

ISLAM EN GUADALAJARA

INVESTIGACIÓN

Asociados numerarios de El Colegio de Jalisco

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

José Luis Leal Sanabria
Presidente

María Alicia Peredo Merlo
Secretaria general

ISLAM EN GUADALAJARA
IDENTIDADES Y RELOCALIZACIÓN

Arely Medina



305.62971 M468i

Medina, Arely

Islam en Guadalajara . Identidades y relocalización / Arely Torres Medina -- 1ª. ed. -- Zapopan, Jal. : El Colegio de Jalisco, 2014.

216 p. ; fots., maps. ; 16.5x22.7 cm. -- (Colección Investigación)

Contenido: Introducción -- I. Islam e islam global -- II. El islam en Guadalajara en su contexto -- III. Islam Guadalajara: producción y reproducción de los sistemas de creencia en el proceso de relocalización del islam -- IV. Identidad musulmana en los conversos tapatíos -- Conclusiones -- Bibliografía -- Anexos.

Incluye bibliografía: pp. 187-200.

ISBN 978-607-7770-09-4

1. Islam - Aspectos sociales - México - Guadalajara, Jalisco - Siglos XX-XXI. 2. Islam - Costumbres y prácticas - México - Guadalajara, Jalisco - Siglo XXI. 3. Islam - Relaciones - Cristianismo. 4. Islam e identidad - México - Guadalajara, Jalisco. 5. Identidad (Etnografía) - Aspectos religiosos. 6. Identidad de grupo - México - Guadalajara, Jalisco. 7. Identificación (Religión). 8. Conversión. 9. Globalización - Aspectos religiosos. 10. Musulmán - México - Guadalajara, Jalisco - Estudio de casos - Siglo XXI.

© D.R. 201421, El Colegio de Jalisco, A.C.

5 de Mayo 321

45100, Zapopan, Jalisco



Se agradece al Coecytjal el
patrocinio otorgado a la
edición de este libro

Primera edición, 2014

ISBN 978-607-8350-09-4

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

*Así te esperaba
en ti contenida toda la vida y sus secretos.
Abrí mis brazos para tomarte y
mi razón se desplomó...
lo demás es espuma de mar
lo tuyo y lo mío es duradero.*

Arely Medina

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Introducción	13
I. ISLAM E ISLAM GLOBAL	19
Islam global	21
Nuevas problemáticas culturales: ser musulmán hoy fuera del contexto de origen del islam	26
II. EL ISLAM EN GUADALAJARA EN SU CONTEXTO	31
El islam en México	34
El islam en Guadalajara	54
El subcampo religioso del islam en Guadalajara en la modalidad de comunidades musulmanas autónomas	67
III. ISLAM GUADALAJARA: PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LOS SISTEMAS DE CREENCIA EN EL PROCESO DE RELOCALIZACIÓN DEL ISLAM	77
Un lugar sagrado cada viernes	78
Proyección a futuro de Islam Guadalajara con base en su economía	87
Proyecto de identidad colectiva: ¿En comunidad o frente a la computadora?	89

Contexto y adecuaciones en la práctica islámica	103
Un islam tapatío en formación	117
IV. IDENTIDAD MUSULMANA EN LOS CONVERSOS TAPATIÓS	123
Criterios y descripción para la construcción de la identidad musulmana de Guadalajara	127
Tipo de identidades musulmanas tapatías	169
Ser musulmán en Guadalajara: un episodio en la historia de la sociedad	172
CONCLUSIONES	177
BIBLIOGRAFÍA	185
ANEXO 1. GLOSARIO	199
ANEXO 2. IMÁGENES	203

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo no hubiera sido posible sin aquellas personas que ayudaron a que esta investigación diera sus frutos; a todas ellas mi más sincero agradecimiento. A la Dra. Cristina Gutiérrez Zúñiga por haber guiado mis inquietudes, darme su atención y dedicación. A los lectores por su tiempo, interés y sugerencias: Dr. Rodolfo Morán, Dr. Louis Cardaillac, Dra. Renée de la Torre y Dr. Carlos Martínez Assad. A las comunidades musulmanas de Guadalajara, Islam Guadalajara y El Mensajero de Dios, a aquellos musulmanes que cooperaron en la realización de este proyecto y al programa de becas Conacyt.

Finalmente agradezco y dedico el presente trabajo a dos personas que le han dado un nuevo sentido a mi vida: Christophe Palomera y Desirée Alejandría.

INTRODUCCIÓN

México en el transcurso del siglo xx ha sufrido transfiguraciones en lo referente al campo religioso. A lo largo de este siglo, diversos credos no católicos han logrado competir frente a la Iglesia católica. El caso de Guadalajara está inscrito en esta misma dinámica. Durante este siglo, en el ámbito religioso, Guadalajara ha presentado una baja en proporción de adeptos al catolicismo, lo cual se debe a la inserción de grupos no católicos, aspecto que da cuenta tanto de un proceso histórico de pluralización religiosa como de una situación de competencia por mantener un lugar en el campo religioso.

Entre estos grupos no católicos, los credos cristianos y evangélicos han sido los más notables, no obstante existen otras minorías religiosas cuya inserción social ha resultado más difícil; es el caso del islam en Guadalajara. Esta religión logra incluirse en México a mediados del siglo xx, aunque en Guadalajara comienza a notar su presencia a partir de la década de los noventa debido a los inmigrantes musulmanes y conversos extranjeros que llegaron a la ciudad para instalarse. No han sido los únicos protagonistas para su difusión: los noticieros, las novelas, la literatura, el cine e Internet, que difunden la cultura árabo-musulmana desde diversos enfoques, llamaron la atención de varios de los ahora adeptos, lo cual conllevó a la expansión del islam y a su propia configuración en Guadalajara.

Investigar acerca del islam en México requiere esfuerzos propios, ya que no hay mucha producción al respecto; en el caso de Guadalajara, simplemente no existe. Pese a esto, dicha limitante resulta benéfica, en el sentido de que da pie a que investigadores se cuestionen sobre aquellas comunidades musulmanas del interior del país que no han sido abordadas. Este es mi lugar:

escribir una historia de los musulmanes de Guadalajara en un proceso de trasplante cultural, aunado con los conflictos de identidad que de ello resulta.

Antes de iniciar esta investigación, ya algunas cuestiones acerca de los procesos de identidad musulmana en conversos como proyecto dado desde una comunidad comenzaba a inquietarme. Nada surge de la nada; la preocupación nació del encuentro que tuve con inmigrantes musulmanes y conversos en la Universidad de Bayreuth, Alemania. Pude presenciar actividades religiosas en dos comunidades de la misma ciudad: una de turcos y otra de áraboparlantes y conversos alemanes. Mi interés radicó en la identidad de estos conversos y la manera cómo podían convivir con su cultura nacional y con la cultura araboislámica. En 2009, a mi llegada a Guadalajara, un inmigrante musulmán, que conocía mi experiencia, me habló de un proyecto comunitario, que pude visitar a mediados de año. Ahí tuve la oportunidad de convivir con algunos integrantes de la comunidad islámica de Guadalajara. Me invitaron a conocer su lugar de reunión, a participar en clases e incluso a presenciar una boda islámica.

La percepción que tuve de estas actividades me llevó a cuestionar, primero, cómo era posible que el islam pudiera existir en un país donde la migración araboislámica es muy baja; aún más: en un país donde la hegemonía religiosa pertenece a la Iglesia católica. Si el islam se encontraba en México, debía existir entonces un proceso del trasplante cultural islámico a lo local. La pregunta era: ¿Cómo se da ese proceso y cómo se produce y reproduce el sistema de creencia islámico en Guadalajara? Por último, esto no se quedaba sólo en la comunidad, sino que sus integrantes son actores y portadores de este sistema, por lo que, ¿cómo se define entonces la identidad musulmana tapatía?

Estas preguntas lograron orientar el trabajo de investigación. Resultaba relevante observar y analizar cómo se conforman las identidades de los musulmanes conversos en Guadalajara. No necesariamente para pronosticar el éxito o fracaso de la comunidad, sino para comprender qué problemas sobrellevan los conversos frente a las matrices culturales que caracterizan al contexto de origen y llegada del islam, y a partir de ello observar cómo se resuelve esta problemática. De tal manera que las estrategias individuales sean parte del proceso de trasplante cultural del islam y se vuelva parte de la comunidad; o bien, qué estrategias usadas y creadas por la comunidad terminan siendo propias de los conversos.

Esta investigación intenta mostrar que esta configuración de identidad no va en un solo sentido, ya que tanto la comunidad como cada converso formula sus propias estrategias de acuerdo con sus necesidades para que el islam logre practicarse en tierras tapatías.

Dada la naturaleza de la problemática presente, la labor de investigación constó de varias fases que en conjunto ayudaron a dar respuesta a las inquietudes ya planteadas.

La entrevista y el trabajo de campo como técnicas etnográficas me pusieron en una nueva situación frente a la comunidad musulmana. Presentarme ante la comunidad, ahora como investigadora y exponer mi proyecto no fue complicado, la simpatía por ambas partes facilitaba esta labor. Tanto las personas con las cuales había entablado un reconocimiento, así como con las que no, se mostraron dispuestas a colaborar. Otras simplemente se negaron; al principio no comprendí la razón de la negativa, aunque en el transcurso encontré la respuesta: se trataba de los disidentes de la comunidad.

Otra limitante tuvo que ver con algunas cuestiones éticas propias del islam, que no me permitieron acceder a los musulmanes inmigrantes a quienes desde un inicio había contemplado para mi investigación. Asimismo, las barreras entre el árabe y el español obstaculizaron el trabajo con la mujeres inmigrantes, que además muy rara vez asistían a la comunidad; de ahí que no pudiera acceder a todas las personas que hubiera deseado entrevistar.

Llegado el momento me di a la tarea de elaborar diferentes tipos de cuestionarios para las entrevistas a profundidad, que abarcaron aspectos tanto de la historia del islam en Guadalajara como el proceso de configuración de la identidad. La entrevista como herramienta para:

La recolección de narraciones autobiográficas, puede constituirse en un método nuclear dentro de las aproximaciones cualitativas en las ciencias sociales y humanas. Permite a los investigadores situarse en un punto crucial entre el testimonio subjetivo de un individuo a la luz de su trayectoria vital, de sus experiencias, de su visión particular, y la plasmación de una vida que es el reflejo de una época, de unas normas sociales y de unos valores esencialmente compartidos con la comunidad de la que el sujeto forma parte. En pocas palabras, permite al investigador ubicarse en la encrucijada que forman la biografía y la historia, el individuo y la sociedad.¹

¹ Agustín Vaca. "La fuerza de la historia oral". *Revista de Estudios Jaliscienses*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, núm. 40, mayo de 2000, p. 53.

Si esto se tiene en consideración, las entrevistas realizadas fueron materia prima para esta investigación. Para aplicar las entrevistas fue necesario interactuar con conversos en la ciudad de México y en Guadalajara, algunos de los cuales se prestaron a ser entrevistados. La estrategia de bola de nieve permitió que otros musulmanes se incluyeran como informantes y, finalmente, la herramienta mediante un blog en Internet, creado en Facebook para tal labor, permitió no sólo localizar a varios conversos sino interactuar con ellos por este medio y entrevistarlos.

Se realizaron catorce entrevistas: cuatro a conversos de la ciudad de México que representan o pertenecen a la comunidad *sunni*, *salafi* y *sufie*; a dos inmigrantes residentes de Guadalajara; a los dos líderes y presbíteros de las dos comunidades islámicas tapatías, y a cuatro conversas y dos conversos tapatíos.

A los entrevistados se les entregó una carta institucional donde se les explicaba el carácter académico del proyecto. Los entrevistados fueron conscientes de su participación y, pese a tener la opción del anonimato, decidieron no omitir su identidad; algunos usaron su nombre oficial y otros su nombre islámico, con el cual son reconocidos en la comunidad. Sin embargo, por cuestiones éticas y de protección de su identidad, se omiten sus nombres y en el trabajo sólo se mencionan aquellas personas reconocidas en el ámbito religioso islámico local. El resto son denominados como “informantes”.

Para llevar a cabo las entrevistas fue necesario crear cinco secuencias aplicables de cuestionario, según el tipo de entrevistado. La primera secuencia correspondió con la historia oral de sujetos claves identificados como conocedores de la historia del islam en Guadalajara y de la historia de la comunidad *sunni* Islam Guadalajara. La segunda fue para los disidentes de la comunidad; la tercera para los inmigrantes; la cuarta para el proceso de conversión, y un último tipo para la actividad del eclesiástico. De este modo, según el informante, se aplicó la sección correspondiente.

Organizada, analizada y estructurada toda la información recabada, la investigación adquirió cuerpo. El trabajo aquí presente se compone de cuatro apartados capitulares y una conclusión general.

El primer capítulo describe *grosso modo* qué es el islam, para abrir paso al contexto histórico de la expansión contemporánea de éste, de lo que hoy puede denominarse islam global y *umma* virtual de Internet. El segundo capítulo se compone de un análisis histórico de la conformación de comunidades islámicas en el país, para dar cuenta de que sus procesos de inserción fueron similares aunque completamente diferentes del caso tapatío; así, se expone,

a partir de una reconstrucción con base en la historia oral, la propia historia del islam tapatío. El siguiente capítulo está enfocado en la descripción etnográfica y el análisis de la organización, actividades, rituales y sujetos claves de la comunidad *summi*. El cuarto y último capítulo describe los procesos de conversión y los tipos de identidad musulmana en Guadalajara.

I. ISLAM E ISLAM GLOBAL

La religión de *Allah* que Muhammad predicó se conoció con el nombre de islam. Islam proviene del término *salama* que significa “poner paz”; al mismo tiempo, significa “rendición a *Allah*”,² sometimiento³ o estar al servicio de *Allah*. Estar al servicio de Dios o sometido a Él no significa que el hombre pierda su capacidad de razonar o su libertad, sino que todo lo que existe en el universo fue creado por Dios y a Él todo regresa, y lo único que le queda a los hombres es tener humildad frente a toda la creación.

De esta manera, al adepto al islam se denomina *muslim*⁴ (musulmán), que significa: sometido a Dios o el que entrega todo su ser al creador. Así, el islam es visto entre sus integrantes como una religión que completa el sentido de la vida. No hay discusión sobre la existencia de Dios, el musulmán está comprometido a rendirle cuentas sólo a Él.

El islam es la tercera religión revelada y tiene sus orígenes en el pensamiento judeocristiano, pero también en los mitos árabes. Se trata de una extensión del mensaje abrahámico, que en el islam aparece adaptado al escenario histórico y cultural de la península arábiga del siglo VII.

El monoteísmo es el punto clave para el musulmán. Es la primera parte de la profesión de fe, el primer *rukul* (pilar) del islam. La segunda parte sólo

² Fátima Heeren-Sarka. “Vorwort”. Abu-l-A’la Maudoodi. *Weltanschauung und Leben im Islam*. Riyadh: International Islamic Publishing House, 1970, p. 12.

³ Azzedine Guellouz. “Islamismo”. Jean Delumeau (coord.). *El hecho religioso*. México: Siglo XXI, 1997, p. 187.

⁴ También un *muslim* es todo lo que existe en el universo, porque bajo esta concepción todo pertenece a *Allah* y a Él todo regresa.

remite al hecho de que Dios contó con un enviado para ofrecer el islam (Corán, 3: 144)⁵. La frase que se encuentra en la *schajada* (profesión de fe): “No hay más dios que Dios”, es la pauta de la unicidad de *Allah*. Que se niegue la unicidad es un pecado que no puede ser perdonado: “es falta contra la verdad, contra la lógica, que dicta el reconocimiento de la existencia de Dios y de su unicidad”⁶.

Los siguientes *rukul* del islam son la oración o *salat*,⁷ el *ramadhan* o mes de ayuno,⁸ a éste lo acompaña el *zakat* o limosna legal y, por último, la peregrinación o *haji*.⁹ Además de los cinco pilares del islam, hay otros aspectos importantes, como la creencia en los ángeles, cuatro de los cuales son considerados los más grandes; también están presentes en el Viejo y el Nuevo Testamento.¹⁰ Éstos, como sus profetas (*rasul*), son considerados eslabones de la historia del islam. Se cree también en el día del juicio y en el destino.

Las dos fuentes principales del islam son El Corán como texto revelado y la *sunna* o *hadit*, que es el legado del profeta sobre la conducta del musulmán. Sin embargo, la exégesis que se ha hecho de ellas ha propiciado desde el inicio que se escindiera la ortodoxia y se crearan doctrinas y escuelas jurídicas muy variadas. A grandes rasgos, se pueden identificar: sunismo, chiísmo, sufismo, wahhabismo y salafismo; y entre las escuelas jurídicas: hanafi, maleki, shafi, hanbalí, wahhabí. Por último estas posiciones han influido en la construcción de la *sharia* o ley islámica, que se supone basada en “los principios generales de la política divina y de la lugartenencia del Profeta”;¹¹ es decir, en El Corán y la *sunna*.

⁵ *El Noble Corán*. Traducción y comentarios de Abdel Ghani Melara Navio. Estambul: Cagri Yayinlari, 2005. Cito bajo esta edición y consigno las páginas en el cuerpo del trabajo.

⁶ Guellouz, *op. cit.*, p. 190.

⁷ La oración es una de las obligaciones más importantes, porque de esta manera la vida del musulmán comienza y termina con Dios. Se hace de forma comunitaria o individual, tiene carácter social y se efectúa cinco veces al día en dirección a la quibla y se recita algún pasaje coránico.

⁸ Tiene un tiempo fijado e institucionalizado y depende del calendario lunar del islam. Se da en el noveno mes islámico.

⁹ Este pilar se logra hacer sólo si el profesante tiene la capacidad económica y de salud; de lo contrario, no implica pecado. Su formulación es de índole canónica y está instituido en El Corán, como los demás pilares.

¹⁰ Gabriel (Dschebrail), Miguel (Mikail), Rafael (Israfil), Azrael (Azrail).

¹¹ Antonio Elorza. *Umma. El integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza, 2002, p. 94.

Como toda religión, en el sistema de creencia islámico hay rituales que acompañan la vida de un musulmán. Los procesos rituales del islam están comprendidos como fases espacio-temporales que se unen por un aparente “causa y efecto”, y comienzan desde el nacimiento para marcar el inicio de la vida. Es a partir del primer ritual cuando el individuo entra para siempre en un mundo simbólico.

El primer ritual se da en el mismo momento en que nace el infante y es la recitación del *adhan* o llamado a rezar y el *iqama* (el parado). Al séptimo día se corta el pelo del bebé y su peso es ofrecido en dinero, con el cual se compra un carnero que es ofrecido, a su vez, a los pobres en una ceremonia especial llamada *akika*. Para el niño se practica la circuncisión (*al-jitán*).

La adolescencia comienza a marcarse con la significación de espacios por género, el uso del velo en la mujer y la obligación de la oración. Finalmente el matrimonio y la muerte mantienen sus especificidades e importancia social.

ISLAM GLOBAL

Como se ha observado, el islam es una de las tres religiones monoteístas en el mundo, junto con el judaísmo y el cristianismo, que continúan la línea abrahámica. Esta religión desde sus inicios se presentó como una estructura que conjuntaba religión y Estado, lo que dio nacimiento al Estado islámico. Conforme con su trayectoria histórica, el islam logró expandirse fuera de la península arábiga para imponer el orden basado en dicho Estado.

Algunos de esos países, casi todos ubicados en “el cinturón del Corán”,¹² guardan aún esa organización. Asimismo, la expansión del islam que se ha dado en este último siglo ha llegado a Occidente donde su organización social y política no puede ser introducida como tal. Esta incursión se ha visto intensificada en el siglo xx debido a los procesos de globalización, lo que ha llevado a considerar el islam como global.

El “islam global” es concebido sólo en el proceso de la globalización, proceso mismo que lo hace ser una antinomia. Lubeck explica al respecto que la globalización fue impulsada en un inicio por las ideas de la ilustración

¹² De Marruecos a Indonesia, de este a oeste; de Kazajistán a Tanzania, de norte a sur. Paul M. Lubeck y Bryana Britts. “La sociedad civil musulmana en los espacios públicos urbanos: globalización, cambios discursivos y movimientos sociales”. *Revista de Estudios de Asia y África*, México: El Colegio de México, septiembre-diciembre de 2003, vol. xxxviii, núm. 3, p. 480.

y el pensamiento racional.¹³ Se hablaba entonces de una economía-mundo capitalista que llevaría a una unificación transnacional y tecnológica, donde se cedería a los Estados secularizados. Lo que no se pudo predecir en todo caso fue la existencia de movimientos sociales y culturales que pusieran resistencia, y que crearan así su misma antinomia. Respecto de la religión, Weber había pronosticado su fin, o al menos su debilitamiento, como resultado de esta racionalidad; sin embargo, entre dichos movimientos sociales y culturales que no se predijeron, la religión tomó lugar y se afianzó con nuevas estrategias para entrar en el mercado de lo cultural. En el caso del islam, éste se organizó y aprovechó los elementos de la globalización para crear su propia movilidad geográfica.

La antinomia surgió, entonces, del resultado entre el proceso de globalización y la doctrina islámica; es decir, entre la escala de la realidad que proporciona la economía-mundo y la escala de la ideología que proporciona el Estado nación. Y como la globalización “no es un mero avatar de la economía política sino la presencia de mutaciones en las condiciones en que el hombre habita el mundo”,¹⁴ es que la religión en la modernidad tardía, en este caso el islam, es “un producto que depende del marketing”.¹⁵

La participación de los Estados musulmanes en los procesos económicos de la globalización ha dado como resultado la expansión de esta religión, la creación de afiliaciones y redes internacionales que se apoyan entre sí y conjuntan multiplicidades de comunidades musulmanas en el mundo que piden dar vida a la *umma* universal. El universalismo está asociado al proceso de globalización;¹⁶ éste es visto, en general, como una virtud donde, por ejemplo, la discriminación y el sexismo son su lado opuesto.

