
EL ISLAM EN MÉXICO. REVISIÓN HISTÓRICA DE SU INSERCIÓN AL ESCENARIO RELIGIOSO MEXICANO

ARELY MEDINA¹

RESUMEN

En el presente artículo se ofrece al lector una panorámica sobre la ruta histórica de la inserción del islam en México. En un primer texto publicado en 2014, *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*, se realizó una primera ruta histórica sobre la presencia del islam en México basada en la unión de aportes académicos y, a manera de rompecabezas, se logró una historia mínima de un fenómeno poco estudiado. Este texto no busca ser el extracto ni una copia simple del anterior. A la luz de nuevos datos y una lectura que atiende los elementos estructurales de la sociedad mexicana se ofrece un nuevo escenario para replantear la inserción de esta religión en el campo religioso mexicano.

Palabras clave: Islam, México, migración, proselitismo, conversión

INTRODUCCIÓN

Desde un enfoque social se plantea la idea de la paulatina introducción del islam y su presencia como resultado de la migración y actividades proselitistas en diferentes etapas, así como los procesos de apertura del escenario religioso que han permitido una mayor visualización de su existencia aunque con un lento, pero notable aumento.

La reconstrucción de la historia del islam en México, a pesar de los diferentes estudios del tema sigue siendo un trabajo complicado, y abordarlo como una disciplina académica es

1 Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Maestra en Estudios sobre la Región y Dra. en Ciencias Sociales, ambas por El Colegio de Jalisco. Miembro fundador de la Red de Investigación sobre el Islam en México. Miembro externo del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERyS), UDG, y del Seminario Permanente El Islam y América Latina, CIALC, UNAM. Se ha enfocado en los estudios culturales del Islam y su transnacionalización, entre otros temas trabaja identidad, etnicidad y migración. Autora del libro *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2014. Contacto: amarain.arely@gmail.com

un ámbito nuevo y generalmente se ha caracterizado por mirar al islam desde su aspecto teológico, literario y político, inserto en las geografías del gran Oriente Medio. Hasta hace unos años, quizás una década, la academia se interesó por observar al islam como un fenómeno social. Fue sobre todo por la paulatina aparición y presencia de grupos de conversos musulmanes en México que desde la sociología, la antropología y la historia, se buscó comprender al islam como sistema religioso, como práctica y representación colectiva e individual. Debido a ello, los trabajos académicos sobre la presencia del islam en territorio mexicano puede parecer mínima, sin embargo lo que aporta cada uno de ellos es imprescindible si consideramos que estamos en un momento de construcción de la presencia del islam en este país.

El proceso de reconstrucción del islam como fenómeno social en México se ha realizado desde la recolección de fuentes primarias: archivo, entrevistas y observación etnográfica. No obstante, nos hemos enfrentado a dos problemas que de no ser resueltos, ocasionarán que los trabajos académicos respecto a esta temática continúen replicándolos. El primero es, que al ser pocos los materiales que podrían contribuir al aspecto histórico se ha tendido a caracterizar la presencia del islam en una etapa lineal. Los historiadores, sobre todo desde el enfoque cultural, pudieran aquí subsanar esta imagen. Hasta el momento, el trabajo más reciente que ha mostrado otros elementos y materiales para reconsiderar el paisaje del islam en México en tempranas épocas ha sido el de Mariam Saada (2015, 2016, 2017).

El segundo conflicto se ha generado desde el enfoque sociológico y antro-

pológico. La observación de grupos o comunidades en sus inicios se presentó como innovadora, fresca y relevante porque no había estudios sobre el tema. La observación de la comunidad como unidad de análisis no es desdeñable, más bien siempre será necesaria, sin embargo pretender una explicación de ella desde su aspecto endógeno ha llevado a generalizar la presencia de esta religión y su dinámica. Es momento de analizar la presencia del islam con varios lentes que nos permitan observar las dinámicas particulares de los diferentes escenarios geográficos tanto de los lugares por donde transita y de los lugares donde se inserta.

Estas observaciones se presentan aquí como una invitación a considerar la dificultad de analizar un fenómeno social. En el caso del islam, a observarlo como un fenómeno de múltiples locaciones, contextos y temporalidades, incluso dentro de un mismo territorio geográfico, político, nacional. Bajo esta dinámica, en el presente artículo se busca reordenar materiales, que aunque figuran como fuentes secundarias, han tenido su sustento en fuentes primarias. Lo que se presenta aquí, por tanto, es un tejido de datos que permiten de manera diacrónica y sincrónica mostrar el escenario sociocultural de las diferentes etapas de la presencia de esta religión. Con base en la labor bibliográfica que otorga piezas clave de otros investigadores, revisión de censos y la experiencia etnográfica del autor, a partir de la netnografía y de historia oral realizada en dos periodos, 2010-2011 y 2013-2016, se busca apegarse, sin llevar a cabo la labor de un historiador, al enfoque de la historia social y cultural destacando los procesos y periodos socioculturales que permiten entender cada momento de la presencia de esta religión en México.

