Archivo fotográfico de Nahela Morales.....	143

Imagen 10	<i>Hijab</i> , bandera nacional mexicana y sombrero charro. Fuente: Archivo fotográfico de Nahela Morales.....	147
Imagen 11	Encabezado del boletín (<i>Newsletter</i>) de LALMA, mes de febrero 2014. Fuente: boletín de LALMA enviado a cuenta personal.....	166
Imagen 12.	Imagen de perfil. Fuente: Archivo fotográfico LALMA en <i>Facebook</i>	166
Imagen 13	<i>Souvenirs</i> de Islam in Spanish. Fuente: Ruth Jatziri García Linares, Ciudad de México, 27 de febrero 2016.....	176
Imagen 14	Red <i>ego</i> LALMA. Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	180
Imagen 15	Nueva red de LALMA “Vínculos de tipo social”. Elaboración propia en base a etnografía virtual 2017 y UCINET.....	182
Imagen 16	Red <i>ego</i> de LADO. Fuente: Elaboración propia en base a etnografía virtual y UCINET.....	185
Imagen 17	Marcha por la paz de Palestina en Plaza Liberación, centro histórico de Guadalajara. Fuente: Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 3 agosto 2014.....	191
Imagen 18	Nahela con musulmanes tapatíos en Rotonda de los jaliscienses Ilustres, centro histórico de Guadalajara. Fuente: Arely Medina, Guadalajara, Jalisco, 3 agosto 2014.....	192
Imagen 19	César Domínguez dictando clase <i>al-tashada</i> . Fuente: Arely Medina, mayo 2015.....	227
Imagen 20	Transcripción fonética y traducción al español. Fuente: Arely Medina, mayo 2015.....	227

Imagen 21	Clase para latinos en el Islamic Institute of Orange County con el jeque Mustafa Omar. Fuente: Arely Medina, mayo 2015.....	230
Imagen 22	<i>Halaqa</i> en casa de la musulmana mexicana Someya. Fuente: Arely Medina, mayo 2015, Irvine	232
Imagen 23	Litografía en restaurante persa. Fuente: Arely Medina, Irvine, CA, mayo 2015.....	234
Imagen 24	Matrimonio islámico. De derecha a izquierda: Rafael, latina, novia, Marta Ramírez, Amal, Irma. Fuente: Arely Medina, 10 mayo 2015.....	255
Imagen 25	Red de LALMA. Fuente: Elaboración en base a etnografía virtual y UCINET.....	263
Imagen 26	Mariam Saada en la Universidad de Guadalajara. 23 mayo 2015. Fuente: Arely Medina	268
Imagen 27	AmalDiane frente a la mezquita Omeya en Amán, Jordania, 2015. Fuente: Archivo de AmalDiane.....	288

Islam-latino.
Identidades étnico-religiosas.
Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes
en Estados Unidos
se terminó de imprimir en mayo de 2019,
en los talleres de Pandora Impresores,
Caña 3657, col. La Nogalera,
44470, Guadalajara, Jalisco, México.

Tiraje 500 ejemplares

Diagramación
J. Demetrio C. Rangel Fernández



CGP-EGC/PR-1117
Impreso con papel certificado
y tinta con base de aceite vegetal
por Pandora Impresores.

Esta obra pretende explicar la presencia poco conocida de latinoamericanos, entre ellos mexicanos, conversos al islam en Estados Unidos mediante un análisis de las discusiones sobre migración México-Estados Unidos y la construcción de la identidad religiosa y étnica que se inserta en el actual debate sobre la transnacionalización del islam y su inserción en países laicos y seculares.

Organizado en siete capítulos, el libro es una reflexión de la constante movilidad en los sistemas culturales y religiosos y su relación con el fenómeno de la migración, en este caso, hacia los Estados Unidos, país que se caracteriza por su heterogeneidad racial y cultural. Es en esta diversidad que la autora se aboca a la definición del concepto islam-latino a través de la narrativa que sustenta esta visión religiosa. Para ello, se ofrece el caso emblemático de la Asociación Latino Musulmana de América (LALMA), que crea un proyecto basado en la colaboración e integración social por medio de la religión y que se presenta como un referente entre los latinos conversos al islam.

Así, el presente estudio aporta un escenario comprensible en el que se observa que la religión funciona como un vehículo para integrar a los migrantes a la sociedad receptora, al mismo tiempo que permite redefinir la identidad étnica y religiosa.

RiFReM



INVESTIGACIÓN



El Colegio
de la Frontera
Norte

El Colegio de Jalisco

ISBN: 978-607-8657-02-5