¹³ Véase Paul M. Lubeck. “El renacimiento islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización”. *Revista de Estudios de Asia y África*. México: El Colegio de México, enero-abril de 2004, vol. xxxix, núm. 1, pp. 46-48.

¹⁴ Jesús Martín-Barbero. “La globalización enclave cultural. Una mirada latinoamericana”. *Revista Renglones*, México: ITESO, marzo-abril de 2003, núm. 53, p. 20.

¹⁵ Peter Berger. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1999, p. 15.

¹⁶ Immanuel Wallerstein. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI, 2006, p. 60. La prioridad de reglas generales aplicadas de igual forma a todas las personas y, por lo tanto, el rechazo a las preferencias particulares en la mayoría de las esferas. Las únicas reglas consideradas permisibles en el marco del universalismo son las que pueden demostrar su aplicación directa en el funcionamiento adecuado del sistema-mundo definido de forma restringida.

Cabe destacar también que el universalismo labora con el antiuniversalismo, ya que éste primero profesa la exclusión. De tal manera que, si las clasificaciones jerárquicas religiosas varían a lo largo del mundo, el islam como parte de una ideología de Estado —como se ha descrito hasta el momento—, crea vínculos con esta categoría para incluir a los que pueden ser considerados parte de la comunidad de creyentes; de ahí que excluya de sus fines a aquellos no creyentes. Quien suele apoyar esta ideología universalista suele ser una institución o grupo con una posición de liderazgo en un país con una política local inscrita en el sistema-mundo. Y cuando esta institución o grupo ve amenazado este universalismo, o más bien, en cierto sentido pierde el equilibrio, surge una disfunción que lleva a presiones políticas, tanto dentro como fuera del país.

Así, el islam promovido principalmente en este cinturón coránico se ve debilitado debido a la modernidad intensificada que permitió vislumbrar diversos modos de política, vida cotidiana, relaciones sociales y nuevas ofertas religiosas, dando como resultado una división ideológica entre los mismos musulmanes: islamistas moderados y pragmáticos e “islamistas”. Los primeros son aquellos que surgieron en los años de 1980 y 1990 y que aceptaron elementos modernos, como la participación ciudadana, la responsabilidad del gobierno y su separación de la religión, la protección de los derechos entre otros puntos, y que intentan islamizar la modernidad con caminos alternativos a ella. Los segundos son aquellos que fueron miembros militantes de organizaciones marxistas, que bajo un discurso antisemítico, nacionalista, populista y antiimperialista, proponen regresar a los fundamentos del islam; son considerados fundamentalistas u ortodoxos.

Aquí surge algo importante y es que, aunque el islam incluya una comunidad universal, es decir, a todos aquellos musulmanes que estén dentro y fuera del cinturón coránico, aparecen diversas posiciones de control, como fue el caso de esta separación de ideología, por lo que “el criterio universalista genera resentimientos cuando entra en operación sólo después de que algún criterio particularista ha sido invocado”.¹⁷ Pero no sólo esto: las demarcaciones del Estado salen a relucir, porque, aunque los musulmanes están inscritos en la comunidad universal de creyentes, *umma*, si éstos residen en otras demarcaciones territoriales poco pueden hacer por las políticas internas del Estado musulmán, por lo que se trata de otro tipo de exclusión propia de la

¹⁷ *Ibid.*, p. 62.

conformación del Estado nación. Y es que un Estado nación es un Estado soberano, “una afirmación de autoridad no sólo interna sino externamente [...] una afirmación de fronteras fijas, dentro de las cuales [...] ningún otro estado tenía el derecho de ejercer ningún tipo de autoridad [...] ejecutiva, legislativa, judicial, o militar”.¹⁸

La división descrita señala cómo ambas posturas toman herramientas propias de la globalización para obtener sus propósitos: el renacimiento islámico. Los movimientos islámicos cualesquiera que sea su naturaleza, aparecen ya como una competencia entre las diversas doctrinas y posicionamientos ideológicos que buscan seguidores en todo el mundo. Ello es apreciable en varios países europeos, en Estados Unidos y en Latinoamérica. La política y la economía de los países musulmanes entraron en juego en el ámbito global de tal manera que la religión e ideología interna rompieron sus límites.

Todo esto es notable en países no musulmanes, porque ponen de relieve que el renacimiento islámico dificulta la generalización de la práctica, instituciones y movimientos islámicos, de manera que las identidades musulmanas se vuelvan complejas; complejas porque están sujetas a esta multiplicidad de posiciones, donde se reelaboran y reinterpretan prácticas discursivas ya existentes,¹⁹ además de que buscan pese a ello una identidad global por medio de la *umma*, una identidad transétnica.

Oliver Roy ha encontrado que una manera de superar las fronteras que separan a los musulmanes de origen o conversos del Cinturón del Corán y que los une en una sola comunidad de creyentes es la *umma* virtual de Internet.²⁰ Ésta funciona a partir de la creación de una base, por decirlo de alguna forma, de identidad mediante la plataforma informativa y educativa del islam en la red. Esta *umma* virtual representa otro ejemplo de la antinomia de la que habla Lubeck.

Roy explica que la revolución de la información debía conducir a una mayor democratización, donde la censura se volvería inoperante. En teoría, las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) daban espacio para el debate ya no circunscrito al espacio nacional, sino abierto a un público amplio y entre iguales. En el caso del islam se permitió la creación de una *muslim*

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹ Véase Lubeck, *op. cit.*, p. 71.

²⁰ Oliver Roy. “La *umma* virtual de Internet”. *El islam mundializado*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003, pp. 169-187.

public sphere.²¹ Sin embargo, la *umma* virtual no goza de un modelo democrático, sino que se direcciona hacia la ortodoxia *salafi*; hay una homogeneización de la doctrina islámica. Y aunque exista un foro de discusión, éste no afecta ya que, como indica el autor, son completamente dogmáticos: “No encontramos ninguna confrontación real con el entorno occidental, ni discusiones o conferencias de los islamólogos”.²²

El mismo autor, en su análisis de sitios islámicos en la red, encontró dos tipos de sitios web: uno tiene que ver con aquellos que son creados por universitarios o que exponen posiciones políticas, de un movimiento o institución religiosa concreta; el otro, con los que son creados por musulmanes practicantes con fines proselitistas y que de paso ofrecen una identidad a aquel musulmán que se encuentra alejado de los territorios islámicos, aunque Oliver Roy asegura que esta identidad es sólo imaginaria: “La cuestión identitaria se plantea en términos de normas, de diferencia, pero también y sobre todo de imaginario”.²³

Ambos, aunque diferenciados, exponen información que se basa en la ortodoxia *salafi*. Por esta razón, Oliver Roy encuentra que los sitios de segundo tipo siempre están unidos a una red que generalmente remite a otros sitios de carácter fundamentalista. Sin embargo, se debe señalar también que muchos de los sitios que conforman la *umma* virtual existen sólo por Internet y se interesan más por la *umma* desterritorializada que por un espacio nacional, por lo que se habla de una conformación ideal de la comunidad universal de creyentes.

En este sentido, las prácticas culturales, los rituales y las instituciones mantienen una movilidad geográfica que se ha fomentado en las redes de comercio, y es que “la globalización ha propiciado que la silenciosa expansión de los sistemas musulmanes transnacionales dé lugar a una red de ciudades interconectadas”.²⁴

²¹ *Ibid.*, p. 169.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ Lubeck y Britts, *op. cit.*, p. 478.

El mundo marcado por la dialéctica entre globalización e identidad conlleva espacios multiétnicos, multiculturales y multirreligiosos. Por ejemplo, la expansión del islam ha sido en Europa línea de diversos debates acerca de identidad, política, la relación entre el espacio y la sociedad global, entre otros temas de índole similar. En este tipo de discusiones y debido a la realidad y contexto del islam en Europa, se ha visto que “la pluralidad cultural y étnica de origen supuestamente no europeo comienza a inquietar a muchos ciudadanos de Europa”.²⁵

Para esta investigación no es suficiente con preguntarse o conocer el caso europeo, ya que se pretende estudiar el islam que intenta relocalizarse en la ciudad de Guadalajara, por lo que con probabilidad sus características difieran del caso europeo. Cuál es entonces la problemática cultural que surge por la expansión del islam en el contexto tapatío. Hay una carencia de trabajos al respecto en los cuales se puedan basar algunas conjeturas. No obstante, las siguientes páginas develan, por un lado, que la presunción sobre la homogeneidad cultural y étnica en las instituciones cívicas o políticas ya no se sostiene. Y, por otro, que el islam, fuera de sus demarcaciones territoriales, se ve enfrentado con diversas situaciones culturales que de una manera u otra incorpora, modifica, condiciona o excluye para su perpetuación.

Debido a que el islam proporciona al adepto un abanico que abarca desde aspectos de la vida cotidiana, éticos y morales, derecho, identidad y concepciones teológicas que han variado desde sus inicios hasta la conformación de diversas doctrinas, escuelas jurídicas y teológicas, puede contarse con “una cultura islámica de diferentes colores”.²⁶

No obstante, si consideramos los elementos espirituales e intelectuales que determinan la vida de una sociedad tradicional y definimos la cultura de modo que abarque estos elementos básicos, entonces, sin duda, hay una única cultura islámica con distintas “zonas” o mundos contenidos en ella, “mundos” que

²⁵ Nezar AlSayyad y Manuel Castells. “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, 2003, p. 23.

²⁶ Zidane Zeraoui. “Islam: religión y Estado”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010, p. 15.

están unidos por el espíritu y la forma sagrada de la tradición y están separados por factores locales de tipo étnico, lingüístico, geográfico u otro.²⁷

Se puede entonces vislumbrar que la problemática del islam fuera de su contexto histórico-geográfico original tiene que ver con que existen elementos espirituales e intelectuales determinantes en la vida de un musulmán, que están mediatizados por el espacio-tiempo. De esta manera, hoy día no asombra ver que los musulmanes desarrollen una versión del islam más liberal y más adaptable a los Estados laicos, aunque también se presenta el caso opuesto, como indica la antinomia expuesta por Lubeck. De ahí que las identidades musulmanas de inmigrantes o conversos no son definitivas ni unidireccionales, sino que devienen en el tiempo y espacio situacional.

La identidad es, sin duda, primordial en esta problemática ya que su término:

refiere a las etiquetas sociales que se asignan a los sujetos en su calidad de miembros de un grupo, bien porque se las adjudican ellos mismos, bien porque las reciben de otros. Esto supone el reconocimiento implícito de que toda persona vive con un sentido múltiple de sí misma y puede desarrollar posiciones de identidad dispares y contradictorias, lo cual significa, a su vez, que la “elaboración” de la identidad es mucho más importante que sus “raíces”.²⁸

Para los musulmanes que están en países fuera del Cinturón del Corán su identidad y su constante reconfiguración depende mucho del tiempo y espacio situacional que los rodea. Ello tiene que ver con la idea de que el musulmán inmigrado o converso convive diariamente entre su religión, y lo que esta misma abarca, como ya mencionó Seyyed Hussein Nasr, y una cultura islámica de distintas zonas, o incluso con una cultura a veces no compatible con el islam. Frente a esta situación lo que se obtiene es una identidad que se problematiza constantemente pero que, a su vez, se resuelve, no siempre mediante la mezcla y la combinación, sino a partir de “una tercera vía que pretende conectar realidades irreconciliables y términos en principio no comparables”.²⁹

²⁷ Seyyed Hussein Nasr, cit. por Zeraoui, *ibid.*, p. 16.

²⁸ Nezar AlSayyad. “Europa musulmana o euro-islam: a propósito de los discursos de la identidad y la cultura”. Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.), *op. cit.*, pp. 39-40.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

El islam desterritorializado conlleva también a identidades desterritorializadas, pero sucede que al llegar a otro lugar ambas se relocalizan de un modo muy distinto a como fueron desterritorializadas. “En consecuencia, dependiendo de la localización de sus redes y de sus afiliaciones étnicas y/o nacionales, los sujetos musulmanes podrían ocupar múltiples posiciones en función del contexto, la residencia y/o su inserción en otras redes más amplias de carácter transnacional”.³⁰

El musulmán, en estas múltiples posiciones, está sujeto a una serie de ritos que debe cumplir, a veces con instituciones y siempre con la comunidad transnacional y transétnica, la *umma*. Por ello, afirma Lubeck que existe un cosmopolitismo musulmán que se erigió a partir de la movilidad geográfica del islam y las estructuras políticas y sociales de los imperios musulmanes clásicos.³¹ Por lo que puede parecer que ser musulmán no implica un problema cuando se está fuera del Cinturón del Corán porque es la *umma* quien los une; aunque en la práctica, estos musulmanes se ven expuestos a mediatizar y negociar los ritos, deberes, el uso de espacios, concepciones islámicas, etc., en un torrente cultural distinto que muchas veces no facilita o no permite la práctica del islam. Este es el motivo por el cual el problema se suele resolver mediante diversas y muy variadas técnicas que a veces chocan y disuelven el sentido y mensaje original del islam.

De esta forma, las comunidades musulmanas situadas fuera del cinturón coránico se encuentran expuestas, entre otras cosas, a enfrentar la falsa polaridad entre cultura Occidente-Medio Oriente, cristianismo *vs.* islam, esto es, un choque de civilizaciones que no puede ser superado. Aunque estas mismas comunidades son las que muestran que estos obstáculos pueden ser superados mediante las diversas formas de relocalización.

La idea que se ha tenido del islam y que se ha transmitido y reproducido en los medios de comunicación, incluyendo hoy las más modernas TIC, influyen en la creencia de que los conflictos de Medio Oriente o del cinturón coránico son solamente “ancestrales y religiosos, que no tienen solución y cuando presentan el tema no dilucidan cuestiones tales como el colonialismo

³⁰ Paul Lubeck. “El reto de las redes islámicas y la reclamación de la ciudadanía: la difícil adaptación de Europa a la globalización”. Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.), *op. cit.*, p. 111.

³¹ *Ibid*, pp. 112-114.

ni del imperialismo”.³² Ello da cabida a que integrantes de las comunidades musulmanas donde el islam no impera como religión tengan que lidiar con este tipo de estigmas y discriminación, y en el caso de los conversos hasta la exclusión familiar. No obstante, la manera cómo estos individuos logran superar estas percepciones revela la flexibilidad que tienen los sujetos, en este caso del islam, para adecuarse a un espacio, tiempo, a factores locales de tipo étnico, lingüístico y del contexto sociocultural en el que una comunidad musulmana se desenvuelve, pese a que las identidades aquí construidas tengan que correr sus propios riesgos.

Con esta simple panorámica de las comunidades musulmanas alejadas de la demarcación del cinturón coránico se intenta dar una idea más amplia de lo que sucede en una comunidad musulmana tapatía, donde la identidad de los conversos y tapatíos se ve problematizada por el contexto sociocultural y que, a su vez, logra resolverse tras un proceso de reconfiguración, lo que permite hablar de relocalización.

³² Alcira Trincheri. “La enseñanza del islam en América Latina. Los casos de Argentina, Uruguay y Brasil”. Zidane Zeraoui (coord.), *op. cit.*, p. 210.

II. EL ISLAM EN GUADALAJARA EN SU CONTEXTO

“La historia se crea a partir de la relación y la interacción de las culturas, de la interrupción de las identidades”.

K. Robins. *Interrupting Identities*.

La presencia del islam en Guadalajara ha tenido sus altibajos. No se puede concebir una linealidad en la conformación como comunidad, sino más bien diversos procesos dispares. El islam vivido hoy en la ciudad de Guadalajara es analizado desde la perspectiva del proceso de relocalización, el cual se vincula con el contexto de la globalización cultural. La globalización es comprendida aquí como el resultado de múltiples y diversos movimientos que no responden a ninguna lógica aparente, se presenta en diversos ámbitos que involucran también distintas conexiones: local-global, global-local, local-local:

La globalización no es un mero avatar del mundo de la economía política sino la presencia de mutaciones en las condiciones en que el hombre habita el mundo, con lo que ellas entrañan, como en otros momentos epocales, de posibilidades de emancipación, a la vez que de catástrofe planetaria [...] Conecta todo lo que instrumentalmente vale —empresas, instituciones, individuos— al mismo tiempo que desconecta todo lo que no vale para esa razón.³³

Los intercambios culturales en distintos ámbitos, la ruptura de fronteras, las migraciones masivas, la convivencia en diversos espacios y contextos, la accesibilidad a los medios de comunicación son sólo algunas interconexiones e interacciones que permiten que la realidad se reestructure. Ello puede ser comprendido a partir de la observación de que “lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en las que participa la humanidad sino su capacidad

³³ Jesús Martín-Barbero, *op. cit.*, p. 20.

tecnológica de utilizar como fuerza productiva lo que distingue nuestra especie como rareza biológica, su capacidad para procesar símbolos”.³⁴

Para comprender estas interacciones, relaciones y sistemas de redes, científicos sociales han usado el término de “glocalización”. La glocalización opera bajo la lógica de que si lo local llega a globalizarse, lo globalizado debe localizarse.³⁵

Se trata de un proceso que actúa en tres fases: deslocalización, translocalización y relocalización;³⁶ esta última fase da la pauta para comprender la situación actual del islam en Guadalajara. En la relocalización los elementos simbólicos, prácticas y actores, que se han deslocalizado para entrar en circulación más allá de las demarcaciones territoriales que se tenían como habituales para ellos, logran insertarse en otra demarcación territorial. Este desanclaje se logra mediante la oposición en movimiento de estos elementos por la migración, la creación de redes, el intercambio ideológico, la mercantilización de estos bienes y el uso de las TIC. Con ello se da paso a una translocalización en la que las religiones como el islam son multisituadas, es decir, finalmente son reubicadas en otros lugares y territorios.

Cuando esto sucede, se habla de una relocalización donde los símbolos y prácticas son llevados a cabo por nuevos sujetos en estas nuevas localizaciones geográficas, los cuales les imprimen significaciones diferentes o que incluso logran hibridismos a partir de elementos de las culturas locales: “La relocalización transversaliza las prácticas locales y las conecta con circuitos y

³⁴ Manuel Castells. *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid: Alianza, 1997, p.119.

³⁵ Kali Argyriadis y Renée de la Torre. “Introducción”. Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Centre d’Etudes Mexicaines et Centroaméricaines-Institut de Recherche pour le Développement-CIESAS Occidente-ITESO, 2008, p. 15.

³⁶ La deslocalización “desenraiza y desancla los símbolos, actores, prácticas de sus contextos territoriales, culturales, ‘raciales’ o ‘étnicos’, ya sea porque los pone en circulación a través de redes que los extraen más allá de sus contextos locales y nacionales o porque los transplantan en otros significantes, contextos y cuerpos”. La translocalización de lo local apela a que hoy día las prácticas, incluso aquellas más tradicionales, pueden ser multilocales: “Nos encontramos entonces frente a redes transnacionales de adeptos muy diversos que abarcan a su vez varias subredes de individuos y grupos –con amplia gama de formas de organización: en red-tejido, en grupos jerárquicos, en red de clientela o en asociaciones civiles”. *Ibid.*, pp. 16-18.

redes globales; así mismo, se resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y se conforman nuevos hibridismos religiosos”.³⁷

Se trata de un encuentro entre culturas que a veces logra conjugar lo propio con lo ajeno y distante creando así hibridismos culturales: “Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que las estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”.³⁸ O bien este encuentro entre culturas genera nuevas resignificaciones y resemantizaciones en un nuevo contexto cultural, que crea entonces un sentido local, que dinamiza las identidades colectivas e individuales.

Si se considera que la relocalización es un proceso, ¿cuándo se puede considerar concluido o realizado? ¿A partir de qué elementos se puede afirmar que el islam se encuentra relocalizado en Guadalajara? Para el caso presente es importante explicitar que la relocalización se refiere a la parte final o al resultado de un proceso que logra la institucionalización de la práctica y el sistema de creencia islámico, en el sentido de que en una comunidad determinada pueda identificarse la aplicación de un criterio de ortodoxia religiosa. De esta manera, se podría observar que las prácticas y rituales hibridados o resignificados cuentan con un sentido para la comunidad y que la identidad comunitaria lograda por reinención, apropiación o por herencia cultural se considere legítima, ya que no se puede pretender que, en este caso, una comunidad musulmana sea simplemente un conjunto de musulmanes dispersos y ajenos unos de otros: se necesita que sea una comunidad formada por los mismos creyentes y fieles, así como por el mismo cuerpo sacerdotal (*imam* y *sheij*) bajo una misma fe, prácticas y discursos.

El islam en Guadalajara se describe aquí como en proceso de relocalización. Cabe entonces preguntarse y observar si los elementos simbólicos propios del islam que están o estaban en circulación y que fueron trasladados a la ciudad de Guadalajara están transversalizando las prácticas locales de sus adeptos y resignificando los usos y costumbres locales de Guadalajara, así como las maneras como se experimenta en este caso la religión.

³⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁸ Néstor García Canclini. “La globalización. ¿Productora de culturas híbridas?” (<http://www.his.puc.cl/historia/iaspmla.htm>), octubre de 2010.

México se considera un país católico y en su mayoría lo es; sin embargo, en ocasiones se pierde de vista la pluralidad de creencias que se dan. Hay un descenso cada vez más patente de la pertenencia católica. La mayor parte de esta disidencia religiosa ha optado por religiones cristianas (evangélicas, protestantes, pentecostales), y una pequeña porción por religiones de Medio Oriente, entre ellas el islam.