DEL MUDÉJAR AL ÁRABE INMIGRADO. LA
ETAPA DE LA TAQUIYYA O LA OCULTACIÓN
DE LA FE

Tener un escenario claro del inicio del islam en territorio mexicano es una actividad que puede considerarse no concluida. Entre voces de la academia se presenta la idea de que el islam ha estado presente en México desde el periodo de la conquista. Bajo el argumento de la presencia islámica en la península ibérica, la conquista de la Corona española y la inminente cristianización de los habitantes judíos y musulmanes, se alude a la presencia del mudéjar o criptomusulmán que viajó junto a la flota de conquistadores españoles a las Indias, a la actual Latinoamérica. El mudéjar, es decir, un musulmán o converso al cristianismo que ocultó su fe islámica y la siguió practicando en sus espacios íntimos fuera de la institución católica, ha sido una imagen relevante para ilustrar la presencia, aunque escasa, de musulmanes, no sólo en México sino en territorio latinoamericano.

Otra idea sobre la presencia, influencia e importancia del islam en el proyecto colonizador es que Colón tuvo contacto con la ciencia islámica, sobre todo la tradición marinera andalusí y su ciencia geográfica (Taboada, 2012: 24) pero la realidad de ello, como muestra Taboada, es que Colón era hostil al contacto islámico.

Si bien Carlos V prohibió a mudéjares, esclavos, judíos o moros el viaje a las Indias (López, 2010: 151), señala Taboada que entre los nuevos llegados: “hubo acompañante de curiosidad y planes, alguna participación de musulimes en la conquista de América, aventureros que consi-

guieron llegar a pesar de las prohibiciones y controles vigentes, y que escribieron el primer capítulo en la brumosa historia del Islam subterráneo de la Colonia” (Taboada, 2004: 114).

La real cédula de Valladolid expedida por el emperador Carlos V el 15 de septiembre de 1522 declaraba que: “ninguna persona nuevamente convertida a nuestra Santa Fe Católica de moro o judío, ni sus hijos pueden pasar a las Indias sin expresa licencia nuestra” (López, 2010: 151). La Corona española buscaba con el mayor cuidado evitar la presencia islámica tanto en su territorio como en el conquistado. Recién librados de la batalla de reconquista del territorio y su cristianización, llegaron a tierras nuevas “viendo moros con tranchetes”. Con la experiencia de los lugares donde el cristianismo fue precedido por la influencia o conquista del islam como el caso de Asia o África, los españoles sospecharon que las Indias no serían la excepción. Taboada informa de topónimos o rastros escriturarios donde se relata el temor y la sospecha de la preexistencia del islam, y lo argumentaban a partir de analogías con los usos y costumbres indígenas o nombres de lugares y tribus (Taboada, 2012: 25). Además de ello, la experiencia de “Santiago matamoros” permitió adaptar esta práctica convirtiéndose en “Santiago mataindios”, lo que demuestra la continuidad entre un proceso de reconquista y un nuevo territorio para cristianizar, habla de una visión y pensamiento de lucha contra el enemigo, contra el infiel y la instauración de un sistema divino.²

Puede comprenderse que aun con la prohibición del rey Carlos V hubo musul-

2 Sin ser este el tema del artículo, cabe señalar que Santiago matamoros o mataindios es una apropiación cristiana desarrollada por la resistencia espiritual de los indios frente a las creencias españolas, representando un sincretismo entre los santos cristianos y las deidades indígenas.

manes en el territorio de las Indias, ejemplo de ello es el caso del minero general Zapata que residió en el argentífero de Potosí en Bolivia. Su historia reveló que se trataba de un turco que ocultó su identidad para insertarse en la nueva sociedad (Taboada, 2012: 26); incluso en territorio no español también encontramos musulmanes que es el caso de los esclavos africanos que llegaron a Brasil (Taboada, 2004: 114).

Una escasa minoría que no debía preocupar a la Corona rápidamente ocasionó temor de una nueva islamización. Debido a ello, y por algunas otras razones, en el periodo colonial se instauró también en estos lugares la Santa Inquisición. Para el caso novohispano la entrada de musulmanes se dio en el siglo XVI a través de africanos negros que en calidad de esclavos entraron por el puerto de Veracruz, o de esclavos blancos del norte de África, conocidos como beberiscos (Bonfil, en López, 2010: 152).

Los musulmanes que arribaron en esta época fueron conocidos como mudéjares, es decir, musulmanes que ocultaron su fe ante la iglesia católica en territorios españoles. Habían sido convertidos al catolicismo, pero ello no implicó una entrega completa a la religión de la cruz, sino que siguieron su fe islámica bajo ocultación. Tomando la *taquiyya* como táctica de supervivencia lograron insertarse en la nueva sociedad y bajo esa misma forma cruzaron el transatlántico y llegaron a integrarse a la naciente sociedad de la Nueva España. La *taquiyya* es una prescripción islámica que permite al musulmán negar la fe o ponerla en disimulo cuando éste o

su familia está en peligro, así los mudéjares o criptomusulmanes se hicieron pasar por católicos. Hasta hace poco se insistió en la idea de que estos mudéjares dejaron de serlo y se disolvieron por completo en la sociedad receptora, siendo nula la presencia del islam en la Nueva España. No obstante, el reciente trabajo de Saada³ (2015, 2016) permite vislumbrar que si bien hubo una pérdida de la fe de una generación a otra, permaneció bajo ocultación en una minoría.