El cambio religioso en México, como en otros países, se debe a la modernidad y sus consecuencias. De forma paradójica se había creído que con el paso a la racionalización, al pensamiento ilustrado, a la separación Estado-Iglesia y la desmitificación, la religión quedaría relegada al pasado. Aunque, lejos de desaparecer, prolifera de muy variadas formas; Peter Berger lo ilustra como una situación pluralista: “El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del marketing. Tiene que ser vendida a una clientela que ya no está obligada a comprar. La situación pluralista es, más que nada, una situación de mercado [...] dominada por la lógica de la economía del mercado”.³⁹

Los cambios religiosos de México tienen múltiples factores económicos, culturales y sociales. Estos factores tejen con fineza el campo religioso⁴⁰ de México, además no se debe olvidar como factor de cambio a las nuevas formas de interacción social mediadas por las TIC, tales como la televisión, el cine, Internet, entre otros. Si se analiza el campo religioso se puede observar, independientemente de cada dinámica en particular, que la disidencia católica en México no es nueva ni ajena a la sociedad mexicana, aunque no así la intensidad con que se produce hoy día. Ello llama la atención porque

³⁹ Peter Berger, *op. cit.*, p. 198.

⁴⁰ “[El campo religioso es un espacio autónomo en donde] en función de su posición en la estructura de la distribución del capital de autoridad propiamente religiosa, las diferentes estancias religiosas, individuos o instituciones, pueden recurrir al *capital religioso* en la competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso en cuanto poder de modificar en bases duraderas las representaciones y prácticas de los laicos, inculcándoles un habitus religioso, principio generador de todos los pensamientos, percepciones y acciones según la normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural”. Pierre Bourdieu. “Génesis y estructura del campo religioso”. *Revista Relaciones*. Zamora, El Colegio de Michoacán, núm. 108, otoño de 2006, p. 62.

se observa que en las últimas décadas las transformaciones del panorama religioso han aumentado.⁴¹

Cada vez hay más oferta de movimientos religiosos no católicos que no sólo se dan en las ciudades, sino también en zonas rurales, es un proceso tanto del centro como de la periferia. Sin embargo, parece ser que: “Los efectos de la vida urbana sobre la práctica religiosa se traducen [...] en la pérdida de la religiosidad tradicional. La ciudad [...] eje de sociedad moderna, produce un modo de vida favorable a la disidencia religiosa”.⁴² Por lo que respecta al islam, la mayoría de las comunidades se ha forjado en la ciudad, excepto la comunidad de la Comarca Lagunera y la de Chiapas, que se formaron en áreas rurales y que no por ello quedan excluidas de los avatares de la globalización.

Respecto del islam ha resultado difícil precisar la llegada del islam a México porque no se cuenta con información suficiente al respecto; la que hay hasta el momento apunta vagamente hacia el periodo de la conquista española. Hernán Taboada⁴³ describe la presencia de los musulmanes en tiempos de la conquista, aunque el desarrollo de esa idea ha quedado truncado por falta de documentos.

Las pocas muestras de la cultura musulmana durante el virreinato de la Nueva España, explica el autor, tienen que ver más con la cultura mudéjar y andaluza que se conformó en España y que se desarrolló aquí, sobre todo en la arquitectura. Lo más cercano a una comunidad musulmana en América para este tiempo fueron las rebeliones de algunos esclavos islamizados en Brasil, aunque nunca en la Nueva España. Argumenta Taboada que, si bien las Indias estaban prohibidas para los musulmanes, ya fuera mudéjares, esclavos islamizados e incluso “moros”, en la Nueva España los había: “Y hubo, acompañante de curiosidad y planes, alguna participación de muslimes en

⁴¹ Véase: “Estados Unidos Mexicanos”. *Panorama de las religiones en México*. Vol. VIII. México: INEGI-Secretaría de Gobernación, 2011, pp. 7-8. (<http://www.inegi.org.mx/sistemas/productos/default.aspx?c=265&s=inegi&upc=702825003391&pf=Prod&ef=&f=2&cl=0&tg=0&pg=0>), 2 de abril de 2012; Rodolfo Casillas R. “Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000)”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt-El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007, pp. 137-160.

⁴² Alberto Hernández H. “Urbanización y cambio religioso”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *op. cit.*, p. 247.

⁴³ Cf. Hernán Taboada. *La sombra del islam en la conquista de América*. México: UNAM-FCE, 2004.

la conquista de América, aventureros que consiguieron 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”.⁴⁴

Pese a la prohibición dada por el emperador Carlos V en la real cédula de Valladolid del 15 de septiembre de 1522, donde decía 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”,⁴⁵ hubo musulmanes que ocultaron su fe y lograron pasar. El inicio de la integración social fue difícil ya que aun habiendo logrado pasar a la Nueva España la corona dictaba que:

Con gran diligencia inquieran y procuren saber los virreyes, audiencias, gobernadores y justicias, que esclavos o esclavas berberiscos o libres, nuevamente convertidos de moros e hijos de judíos que residan en las Indias y en cualquier parte, echen de ellas los que hallaren y los envíen a estos reynos en los primeros navíos que vengan, y en ningún caso se queden en aquellas provincias.⁴⁶

Es por ello que en esta etapa los musulmanes encontraron dificultades para profesar el islam y se vieron entonces motivados a la conversión al cristianismo, o bien no transmitieron la religión a sus hijos. Esta etapa puede considerarse como una especie de una etapa de “disimulo obligado” o *taquiya*,⁴⁷ y abarca el periodo que va desde la conquista hasta el triunfo de la Reforma liberal de 1833. Esta fase se vincula con la inmigración de mudéjares y esclavos islamizados durante el periodo virreinal, ya que a México llegaron sobre todo africanos musulmanes “en el siglo XVI fueron traídos a nuestras costas esclavos cuya procedencia era de Cabo Verde, Wolof (de Senegal), mandingas y mendes que como se sabe muchos de estos ya estaban islamizados”.⁴⁸

En la segunda etapa se puede seguir hablando de un disimulo pertinente, y abarca desde el triunfo de la Reforma liberal hasta la década de los ochenta del siglo XX.⁴⁹ Se vincula con la inmigración de musulmanes, sobre todo

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁵ Román López Villicaña. “El islam y los musulmanes en México”. Zidane Zeraoui (coord.), *op. cit.*, p. 151.

⁴⁶ Alfonso Toro, citado por Román López, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁷ Felipe A. Cobos Alfaro. “Los musulmanes de México en la Umma”. *Revista Diario de Campo*, México: Conaculta-INAH, enero-febrero de 2008, núm. 96, pp. 20-21.

⁴⁸ Guillermo Bonfil Batalla, citado por Román López, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁹ Cobos Alfaro, *op. cit.*

de origen árabe, después del triunfo de la Reforma. Los conflictos políticos y la marginación económica hizo que los pioneros de la inmigración árabe (sirios, libaneses, palestinos, iraquíes, egipcios o turcos) llegaran a México desde 1878-1882 o antes; tal es el caso que Zeraoui encontró en el Archivo Municipal de Tampico, el registro de un “turco” Bambur, quien en 1826 se había quejado en la aduana de Veracruz;⁵⁰ o como pasó durante la intervención francesa, cuando un batallón de 447 negros de Sudán partió de Egipto a México.⁵¹ Según Zeraoui, estos inmigrantes entraban por los puertos de Veracruz, Tampico y Progreso,⁵² después eran registrados y muchos de ellos cambiaron sus apellidos para lograr la integración.

Fue en las primeras tres décadas del siglo xx cuando una gran oleada de inmigrantes de origen árabe llegó a México.⁵³ Casi todos eran varones, quienes después de un tiempo o bien recibían a la familia o bien regresaban por un corto periodo a su país en busca de esposa. En este sentido, otro fenómeno que debe mencionarse se refiere a la creación de alianzas por medio del matrimonio entre inmigrantes. Algunos otros inmigrantes, sobre todo de origen palestino, a su llegada al país no se registraron porque tenían en mente pasar a Estados Unidos, pero al no conseguir tal meta quedaron instalados en estados del norte del país, como Torreón, Saltillo o Monterrey.⁵⁴

En la década de los treinta del siglo xx la inmigración disminuyó debido a las políticas migratorias del país; pese a ello, debe prestarse atención a los inmigrantes de origen árabe, sirio, palestino, libanés, egipcio o turco que lograron establecerse en el país, ya que no todos eran musulmanes, sino judíos, ortodoxos o católicos y una muy pequeña minoría era de musulmanes. Hernández González comenta que los musulmanes lograron ser visibles entre 1922 y 1924, cuando llegaron a ser el diez por ciento de la población inmigrante del país.⁵⁵

⁵⁰ Zidane Zeraoui, “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: El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, 1997, p. 267.

⁵¹ Román López, *op. cit.*, pp. 151-152.

⁵² Zeraoui, “Los árabes en México...”, pp. 259, 265, 268.

⁵³ Cynthia Hernández González. “El islam en la ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años ochenta del siglo xx”. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009 (tesis de licenciatura), p. 43.

⁵⁴ Doris Musalem Rahal. “La migración palestina a México”. María Elena Ota Mishima (coord.), *op.cit.*, pp. 313-314.

⁵⁵ Hernández González, *op. cit.*, p. 44.

En el proceso de esta ocultación de la fe islámica no sólo los inmigrantes cambiaron sus nombres y apellidos, sino que muchas familias, por lo regular libanesas, ya no educaron a sus hijos bajo los preceptos del islam, lo que ocasionó que éstos se casaran con cristianos o católicos. La razón por la cual debían seguir ocultando su fe se debía a que a los inmigrantes árabes se les atribuían referentes islámicos como la poligamia y el lujo, aunque se traten en realidad de estereotipos atribuidos por los mexicanos o españoles que, al ver el ascenso económico, sobre todo de los libaneses, y su apertura al comercio deseaban desplazarlos. Así que el fanatismo religioso y la xenofobia afectaron, entre otras creencias religiosas, al islam. A causa de estos aspectos el islam profesado por la inmigración árabe disminuyó y continuó de manera marginal. Se debe tomar en cuenta también que la posguerra (1945-1947) así como la creación del Estado de Israel (1948) y la eventual ocupación de Palestina y la guerra civil del Líbano (1971) también motivaron la ocultación.

A finales del siglo xx se dio la etapa de reislamización entre los musulmanes inmigrantes y las subsiguientes conversiones de los no musulmanes.⁵⁶ Para 1988 había 24 000 musulmanes en México;⁵⁷ es así como comienza el establecimiento de las primeras comunidades, la oración comunitaria (*Salat al Yamaa*) en espacios ofrecidos por el cuerpo diplomático de las embajadas, así como la predicación del islam (*da'wa*).

Respecto de este último punto, Ibáñez Tirado⁵⁸ comenta que el proselitismo islámico se dio de dos formas en Occidente. La primera caracteriza a instituciones estatales de *da'wa* para lograr la construcción de una sociedad ideal basada en los preceptos del Corán; añade la autora que esto es una visión idealista de Occidente, ya que la estructura de los Estados modernos y seculares imposibilita un cambio de instituciones o una relación estrecha con estas instituciones de proselitismo.

La segunda forma de proselitismo ha sido la más viable en estos países y tiene que ver con la participación de comunidades musulmanas organizadas para crear proselitismo en distintos ámbitos, “y 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”.⁵⁹ Esta segunda forma es la que, según la

⁵⁶ Cobos Alfaro, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁷ Raymond Deval, citado por Hernández González, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁸ Diana Ibáñez Tirado. “La *da'wa* en México”. Zidane Zeraoui (coord.), *op. cit.*, pp. 131-147.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 137.

autora, caracteriza a la mayoría de las comunidades musulmanas de México. Al respecto considero que el proselitismo islámico tiene que ver con la combinación de las dos, porque, en el caso de México, muchas instituciones o movimientos de *da'wa* auspiciados por gobiernos islámicos han logrado crear una comunidad musulmana en el país o filtrarse en ella.

Cobos Alfaro en esta etapa de reislamización y conversión ubica el surgimiento de la comunidad musulmana *shíi* de Torreón, la *sufí* de la ciudad de México y la *sunni*, así como la *murabitun* de Chiapas. Si se sigue este argumento, se puede observar que, exceptuando la comunidad *shíi*, todas están vinculadas con algún movimiento proselitista de tinte internacional, ya sea una institución o comunidad independiente de un Estado islámico o dependiente de ella.

El islam en Guadalajara inicia a fines de este periodo del siglo xx; además de no estar incluido en los trabajos existentes acerca del islam en México, tampoco obedece a esta variante; por ello, hay que hablar de una modalidad o variante del proceso de islam en México.

He denominado esta modalidad como “de conversiones y comunidades musulmanas autónomas”, y abarcaría el periodo de tiempo que va desde la década de los noventa del siglo xx a la fecha, de manera que incluye la tercera etapa de Cobos Alfaro, pero da cuenta de un cambio respecto de la presencia del islam en México. En esta modalidad no desaparece la actividad proselitista de instituciones o comunidades de orden internacional, lo cual es una característica que continúa presente, pero sí destacan nuevos patrones de conversión y creación de comunidades islámicas.

Tabla 1. Etapas del islam en México

Etapa	Periodo	Presencia de	Actividades
1. Disimulo obligado o taquiya	De la conquista al triunfo de la Reforma (1833)	Moros y esclavos islamizados	Ocultación de la fe con la conversión al catolicismo, el cambio de nombre y la ausencia de educación islámica
2. Disimulo pertinente	De 1833 a 1980	Inmigración musulmana: sirios, libaneses, palestinos, iraquíes, egipcios, turcos	Ocultación de la fe, conversión al catolicismo sin ser necesario, matrimonios con católicos y actividades comerciales
3. Reislamización y conversión	De 1980 a 2005	Inmigración, cuerpo diplomático de las embajadas, Da'wa (proselitismo) internacional	Construcción de la mezquita Soraya de Torreón, inicio y consolidación de las comunidades islámicas en México y Morelos, llegada del movimiento Murabitun a Chiapas y la organización de dos comunidades islámicas, inicios del islam en Guadalajara
4. Modalidad de conversiones y comunidades musulmana autónomas	1990 en adelante	Conversiones mediante el uso de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC), surgimiento de conversos aislados unos de otros, formación de comunidades musulmanas autónomas, creación de comunidades virtuales	Comunidades musulmanas de tendencia <i>sunni</i> y <i>shii</i> en Guadalajara en proceso de relocalización

Fuente: Elaboración propia con base en Hernán Taboada. *La sombra del islam en la conquista de América*. México: UNAM-FCE, 2004; Felipe A. Cobos Alfaro. “Los musulmanes de México en la umma”. *Revista Diario de Campo*. México, no. 96, Conaculta-INAH, enero-febrero de 2008; Zidane Zeraoui. “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: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1997; Doris Musalem Rahal. “La migración palestina a México”. Ota Mishima (coord.), *op. cit.*; Cynthia Hernández González. *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años ochenta del siglo XX*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009 (tesis de licenciatura); entrevistas a los informantes 3-11 (véase bibliografía).

Mezquita de Soraya de Torreón

A inicios del siglo xx muchos de los inmigrantes de origen árabe, palestino, libanés y sirio, sobre todo, llegaron a la Comarca Lagunera de Torreón. Su llegada se debió a la escasez de trabajo en sus países de origen y, por ende, por las presiones económicas.⁶⁰ Las actividades económicas que propiciaron su asentamiento fueron la agricultura y el comercio. Hacia 1940 el *imam* Hassan Zain de la ahora Mezquita Soraya recuerda que estas familias podían ser vistas en torno “al mercado Villa, otros alrededor del mercado Juárez, unos más entorno [*sic*] al mercado Madero”,⁶¹ ya que sus actividades económicas eran la compra-venta de artículos y enseres. Estas familias asentadas en la Comarca Lagunera vivían su religión de manera íntima y familiar, en estado de disimulo (*taqiya*).

Fue a finales del siglo xx cuando comenzó el proyecto de una mezquita. En 1983, Hassan Zain reunió en su casa a lo que sería la comunidad musulmana de la Comarca Lagunera.⁶² Para ese entonces, la comunidad aunque profesaba su religión tras las puertas del hogar, contaba ya con un *sheij* quien se encargaba sólo de casar o enterrar a los musulmanes.

En 1986 se dio el siguiente paso: la construcción de una mezquita que integrara a toda la comunidad musulmana lagunera. Comenzó gracias a Elias Serhan Selim, un comerciante de joyas que, con ayuda de Hassan Zain, quien además de ser el *imam* es arquitecto, realizó el diseño arquitectónico. Es así como esta comunidad inauguró su mezquita en 1989, cuyo nombre fue Soraya en honor a la hija fallecida de Elias Serhan. En el país, esta mezquita es única por dos aspectos: en primer lugar, por mantener una estructura arquitectónica propia de las mezquitas, con una gran sala de oración, un minarete, cúpula, baños para la ablución, cuarto para preparar a los muertos, biblioteca, un recibidor y dormitorios para los viajeros; y en segundo lugar, por ser la única mezquita debidamente registrada ante la Secretaría de Gobernación.

⁶⁰ Yohan Uribe Giménez. “El Islam en La Laguna. Una tradicional minoría religiosa”. *El Siglo de Torreón* (<http://www.elsiglodetorreon.com.mx>), 20 de mayo de 2010.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Idem*. Actualmente la casa es una oficina de información y está ubicada en la avenida Morelos, núm. 83, en La Laguna.

La Orden Halveti Yerrábi

La actual comunidad *sufi* de México encuentra su sede en la ciudad de México en una *tekke* totalmente acondicionada para dichas actividades. En gran medida, su origen se debe a la movilidad religiosa que imperó entre Estambul y Estados Unidos, ya que tras la secularización de Turquía, la Orden Halveti Yerráhi seguía reuniéndose de manera clandestina. En 1966 el *sheij* Fahrudín Efendi murió y lo precedió Muzzafer Ozzak quien, después de haber soñado con la *tekke* y pese a la prohibición en Turquía, la abrió.

En 1978 Muzzafer fue invitado a un programa de radio en Nueva York, donde varios neoyorquinos le pidieron ser sus alumnos. Para ese momento sólo existía una *tekke*, que estaba en Estambul. Muzzafer viajó continuamente para hacer reuniones y llegado su momento destino a varios con cargos para la continuación de la Orden en Estados Unidos y se dio paso a la apertura de una *tekke*.

Un año después, Edlin Ortiz Graham de origen portorriqueño y residente de Nueva York⁶³ visitó la *tekke* durante el mes de ramadán. Allí conoció a Muzzafer y dos meses después el *sheij* de la *tekke* neoyorquina la invitó a hacer la *shajada* e iniciarse en la orden como *sufi*; esta portorriqueña a sus veinte años fue llamada Amina Telisma.⁶⁴

La muerte le llegó a Muzzafer y fue precedido por Seffer en Turquía y en Nueva York por el mismo *sheij* de nombre Nur. Seffer viajó en varias ocasiones a Estados Unidos para conocer la situación y alentó a seguir la tradición de Muzzafer, sobre todo la de abrir paso a las mujeres.

En 1987 el *sheij* Nur viajó a la ciudad de México, ya que en Nueva York tenía tres derviches mexicanos pertenecientes también a la tradición conchera, los que le contaron haber tenido sueños donde se les decía que algunos integrantes de la mesa⁶⁵ del Santo Niño de Atocha “serían beneficiados por la transmisión de catorce siglos de misticismo islámico traída por la fuerza iniciática de la orden Jerrahi”.⁶⁶

Margarita, perteneciente a esta mesa, ya antes había asistido a la *tekke* con Nur; de esta forma se convirtió en derviche y luego invitó a sus compañeros de la mesa a conocer al *sheij* y a unirse. Es así como el *sheij* Nur viajó

⁶³ González Hernández, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ “Mesa” es la denominación que recibe un grupo de danza conchera.

⁶⁶ Al-Yerrahi Nur, citado en González Hernández, *op. cit.*, p. 49.

a la ciudad de México y visitó la Villa de Guadalupe. A los concheros del Santo Niño de Atocha les interesó que Nur les hablara de la Orden Sufi y la doctrina islámica. Tras dos meses de estancia en esta ciudad, el *sheij* regresó a Estados Unidos, pero continuó visitando la ciudad de México; en cada visita algún conchero se iniciaba en la orden y recibía un nuevo nombre.

Tiempo después el *sheij* Nur se trasladó a la ciudad de México con su familia por una temporada de dos años. Algunos derviches turcos y norteamericanos, entre ellos Amina, lo acompañaron. Amina logró quedarse en el país, gracias a una oferta de trabajo en la ciudad de México; así, se encargó de fundar una *tekeke*, la cual fue visitada dos años después por el *sheij* Seffer, lo que sirvió para nombrar en la comunidad a un *imam* y dar instrucción sobre dicho cargo.

En la actualidad, su directora es Amina Telisma Al-Yerrahi, quien también funge como representante del islam en el Consejo Interreligioso de México que se realiza en la capital del país; además, ha formado parte de la comunidad desde su inicio.⁶⁷

La comunidad sunni y salafi de la ciudad de México

Es en la ciudad de México donde se ha concentrado la mayoría de musulmanes. A excepción de la comunidad *shíi* de la Comarca Lagunera, las comunidades de la ciudad de México son las de mayor antigüedad. Las comunidades que comenzaron a desarrollarse en esta ciudad fueron la *sufíe* y la *sunni*, la cual se subdividió y dio lugar así a nuevas comunidades, cada una de las cuales ha ampliado sus lazos a nuevos territorios de índole nacional e internacional. Cabe destacar que las comunidades *sunni* no quedan exentas de tener *shíís*, que por ser minoría buscan pertenecer a una mezquita también.

Al principio el islam *sunni* en México presentó intentos por agrupar a los adeptos, que eran sobre todo inmigrantes, y dar un espacio a los musulmanes de paso y a los representantes del cuerpo diplomático. Lo que se logró fue formalizar la oración comunitaria en una ocasional e improvisada *Al-jamma* (casa de oración). La embajada egipcia y pakistaní⁶⁸ en la ciudad de México fueron las que propiciaron en primer lugar la formación de la oración comunitaria; así que musulmanes diplomáticos –en este caso egipcios– ofrecieron

⁶⁷ Ibáñez Tirado, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁸ Muhammad Ruiz Al Meksiki. “Breve historia del islam en México”. *Revista Expresión Espiritual*, (<http://www.expresionespiritual.com>), enero de 2011.

el Club Egipcio, un departamento de la colonia Polanco, para realizar las oraciones. Después, también la embajada de Pakistán ofreció en 1990 su sitio para la oración comunal.⁶⁹ Es evidente que la presencia de estos musulmanes *sunnis* es anterior a la organización de la oración comunitaria, porque desde 1986 la embajada de Egipto recibía *shejhs*.

Esta unificación de musulmanes inició actividades para congregarse no sólo a los creyentes de la ciudad de México, sino del país y con representantes de Estados Unidos y otros países de Latinoamérica. Ello se logró tras el Primer Congreso de Musulmanes en México, que se llevó a cabo en Torreón en 1987 bajo la organización de la embajada de la República Islámica de Irán; un año más tarde la World Assembly of Muslim Youth auspició las conferencias sobre islam en la ciudad de México.⁷⁰

La incorporación de conversos se llevó a cabo tras la llegada de Omar Weston en 1994. Omar Weston es un inglés, radicado actualmente en Tequesquitengo, que se convirtió en Estados Unidos, después de lo cual obtuvo una beca para asistir a la Universidad de Medina, donde estudió derecho islámico. Su primer asentamiento en México lo hizo en la ciudad de México, lugar en que se reunió con la comunidad musulmana ya existente. Un año más tarde, con ayuda de la comunidad local y algunas embajadas con mayoría islámica en sus países, Weston pudo crear el Centro Cultural Islámico de México, A.C. (CCIM) que se instaló en una oficina en la colonia del Valle.

Una característica del centro fue que ya no solamente trató de reunir a los musulmanes inmigrantes y de paso en la ciudad de México, sino que empezó a dedicarse a la *da'wa* (proselitismo). De esta manera Weston, apoyado por Ali Ahmed Karim Salinas y Muhammad Abdullah Ruiz, comenzó a participar en eventos universitarios, ferias de libro, conferencias, exposiciones y divulgación por medio de radio, televisión e Internet.⁷¹ Estas actividades contribuyeron a expandir el islam entre la población mexicana y aumentó así el número de conversos tanto en la ciudad de México, como en el resto de la república. Weston se dio a la tarea de buscar a musulmanes conversos o inmigrantes en el país, de esta forma se sabe que existieron intentos de comunidades en Monterrey, Guadalajara y Veracruz.⁷²

⁶⁹ Cobos Alfaro, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ El Centro Cultural Islámico de México (CCIM) creó su propia página web (<http://planet.com.mx/islam>).

⁷² Ruiz Al Meksiki, *op. cit.*, p. 3.

En 1998, el CCIM pidió ayuda internacional para rentar una oficina anexa a la que se ubicaba en la colonia del Valle, porque el espacio para ese entonces era ya insuficiente.⁷³ Ese mismo año, la Embajada de Arabia Saudita extendió su apoyo al CCIM, gracias al cual pudieron trasladarse a la calle Musset de la colonia Polanco, domicilio actual del centro, aunque se mantuvo como oficina de *da'wa* el inmueble de la colonia del Valle. Sin embargo, el embajador de Arabia Saudita no vio con agrado el proselitismo llevado a cabo por Weston, que permitía que los no musulmanes asistieran a la mezquita para comenzar a conocer el islam,⁷⁴ ya que es bien sabido que a las mezquitas de países islámicos sólo pueden entrar musulmanes.

A pesar de que Weston propuso un islam local mediante la utilización sobre todo de los colores nacionales en su propaganda para atraer a la comunidad mexicana, el embajador saudí apoyó a la comunidad y creó un enlace con el gobierno saudí y la Universidad de Medina para otorgar becas de estudios islámicos a los conversos que así lo desearan.

En el año 2000 los musulmanes inmigrantes del CCIM se vieron en la necesidad de crear un cementerio musulmán y una mezquita, porque, según su propia consideración, la ubicada en Polanco era una *Al-jamma* (casa de oración), y argumentaban que: “una mezquita es aquella que ha sido levantada desde sus cimientos para ese fin”.⁷⁵ Weston y algunos inmigrantes recibieron de parte de un converso mexicano la oferta para comprar un terreno en Tequesquitengo, Morelos. Esta nueva iniciativa causó entre el CCIM oposiciones ideológicas y de organización, lo que provocó que ese mismo año se creara el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, A.C. (CECM).

En 2001 la oficina del CCIM ubicada en la colonia del Valle cerró sus puertas y sus miembros se reubicaron en la calle Euclides de la colonia Anzures de la ciudad de México, ya bajo el nombre de CECM, A.C., para ello se tomó la decisión de conformar una mesa directiva con siete representantes elegidos cada dos años.⁷⁶ En diciembre del mismo año Weston se trasladó Tequesquitengo, Morelos, y llevó consigo también la organización de la CECM, A.C.; esta mezquita es mejor conocida como el centro Dar asSalam (Casa de Paz)

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Zidane Zeraoui. “El islam en México: definiendo un islam nacional”. Resumen del artículo de Zidane Zeraoui para el Proyecto Islam en Latinoamérica para Florida International University, 2009-2010 (<http://casgroup.fiu.edu.pdf>).

⁷⁵ Sánchez García, citado por González Hernández, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁶ (<http://www.islamenmexico.org>), julio de 2011.

y comenzó a funcionar en 2003, no sólo como mezquita, sino también como hotel y centro recreativo para musulmanes y no musulmanes que deseen conocer el islam.

Después de la creación del CECM, A.C., en 2002 Muhammed Abdullah Ruiz⁷⁷ creó una *Al-jamma* en la colonia de San Juan de Aragón, que pretendía rescatar las actividades iniciadas por el CCIM, del que formaba parte, y además pretendía darle continuidad al proselitismo en la ciudad de México así como mantener informados a los musulmanes de la ciudad acerca de las actividades y progresos de Dar asSalam. Esta *Al-jamma* cerró rápido por las constantes disputas entre el CCIM y el CECM, A.C. por lo que Abdullah Ruiz rompió su relación con Weston, organizador del CECM, A.C., y también con el CCIM, porque como desde un principio este centro cultural había abierto sus puertas a conversos bajo un proselitismo incluyente, Abdullah lo interpretó como un indicio de innovaciones (*bid'a*) prohibidas por el islam.

Abdullah Ruiz, de tendencia *salafí*, fundó en 2003 la Organización Islámica de México (OIM), ubicada en la colonia Jardín Balbuena, lugar que da cabida la *Al-jamma* Al Markas as Salafi; Abdullah quedó como *imam* y director de la organización. Se refirió que, tras una amplia investigación, entendía que el islam *salafí*, que no deja de ser *sunni*, era la mejor opción.⁷⁸ Así, en 2004 se creó el Centro Salafi de México, que ha sido la primera comunidad *salafí* no sólo de México, sino de América Latina. En la actualidad han logrado crear lazos con otras comunidades *salafí* en Latinoamérica y ramificaciones por el resto de la república mexicana.⁷⁹ Esta nueva comunidad de la ciudad de México estableció una relación con la embajada de Arabia Saudita y con los *Ulehma* del Concilio de Arabia Saudita,⁸⁰ lugares donde encontraron eco a las inclinaciones *salafi* y *wahabi*.

En febrero de 2006, debido a presiones económicas, la comunidad *salafi* cerró sus puertas, aunque su participación y actividades continuaron en el sitio web; en septiembre del mismo año, abrió de nuevo, ahora en el centro

⁷⁷ La fecha exacta de la creación de esta *Al-jamma* es imprecisa, pero se calcula que fue en el año 2002 ya que en febrero 2003, Abdullah Ruiz creó la Organización Islámica de México y el Centro Salafi de México.

⁷⁸ Entrevista con el Informante 1, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. México, 23 de junio de 2010.

⁷⁹ “Quiénes somos”, *Centro Salafí de México* (<http://www.islammexico.net/contacto.htm#-Quien>), 19 de julio de 2011.

⁸⁰ Ruiz Al Meksiki, *op. cit.*, p. 10.

histórico de la ciudad, una *Al-jamma* llamada Muhammad Ibn Abdul Wahab. Un año más tarde, en 2007 se trasladó definitivamente a la colonia Lorenzo Boturini.

Mientras la comunidad *salafi* organizaba su propia comunidad, para 2004 el CECM, A.C., ubicado en Euclides y conformado por una nueva mesa directiva, deja como *imam* a un sirio llamado Mudar Abdulghani Dada, invitado por Weston, lo que abrió la posibilidad de no sólo viajar a Medina para estudiar, sino también a Siria.⁸¹ Por otro lado, Omar Weston daba vida al programa Vive Halal, con el fin de recibir en las instalaciones de la mezquita Dar asSalam, que anexaba un hotel llamado Oasis Tequesquitengo, a viajeros y visitantes. Tiempo después Weston creó allí mismo la empresa Bamboo Salam que fabrica muebles de bambú.⁸²

En 2006, con la intención de continuar el proselitismo en la ciudad de México, Weston inauguró la oficina Dawa Amigo en la avenida Miguel Ángel de Quevedo, cuyo cargo recayó en manos de los estudiantes conversos que regresaban de Medina; entre ellos destaca Isa Rojas, considerado uno de los quinientos musulmanes más influyentes por sus actividades proselitistas, según el libro *The 500 most influential muslims in the world*.⁸³

En la oficina de Dawa Amigo se impartían clases de árabe a los conversos, se repartían folletos informativos así como la revista *Islam en tu Idioma*, que exponía temas sobre el islam y narraba conversiones. Además, esta oficina se encargaba de administrar aquellas comunidades del resto del país que estaban a su cargo, como es el caso de la comunidad *sunni* de Chiapas, o bien de proporcionar ayuda educativa a los diversos centros islámicos. Pese al esfuerzo puesto en este proyecto, la oficina cerró sus puertas en 2008.

Para el año 2008, el CCIM quedó ubicado en el CECM, A.C., sin dejar de existir, de tal manera que en la actualidad en la ciudad de México el islam queda ubicado en tres comunidades: la *sufí*, la *sunni* y la *salafi*. Dar asSalam

⁸¹ En 2006 se logró un contacto con la organización de Estudios Arabesk de Damasco, Siria, quienes contactaron de inmediato con Mudar Abdulghani, encargado en México de informar a los interesados sobre los estudios del árabe y su cultura. Para mayor información sobre estos cursos e intercambios (www.arabeskstudiesindamascus.com/Spanish/index.html).

⁸² González Hernández, *op. cit.*, p. 59.

⁸³ John Esposito e Ibrahim Kalin. *The 500 most influential Muslim in the world. The Royal Islamic Strategic Studies Centre*. Washington, D.C.: Royal Islamic Strategic Studies Centre-Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Universidad de Georgetown-Edmund A. Walsh School of Foreign Service. 2009, p. 91.

sigue funcionando en Tequesquitengo y mantiene aún sus lazos con el CECM, A.C. de la ciudad de México, así como con el CCIM. Asimismo, Weston e Isa rojas trabajan en conjunto con otros musulmanes de Latinoamérica en el proyecto Vive Islam, un sitio web dedicado a “establecer un puente entre los musulmanes y no musulmanes”⁸⁴ y “contribuir a crear un armazón de habla española para la predicación islámica”.⁸⁵

Por otro lado, la mezquita Dar asSalam parece crecer día a día con ayuda de la comunidad *sunni* de la ciudad de México. Sin embargo las actividades llevadas a cabo por la mezquita Dar asSalam y por la asociación Vive Halal encabezadas por Weston no son vistas con agrado por otros musulmanes del resto del país y de la comunidad *salafi*, ya que consideran que se trata sólo de proyectos con fines lucrativos y no en pro de la *umma* mexicana.

Las comunidades musulmanas en Chiapas

Hoy en día, las religiones en Chiapas son una forma de organización y de protección social e individual, originada a partir de la construcción de nuevas solidaridades; tal fue el caso de un grupo de tzotziles, que tras su renuncia al catolicismo y posteriormente al protestantismo decidieron convertirse al islam.

Así, en el sur de México, en Chiapas, se localizan dos comunidades musulmanas conformadas por indígenas tzotziles: la comunidad *murabitun* de tendencia *sufie* y la comunidad *sunni*. La comunidad *murabitun* de Chiapas se presenta como una excepción entre las comunidades musulmanas de México, y no por ser una comunidad rural conformada por indígenas bajo el argumento de que el islam no fija razas, ni tampoco porque todos sus miembros sean conversos, sino por la manera cómo se creó, segregada de aquellos a los que considera infieles y desviados para llevar adelante su propio modelo de sociedad. Se encuentra en un campo de maíz en San Cristóbal de las Casas y se ha convertido en la primera mezquita de musulmanes indígenas de América Latina.

El Movimiento Mundial Murabitun (MMM) se inició en los setenta del siglo xx por el Sheikh (*sbeij*) Abdalqadir as-Sufi al Murabit, de origen escocés, que había conocido el islam en Marruecos; recibió su formación islámica con el Sheikh Muhammad ibn al-Habib de Meknes y con el Sheikh Muhammad

⁸⁴ Página web de Vive Islam (<http://viveislam.islammesssage.com/portal/page/Quienes-somos.aspx>), enero de 2011.

⁸⁵ *Idem*.

al-Faturi de Beghasi. Desde entonces se ha encargado de dar a conocer el mensaje de *Allab* mediante este movimiento de orden mundial.⁸⁶ El MMM se ha extendido en países de Sudáfrica y Norteamérica, así como en Malasia, Nigeria, Inglaterra, Turquía, Australia, Francia, Dinamarca, Alemania, España y México.⁸⁷

El MMM llegó a México tras la visita de españoles musulmanes que, al observar el panorama social vivido en Chiapas 1995, decidieron instalarse en la ciudad con el fin de dar a conocer su religión. Los andaluces Aureliano Pérez Iruela y Esteban López Moreno, quienes encabezaban entonces el MMM, lograron hacer contacto con los indígenas por medio de un puesto de pan que ellos mismos fabricaban y que estaba instalado en el mercado Castillo Telemmans, de San Cristóbal de las Casas.⁸⁸ Allí hicieron contacto con el líder del Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), a quien lograron convertir al islam. De esta manera, el mismo año un grupo de cien tzotziles conocieron a Hajj Muhammad Nafia y Hajj Idris, españoles que se dieron a la tarea de convertir a familias⁸⁹ tzotziles.

La nueva comunidad musulmana *murabitun* se asentó primero en la colonia Molinos de los Arcos y después en la periferia de San Cristóbal de las Casas, sobre la calle Damasco, en la colonia Nueva Esperanza. Allí fundaron la Comunidad Islámica de México, donde abrieron un taller de carpintería, otro de costura, una panadería y pizzería y una escuela (*madraza*) para los niños. La pizzería se ubicaba en el centro de San Cristóbal de las Casas, pero debido al incremento de la renta la reubicaron en la comunidad islámica; después abrieron una sucursal y otra *madraza* en la ciudad de Comitán de Domínguez.⁹⁰ Estas actividades están inscritas en el proyecto de gremio que los españoles buscaron para crear un espacio donde no sólo se viviera un islam de manera individual

⁸⁶ Para mayor información véase “Shaiykh Dr. Abdalqadir as-Sufi” (<http://www.shaykhabdalqadir.com>).

⁸⁷ Sandra Cañas Cuevas. “*Kolijal Allab Tsotsunkotik*: ‘Gracias a *Allab* que somos más fuertes’. Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunníes en San Cristóbal de las Casas, Chiapas”. México: CIESAS, mayo (Tesis de maestría), p. 73.

⁸⁸ G. Domínguez Ruvalcaba. *Video documental: del huipil a la chilaba. Musulmanes en Chiapas*. Puebla: Universidad de las Américas, Departamento de Ciencias de la Comunicación. 2005 (Tesis de licenciatura). Para mayor información: (http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lco/dominguez_r_g/index.html).

⁸⁹ Marco Lara Klarh. “¿El islam en Chiapas? El EZLN y el Movimiento Mundial Murabitun” (<http://www.revistaacademica.com/TIV/C05.pdf>), junio de 2010.

⁹⁰ Cañas Cuevas, *op. cit.*

y espiritual, sino también social, proporcionando de esta manera actividades que cumplen con la *summa*, además de:

Establecer una comunidad autosustentable, fundada en un nuevo orden económico que ponga fin al sistema capitalista imperante y que erradique los vestigios feudales y esclavistas del mismo. Mediante esta propuesta económica-social, los españoles murabitun buscan desligarse del Estado y del sistema económico vigente responsable del empobrecimiento de la población indígena en México y el resto de América Latina.⁹¹

Esta comunidad islámica no intentó bajo ninguna forma hacer contacto con otros centros islámicos de México, es por ello que cuando en 1998 Weston, en su actividad proselitista, visitó la comunidad⁹² para tender puentes con el CECM y el CCIM, los cabecillas de la comunidad *murabitun* de Chiapas se negaron, ya que no tienen interés en mantener contacto con otras comunidades que no compartan su proyecto de sociedad.

Otra característica de esta comunidad es el rechazo a mantener comunicación con aquellos que no son musulmanes, a los que consideran infieles (*ka-fir*). Es por ello que estos conversos, bajo la protección de los españoles, han vivido el islam intensamente e intentan cumplir en lo posible con los pilares y mandatos del islam; ejemplo de ello no es sólo la prohibición de relacionarse con los no musulmanes en Chiapas o asistir a la escuela pública, sino incluso las peregrinaciones a La Meca, quinto pilar del islam: en 2001, un grupo de tzotziles con dos recién nacidos y en 2002 otro grupo de 22 indígenas.

Las críticas a esta comunidad han sido severas en ocasiones, ya sea por la prensa o incluso por varios musulmanes mexicanos, como hizo el *imam* del CCIM,⁹³ porque hay denuncias de abusos religiosos, explotación laboral, castigos, amenazas y violencia contra los que reniegan del islam, así como matrimonios forzados y poligamia.

Con estas prohibiciones puede entenderse que los 300 tzotziles que habían aceptado la religión que predicó el profeta Muhammad, experimentaron

⁹¹ *Ibid.*, p. 75. Para mayor información véase el sitio web de la comunidad murabitun en México (<http://www.islammexico.org>).

⁹² *Ibid.*, p. 77.

⁹³ Entrevista con el Informante 2, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. México, 24 de junio de 2010.

en 2001 una ruptura,⁹⁴ de la que aparecieron dos grupos: uno ligado al CCIM, dirigido por el *sunni* Juan Gómez Yahya, y el otro grupo ligado al MMM. El motivo de la ruptura se debió al discurso de los españoles, que en un primer momento criticaban constantemente las costumbres indígenas, como la vestimenta o comer maíz, y después el *emir* llegó a prohibir que enviaran a sus hijos a la escuela oficial; así, algunos de ellos con ayuda del CCIM y Weston decidieron separarse.⁹⁵

La comunidad *murabitun* se considera autónoma del Estado mexicano, al que sólo reconoce de forma parcial. Es por ello que en su gremio incluyó la primera escuela islámica, aunque ésta sólo proporciona un kínder, primaria y secundaria, por lo que los jóvenes musulmanes no pueden continuar sus estudios, además de que les queda vedada la educación laica que la ley mexicana prescribe como obligatoria.⁹⁶ Asimismo la comunidad está gobernada por un *emir* (gobernante) y por un *imam* o guía religioso, mientras que un *emir* chamula dirige a sus semejantes y un *cadi* o juez imparte justicia. De esta forma, los adeptos obedecen al *emir* y no al Estado ni a sus leyes. Por todo lo anterior, la comunidad *murabitun* se ha considerado como manifestación islamista radical.

Los disidentes de la comunidad *murabitun* guardaron su fe y conformaron otra comunidad de tendencia *sunni*. Este grupo realiza su vida cotidiana en sus hogares, sus hijos van a la escuela pública, asisten a trabajos donde conviven con no musulmanes y sólo se reúne para la oración en la *Al-jamma AlKawthar*, ubicada en la colonia La Hormiga.

⁹⁴ Domínguez Ruvalcaba, *op. cit.*

⁹⁵ Entrevista con el Informante 2.

⁹⁶ Cf. Página web de la Comunidad Islámica en México (http://islammexico.org.mx/Proyectos/portada_proyectos.htm), mayo de 2011.