Bajo la campaña del Santo Oficio y la sospecha de presencia islámica se creó una política de “desnombramiento” de los musulmanes (Saada, 2017) que consistió en renombrar el concepto de islámico y musulmán por términos peyorativos y en eliminar rastros islámicos en diferentes expresiones culturales. Pero no sólo eso, el proyecto también incluyó la recaudación de fondos para la lucha contra el islam en territorios del norte de África. Por ejemplo, las campañas de expedición de Carlos V al Magreb o la defensa contra los otomanos tuvieron sustento del metal indiano (Taboada, 2012: 27-28).

“Ver moros con tranchetes” figura aquí no sólo como un dicho popular, sino que funda su razón en este periodo donde tal sospecha seguramente no estaba mal infundada. Los hallazgos de Saada, con base en la evidencia encontrada en el Archivo histórico de la Inquisición o en bibliotecas particulares donde existen manuscritos en árabe y textos de naturaleza islámica, como coranes, plegarias, súplicas textos que siguieron el patrón del aljamiado, entre otros, permiten esclarecer este punto. La presencia islámica, para Saada, no sólo

3 La Dra. Mariam Saada en el periodo de 2015-2016 fue becaria del postdoctorado de UCMexus en el CIDE para investigar los documentos árabes e islámicos del México colonial entre los años 1500 a 1800. Hasta el momento no hay publicaciones de los resultados pero contamos con tres ponencias que serán citadas en el cuerpo de este trabajo.

se dio en el siglo XVI con la entrada de moros, sino que permaneció clandestina, si bien se supone una aculturación y tras una conversión forzada la desaparición de musulmanes, la fe religiosa se mantuvo en estado de *taqniyya*, y en la Nueva España permaneció así hasta una nueva etapa en el siglo XIX.

Por otra parte, el periodo de la colonia nos ha dejado rastros de la influencia cultural mudéjar y andaluza, vestigios de la historia islámica en la península ibérica. Prácticas culturales fueron absorbidas por los españoles y traídas al nuevo continente. Modelos arquitectónicos de estilo mudéjar fueron también sitiados en la Nueva España, ejemplo de ello es la capilla real de Cholula, el Rollo de Tepeaca, los alfarjes, el uso de celosías, zaguanes, patios, acequias, norias, alcabalas, cultivos y sistemas de irrigación.

HACIA UN ISLAM DIPLOMÁTICO

A mediados del siglo XIX se marca una segunda época de la presencia islámica que tiene que ver no precisamente con la inserción institucional al escenario religioso mexicano o su aceptación como fe. Esta etapa está relacionada con la entrada diplomática y controlada de musulmanes sobre todo del norte de África y hacia mediados del siglo XX con las olas de migración libanesa, siria-otomana.

Hacia mediados del siglo XIX, durante la intervención francesa, llegó a México un grupo de musulmanes de Sudán y Nubia por petición de Napoleón al sultán de Egipto Hamed Said. Este grupo sería un batallón que viajó desde Alejandría para llegar a Veracruz: “De los 447 individuos embarcados en Alejandría el 8 de enero de 1863, regresaron a esa ciudad el 27 de mayo de 1867, 321 personas” (Díaz, citado en López, 2010: 153-154). Este suceso es ejemplo de la pre-

sencia de carácter político e intencional, diferente a la entrada controlada de musulmanes que buscaron asilo en tierras mexicanas. Sobre este caso se tiene noticia de la entrada de árabes entre 1878 y 1882. La mayoría de ellos eran cristianos maronitas y ortodoxos, sólo una pequeña fracción de musulmanes. Esta minoría sólo logró ser visible entre 1922 y 1924 (Hernández, 2009: 43).

A finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, la presencia de musulmanes se dio tanto a través de una entrada permisiva como parte de la agenda política de los diplomáticos consulares de los países del Medio Oriente, como por los conflictos geopolíticos y bélicos que impulsaron la diáspora libanesa, siria, palestina e iraquí a cruzar el transatlántico para encontrar nueva fortuna y estabilidad de vida.

El estudio de esta etapa de inmigración árabe señala Alfaro-Velcamp, tiene algunas implicaciones metodológicas sobre la gestión del otro que recae en quién y cómo se definió al árabe. Históricamente en esta época la geopolítica tuvo un relevante cambio en el Medio Oriente, por lo que la nomenclatura para identificar al árabe es variable. Para el caso de México, en las oleadas de inmigrantes árabes se registró la entrada de árabes que venían desde el conocido Imperio Otomano, y que eran identificados como sirios, libaneses, palestinos, iraquíes, egipcios o turcos, homogenizando cualquier procedencia.