Tabla 2. Conformación y recintos de las comunidades musulmanas en México

Comunidad y Actividades	Doctrina	Fecha	Lugar	Iniciadores-Organizadores	Ayuda nacional o internacional	Sitio web
Comunidad musulmana de la Comarca Lagunera, Mezquita Soraya	<i>Shú</i>	1986-1989	Comarca Lagunera	Elias Serhan Selim y Hassan Zain	Sin dato (SD)	SD
Salat al-yamma	<i>Shú</i>	1986-	DF	Cuerpo diplomático de la Embajada de Egipto	Egipto	SD
	<i>Sunna</i>	1990				
Orden Halveti Yerrahí	<i>Sufi</i>	1987	DF	Seij Nur, Amina Telisma, seij Seffer	Orden Halvetí Yerrahí de Nueva York y Turquía	SD
Salat al-yamma	<i>Shú</i>	1990-	DF	Cuerpo diplomático de la Embajada de Pakistán	Pakistán	SD
	<i>Sunna</i>	1994				
Inicios del islam en Guadalajara	<i>Shú Sunna</i>	1993-	Guadalajara	Converso puertorriqueño y Mohamed Ali Asan	SD	SD
	<i>Sufi</i>	2001				
CCIM A.C.	<i>Sunna</i>	1994	DF	Omar Weston y Muhamad Abdullah (Guillermo Ruiz)	Arabía Saudí	http://www.islam.com.mx
Comunidad Islámica de México (CIM)	<i>Sufi</i>	1995	San Cristóbal de las Casas, Chiapas	Aureliano Pérez Iruela, Esteban López Moreno y Hajj Muhammad, Nafia y Hajj Idris	Movimiento Mundial Murabitun	http://www.islammexico.org.mx
Casa Islam (Dar al-islam)	<i>Shú Sunna</i>	2001-	Guadalajara	Mohamed Ali Asan	SD	SD
	<i>Sufi</i>	2005				
CECM A.C	<i>Sunna</i>	2001	DF	Omar Weston	Arabía Saudí y Siria	http://www.islamenmexico.org
Dar as-salam y CECM A.C	<i>Sunna</i>	2001	Tequesquitengo	Omar Weston	Arabia Saudí y Siria	http://www.islamenmexico.org
Comunidad <i>Sunni</i>	<i>Sunna</i>	2001	Col. la Hormiga, San Cristóbal, Chiapas	Disidentes de CIM	CCIM, CECM	SD

Vive Halal	SD	2002	Tequesquitengo	Omar Weston	CCIM, CECM	http://www.islamenmexico.org
Musallah asociada a CCIM, CECM y Dar asSalam	Sunna tendencia <i>salafi</i>	2002-2003	Col. Aragón, DF	Muhamad Abdullah (Guillermo Ruiz)	Dar as-Salam	SD
OIM y Musallah Al Markas Salafi	<i>Salafi</i>	2003-2006	Col. Jardín Balbuena, C. de México	Muhamad Abdullah (Guillermo Ruiz)	SD	http://www.islammexico.net
CSM	<i>Salafi</i> tendencia wahabi	2004-2006	DF	Muhamad Abdullah (Guillermo Ruiz)	Arabia Saudí y Uleymas del concilio de Arabia	http://www.islammexico.net
Mezquita Muhammad Ibd Abdul Wahab	<i>Salafi</i> tendencia wahabi	2006	DF	Muhamad Abdullah (Guillermo Ruiz)	OIM, CSM, Uleymas del concilio de Arabia	http://www.islammexico.net
Islam Guadalajara	<i>Sunna</i>	2009	Guadalajara	Abdul Kareem y Genaro Atahualpa Bonilla	SD	http://www.islamguadalajara.com
Casa Islam	<i>Sunna</i>	2011	Guadalajara	Abraham Ramírez	SD	Facebook: Casa islam
Centro Islámico de México El Mensajero de Allah	No hay distinción	2011	Guadalajara	Genaro Atahualpa Bonilla	SD	SD
Cementerio musulmán	SD	2011	DF	Omar Weston	SD	SD

Fuente: Elaboración propia con base en Yohan Uribe Giménez. “El islam en la Laguna. Una tradicional minoría religiosa”. *El siglo de Torreón*. Coahuila (www.elsiglodetorreon.com.mx), 20 mayo 2010; Hernández González *op. cit.*; Muhammad Ruiz Al Meksiki. “Breve historia del islam en México”. *Revista Expresión Espiritual* (www.expresionespiritual.com), enero 2011; (www.islamenmexico.org), 19 julio 2011; “Quiénes somos”. Centro salafi de México (www.islammexico.net/contacto.htm#Quien), 19 julio 2011; John Esposito e Ibrahim Kalin. *The 500 most influential muslim in the world*. Washington: Georgetown University, The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2009; Vive Islam (<http://viveislam.islammmessage.com/portal/page/Quienes-somos.aspx>), enero 2011; Sandra Cañas Cuevas. *Koliyal Allah Tsotsunkotik “Gracias a Allah que somos fuertes” Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnies en San Cristobal de las Casas, Chiapas*. México, CIESAS, mayo 2006 (tesis de maestría); Marco Lara Klarh. “¿El islam en Chiapas? El EZLN y el Movimiento Mundial Murabitun” (www.revistaacademica.com/TIV/C05.pdf), junio 2010; entrevistas a los informantes 1-7 (véase bibliografía).

La presencia actual del islam en el ámbito religioso tapatío se debe a factores que se tejen de manera local y que han posibilitado la apertura a nuevas creencias religiosas, provocando que se considere el ámbito religioso de Guadalajara como un gran abanico de ofertas religiosas que actúan bajo una lógica de mercado dirigida desde diversas escalas y fases; de lo global a lo local y viceversa, de lo local para lo local y de lo local a lo nacional.

La circulación de las ofertas religiosas por circuitos de redes y flujos hace que entren en competencia en el “mercado espiritual”⁹⁷ tapatío. De esta forma el islam logró incluirse, acaparando la atención de buscadores y consumidores de nuevas ofertas religiosas.

La historia del islam tapatío ha estado mediada en cierta manera por la historia del campo religioso de Guadalajara, en el sentido que apunta a considerar el catolicismo como la religión hegemónica en la gestión de los bienes de salvación. Así, pese a que a lo largo del siglo xx el campo religioso de Guadalajara⁹⁸ comenzó a modificarse por la incorporación de nuevos movimientos no católicos para transformarse en un territorio plurirreligioso, con diversidad de instituciones, creencias y prácticas diversas. El catolicismo, aun con su descenso notable, sigue siendo la práctica mayoritaria de esta ciudad; ello da cuenta de la influencia y confianza que aún se le tiene a la Iglesia católica.

Hay que tener en cuenta que las religiones no católicas que han logrado incorporarse en la sociedad religiosa de Guadalajara, pese a que están presentes desde hace varias décadas y compiten entre ellas por asegurar y expandir los bienes de salvación, no gozan aún de una posición de privilegio aunque sí de legitimidad. En este sentido, el islam lucha, si no por una posición de privilegio, sí por legitimidad y respeto.

No puede negarse que los cambios religiosos en la ciudad han creado nuevos espacios sociales en los que se fija el sentido de diversas relaciones sociales, donde no sólo el territorio se innova, sino que se construyen nuevas maneras de identificarse e identificar al otro. Ello sin duda ha influido de manera de-

⁹⁷ Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería esotérica New Age”. Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.), *op. cit.*, p. 388.

⁹⁸ Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre Castellanos. “El campo religioso cristiano en Guadalajara: Una cronología del siglo xx”. Cristina Gutiérrez Zúñiga y Rogelio Marcial Vázquez *et al.* *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*. Vol. 3. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2010, pp. 159-226.

terminante en la forma como la comunidad musulmana tapatía ha tenido que insertarse y construir su identidad religiosa.

La historia del islam en Guadalajara comenzó en 1990, aunque con seguridad mucho antes de este año hubo musulmanes que no formaban parte de una comunidad, tal como revela el censo de 1910,⁹⁹ donde aparecen cinco mahometanos (musulmanes). Lo que puede notarse en la historia de esta religión es que su presencia como comunidad no obedece completamente a las mismas causas y circunstancias que llevaron a otras comunidades musulmanas a instalarse en México. Se suele creer que la instalación de una comunidad musulmana en un país no musulmán se debe al proselitismo internacional emanado directamente de agencias musulmanas cualquiera que sea su índole. En el caso de la comunidad islámica de Guadalajara, con una historia ya de 18 años, se podrá percibir que mantiene diferencias que la hacen distante de las primeras comunidades asentadas en el país, que a su vez son las que han logrado tener más representatividad en el caso mexicano. Por otra parte, la actual comunidad también puede diferenciarse de la primera comunidad musulmana de Guadalajara, en cuanto a su organización.

El desarrollo histórico del islam en México revela, por una parte, las características que hacen al islam de Guadalajara en sus inicios un movimiento autónomo de las instituciones con propósitos proselitistas y autónomo también de las mismas comunidades musulmanas del país, por lo menos hasta la presencia de la comunidad *sunni* Islam Guadalajara,¹⁰⁰ quien ha creado una suma de lazos que sobrepasan a sus contrincantes.

Así, los inmigrantes de antes de la conformación de esta primera comunidad musulmana de Guadalajara, nunca pretendieron realizar un centro de culto,¹⁰¹ porque se encontraban en la etapa de disimulo obligado y pertinente, hasta 1993,¹⁰² cuando se inició la comunidad musulmana de Guadalajara. Se abrió un centro de culto que careció de nombre y de registro como asociación

⁹⁹ “Población por cultos por entidades federativas conforme a su división política 1910”. *Tercer Censo de Población de los Estados Unidos* (<http://www.inegi.gob.mx>), noviembre de 2010.

¹⁰⁰ De aquí en adelante la comunidad *sunni* de Guadalajara podrá ser referenciada bajo el nombre de Islam Guadalajara.

¹⁰¹ Entrevista con el Informante 3, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Sesión 1. Guadalajara, Jalisco, 19 de febrero de 2011.

¹⁰² Véase el grupo en Internet de la Comunidad Musulmana de Guadalajara Jalisco México (http://mx.group.yahoo.com/group/kareem_garcia), mayo de 2009.

religiosa; hay dudas de igual modo con respecto del fundador, puesto que por un lado se le adjudica a un converso portorriqueño que se convirtió en Estados Unidos¹⁰³ y por otro a un egipcio recién llegado a México.

Se instaló un centro de culto en la colonia Jardines del Sur, al cual se acudía cada viernes para hacer la oración comunitaria. Este centro de culto estaba conformado tanto por conversos como por inmigrantes musulmanes. Las razones sobre el cierre de este centro se desconocen, incluso la apertura de los siguientes centros es de origen igualmente ambiguo y oscuro, porque la comunidad no registró este tipo de actividades en un archivo y porque algunas de las personas que asistían a estos centros de culto ya no viven en Guadalajara. Sin embargo vale la pena mencionar que, dada la información –recabada en entrevistas y trabajo de campo–, se puede suponer que el egipcio ha pasado por los posteriores centros de culto, sin ser él necesariamente el que iniciara su conformación.

Al año siguiente, la comunidad se localizaba en la colonia Polanco. Seguramente la comunidad estaba conformada por una mayoría conversa, ya que como informan las entrevistas, los sermones del viernes así como el llamamiento al rezo (*Adhan*) se realizaba en español. Omar Weston visitó este centro de culto¹⁰⁴ en 1994 y se encontró con la sorpresa de que se oficiaba el rezo en español; en el islam es necesario hacer las oraciones en árabe, en el idioma que fue revelado El Corán, con el fin de no producir innovaciones; por esta razón algunos Coranes son bilingües o contienen una transliteración fonética. Desde entonces, se puede considerar que el islam en Guadalajara ha vivido una transculturación necesaria para que pueda darse y vivirse esta religión entre sus adeptos, se trata de elementos que hacen posible una relocalización.

La comunidad cerró porque después de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York en 2001, los arrendatarios, asustados por los comentarios emitidos en los medios de comunicación, hicieron saber a la comunidad que no serían más sus “cómplices”.¹⁰⁵ El desconocimiento de una religión, para ese entonces demasiado ajena a la cultura tapatía, hizo que estos musulmanes tuvieran que trasladarse a otro sitio. Se puede apreciar cómo este primer is-

¹⁰³ Entrevista con el Informante 2 y entrevista con el Informante 4, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 30 de mayo de 2011.

¹⁰⁴ “Dawa chronology”. *Dawa in Mexico by Omar Weston* (<http://sites.google.com/site/dawamexico/the-team>), mayo de 2011.

¹⁰⁵ Entrevista con el Informante 5, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 18 de mayo de 2011.

lam de Guadalajara no podía lograr insertarse en el ámbito religioso sin estar alejado de las estigmatizaciones sociales.

De nuevo se traslada la comunidad a la colonia Santa Teresita haciéndose llamar Casa Islam o Dar al-Islam. Ese mismo año, 2001, la comunidad celebró su octavo aniversario según un pequeño artículo que apareció en la *Gaceta Universitaria*.¹⁰⁶ La nota deja ver los deseos de la comunidad por tener una posición visible en el campo religioso: “Es de vital importancia que instituciones como la Universidad de Guadalajara estén abiertas a todo tipo de información, y no solo eso, que además estén interesadas en los problemas actuales que nos atañen, que abran las puertas de sus aulas a grupos como el que hoy represento”.¹⁰⁷

Hasta este momento la comunidad albergaba sólo a cincuenta personas: treinta eran mexicanos y veinte estudiantes extranjeros, sobre todo de Sudamérica. La población de esta comunidad no acrecentó, porque las entrevistas informan que se mantuvo siempre entre cincuenta integrantes, de los cuales unos eran permanentes y otros se iban al tiempo que llegaban otros más. El *imam*, es decir, el encargado de dirigir la oración y dar el sermón del viernes, era el egipcio, cuya procedencia lo hizo ser un punto de referencia para la comunidad y cuyas actividades representaron en cierto sentido el grado de organización y acción que pretendía la comunidad; así, se sabe por medio de las entrevistas que incluso tuvo en Guadalajara un programa de radio acerca del islam.¹⁰⁸

Pese a los esfuerzos de esta naciente comunidad, otra vez la presión social se dejó ver e hizo que el *imam* sufriera un par de altercados por el solo hecho de ser musulmán. El suceso está asociado con la intolerancia religiosa vivida en Guadalajara, y más en específico, sobre la experiencia de xenofobia experimentada por este inmigrante musulmán con una casa de cambio.¹⁰⁹ En

¹⁰⁶ “Ocho años de la comunidad islámica de Guadalajara”. *Gaceta Universitaria*. Guadalajara: U de G, 5 de noviembre de 2001, p. 5. Este artículo aparece al lado de un reporte de las percepciones obtenidas en el “v aniversario del programa de estudios sobre religión y sociedad”, que organizó el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara (U de G), titulado “Política, la guerra entre Afganistán y EU”.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ Entrevista con el Informante 5.

¹⁰⁹ Por cuestiones éticas y de integridad se omite el nombre de la casa de cambio así como del ejecutivo de cuenta y la agencia de viajes; si se desea más información, véase la nota periodística.

una nota del periódico *El Norte de Monterrey*,¹¹⁰ se dice que la casa de cambio rompió su relación con la agencia de viajes x, porque su propietario era un árabe musulmán. Se refiere que el ejecutivo de cuenta le hizo saber al musulmán que ya no podían atenderlo por su creencia religiosa; éste replicó que la agencia de viajes estaba a nombre de su esposa que es mexicana, pero sin un cambio en la respuesta se retiró del lugar sin decir más, ya que como refiere la nota, era el mes de ramadán, mes de ayuno y paz.

Si bien la retirada fue pacífica, casi con un sentido de conformidad por la falta de tolerancia religiosa, Abdullah M. Ruiz tras leer la descripción dada en el periódico *El Norte de Monterrey*, publicó y envió por medio de su foro un llamado de atención a diversas comunidades islámicas, noticieros y periódicos. El caso fue tratado en la prensa, en la red virtual y en el noticiero *Hechos* de la ciudad de México.¹¹¹ Gracias a la solidaridad promovida por este converso, quien en ese entonces formaba parte del CCIM y del CECM, A.C. de la ciudad de México, defendió no sólo el derecho de un musulmán a profesar su religión, sino la de todos los musulmanes de México. Sus argumentos contra la intolerancia religiosa se basaron en el artículo tercero constitucional, el cual garantiza el respeto a la libertad de culto de los ciudadanos mexicanos, cláusula que se encuentra en los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como él mencionó.¹¹²

Se puede observar que la intolerancia religiosa, el estigma del islam resurgido en 2001 y el desconocimiento de esta religión no era algo que sólo perseguía a la comunidad islámica tapatía de entonces, sino a todo aquel musulmán mexicano.

¹¹⁰ “Le niegan servicio por ser musulmán”. *El Norte de Monterrey*. Monterrey, 29 de noviembre de 2001, sección Los Estados (<http://vlex.com.mx/vid/niegan-servicio-musulman.78272949>), diciembre de 2009.

¹¹¹ A este llamado hecho por Guillermo Ruiz, alias Muhammed Abdullah, el 3 de diciembre de 2001, le contestó la cadena noticiera de *Hechos* el mismo día —ya que a ellos también les fue enviado el comunicado—; la respuesta se dio en el mismo foro de la comunidad *salafí*: “Estimado Abdallah: A través de este medio la Lic. Rosamaría de Castro quien leyó su correo y el equipo de Hechos agradecemos sus comentarios y al mismo tiempo le comunicamos que su información es muy valiosa para el noticiero. Quedamos a sus órdenes”. Al caso ya no se le dio continuidad por lo que ya no se supo más. “Comunicado sobre intolerancia religiosa a Ali Mohammad Ali Hassan” (<http://mx.group.yahoo.com/group/salafieamerika/message/3025>), diciembre de 2009. La edición publicada es del 3 de diciembre de 2001.

¹¹² *Idem*.

Casa Islam o Dar al-Islam fue cerrado aproximadamente en el año 2005.¹¹³ Las razones dadas tienen que ver con otro inconveniente sufrido por este egipcio, que se vio envuelto en problemas con el gobierno egipcio y la embajada estadounidense por realizar, según se comentó, actividades islamistas y terroristas en México.¹¹⁴ La suma de ambos sucesos a lo largo de la vida del islam tapatío perjudicó a la comunidad entera, de tal forma que cada evento quedó grabado en la memoria colectiva de la comunidad musulmana tapatía, haciendo que aún hoy día se lamenten.

La comunidad Casa Islam mantenía de alguna forma contacto con las comunidades de la ciudad de México. Los musulmanes tapatíos gozaban de una relación con el ahora líder de la comunidad *salafi*, hasta el punto que Abdullah Ruiz, al ver la aparatosa discriminación sufrida por el líder, decidió reclamar a la sociedad mexicana. Pero esta relación se rompió, como hace saber Abdullah Ruiz en una publicación sin fecha en Internet,¹¹⁵ que debió hacerse con probabilidad entre el año 2003 y 2005.

En este comunicado Guillermo A. Ruiz se quejaba de la fractura general de las comunidades musulmanas de México, en especial con la comunidad de Guadalajara. Los *salafi* consideraban que la comunidad de Guadalajara gozaba de un conocimiento recto del islam, se guiaban por el Corán y la *sunna*, así como por el conocimiento de las tres primeras generaciones de *ulemahs*, lineamientos seguidos por los *salafi*. La queja y el rompimiento de esta comunidad se debieron a que Guillermo A. Ruiz observó que la comunidad empezó a aprender un islam carente de fuentes, que provocó innovaciones (*bida*):

Mezclando peligrosamente en perjuicio de su comunidad la Sunnah, la Shiia, el Sufismo y la filosofía promovida por algunos grupos de musulmanes y agrupaciones alejadas del conocimiento correcto como ISNA^[116] e ICNA,^[117] las que ahora rechazan los Ulemah y tienen sus propios sabios, los cuales están bajo control del gobierno de los EU.¹¹⁸

¹¹³ Entrevista con el Informante 6, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Zapopan, Jalisco, 28 de julio de 2010.

¹¹⁴ Entrevista con el Informante 5. Entrevista con el Informante 7, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Primera sesión. Guadalajara, Jalisco, 25 de julio de 2010.

¹¹⁵ Ruiz, Abdullah. "Algunos miembros de la Comunidad de Guadalajara fuera de Manhaj de los Salaf". *Centro Salafí de México* (<http://www.islammexico.net/AdvertVSIInnovadoresMex.htm>), marzo de 2011.

¹¹⁶ Véase Islamic Society of North America (<http://www.isna.net>).

¹¹⁷ Véase Islamic Circle of North America (<http://www.icna.org>).

¹¹⁸ Abdullah Ruiz, *op. cit.*

Las innovaciones, llamadas *bida* en el islam, sin duda tienen que ver con que la comunidad, al no ser muy grande, no oficiaba la separación de credos y prácticas religiosas de esta religión, por lo que convivían todas en Casa Islam, lo que ocasionó la mezcla de doctrinas, prácticas y tradiciones. Los *salafi*, en cambio, han mantenido una lucha ardua sobre la hibridez cultural, lo cual ha quedado manifiesto en su primera ruptura con los musulmanes *sunni* del CCIIM y del CECM, A.C, que los llevó a la creación de su propio centro *salafi*, intentando vivir bajo los preceptos del Corán y la *sunna* así como de los *ulemahs*. Tras esta decisión, los *salafi* no sólo rompieron lazos con las diversas comunidades de la ciudad de México y con la de Omar Weston, sino también con la comunidad *murabittun* de Chiapas y con la de Guadalajara.

Los *salafi*, en voz de su líder, acusaron a la comunidad de Guadalajara de promover innovaciones (*bida*), mezclarse con innovadores, atacar la palabra de los *ulemahs*, así como de la gente que se apega al entendimiento *salafi* y por haberlos llamado wahabitas.¹¹⁹ Guillermo Abdullah Ruiz dejó claro que se desentendía de ellos y además pedía a las comunidades musulmanas de América Latina y del resto del mundo, que se apegaran al entendimiento (*Al-Manhaj*) de los *salafi* y se abstuvieran de mantener relaciones con la comunidad; aún más: proponía actuar con rapidez, porque esa gente [Casa Islam] “debe ser aislada y desterrada de la Ummah de Muhammad SAW¹²⁰ si insisten en continuar en su descarrío y promover en el resto de las filas, como hasta ahora, sus innovaciones e ideas erróneas sobre nuestro Ulema y la Salafiyah”.¹²¹

Con este panorama xenofóbico, de conflictos internos en la comunidad de Guadalajara y el rompimiento con la comunidad *salafi* de la ciudad de México, Casa Islam cerró sus puertas; acerca del cierre refieren otros musulmanes¹²² que más bien se debió a la falta de organización, de dinero y de un *imam* o un líder que guiara a la comunidad de creyentes. Según algunos musulmanes de Guadalajara, el egipcio fungía como organizador e *imam* de la comunidad pero, empujado ya por todos los sucesos,¹²³ al desistir del mando, dejó un

¹¹⁹ Abdullah Ruiz negó en este publicado que su comunidad fuera *wahabi*, sin embargo en 2006 la Organización Islámica de México y el Centro Salafi de México, ambos liderados por este *imam*, se trasladaron a su nueva mezquita llamada Muhammad Ibd Abdul Wahab, como el jurista wahabita.