Muchos de estos inmigrantes fueron identificados simplemente como árabes debido a que este término se generalizó para quienes eran áraboparlantes. Los registros de inmigración muestran que las fronteras de entrada a México estaban en los puertos de Veracruz, Tampico y Progreso (Zeraoui, 1997), donde eran registrados bajo apellidos castellanizados. Otros inmigrantes simplemente no se registraron porque tenían en mente

pasar a Estados Unidos, no consiguiéndolo quedaron instalados en los estados del norte como Torreón, Saltillo o Monterrey (Musalem, 1997). En este periodo de inmigración árabe se tiene registrado que entre 1895 y 1960 se contabilizó la entrada de 37,500 árabes, entre ellos una minoría de musulmanes (Alfaro-Velcamp, 2011: 285).

De los árabes que llegaron siendo musulmanes se ha concluido que tras un proceso de ocultación de su fe debido a los constantes ataques estereotipados como aludir que los varones eran polígamos o que les gustaba vivir con lujos; terminaron por asimilarse a la sociedad mexicana, de tal forma que abandonaron su fe islámica y con ello las siguientes generaciones profesarían el catolicismo. No es un caso generalizado, otros tantos se mantuvieron en estado de *taqiyya* durante varias generaciones. El caso registrado es el de los musulmanes de la Comarca Lagunera en Torreón. Se asentaron en esta zona y se desarrollaron como agricultores y comerciantes. Uribe narra que en los años posteriores a 1940 se les podía ver a los alrededores del mercado Villa, el mercado Juárez, el mercado Madero para hacer la compra-venta de víveres (2010). Años después, hacia 1983, en su intento de salir de su práctica en disimulo, íntima y familiar se llevó a cabo el proyecto de una mezquita (espacio para la reunión comunitaria de los musulmanes inmigrantes) y años después se formó comunidad.

La presencia árabe en México que se dio a principios y mediados del siglo XX al igual que otros países en el continente, sobre todo Estados Unidos, tuvo repercusiones socioculturales respecto a la manera de integrar al forastero. Durante la posguerra, entre los años 1945-1947, así como en los años venideros con la creación del estado de Israel en 1948, la ocupación Palestina y la guerra civil del Líbano en 1971, hubo una

influencia negativa en el modo de observar localmente al inmigrado árabe. No obstante, ese grupo de migrantes, nuevamente al igual que en otros países en el continente, logró generacionalmente integrarse y ascender socialmente sobre todo en los espacios económicos, culturales y políticos. En el área económica tenemos el ejemplo de Carlos Slim; en la política a Emilio Chuayffet Chemor y José Murat Casab; en lo cultural al poeta Jaime Sabines, Jorge Sayeb Helú, el historiador Elías Trabulse Atala, los actores Gaspar Henaine “Capulina” y Mauricio Garcés.

Una nueva etapa para los inmigrantes y el islam se dio a finales del siglo XX, cuando comenzaron a reunirse los musulmanes inmigrantes y de carácter diplomático. Este momento puede ser considerado como la génesis no de la presencia del islam, sino de la construcción o el imaginario de comunidad islámica en México y la apertura a la institucionalización del islam. En este periodo comenzó la reislamización y la conversión de no musulmanes y se cierra la época con el establecimiento de los primeros grupos de oración comunitaria (*Salat al Yamaa*) y la predicación del islam (*da'wa*) (Cobos, 2008).

FORMACIÓN DE COMUNIDADES ISLÁMICAS

A finales del siglo XX comenzó en México una reislamización (Cobos, 2008: 10) debido al establecimiento de diplomáticos musulmanes en las embajadas de países con mayoría islámica, sobre todo en la Ciudad de México, personajes que viernes con viernes comenzaron a reunirse para celebrar la oración comunitaria. Las embajadas fueron los primeros espacios donde el musulmán pudo acudir para recrear el sentimiento de *umma*, la comunidad de creyentes. La afinidad étnica o nacional entre el inmigrante y los espacios diplomáticos permitieron que el árabe reencontrara sus raíces y de esta manera volvió a profesar con sus congéneres.

Consecuentemente, la presencia de musulmanes abrió la puerta para la llegada de otros creyentes de Alláh con pretensiones proselitistas y vemos que a mediados del siglo XX se tiene noticia de la llegada de integrantes del Templo Moro Científico y de la Nación del Islam, ambos ubicados en Estados Unidos y promovidos por afroamericanos (Medina, 2017). Los discursos gestados por la experiencia de la exclusión social y el rechazo racial en una sociedad que aspira al blanqueamiento lograron hacer eco en la comunidad latina (Bowen, 2013: 167). La inserción de latinos a grupos islámicos afroamericanos abrió la puerta al proselitismo a América Latina (Leonard, 2013: 170-172).

El proselitismo también se dio de manera individual o autónoma como fue la llegada de Omar Weston, un inglés que se quedó para hacer comunidad. Puede inferirse además que los eventos de las embajadas y posteriormente de la comunidad libanesa fueron sucesos claves para que el no musulmán se sintiera atraído tanto por una cultura ajena como por la religión.

En 1983, en la Comarca Lagunera se inició el proyecto de la construcción de la primera mezquita, para entonces contaban ya con un *sheik* (jurisconsulto o tutor) e *imam* (el guía de la oración) que tradicionalmente era llamado o consultado aún en la práctica clandestina. Entre 1986 y 1989 se dio la construcción y en este último año se inauguró como la mezquita Soraya, en honor a la hija fallecida de Elias Serhan Selim, impulsor del proyecto.

Aproximadamente en 1980 comenzó a instalarse en Estados Unidos el movimiento sufí. En la ciudad de Nueva York se creó una *tekeke* o centro de culto a cargo del *sheik* Nur proveniente de Turquía. Un pequeño grupo de latinos, entre ellos mexicanos oriundos de la Ciudad de México, comenzaron a participar en este grupo. Con la inten-

ción de extender el movimiento, el *sheik* en turno se sintió motivado a viajar a México con la misión de atender un llamado divino a través de los sueños. Tres derviches mexicanos que también fueron parte de la tradición conchera, pertenecientes a la mesa del Santo Niño de Atocha, le platicaron de un sueño revelador donde se decía que algunos integrantes de esta mesa “serían beneficiados por la transmisión de catorce siglos de misticismo islámico traída por la fuerza iniciática de la orden Jerrahi” (Al-Yerrahi Nur, citado por Hernández, 2009: 49).

En 1987 el *sheik* Nur atraído por las narraciones de los derviches mexicanos viajó a la Ciudad de México y visitó la Villa de Guadalupe. Durante los dos años posteriores mantuvo viajes hasta que se logró crear la primera y única *tekeke* en México; la comunidad sufí Nur Ashki Al Yerráhi, una extensión de la Orden Halveti Yerráhi.

El islam *sunni* buscaba también ser parte de la oferta entre los musulmanes, sobre todo de la Ciudad de México; aproximadamente desde 1986 la embajada de Egipto recibía ocasionalmente *sheiks* y ofrecía sus oficinas para llevar a cabo la oración comunitaria, posteriormente a esta actividad se le unió la embajada paquistaní en 1990.

En el centro del país fue donde comenzó a intensificarse la presencia de musulmanes pero no por ello otras zonas quedaron ajenas a esta religión. En 1993, por ejemplo, en la ciudad de Guadalajara existió una pequeña comunidad de musulmanes compuesta por inmigrantes establecidos en la ciudad y algunos de paso, sobre todo estudiantes y para entonces ya había conversos tapatíos (Medina, 2014, p. 55). Esta comunidad permaneció activa hasta el año de 2005, dejando a sus integrantes dispersos y en una práctica confinada al hogar.

Mientras tanto en la Ciudad de México Omar Weston, un converso de origen in-

glés, quien se había convertido al islam en Estados Unidos y estudiado derecho islámico en la Universidad de Medina; viajó en 1994 a México y se unió a la naciente comunidad islámica, donde comenzó su actividad proselitista enfocada a mexicanos.

En 1995 con ayuda de la comunidad musulmana y algunas embajadas árabes se formó el Centro Cultural Islámico de México A. C. (CCIM). Este centro no sólo sería albergue para migrantes sino que llevaría a cabo programas de *Dawah*. La actividad proselitista que utilizó los colores nacionales se extendió a otras ciudades como Monterrey y Veracruz, además de Guadalajara, donde como se comentó anteriormente, ya se tenía noticia de la presencia de grupos islámicos. El CCIM, hacia 1998 y pese a que la embajada de Arabia miraba con resentimiento las actividades de la comunidad por aceptar a no musulmanes en la *aljama* (centro de oración diferente a la estructura arquitectónica de una mezquita), apoyó a la comunidad con el establecimiento de relaciones diplomáticas y académicas para que los conversos estudiaran becados en la Universidad de Medina.

En este mismo periodo en Chiapas se instalaba el Movimiento Mundial Murabitun (MMM) y dos andaluces, Aureliano Pérez Iruela y Esteban López Moreno, instalaron la comunidad musulmana murabitun bajo el nombre de Comunidad Islámica de México, primera comunidad en América Latina que integró a indígenas musulmanes. El MMM logró la conversión de familias enteras y no sólo establecieron una *al-jamma*, sino una *madrasa* (escuela) para la enseñanza coránica y la educación de los niños, además de abrir un taller de carpintería y una pizzería para el autoempleo. Esta comunidad se ha caracterizado por no buscar lazos con otras comunidades islámicas del México, así en 1998 cuando Weston quiso entablar un diá-

logo con ellos, le fue negada la visita (Cañas, 2006: 77).

La presencia de musulmanes en México hacia el siglo XXI, aunque ha crecido en número y como es de esperarse, en visibilidad, sigue siendo una minoría. Hacia 2010 México contaba con 3,760 musulmanes, en 2015 se dio un ascenso que llegó a los 5,260 musulmanes. Hasta este periodo puede apreciarse que su presencia está concentrada en la Ciudad de México, pero se mantiene con pequeñas comunidades en Chiapas, Torreón, Guadalajara y Monterrey. El crecimiento de las comunidades ha permitido a sus adeptos atender sus propias demandas y necesidades para la práctica religiosa. Por ejemplo, Weston creó en Tequesquitengo un espacio vacacional bajo los requerimientos *halal* (permitidos), de igual manera dirige Verde Halal, una organización que se encarga de certificar productos, sobre todo alimenticios que estén tratados bajo las normas islámicas, además de la creación de un cementerio musulmán en el año 2000.