¹²⁰ SAW: *Salalahu alehi wa salam* = la paz y bendiciones estén con él.

¹²¹ Abdullah Ruiz, *op. cit.*

¹²² Primera sesión de la entrevista con el Informante 3 y entrevista con el Informante 4.

¹²³ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7 y entrevista con el Informante 4.

vacío de poder que nadie quiso ni intentó ocupar debido a los constantes problemas de organización, la falta de dinero para el mantenimiento del inmueble y la desacreditación que de la comunidad *salafi*.

La comunidad, ahora sin un líder, intentó reabrir sus puertas en la colonia Ferrocarril, pero desapareció rápidamente. Por fin, fue en 2009 cuando se abrió el centro de culto Islam Guadalajara, comunidad que propició otra vez las controversias entre sus mismos adeptos, aunque ha logrado sobrevivir pese a las diversas escisiones y críticas.

Esta comunidad inició cuando su oficiante, Abdul Kareem, tapatío que después de haber vivido y convertido al islam en Houston, Texas, regresó a Guadalajara; nunca antes había pertenecido a una comunidad tapatía, ni tenía contacto con ningún musulmán de Guadalajara, por lo que si bien desconocía la existencia de una comunidad en la ciudad, esperaba encontrarla. Sin haber conocido a ningún musulmán en la primera semana de estancia, en noviembre de 2008 se trasladó a Tequesquitengo, Morelos, y a la ciudad de México, donde conoció a Omar Weston, Isa Rojas, Idris Romero y la comunidad *salafí*, quienes le informaron de la existencia de musulmanes en Guadalajara.

Fue en la comunidad del CCIM donde encontró su mayor apoyo, por ser ella el centro de *Da'wa* (proselitismo) en México. A su regreso a Guadalajara, el 7 de febrero de 2009 Kareem se reunió con otros musulmanes conversos e inmigrante, y les hizo saber que un chileno de origen sirio y de Houston le había dado presupuesto para iniciar una comunidad islámica.

Es importante conocer la relación que tuvo Kareem con este musulmán chileno de origen sirio, lo que muestra no sólo lazos de amistad y credo, sino de la actividad y el proselitismo que Kareem realizaba en Houston, porque el chileno y Kareem dirigían juntos un programa de radio en Estados Unidos: *Islam en español*.¹²⁴

Sin contar aún con un inmueble, sus actividades comenzaron el mes de febrero de 2009 en un sitio web: Grupos Yahoo, espacio gratuito, que proporcionó la primera plataforma virtual de la comunidad, lo que le hizo ganar visibilidad. Ese mismo mes, apareció una publicación en la que se avisaba a la comunidad musulmana tapatía que ya había un sitio web oficial de la comunidad.¹²⁵ En marzo lograron reunirse en el Centro de Estudios de

¹²⁴ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

¹²⁵ Datos tomados de (<http://www.islamguadalajara.com>) y grupos Yahoo Islam Guadalajara, octubre de 2011.

Espiritualidad de los Carmelitas Descalzos (CESP).¹²⁶ Más tarde decidieron cambiar el lugar de reunión y comenzaron a encontrarse cada viernes en un consultorio médico.¹²⁷ Los cambios obedecieron a dos razones, la distancia y lo inapropiado que eran estos inmuebles para las necesidades de una comunidad.

Finalmente lograron instalarse en marzo de 2009 en una finca ubicada en la avenida Inglaterra. La comunidad se dio cita para inaugurar el lugar.¹²⁸ En ese momento, Kareem como líder de la comunidad contaba ya con el apoyo del CCIM, que proporcionó instrucción al nuevo *imam*. En este punto es relevante destacar que fue Kareem, y no otro musulmán, el que se posicionó desde el principio como oficiante (*imam*) de la comunidad, porque, como él mismo comenta, había vivido en Houston en una comunidad musulmana y muy de cerca con un *imam*, con el cual había aprendido a dirigir una comunidad. Además, sus actividades proselitistas en Houston lo animaron a reorganizar una comunidad que una vez había existido y que él no creyó perdida del todo, y como él mismo poseía los medios económicos se posicionó como oficiante y organizador sin tener replicas, al principio, de otros musulmanes.

Este centro de culto intentó unir a todos los musulmanes, conversos e inmigrantes, en una sola comunidad: Islam Guadalajara. Sin embargo, varios informantes aseguran que había más musulmanes inmigrantes que no asistieron nunca; también refieren que en Guadalajara existe una comunidad islámica más antigua, que data de hace más de cien años, por el hecho de contar con presencia libanesa, y otra más joven conformada por familias de inmigrantes musulmanes que llevan unos treinta años aquí, pero que en ambos casos preferían reunirse en sus hogares para llevar a cabo las actividades religiosas. Asimismo, señalan que los inmigrantes o al menos varias generaciones de ellos, por lo general, se apartan de toda comunidad y optan por reunirse en sus domicilios para hacer la *jutba* (oración del viernes) o el ayuno. Así, la comunidad de Islam Guadalajara reúne sobre todo a conversos.¹²⁹

La situación económica encontraba solución en los donativos que el musulmán chileno seguía proporcionando cada mes.¹³⁰ Islam Guadalajara intentó

¹²⁶ Datos tomados de grupos Yahoo Islam Guadalajara, octubre de 2011. Entrevista con el Informante 5. Para mayor información del lugar véase (<http://www.cespgdl.org/>).

¹²⁷ Primera sesión de la entrevista con el Informante 3, entrevista con el Informante 4 y primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

¹²⁸ Datos tomados del grupo Yahoo Islam Guadalajara, octubre de 2011.

¹²⁹ Primera sesión de las entrevistas con el Informante 7 y con el Informante 3.

¹³⁰ Cada dos meses recibían un depósito de 120 dólares.

formalizar la situación con los donativos de sus propios adeptos, mediante la venta de cedés, DVD y libros islámicos, lo cual para la mayoría de las veces no fue suficiente, excepto en ocasiones esporádicas en las que habían obtenido donativos de musulmanes extranjeros, sobre todo canadienses y estadounidenses, que llegaron a visitar la comunidad; una vez llegó al centro un embajador árabe con escolta y traductor, quien se quedó a la *jutba* e informó que daría apoyo para que la comunidad contara con una mezquita –promesa que posiblemente se haya desvanecido.¹³¹

La situación de los donativos no logró formalizarse porque el trámite para darse de alta como asociación religiosa o civil aún no ha concluido, de manera que la comunidad carece de ayuda económica proselitista. La ayuda que, sin embargo, sí ha recibido tiene que ver más con la instrucción, siendo el CCIM la que la proporciona, mientras la comunidad *salafi* ha sido ignorada por ambas comunidades. Un argumento convincente que podría explicar la falta de ayuda para el centro Islam Guadalajara o el poco interés hacia la comunidad *salafi*, reside en que: “ellos están en la misma situación que nosotros, mantienen una comunidad al día, y pues aún no tienen el respaldo para ayudar a otras comunidades”.¹³²

El centro de culto Islam Guadalajara ha conformado poco a poco una red de relaciones nacionales e internacionales; redes de apoyo financiero y de instrucción, formales y esporádicas, de sedes en Houston, California, Medina, la ciudad de México y Morelos. Sin contar aquellas redes y flujos que la misma comunidad ha creado para conectarse y darse a conocer en otros lugares del mundo, como su página oficial. Lo anterior, sin duda, es un elemento que caracteriza su inicio como comunidad y su adhesión a la modalidad de “comunidades musulmanas autónomas”.

El proyecto inicial de la comunidad fue incluir tanto a viejos adeptos a la comunidad tapatía como a los nuevos llegados y conversos. Entre sus deseos iniciales estaba contar con una mezquita y un *imam*. En cambio, sus iniciadores conocían sus limitaciones, por lo que supieron que ese proyecto tardará años hasta que pueda contar con cimientos. Se trata, entonces, de conservar lo que tienen hasta el momento “y no hacer edificios con fichas de dominó y no que vaya a llegar el momento en que se vengán todas para abajo”.¹³³

¹³¹ Diario de campo realizado por Arely del Carmen Torres Medina. Centro de Culto Islam Guadalajara. Guadalajara, Jalisco, 9 de abril de 2010.

¹³² Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

¹³³ *Idem*.

La comunidad comenzó con pocos integrantes, incluso se llegó a dar la oración sólo para dos musulmanes. Poco a poco fue incrementando el número de adeptos. La incorporación paulatina de musulmanes conversos, inmigrantes, visitantes extranjeros, así como no musulmanes, se ha dado también por medio de la página oficial de la comunidad y por una especie de directorio internacional oficial (<http://www.islamicfinder.org>). Parece también importante para ellos estar dentro de las redes porque “con el hecho de buscar Islam Guadalajara en Google, va a parecer como la primera opción la página oficial”.¹³⁴

Aunque la comunidad comenzó a organizarse de manera autónoma y con casi nula ayuda, ha intentado a lo largo de estos cortos años hacer vínculos para fortalecerse y erigir su legitimidad. Estos vínculos no sólo son nacionales, sino que comienzan a dibujarse hasta Medina. De esta forma, en el mes de octubre de 2011, Islam Guadalajara comenzó a preparar a dos varones para ser enviados a la Universidad de Medina. La preparación consiste en cuatro meses de clases de árabe otorgadas por un maestro de origen marroquí que no pertenece a la comunidad. Con ello se pretende también que al finalizar los estudios islámicos en Medina la comunidad pueda gozar de dirigentes capacitados.

A pesar de sus grandes y esperanzadores planes, no todo pudo ser perfecto en la comunidad Islam Guadalajara. Los musulmanes con carrera larga en Guadalajara habían aprendido ya a vivir en el islam pero también a vivir en Guadalajara con toda su cultura. Mientras se intentaba organizar a la comunidad bajo una sola doctrina islámica, no se tenía muy en cuenta, por un lado, el bagaje cultural del converso y la siempre evidente hibridez que se da en las conversiones gracias a inclusión de una nueva doctrina a su vida; y, por otro lado, el bagaje cultural del inmigrante que por ser musulmán no significa que practique el islam como un medinense o un marroquí.

El hecho de no tener en cuenta y ser poco tolerantes con respecto de estos aspectos, provocó algunos enfrentamientos internos en la comunidad, sobre todo en cuanto a la organización de la misma: cómo debe ser practicada la religión, el posicionamiento de los demás adeptos que no formaran parte de los cofundadores o incluso los que no fueran musulmanes. El resultado: la división de la comunidad.

Comenzaron los rechazos a las prácticas que no se inscribieran a la doctrina *sunni*. De este modo, *shíís* y *sufíes* quedaron marginados. Parece ser que el rechazo a los *shíí* no proviene de todos los integrantes de la comunidad, sino

¹³⁴ *Idem*.

sólo de los que intentan tomar el liderazgo *sunni*; en las entrevistas se refirió que mientras los *shii* no interfirieran en la enseñanza o en la organización de la comunidad, se podrá convivir pacíficamente con cualquier musulmán.¹³⁵ La organización de la comunidad ha sido un aspecto importante para mantener el orden.

Toda acción que no se someta a la *sunna* y al Corán ha quedado descalificada. Aunque es notable que muchas de estas prácticas que son mal vistas por la comunidad, son llevadas a cabo tanto por conversos como por migrantes fuera de comunidad, lo que dará espacio a la creación de la identidad religiosa por parte de los conversos; se trata de una flexibilidad para actuar en determinados espacios y tiempos.

Islam Guadalajara, que intentó reunir a todos los musulmanes de Guadalajara, fracasó en su intento. Por un lado, los argumentos apuntaban a que toda práctica amoral quedaba fuera de la religión, así como la intercesión de esposas de inmigrantes que no eran musulmanas. Por otro lado, la definición de una doctrina alejaba a cualquier otro tipo de práctica de la comunidad. Por este motivo, varios inmigrantes y conversos decidieron abandonarla sabiendo que “el islam es perfecto, es el hombre quien lo modifica”.¹³⁶

No todos los disidentes unieron sus esfuerzos; en los comentarios extraoficiales, es decir, aquellos que no se permitieron grabar, se dijo que no deseaban ni volver a Islam Guadalajara ni crear una nueva comunidad, porque ya se habían realizado varios intentos y en todos siempre había intereses de por medio, lo cual llevaba a unos cuantos a lucrar o mantener un poder que no les pertenece y, por lo tanto, abusar de las personas mediante favores.

Otros se unieron al proyecto de Genaro Atahualpa. A lo largo de 2010 y principio de 2011, el grupo, liderado en parte por el mismo Genaro Atahualpa, diseñó un proyecto para crear un nuevo centro de culto islámico, el Centro Cultural del Occidente de México: El Mensajero de Dios, A.C.¹³⁷ En 2009 consiguieron la licencia como Asociación Civil y esperan cumplir los cinco años de ley para convertirse oficialmente en Asociación Religiosa. Esto lleva a pensar que justo después de la separación de Genaro Atahualpa, éste buscó darle formalidad a su disidencia con un proyecto que proclama ser diferente a Islam Guadalajara.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Diario de campo. Zapopan, Jalisco, 26 de abril de 2011.

¹³⁷ Entrevista con el Informante 3, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Sesión 2. Zapopan, Jalisco, 1 de agosto de 2011. De aquí en adelante la comunidad *shii* de Guadalajara podrá ser referenciada bajo el nombre de El Mensajero de Dios.

El Mensajero de Dios, A.C. pretende ser un centro con miras académicas, un lugar donde sus adeptos obtengan formación académica respecto del islam, puesto que “para nosotros la reversión¹³⁸ no es sólo la *Shabadah* o el testimonio de fe, sino llevar un proceso de aprendizaje, bajo el cual la gente puede estar segura que realmente cree en los preceptos del Islam, en la moral del islam y demás”.¹³⁹ La comunidad promete ofrecer enseñanza no sólo a musulmanes, sino a quien esté interesado en conocer el islam.

En abril de 2011, Abraham Ramírez, un converso mexicano, comenzó a organizar un nuevo centro islámico al cual llamó Casa Islam;¹⁴⁰ el 11 de abril, abrió en el sitio social de Facebook su espacio llamado Casa Islam, donde presentó fotos del actual inmueble (ubicado en el centro de Guadalajara), así como de la antigua Casa Islam de Santa Teresita. A decir de las fotos, Abraham Ramírez conocía la antigua comunidad musulmana de Guadalajara, por lo que es posible que su actual propuesta intente crear un puente entre la vieja comunidad e Islam Guadalajara. Como algunos integrantes de esa antigua comunidad están dispersos o ajenos a esta nueva comunidad, parece más viable que el proyecto no intente ser una competencia a la comunidad *sunni*, sino una propuesta de cambio de dirección y de una confrontación y cuestionamiento por la legitimidad del *imam* Kareem.

Por esta razón, dejo fuera Casa Islam de lo que constituye el subcampo religioso islámico de Guadalajara. No se trata en sí de una competencia por los bienes de salvación, ya que si bien deslegitima la posición de Abdul Kareem admite la doctrina *sunni*. Casa Islam, en todo caso, no ha pretendido conformar otra comunidad diferente a Islam Guadalajara, sino trasladar la comunidad de avenida Arcos a la zona centro de la ciudad; la manera cómo ha intentado llevarlo a cabo ha suscitado debate en la misma comunidad Islam Guadalajara.

Abraham Ramírez, poseedor del inmueble de Casa Islam, propuso trasladar a la comunidad *sunni* a un espacio dedicado únicamente al islam, para con ello dejar atrás un inmueble multiusos. La manera en que procedió, seleccionando a los musulmanes que podrían entrar a la *Al-jamma* y que dejaría de lado el nombre de Islam Guadalajara para abrazar el de Casa Islam; entre los

¹³⁸ El término “reversión” es usado en el islam para llamar a la conversión. Supone que todo ser vivo nace musulmán, y en el caso de los humanos, cuando nacen en otra religión desvían su naturaleza musulmana; así, cuando entran al islam, se trata de un regreso a los orígenes.

¹³⁹ Primera sesión de la entrevista con el Informante 3

¹⁴⁰ Datos tomados de la red social Facebook Casa Islam.

seleccionados no se encontraban varios musulmanes, casi todos conversos, incluyendo al *imam* Abdul Kareem.¹⁴¹

Todo lo anterior ocasionó disputas que tuvieron gran alcance dentro de la misma comunidad *sunni*. Ya no se trataba de una escisión por la doctrina religiosa, sino por la legitimidad del *imam* y el deseo de tener esta posición, que es superior a todos, para lo cual se debía desplazar al actual. El modo de organización ha sido siempre también factor de disputas y recelos, y ha llevado a cuestionarse la necesidad de tener un lugar óptimo para la práctica del islam. Factor que también comenzó a levantar molestias por tener en principio que dar una cuota para cubrir los gastos de la comunidad.

Ante el panorama descrito, sobre todo a partir de las escisiones de Islam Guadalajara, se puede decir que con el surgimiento de El Mensajero de Dios se conformó en el campo religioso de Guadalajara un subcampo religioso musulmán.

EL SUBCAMPO RELIGIOSO DEL ISLAM EN GUADALAJARA EN LA MODALIDAD DE COMUNIDADES MUSULMANAS AUTÓNOMAS

Se entiende por subcampo religioso un espacio donde dos o más núcleos religiosos denominacionales definen su objeto en juego e intereses que les son propios, presuponiendo entonces “un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo que vale la pena luchar”.¹⁴² De esta forma, las autoridades, las instancias religiosas y los individuos pueden recurrir al capital religioso que está en “competencia por la gestión de los bienes de salvación y del ejercicio legítimo del poder religioso”.¹⁴³ Este subcampo mantiene una estructura que se define como “un *estado* de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones implicados en la lucha, o si se prefiere así, de la distribución del capital específico”.¹⁴⁴ Añade Bourdieu: “Así, el capital de autoridad propiamente religiosa del cual dispone una instancia religiosa depende de la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que ella pueda movilizar ofreciéndoles bienes y servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos”.¹⁴⁵

¹⁴¹ Diario de campo. 30 de agosto de 2011.

¹⁴² Pierre Bourdieu. “Algunas propiedades de los campos”. *Cuestiones de sociología*. Trad. Enrique Martín Criado. Madrid: Ediciones Itsmo, 2000, p. 114.

¹⁴³ Bourdieu, “Génesis y estructura...”, p. 62.

¹⁴⁴ Bourdieu, “Algunas propiedades...”, p. 113.

¹⁴⁵ Bourdieu, “Génesis y estructura...”, p. 62.

En este caso, el subcampo religioso musulmán de Guadalajara refiere a dos grupos islámicos: Islam Guadalajara y El Mensajero de Dios. Para ambos la legitimidad de su práctica y doctrina islámica es lo que está en juego; ambas instancias religiosas y sus dirigentes crean esa lucha por el monopolio del islam en Guadalajara; hay un conflicto por la autoridad religiosa, un conflicto teológico y un discurso elaborado para proteger los bienes de salvación de cada instancia religiosa.

Como se pudo observar en el apartado anterior, en sus inicios la comunidad Islam Guadalajara albergó a musulmanes con distintas corrientes teológicas, a saber: *sunnis*, *shíís* y *sufíes*. La convivencia entre estas distintas prácticas puso en cuestión la función del *imam* con tendencia *sunni* y viceversa, los *sunni* cuestionaron las prácticas islámicas de los *shíís*, *sufíes* e incluso de algunos *sunni*. La comunidad vio amenazada su existencia por lo que, por medio de una violencia simbólica como es la exclusión, *shíís*, *sufíes* y algunos *sunni* quedaron fuera. Con esta exclusión se dio una oposición entre la ortodoxia y la herejía desde el punto de vista de Islam Guadalajara, donde los herejes o faltos al islam recto eran todos aquellos que no acataran la práctica, ritual y discurso ofrecido en esta comunidad. Con ello no quedó otra alternativa que crear la comunidad El Mensajero de Dios. Esta nueva comunidad de corte *shíí* compite con Islam Guadalajara por mantener el monopolio de los bienes de salvación. De esta forma, ambos se legitiman mediante su discurso, que deslegitima la práctica y doctrina de su adversario, lo que constituye un subcampo religioso islámico.

No obstante esta realidad y de acuerdo con el esfuerzo de legitimación por parte del *imam* de Islam Guadalajara, se percibe y considera que la comunidad tapatía *sunni* no es una comunidad nueva, e incluso se imagina que es la única ya que la hacen llamar “comunidad musulmana de Guadalajara”.¹⁴⁶ Para sus intengrantes se trata sólo de una continuación, se cree que Islam Guadalajara logró reunir a los centros de culto que existieron en Guadalajara antes, con el argumento de que: “No tomemos como que hemos sido diferentes comunidades, sino que ha sido la misma; porque el islam es uno solo, Dios es uno solo. No podemos adjudicarnos una nueva comunidad sino simplemente otra vez la misma comunidad vuelve a integrarse”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

¹⁴⁷ *Idem*.

Esta idea expuesta presenta a la *umma*, es decir, a la idea de comunidad que encarna, no al intento comunitario que se presentó con anterioridad en Guadalajara, ni a comunidades con organizaciones diferentes a la actual, sino a todos los musulmanes que la han conformado. La *umma* como concepto remite a la idea de una comunidad musulmana que no conoce fronteras, tiempo, ni doctrinas islámicas, puesto que ha quedado constituida desde que el profeta del islam la proclamó en el siglo VII. De esta forma aparece Islam Guadalajara como la misma comunidad que nació en 1993 y que, bajo la creencia en un mismo Dios y no por las diferentes doctrinas y prácticas, ha podido trascender hasta hoy. Para ellos parece claro que el islam en Guadalajara tuvo un momento de dispersión y ausencia pero que hoy es el momento de unión: vuelve a integrarse.