La historia del islam en México no ha sido un proyecto lineal, como puede apreciarse. Diferentes organizaciones y movimientos islámicos han intervenido en la presencia de esta religión, en diferentes localidades y mismos tiempos.

El siglo XXI se torna como un periodo de reconfiguraciones organizacionales y la entrada de nuevos actores islámicos. Por ejemplo, para el año 2000 el CCIM tuvo discrepancias respecto a la compra del terreno en Tequesquitengo, así que cerró sus puertas. En 2001 musulmanes del antiguo CCIM, entre ellos Weston, formaron el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A. C. (CECM). En 2003 Weston puso en funcionamiento el hotel de Tequesquitengo y una mezquita conocida como *Dar as-Salam* (Casa de Paz).

En este mismo año en Chiapas la comunidad tzotzil se desintegró dando lugar a un nuevo grupo. Así el islam en Chiapas quedó representado por dos organizaciones, una ligada al CCIM y la otra que se mantuvo con el MMM. Más tarde incursionaría en esta región el Movimiento Ahmadiá.

Entre el cierre del CCIM y la apertura del CECM, en 2003 se creó la Organización Islámica de México, una comunidad de tendencia *salafi*. Un año más tarde le daría el nombre del Centro Salafí de México (CSM). Esta comunidad se posicionó hasta entonces como la primera comunidad *salafi* en América Latina. Con ella la gama de opciones para practicar la doctrina islámica se extendía.

Bajo las mismas visiones proselitistas del CCIM, el CSM comenzó a crear lazos con otros musulmanes al interior de la república y logró tener la atención de la embajada de Arabia Saudita, donde encontró eco en la práctica *salafi* y *wahabí*. En 2007 la comunidad puso de nombre a la *al-jamma* Muhammad Ibn Abdul Wahab, en honor al precursor del movimiento wahabita.

Dos años después, en 2009 resurgió la comunidad islámica en Guadalajara, haciéndose llamar Islam Guadalajara. Abdul Kareem, un tapatío converso al islam en Estados Unidos inició un nuevo proyecto de comunidad que albergaría tanto a viejos como a nuevos musulmanes en la ciudad tapatía, migrantes y conversos, los cuales se reunirían viernes con viernes. La comunidad iba creciendo y pronto recibió la atención del CECM. Un año después la comunidad sufriría una escisión, un converso inclinado a la práctica *shíita* junto a su familia y un grupo pequeño de seguidores conformarían entre 2010 y principios de 2011 el Centro Cultural de Occidente de México: El Mensajero de Dios, A. C. (CCOM). Ocasionalmente se reunían para celebrar la oración

del viernes o los festejos de ramadán, pero generalmente a través de una cuenta Facebook su líder compartía la *jutba* o sermón ritual del viernes.

Es característico de ambas comunidades que antes de mantener una práctica localizada geográficamente se proyectaron en el ciberespacio y desde allí recrearon el sentido de comunidad para integrar en su primer esfuerzo al musulmán tapatío. Se tiene registrado que entre el periodo de 2005-2009 en Guadalajara se dieron conversiones al islam de manera independiente, guiadas por sitios webs y tutoriales que explican cómo convertirse al islam (Medina, 2014). Por lo que no es raro que esta naciente comunidad en un momento donde el uso de la tecnología como internet en México estaba ya popularizado, recreará comunidad.

Para ello hay que considerar que después del 2001 con el suceso de las Torres Gemelas, los medios de comunicación masivos, entre ellos internet, ayudó a difundir el islam. En América Latina se dieron varias conversiones como repercusión de este fenómeno. Internet ha sido y sigue manteniéndose como una plataforma para la difusión directa o indirecta, positiva o negativa del islam. La intervención mediática del internet ha traído también como consecuencia la apertura del islam en el país. La presencia de comunidades islámicas que se dieron entre el siglo XX y la primera década del siglo XXI se debió a la interacción entre migrantes y la paulatina conversión de mexicanos como producto de la *Dawah* de carácter internacional como nacional. Después de la primera década del siglo XXI este fenómeno se ha expandido en el país, conformándose además grupos virtuales que buscan proyectarse como comunidad islámica de ciertas localidades. Además de ser una práctica que permite unir aún en la distancia a musulmanes, funciona como

propagación del islam. Puede apuntarse que actualmente cada estado del país cuenta con un grupo islámico o pequeña comunidad sea como resultado de la presencia de proselitismo internacional, local o la mediatización tecnológica.

Aproximadamente en 2014 se integró al país otro movimiento islámico de orden internacional, el movimiento Ahmadiá. Llegó a Mérida y se instaló manteniendo además programas de *dawah* que se han esparcido por otras ciudades de la república como Guadalajara, ciudad de México y Chiapas, donde se establecieron sedes en los dos últimos sitios.