En cambio, es la misma historia del islam en Guadalajara la que revela una contrariedad y en los hechos la *umma* queda relegada a observar este escenario de las comunidades musulmanas en Guadalajara inmersas en el subcampo religioso.

Si bien antes de la aparición de Islam Guadalajara hubo de manera diacrónica otros centros de culto que desaparecieron, se mantuvo una continuidad respecto de algunos de sus integrantes con una alternativa a su fe, aunque respecto de la división de trabajo, ésta había desaparecido. La desintegración de la comunidad Casa Islam, ubicada en el barrio de Santa Teresita, dispersó a los musulmanes de Guadalajara; conversos e inmigrantes seguían unidos por la fe, pero carecían de un centro de culto, de un guía y de una organización. Es por ello que los fines y objetivos de mantener una comunidad quedaron relegados a la alternativa de reunirse unos cuantos en ocasiones especiales. Ya no podía percibirse una división de trabajo religioso; ya no existía un *imam*, un maestro que instruyera, ya no había *juthas*, ni ritos anuales que festejar, ni mucho menos ritos de paso; a cambio de ello sólo esporádicamente quedaron las reuniones para compartir el rompimiento de ayuno, el día del sacrificio y las oraciones, pero nunca de manera comunal. Los asistentes colaboraban por igual, siempre había un *imam* improvisado para las oraciones, y en cuanto a bodas y *akikas* (celebración del nacimiento de un bebé) no se sabe nada, por lo que se intuye que se hacían reuniones donde no convocaban a los musulmanes y se hacían dentro del hogar.

Así, aunque esta continuidad de los integrantes de Casa Islam, algunos de los cuales han estado presentes desde los inicios del islam en Guadalajara, no puede hablarse de que Islam Guadalajara sea la continuación de

la anterior comunidad, ni mucho menos habiéndose creado un subcampo religioso. Como puede observarse, la organización de Casa Islam y su antecedente tuvo su fin. Fue Abdul Kareem el que comenzó a erigir una nueva comunidad y una nueva versión del islam en Guadalajara, con nuevos integrantes, nueva organización, un nuevo líder e *imam*, una única doctrina y práctica y, por ende, su pronta ruptura, un nuevo lugar y una nueva historia. Esta comunidad inicia la nueva modalidad del islam en Guadalajara que se ha denominado más arriba como de “conversiones y comunidades musulmanas autónomas” (la tabla que se presenta al final de este capítulo ilustra las etapas del islam en Guadalajara), la cual se caracteriza por la conversión mediante las TIC, el turismo y la migración, el surgimiento de conversos aislados unos de otros, la creación o el intento de comunidades virtuales y de comunidades musulmanas autónomas de movimientos de *da'wa* internacional, así como del cuerpo diplomático de países árabomusulmanes. De esta manera, el islam reaparece en el campo religioso de Guadalajara en 2009.

Y para esta nueva forma de reaparecer, el uso de las redes y flujos laborales y educativos, como los viajes, la migración, la apertura a la información por medio de las TIC (chats, telenovelas, etc.), así como la necesidad de encontrar a otros musulmanes, caracterizan y reorientan la historia del islam en Guadalajara. No se debe olvidar que estas conversiones y comunidades que se forjaron como autónomas, en algún momento del proceso de relocalización recurrieron a la alianza con otras comunidades sin dejar de ser autónomas, incluso de manera consciente no se pretende adquirir ayuda económica proveniente del proselitismo internacional. De ser así, implicaría estar atado al mandato de otros y no de las propias necesidades de la comunidad.¹⁴⁸

Esta forma de actuar es un elemento importante que sirve a ambas comunidades para anclar diversos intereses, como podría ser darse a conocer como comunidades únicas y legítimas en Guadalajara según su doctrina, mantener contacto y diálogo educativo, proporcionar enseñanza islámica para otros musulmanes aunque sea por medio de Internet y mantener activa a la comunidad mediante actividades con otras comunidades, pese a que a veces no funcionen al máximo.

Si se tiene en cuenta esta perspectiva, los dos grupos islámicos que sitúan sus sedes en Guadalajara: Islam Guadalajara y El Mensajero de Dios logran

¹⁴⁸ Primera sesión de la enrevista con el Informante 7.

crear una regionalización¹⁴⁹ más amplia a partir de las interrelaciones que se generan (véase gráfica 1). Ello conforma entonces una trama de redes y nodos que varían en intensidad, cuyos sus intereses dependen de estos personajes.

El subcampo religioso aquí expuesto se inserta en un sistema mediado por los tránsitos que los actores crean, evalúan, modifican y usan, como ya se ha descrito. De esta manera, ya no sólo se inscribe en el “espacio de los lugares”, sino en “el espacio de los flujos” de Castells, como quedará evidenciado a lo largo de este escrito.

Por lo que respecta a Islam Guadalajara, sus nexos tienen que ver con personajes situados en comunidades del extranjero que han brindado ayuda económica en forma de donativos para la comunidad; también hay un nexo amistoso y educativo con la comunidad *sunni* de la ciudad de México y Tequesquitengo, y por último, el proselitismo internacional que ha ayudado a la comunidad *sunni* de la ciudad de México y Tequesquitengo empieza a tomar forma en Islam Guadalajara por medio de un nexo educativo en el hecho de pretender mandar conversos a instruirse como jurisperitos e *imam* en la Universidad de Medina.

Unido a lo anterior, la comunidad musulmana de tendencia *shíí*, aunque ya tiene su adscripción como Asociación Civil en espera de su adscripción como Asociación Religiosa, no cuenta hasta hoy con un inmueble, lo que no ha impedido que desde 2009, Atahualpa, su iniciador, comenzara con las actividades islámicas en la Feria Internacional del Libro (FIL) de Guadalajara al representar a la Asamblea Mundial de Ahlulbayt con sede en Teherán y con la editorial, Ahlul Bayt Editores Mexicanos en colaboración con el Centro de Enseñanza Islámica Shia Imam Ali, A.C.¹⁵⁰

El proyecto, en voz de Atahualpa, no sólo servirá para realizar la oración del viernes, sino para educar y formar a los musulmanes, así como a los no musulmanes interesados en conocer la religión, por gusto personal o con un fin académico. En su centro de culto se visualizan diversas áreas para las actividades, donde no existirá la división de sexos sino simplemente en la oración las mujeres rezarán detrás de los hombres. Para estas actividades hay ya una

¹⁴⁹ Regionalización: “no se debe entender como localización en el espacio, sino como referida a la zonificación de un espacio-tiempo en relación con prácticas sociales rutinizadas”. Anthony Giddens. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 1995, pp. 151-152.

¹⁵⁰ Véase la segunda sesión de la entrevista con el Informante 3 y (http://www.fil.com.mx/exp/cata_expositor.asp).

división de trabajo: un *imam*, una musulmana para los asuntos femeninos, un joven musulmán para el grupo juvenil, una editorial; en cuanto al proselitismo, comentó que se da con el ejemplo, ya que es un llamado de *Allah*.¹⁵¹

La organización pretende también ser independiente de cualquier asociación mayor a ella, es decir, no busca directamente la ayuda económica de embajadas o asociaciones de *da'wa* internacional. La solvencia económica del centro de culto provendrá de los mismos musulmanes que la conforman.¹⁵² Genaro Atahualpa ha viajado a Nueva York y Turquía con el fin de entablar amistad con otras comunidades *shíí*; su relación con la Asamblea Mundial de Ahlulbayt con sede en Teherán y la editorial con sede en México muestran también otro rostro, porque existe otro proyecto que pretende abrir una oficina de esta asamblea en Guadalajara, ya que cada país tiene una sede *shíí*, de la que Genaro sería su representante.

En cuanto a la editorial, el líder de la comunidad *shíí* la ha ayudado, por lo que hoy día la administración está a cargo de él y su familia. Esta editorial sería la primera editorial musulmana de Latinoamérica, por lo que Genaro Atahualpa se ha dado a la tarea de vender y regalar ejemplares a comunidades musulmanas de Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Venezuela y Brasil.¹⁵³ Estos aspectos dan cuenta de que su comunidad tiende lazos con otras comunidades de Latinoamérica, Estados Unidos y Oriente Medio.

Las ambiciones de la comunidad son grandes ya que no sólo bastará con un centro islámico y educativo, sino que también planean contar con el Centro de Desarrollo y Asistencia Social Fatima Saha. Se trata de un proyecto con carácter filantrópico no exclusivo de musulmanes, sino para la sociedad en general, que ofrecerá consultas médicas a bajo costo y contará con comedores en diversos puntos de la ciudad. Asimismo, se pretende extender hasta formar una primaria de carácter privado pero que otorgue becas para niños con escasos recursos, porque confían que Jalisco es un estado cuya población posee un gran potencial, el cual no ha sido explotado positivamente.

Frente a todos estos planes y la falta de un inmueble, la comunidad El Mensajero de Dios ha operado de manera más o menos organizada: se reúne en diferentes hogares; desde la cuenta personal en Facebook de Genaro Atahualpa se dirigen notas educativas, y cada viernes, a manera de *jutba*, dirige un tema especial para los integrantes de la comunidad *shíí* de Guadalajara; han

¹⁵¹ Primera sesión de la entrevista con el Informante 3.

¹⁵² *Idem*.

¹⁵³ *Idem*.

publicado en la revista *Aither* y, por último, el viernes 26 de agosto de 2011, último viernes de ramadán, parte de esta comunidad se reunió en el Instituto José Martí con sede en Guadalajara, donde se celebró una conferencia impartida por Genaro Atahualpa el día de *Al-Quds*.

El día de *Al-Quds* representa la solidaridad internacional con el pueblo palestino; se condena la ocupación y se reivindica el derecho del pueblo palestino a tener un Estado independiente. La iniciativa fue propuesta por el *ayatola* Jomeini, líder de la revolución iraní de 1979; este día se celebra el último viernes del ramadán cada año. En el caso de Guadalajara, ese día no sólo se reunió en Guadalajara la comunidad *shíi*, sino que también asistió un miembro de la comunidad *sunni*, que pasó a ser considerado *shíi* y que aunque asista a Islam Guadalajara pretende unirse a El Mensajero de Dios.

Esta reunión formó parte de una celebración mundial, a cuya causa Latinoamérica se unió. Así, otras comunidades musulmanas latinoamericanas celebraron en Bolivia, Brasil, Ecuador, Venezuela, Colombia y México. Una propaganda iniciada por Genaro Atahualpa desde su Facebook unió a las diversas comunidades en una misma causa. La celebración no iba sólo dirigida a musulmanes, sino que se convocó a la sociedad en general. Un integrante *shíi* comentó que, “debemos participar todos, ya seamos musulmanes, cristianos, judíos o de cualquier otra religión, ya que es un acto en favor de todos los pueblos oprimidos”.¹⁵⁴

Estos dos frentes, el *shíi* y el *sunni*, y su amplia regionalización conforman subcampo religioso musulmán de Guadalajara. Ambas comunidades pretenden crear una comunidad musulmana legítima a partir de una doctrina y práctica bien diferenciada de la otra, lo que genera la dinámica e historia del islam en Guadalajara.

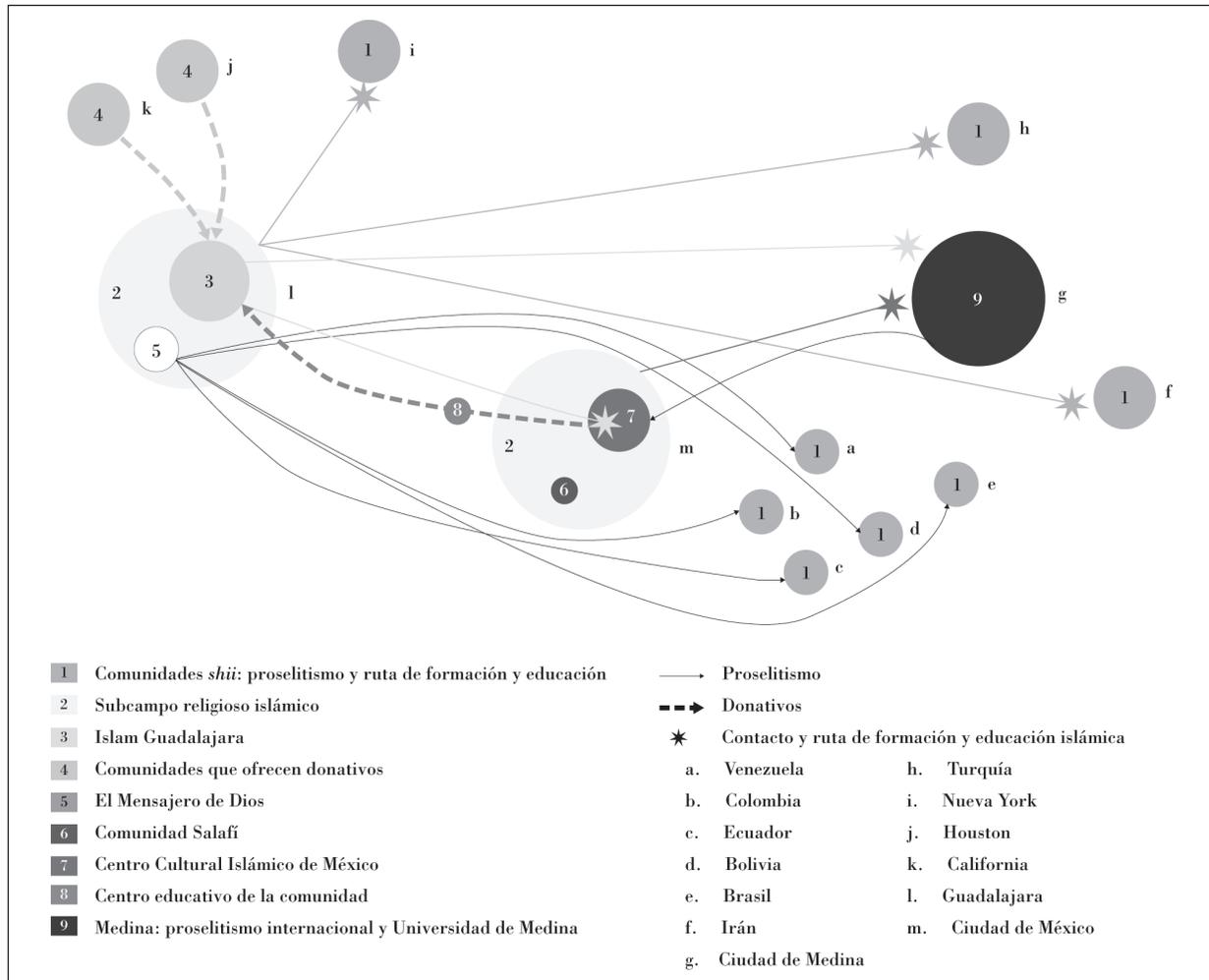
¹⁵⁴ Véase el artículo de Genaro Atahualpa (<http://spanish.irib.ir/elsur/analisis/comentarios/item/80136-latinoam%C3%A9rica-se-moviliza-por-palestina-en-el-d%C3%ADa-de-al-quds>). En este artículo, Atahualpa hace algunas correcciones en sus comentarios, ya que en él se afirma que tal actividad se llevó a cabo en la Universidad de Guadalajara, cuando ésta les negó el espacio; pide también que se le dé el crédito a su comunidad, porque fue ella la que convocó a la sociedad latinoamericana.

Tabla 3. Tabla cronológica de los intentos por consolidar una comunidad en Guadalajara

Año	Nombre del centro de culto	<i>Imam</i> u organizador
1993	SD	Inmigrantes: converso puertorriqueño o egipcio
1994-2001	SD	Inmigrante egipcio
2001-2005	Casa Islam o Dar al-islam	Inmigrante egipcio
2009	Islam Guadalajara	Abdul Kareem
2011	Centro Islámico de México: El Mensajero de Dios	Genaro Atahualpa Bonilla
2011	Casa Islam	Abraham Ramírez

Fuente : Elaboración propia con base en entrevistas a los informantes 3-7 (véase bibliografía).

Gráfica 1. Interacciones de las organizaciones islámicas de Guadalajara



Fuente: Elaboración propia con base en entrevistas a los informantes 1, 2, 3 y 7 (véase bibliografía).

III. ISLAM GUADALAJARA: PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LOS SISTEMAS DE CREENCIA EN EL PROCESO DE RELOCALIZACIÓN DEL ISLAM

La reinscripción del islam en el campo religioso de Guadalajara y con ello la conformación de la comunidad Islam Guadalajara comenzó como un proyecto de integración de todos los musulmanes tapatíos: inmigrantes o conversos, *sunni*, *shíis* o de otra denominación. Tal proyecto de conformación comunitaria terminó por crear un subcampo religioso islámico en Guadalajara mediante estrategias de acomodación que hacen posible la producción y reproducción del sistema de creencia islámico.

El *imam* de tendencia *sunni* se ha esforzado para que la comunidad pueda integrarse bajo esta doctrina. Pese a la creación de este subcampo religioso, la comunidad Islam Guadalajara mantiene aún diversas prácticas y formas de interpretar el sistema de creencia islámico. Hay variadas formas de ser musulmán que se están recreando constantemente, por lo que la misma comunidad, que no está anclada totalmente, se recrea a cada instante. Se trata, entonces, de un proceso de relocalización que es llevado a cabo por todos los agentes inmiscuidos en la práctica del islam en Guadalajara.

Para que ello sucediera así se debe considerar como parte del problema en primer lugar que la comunidad aún no cuenta con las bases económicas ni la infraestructura necesaria para alentar a sus adeptos a lograr una institucionalización ni un compromiso de integración hacia la comunidad; en segundo lugar, los musulmanes de esta comunidad están expuestos a diversos medios de aprendizaje islámico que no siempre tienen que ver con los ofrecidos por Islam Guadalajara, por lo que aprender y practicar el islam no siempre se corresponde a lo dictado por el *imam*, y finalmente estos musulmanes están condicionados por sus propias historias de vida, perspectivas del mundo, por el entorno

social, económico y familiar, lo que provoca que en la comunidad y en este momento sólo haya algunas resignificaciones del sistema de creencia, mientras que en algunas prácticas aún no es perceptible o bien no se encuentra.

Desde este punto de vista, lo que sucede en la comunidad es que migrantes y conversos conviven produciendo y reproduciendo los sistemas de creencia islámicos de una manera cuasi homogénea; cuasi homogénea porque cada producción del sistema de creencia islámico *summi* tiene para cada musulmán una interiorización y significación diferente, esto es sin duda parte del proceso de relocalización del islam, pero no suficiente. No existe aún en la comunidad un marco de referencia capaz de otorgarle al adepto una sola imagen del sistema de creencia islámico, sino que se está creando.

También se puede ver el grado de avance del proceso de relocalización del islam en esta comunidad en la organización y funcionamiento, en la manera de recrear los servicios religiosos y rituales o en su colaboración o dependencia con otras comunidades, así como en sus alcances y expectativas. Una descripción y análisis de la capacidad de reproducción del sistema de creencia islámico de esta comunidad, así como observar si se viven en comunidad las obligaciones, festividades y ritos islámicos, o si la práctica se combina entre la comunidad local y los ciberespacios islámicos como una práctica más individual que comunitaria, dará una perspectiva de ese proceso que no logra culminarse, de las posibles resignificaciones del sistema de creencia de acuerdo con el contexto tapatío.

En este capítulo el lector encontrará la descripción y análisis de la reproducción colectiva del sistema de creencia islámico que se centra sobre todo en los rituales, ya que en la colectividad aún no se dan muestras de grandes resignificaciones o uso de puentes cognitivos. Será en el siguiente capítulo donde se desarrollará la apropiación y resignificación de prácticas y creencias en el ámbito individual como parte del proceso de construcción de identidad.

UN LUGAR SAGRADO CADA VIERNES

Dios encuentra una rama baja,
para el pájaro que no puede volar.

Proverbio árabe.

Después de algunos años sin centro de culto, los musulmanes de Guadalajara, desde 2005 a 2009, lograron instalarse y adherirse a la nueva comunidad Islam Guadalajara, con algunos nuevos inmigrantes y conversos. El centro de culto se

instaló en un inmueble acondicionado para diversos fines. La actual comunidad no contaba con grandes recursos económicos como para comprar un inmueble y crear una mezquita, razón por la cual se hizo presente primero en Internet.

Las reuniones para realizar la oración y la *jutba* del viernes iniciaron en marzo de 2009 en el CEPS, ubicado en Periférico Sur.¹⁵⁵ Es un inmueble amplio que pertenece a una congregación religiosa no islámica (los carmelitas descalzos); como estaba disponible para las reuniones de esta nueva y ávida comunidad, fue visto con buenos ojos. Allí asistieron sólo un mes, por motivos económicos (renta desaprovechada porque sólo iban un día a la semana y un domingo más al mes) y por la distancia.

El siguiente sitio de reunión fue un consultorio médico ubicado en el municipio de Tonalá, que como se puede suponer no era un lugar acondicionado para llevar a cabo tal reunión; allí estuvieron un mes más. Kareem, el entonces *imam* de la comunidad, dio un comunicado por Internet en el que informaba que la siguiente oración en comunidad se realizaría en otro sitio.¹⁵⁶

El inmueble, situado en la avenida Inglaterra esquina con la avenida Arcos, fue el lugar donde se asentó la comunidad musulmana de Guadalajara, al considerar que esa zona era céntrica y más accesible para la mayoría. Además, el carácter residencial del lugar le daba seguridad y buena imagen a la comunidad, porque si, en cambio, se tratara de una zona conflictiva, con pandillas y borrachos, las musulmanas corrían peligro de ser agredidas u ofendidas por su vestimenta islámica.¹⁵⁷ El lugar además era amplio para celebrar las reuniones de los domingos, de los días festivos o las ceremonias, como matrimonios o *akikas*, y la renta era accesible, ya que se pagaba únicamente según los días ocupados al mes, es decir, cinco días al mes: cuatro viernes para la oración y un domingo de reunión de convivencia, aunando a ello algunas fiestas musulmanas.