Mientras el proselitismo internacional se instala en el país, las comunidades que están ya presentes en el escenario religioso continúan con sus procesos de adecuación. En Guadalajara por ejemplo, el CCOM desapareció, no se tiene fecha precisa de este evento ni el porqué. Sin embargo para 2015 la comunidad tapatía creció en número de conversos e inmigrantes. La comunidad paquistaní se unió a las celebraciones religiosas y es notoria la presencia de nuevos inmigrantes de origen árabe. Un año después la comunidad Islam Guadalajara se dividió organizacionalmente. En este año Islam Guadalajara se trasladó al poniente de la ciudad donde generalmente se reúnen los inmigrantes árabes y paquistaníes con algunos conversos. En el centro de la ciudad se construyó una al-jamma que lleva por nombre Mezquita de Guadalajara Isa Ibn Maryam que alberga en su mayoría a conversos jóvenes.

DAWAH: NUEVOS CAMPOS DE INTERACCIÓN PARA LA DIFUSIÓN DEL ISLAM EN ESPAÑOL

La presencia de *Dawah* o proselitismo islámico en México ha sido una actividad producto de la movilidad del islam y de la agencia tanto de instituciones islámicas de

alcance global, transnacional como local. Las primeras actividades proselitistas como pudo apreciarse en lo dicho anteriormente comenzaron con la presencia de movimientos internacionales como el Templo Moro Científico y La Nación del Islam, ambos provenientes de Estados Unidos, o las becas de la Universidad de Medina. De manera más efectiva y con su instalación en el país se tiene a la Orden Halveti Yerráhi y el Movimiento Mundial Murabitun.

En los primeros años del siglo XXI la difusión del islam no necesitó necesariamente de la intervención de agencias tradicionales de *Dawah*, es decir con representantes que llegan a una localidad para difundir la fe islámica, aunque es evidente que no desaparecieron y aún siguen interviniendo de esa manera, ejemplo de ello es la presencia de la comunidad islámica Ahmadiá. La socialización mediada por internet o la experiencia de migración sobre todo hacia Estados Unidos, sin excluir otras geografías, han permitido que los mexicanos interactúen con personas o agencias que divulgan el islam, o bien, simplemente los medios de comunicación han sido el inicio de una búsqueda por el conocimiento de esta religión

Diversas entrevistas (Medina, 2014, 2017) comunican que fue sobre todo después del 2001 que muchos musulmanes cuestionaron la identidad estigmatizada de los creyentes de Alláh. Al mismo tiempo comenzó una carrera mediática en medios de comunicación a nivel global que presentaba la versión hegemónica y política de los estados primermundistas y la versión de los propios musulmanes. Estos eventos se difundieron vía televisiva, radio e internet, captando la atención y curiosidad. A partir de ello es que se dispararon las conversiones.

Aunado a ello hay que comprender que la actividad proselitista islámica no es aje-

na al credo, es una responsabilidad. De allí el concepto *Dawah*, una prescripción que invita al musulmán a compartir la fe. Ibañez Tirado (2010: 131-147) sostiene que el proselitismo islámico en Occidente se da de dos formas. Una mediante instituciones estatales que buscan el ideal de una sociedad islámica basada en los preceptos coránicos, aunque como la misma autora señala, es más una idealización en los estados modernos seculares que su facticidad. Y otra, que para su gusto es la viable, la que surge de la participación de comunidades locales donde la mayor intención es que: “con base a la enseñanza coránica, cada individuo exprese su deseo de volverse musulmán abrazando el islam, sin ser dicho fenómeno masivo o comunitario, y sin tener que habitar en el tradicional mundo islámico” (Ibañez Tirado, 2010: 137) y caracteriza, según la autora, a las comunidades mexicanas.

No obstante, es necesario apuntar que la actividad proselitista está ligada a diferentes tipos de participación o incidencias de margen global y local. Para el caso mexicano esto es evidente desde las primeras actividades proselitistas que están marcadas por lo institucional y por promover sus ideales de comunidad y práctica islámica, como el referido Templo Moro Científico y la Nación del Islam. Otro ejemplo fue la captura de conversos para estudiar en la Universidad de Medina, actividad que actualmente sigue en pie. Las becas son otorgadas para formar a conversos en temas de jurisprudencia islámica y una ideología institucionalizada en una corriente islámica.

Las agencias interesadas en promover el islam están enfocando sus esfuerzos no sólo en la conversión, sino en la educación doctrinal apegada a una corriente islámica o escuela de jurisprudencia, además de la formación de líderes para las comunidades que están en países laicos y seculares.

En un primer momento México sólo contó con las becas de la Universidad de Medina, pero considerando que el islam es una religión que aunque minoritaria en expansión se puede comprender que la competencia por legitimar corrientes doctrinales y buscar adeptos es una dinámica que cada vez se puede hacer visible en las comunidades de conversos. En el año de 2016 por ejemplo, mediante una musulmana de origen egipcio, radicada en Estados Unidos y con vínculos entre los musulmanes latinos se ofrecieron becas todo pagado para asistir un mes a la Universidad de Al-Azar en Egipto. Se trató de un curso enfocado a conversos para instruirlos en los fundamentos básicos de la práctica islámica y la formación de líderes religiosos (Medina, 2017).

Como puede apreciarse el proselitismo incluye ambas actividades señaladas por Ibañez Tirado. Este tipo de agencias promueven una ideología o un sistema de creencias específico, pero éste, al viajar y buscar asilo en nuevos territorios necesita diversas adecuaciones que según la flexibilidad o aceptación de la comunidad pueden ser efectivas o no. Lo que pasa en las comunidades de conversos o inmigrantes es un ajuste entre lo nuevo y lo conocido, cuando algunos de los elementos del sistema de creencias logra encajar comienza un proceso particular donde el grupo recrea su propia versión de práctica.

CONCLUSIÓN

El islam en México conforma una de las religiones que compiten por un lugar legítimo en el escenario religioso y entre ellas por mantener adeptos dentro de una doctrina islámica. Como fenómeno social se puede apuntar que es una religión que desde sus inicios ha estado en constante movilidad, y ha sido a partir de la intensificación de diversos flujos y canales de difusión que su

presencia se ha extendido con impacto global, lo que trae como consecuencia que se incorpore y adapte a diversos escenarios locales.

La historia del islam en México nos muestra que su presencia está relacionada con los avatares sociales de orden internacional, como la intervención colonial y posteriormente las migraciones. Actualmente está vinculada a los movimientos migratorios y la capacidad de agencia para que la difusión del islam sea de manera institucional y con margen global, o de manera local, todo ello reflejado en el uso de la tecnología que facilita unir tiempos y lugares.

Como campo de estudio el islam es una línea de investigación de reciente atención en México. Falta mucho que decir sobre este fenómeno, además de atender por ejemplo el estudio de las redes proselitistas y la formación de líderes religiosos, la historia local de cada grupo o comunidad, las nuevas migraciones de árabes musulmanes, comparar los viejos y nuevos paradigmas de tal manera que permita tener una visión entre el pasado y el presente en torno a los cambios socioculturales.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro-Velcamp, Theresa (2011). "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, pp. 282-295.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1993). *Simbiosis de culturas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Bowen, Patrick D (2013). "U.S Latina/o Muslims Since 1920: From 'Moors' to 'Latino Muslims'". *Journal of Religious History*, vol. 37, núm. 2, junio, pp. 165-184.
- Cañas Cuevas, Sandra (2006). "Koliyal Allah Tsotsunkotik: 'Gracias a Allah que somos más fuertes'. Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunníes en San Cristóbal de las Casas, Chiapas" (Tesis para obtener el grado de maestro). México, CIESAS.
- Cobos Alfaro, Felipe (2008). "Los musulmanes de México en la Umma". *Revista Diario de Campo*. México, CONACULTA, INAH, núm. 96, pp. 10-22.
- Hernández González, Cynthia (2009). "El islam en la ciudad de México: la orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX" (Tesis para obtener el grado de licenciado en antropología). México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Ibañez Tirado, Diana (2010). "La *da'wa* en México". Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México, Limusa, Tec de Monterrey, pp. 131-148.
- Leonard, Karen (2013). "Organizing Communities: Institutions, Networks, Groups". Juliane Hammer y Omid Safi (edt). *The Cambridge companion to American Islam*. Nueva York, Cambridge University Press, pp. 170-188.
- López Villicaña, Román (2010). "El islam y los musulmanes en México". Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México, Limusa, Tec de Monterrey, pp. 149-166.
- Medina, Arely (2014). *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan, El Colegio de Jalisco.
- _____, (2017). *Islam latino. Identidades étnico religiosas en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA)* (Tesis para obtener el grado de doctor en Ciencias Sociales). Zapopan, El Colegio de Jalisco.

Musalem Rahal, Doris (1997). “La migración palestina a México”. María Elena Ota Mishima (coord.). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México, COLMEX.

Saada, Mariam (2015). “Los manuscritos aljamiado-moriscos: textos con identidad islámica híbrida”. Conferencia magistral ofrecida en la Semana Árabe en México. México, CIDE, 26 marzo.

_____, (2016) “Huellas documentales árabes e islámicas en el México colonial”, Ponencia ofrecida en el XIX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1-3 junio.

_____, (2017). “Política de desnombramiento de los musulmanes en México colonial”. Ponencia ofrecida en el XX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Claremont, Claremont University, 2 de junio.

Taboada, Hernán (2004). *La sombra del Islam en la Conquista de América*. México, UNAM-FCE.

_____, (2012). *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. México, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Uribe Giménez, Yohan. (2008) “El Islam en La Laguna. Una tradicional minoría religiosa”. *El Siglo de Torreón*. 10 agosto (<https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/370890.el-islam-en-la-laguna-una-tradicional-minoria-religiosa.html>) 7 enero 2018.

Zeraoui, Zidane (1997). “Los árabes en México: el perfil de la migración”. María Elena Ota Mishima (coord.). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México, COLMEX.