Como inconveniente, el inmueble era rentado por otros usuarios para otras actividades de muy diversa índole (terraza para fiestas, clases y consultas de homeopatía, flores de Bach, nutrición, talleres de psicología, etc.), por lo que cada viernes, antes de la llegada de la mayoría el lugar debía ser transformado: de un espacio con múltiples imágenes, pinturas paisajísticas, mesas y sillas, a un lugar propicio para la oración con tapetes, almohadones, caligrafía árabe que refiere los nombres de *Allah*. Fuera del cuarto de oración, bajo una

¹⁵⁵ Entrevista con el Informante 5.

¹⁵⁶ Véase (http://mx.dir.groups.yahoo.com/group/kareem_garcia/message/138).

¹⁵⁷ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

llave de agua se colocaba un bote para realizar el *wu'du*,¹⁵⁸ de manera que los hombres podían realizar la ablución en esta llave de agua, mientras las mujeres hacían lo propio en un baño interior. Los zapatos se dejaban fuera del cuarto de oración.

Como puede apreciarse, los tres inmuebles utilizados como centro de reunión y culto no han sido lugares que nacieran como *al-jamma* o mezquita, sino adecuados temporalmente para ello. Las posibilidades económicas de Islam Guadalajara han sido el factor para que el centro de culto tenga esta peculiar característica.

Este último inmueble es relevante no sólo para comprender las posibilidades de la comunidad para adecuarse a las diversas situaciones, sino también porque Islam Guadalajara es la primera comunidad del ámbito religioso de Guadalajara que ha usado un inmueble que alberga diversas actividades de índole espiritual.

La cotidianeidad de este centro de culto se da en ignorar las actividades que suceden en su interior, de sábado a jueves. Quizás aquí entre ese proverbio árabe que apunta a que Dios encuentra una rama baja para el pájaro que no puede volar, haciendo alusión a que la comunidad Islam Guadalajara es ese pájaro que, por el momento, no puede hacer más que conformarse con permanecer en esa rama baja, haciendo de un espacio multiusos su espacio vital.

A lo largo de 2009 y hasta mediados de 2011, el inmueble transformado en un centro de culto, llamado por la mayoría de sus integrantes como *musallah*, presentó la planta arquitectónica descrita a continuación (véase imagen 1), cuya distribución para distintos usos y funciones posee un significado simbólico.

Al entrar en el hay un patio central a manera de vestíbulo; a mano derecha se localiza un baño destinado para los hombres, seguido de él se sitúa una mesa con material informativo del islam y una caja para las donaciones voluntarias. A unos cuantos pasos, uno se topa con un sinfín de zapatos: es la entrada al cuarto de oración; dentro se encuentra el baño de mujeres, un pintarrón para las clases de árabe y una bodega para los materiales de la comunidad. Desde el vestíbulo y a la altura del cuarto de oración, a mano izquierda hay una pequeña terraza que generalmente no tiene un uso; si se continúa, a mano derecha, después del cuarto de oración, hay una bodega vedada para la comunidad, y más adelante está la terraza donde se llevan a cabo las convivencias y festividades comunales.

¹⁵⁸ Ablución para realizar la oración. Cfr. Glosario.

El cuarto de oración está vestido de caligrafía árabe, y sobre su piso se extienden diversos tapetes confeccionados en Marruecos, Egipto y Yemen. Todos están colocados en dirección a un portalibros tendido sobre el suelo que soporta El Corán; todo en su conjunto está orientado a la Kaaba. Todo musulmán debe dirigir su oración hacia la Kaaba, es decir, el acondicionamiento de este cuarto de oración está dirigido hacia la posición geográfica noroeste, 21° 27' de latitud norte y 39° 49' de longitud este.

Cada viernes generalmente antes de las 14:00 horas, dependiendo del horario de oraciones, el *imam* u otro converso, uno a la vez, asistía para acondicionar el lugar. Por lo general, los adeptos comienzan a llegar, algunos se acercan al área de ablución, mientras otros se quitan los zapatos para entrar en el cuarto de oración; las mujeres llegan con su *hijab* y entran directamente en el área femenina, aunque otras se lo ponen una vez dentro. Llegado el momento, Kareem hace el llamado a la oración (*Adhan*) en árabe. Una vez reunidos, se observa la división de sexos y jerarquía bajo el mismo techo: al frente Kareem, con el papel de *imam*, luego los varones y finalmente las mujeres.

Se hace la *jutba* en español, a veces se lee una parte en árabe y después la oración, con sus respectivas *suras* en árabe. Al terminarse la *jutba* y el *salat*, en el edificio de la avenida Inglaterra, por lo regular las mujeres permanecían en el cuarto de oración para convivir y los hombres salían a la terraza para platicar; otros sólo se retiraban y se dirigían de nuevo a sus trabajos.

Cuando hay algún interesado en conocer la religión, es atendido por las mujeres o por los hombres, según el sexo del interesado. Se le regalan algunos trípticos informativos, se atienden sus preguntas y se le invita a las siguientes reuniones.

Las actividades del viernes generalmente terminan con el *salat Asr*, que se realiza alrededor de las cinco de la tarde, según el calendario, aunque cuando hay otras actividades, como las clases de árabe o de religión, se hace el *salat Maghrib*.

En el edificio multiusos, cuando terminaba la oración, otra vez había que guardar los tapetes, cojines y elementos decorativos, regresar la mesa y sillas de trabajo, los cuadros con imágenes y paisajes, con el fin de que el lugar regresara a sus actividades cotidianas; dejaba de ser la *Al-jamma*, *musallah* o el centro de culto de Islam Guadalajara.

La distribución espacial que acompañó este recinto de 2009 a mediados de 2011 (véase imagen 2) caracterizó la flexibilidad de esta comunidad para que tanto hombres como mujeres convivieran en un mismo espacio, ello no significó que no existiera la división por sexos. El tipo de división por sexos fue distinta a una división marcada por muros o cortinas donde no pudieran verse el uno al otro. Hay que recordar que muchas mezquitas, *al-jammas* y

madrazas están organizadas según la división de sexos; algunas comunidades de México están organizadas de esta manera, como las comunidades *sunni* y *salafi* de la ciudad de México, Tequesquitengo y la *murabitun* de Chiapas. Islam Guadalajara optó por no llevar a cabo esta división de muros o cortinas, que eliminarían la visibilidad e incluso contacto entre hombres y mujeres. Quizás su *imam* tuviera muy presente que una división alejaría sobre todo la convivencia femenina de ese centro. Al menos las mujeres son las que expresaron que si hubiera división por sexos, dejarían de asistir a Islam Guadalajara. Esta convivencia de ambos también podía verse en la terraza.

A mediados del mes de julio de 2011 la distribución de la planta arquitectónica del edificio de la avenida Inglaterra sufrió algunas modificaciones.¹⁵⁹ El vestíbulo se convirtió en el área de oración masculina y grandes tapetes tejidos de algún material plástico y que mantenían la estética árabo-musulmana se tendieron sobre el piso de cemento; frente a ellos se colocó el portalibros en el que estaba El Corán en dirección a la Kaaba, y sobre ese espacio se instaló una gran lona a manera de techo. La que era sala de oración es ahora un espacio destinado sólo para las mujeres; la decoración y los tapetes quedaron de la misma manera. El resto del inmueble mantiene los mismos usos antes descritos.

Es importante señalar este cambio ya que describe parte del proceso de relocalización del islam en Guadalajara. Da cuenta del juego de roles y necesidades que se han venido desarrollando desde su instalación en 2009 a la fecha. Antes de esta modificación, el *imam* comentó, argumentando con un *hadit*, que la división no era necesaria. “El profeta Muhammed dijo: ‘Los mejores hombres son los que rezan adelante y los peores atrás. Las mejores mujeres son las que rezan atrás y las peores adelante’. Este *hadit* no te habla de alguna división forzosa. Por ejemplo, aquí en la instalación ahorita no se presta para hacer alguna división”.¹⁶⁰

Sin embargo, ahora la división por sexos, por lo menos para la oración, ya es necesaria. A decir del *imam*, se optó por la división por sexos en la *Al-jamma* porque entre los meses de julio y agosto se incorporaron nueve conversas que han sido muy activas en la comunidad.

Se necesitó darles su privacidad porque parecía que tenían [las mujeres] un rincón para ellas. Se decidió aprovechar el patio para el uso de los hombres y así las mujeres tienen su espacio. Ha pasado que las esposas [no musulmanas] de

¹⁵⁹ Diario de campo. Guadalajara, Jalisco. 12 de agosto de 2011.

¹⁶⁰ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

los musulmanes se quedaban esperando en el carro y ahora lo hacen con las musulmanas, con quienes van aprendiendo. Esta decisión no es un movimiento influenciado por un grupo o que quisiéramos ser radicales, se trata de mejorías y comodidad.¹⁶¹

Otras voces afirman que Islam Guadalajara incorporó este elemento en su relocalización a partir de la incorporación de una conversa tapatía que había vivido largo tiempo en Rosario, Baja California, donde se convirtió y convivió con una comunidad musulmana donde las actividades femeninas estaban bien diferenciadas de las masculinas por medio de los lugares. Por ella se supo que a los dos meses de su ingreso en esta comunidad, pidió e informó al *imam* sobre la opción de transformar el área de oración diferenciada por sexos.

Esta conversa comentó que cuando llegó a Islam Guadalajara quedó asombrada de que hombres y mujeres rezaran en un mismo cuarto, se sintió incómoda, aunque acudió de nuevo el siguiente viernes, que fue el último porque no sentía que estuviera haciendo lo correcto; las tres semanas siguientes evitó acudir a la *Al-jamma*. Entonces logró hablar con el *imam* Kareem y hacerle saber que lo correcto era darles un espacio íntimo a las mujeres. Al comparar la mezquita donde ella convivía y vivía su islam con la comunidad *summi* de Guadalajara, encontró que lo correcto era que cada quien tuviera su cuarto de oración, de tal manera que el espacio femenino quedara vedado para los hombres y viceversa. Para ella ese elemento es parte de vivir y practicar un islam recto. Aunque reconoce que no a todos les pareció buena esa acción, pero ello queda minimizado cuando ella exalta que así debe ser practicado el islam.¹⁶²

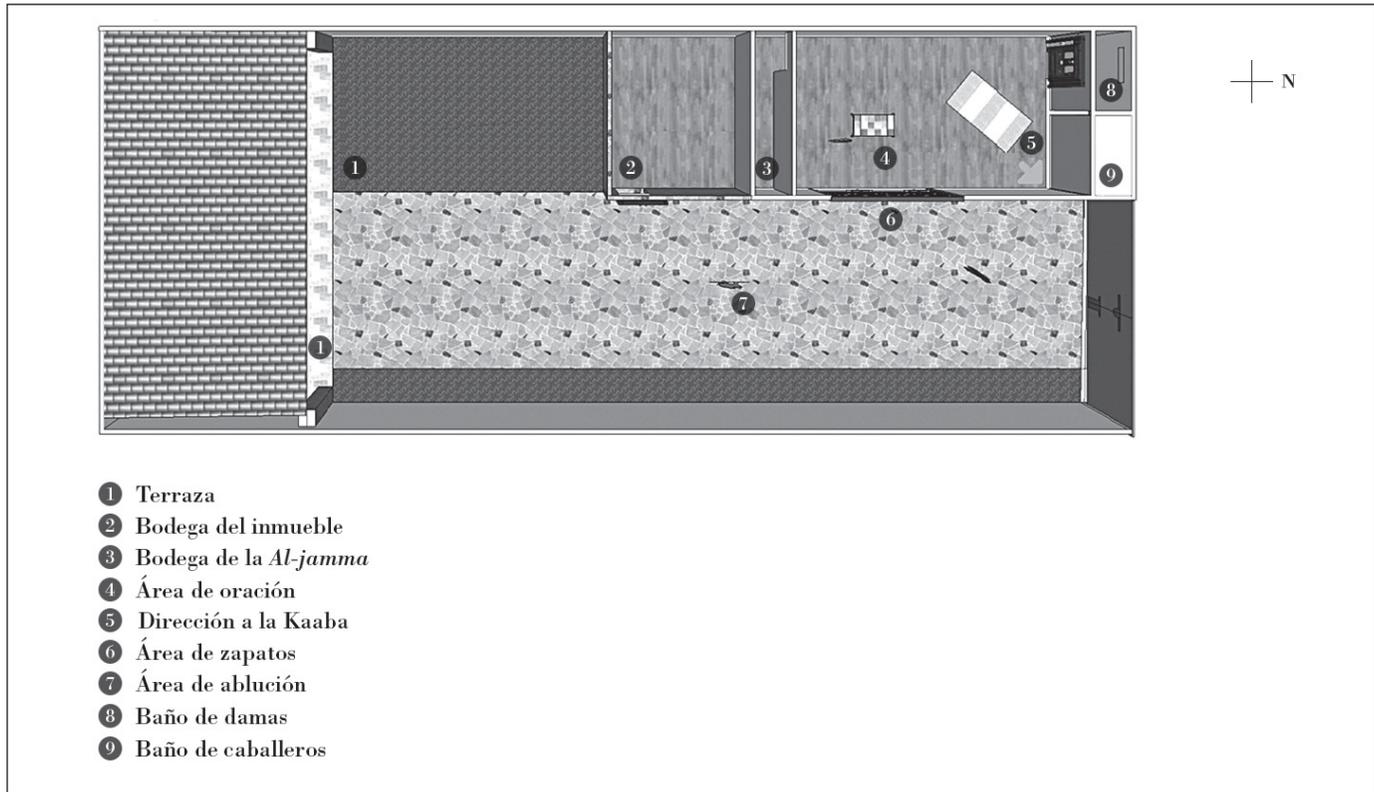
Como se apuntó más arriba, frente a esta situación una conversa en una ocasión mencionó que si la comunidad algún día llegara a separar las actividades por sexos, ella dejaría de asistir. Consideraba que la división por sexos alejaba a las mujeres de las diversas actividades de la comunidad y que finalmente eran las conversas de Islam Guadalajara las que mantenían activa la comunidad;¹⁶³ sin embargo, admitió que era partícipe de la nueva adecuación espacial.

¹⁶¹ Entrevista con el Informante 7, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Sesión 2. Guadalajara, Jalisco, 12 de agosto de 2011.

¹⁶² Diario de campo. Guadalajara, Jalisco, 12 de agosto de 2011.

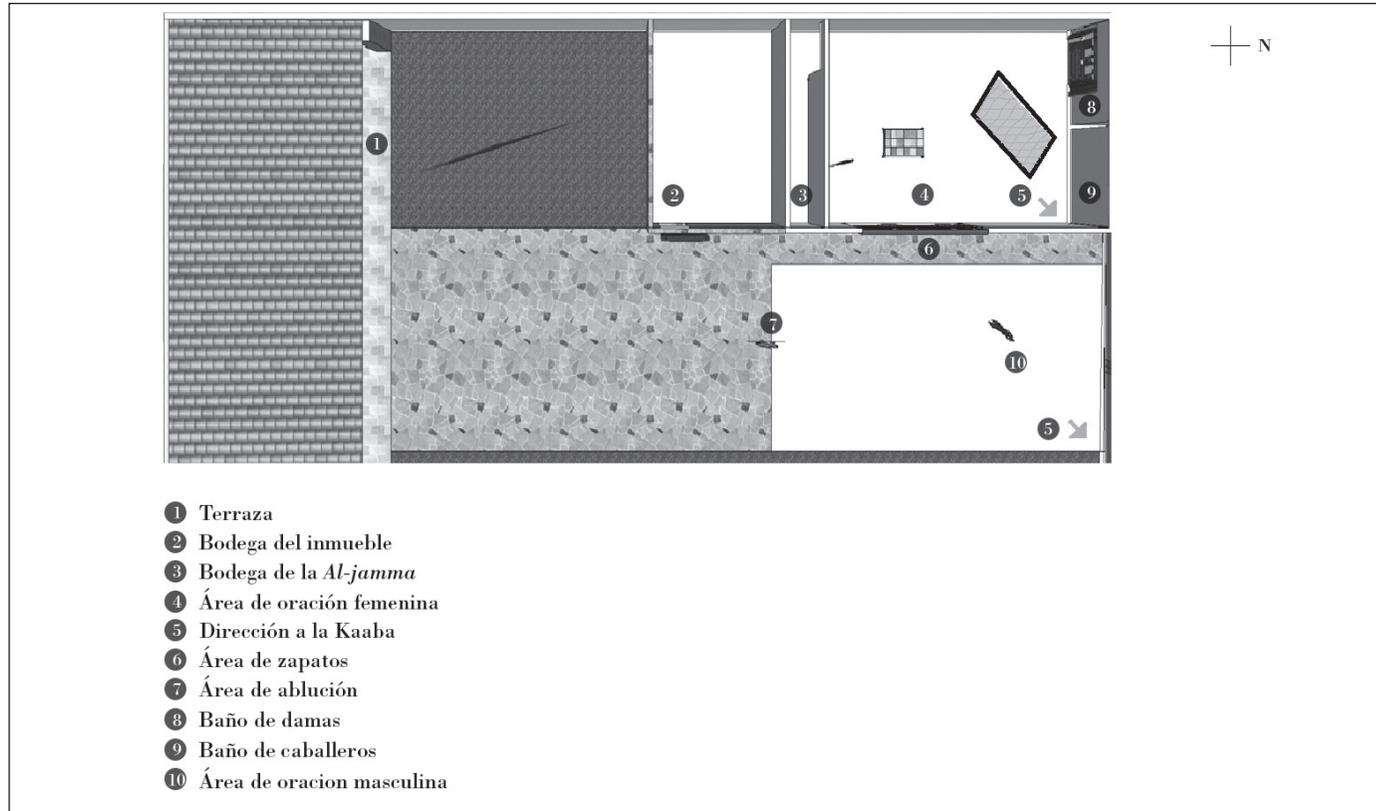
¹⁶³ Diario de campo. Guadalajara, Jalisco. 7 de mayo de 2010.

Imagen 1. Planta arquitectónica de la *Al-jamma* de Islam Guadalajara, 2009-2011



Fuente : Elaboración propia.

Imagen 2. Planta arquitectónica de la *Al-Jamma* de Islam Guadalajara, julio 2011



Fuente : Elaboración propia.

Se llevó a cabo una transformación mayor. Se trata de varios comentarios que a partir de agosto de 2011 se suscitaron acerca de la necesidad de un nuevo domicilio para la comunidad. Esta necesidad surgió al considerar el uso multifacético del inmueble, lo cual estaba afectando en la práctica del islam: “los problemas que tiene la comunidad se deben a toda la mezcla de actividades que se dan aquí, hay fiestas, alcohol y sabe qué cosas. En el islam no se debe creer en las malas energías, pero quizás sí existe algo de razón en ello”.¹⁶⁴ Como la comunidad no contaba con recursos suficientes, el proyecto se planteó de manera general pidiendo la cooperación de cada miembro:

Hermanos acabo de regresar de Canadá y ¡*mashallah!*¹⁶⁵ Qué hermosa comunidad de musulmanes hay allá. Sabemos que en Estados Unidos por ejemplo las comunidades son muy grandes, pero también hay pequeñas que logran funcionar muy bien, y ¿por qué esta no ha funcionado? Vamos a cumplir casi tres años y no tenemos una mezquita, ni una *musallah* ¡Esto no es una mezquita! ¡No lo es, no es una mezquita! No hay que confundirnos, esto no es una mezquita, no es un lugar para *Allah*, es un lugar que nos rentan cinco días al mes, y aquí hacen fiestas, reuniones no islámicas, toman alcohol y adoran a no sé qué Dios.

No podemos seguir así, no podemos estar en esta situación. Así que hago un llamado a todos, a que nos comprometamos con la causa, debemos rentar una casa, una oficina o lo que sea pero que sirva sólo para la comunidad. Allá en California hay una mezquita abierta todos los días, aquí no podemos hacer eso, pero por lo menos debemos tener un lugar para nosotros. Sé que eso cuesta, pero yo sé que hay hermanos con muy buen ingreso económico y que no hacen nada por la comunidad, no importa si puedes cooperar con 20 pesos al mes: si vemos cuántos musulmanes somos y lo multiplicamos por 20 pesos al mes podemos pagar la renta y sus gastos. Comprometámonos a buscar en estos días un lugar para la comunidad.¹⁶⁶

Se puede observar respecto de este inmueble que fungía como *Al-jamma* de la comunidad Islam Guadalajara que para unos era un lugar sagrado mientras que para otros era sólo un lugar de reunión. Los conversos consideraban el inmueble un lugar sagrado, como *Al-jamma* que es, un espacio para la oración, pero los inmigrantes no. Así, un marroquí señaló:

¹⁶⁴ Diario de campo. Guadalajara, Jalisco. 12 de agosto de 2011.

¹⁶⁵ Expresión de admiración que significa “Sea lo que *Allah* quiera”.

¹⁶⁶ Diario de campo, Guadalajara, Jalisco, 30 de agosto de 2011.

Comparándola con mi país, esto no es una mezquita, porque ella es sólo para rezar. Aquí es para conocer personas e incluso cristianos. Es muy diferente en el mundo árabe, una persona que no es musulmana no puede entrar. Una mujer no puede entrar con su cabeza destapada. Aquí es muy diferente, es un lugar donde entra cualquier persona, porque un musulmán invita a un amigo como si fuera un lugar para todos. Sobre concebirla como *musallah*, tampoco. En una *musallah* se reza dos veces al año como en el ramadán o la fiesta del carnero. Es un lugar destapado como una plaza.¹⁶⁷

Advierten conversos e inmigrantes que la situación tiene que ver con la manera cómo se ha dado el islam en Guadalajara, es decir, de acuerdo con las propias posibilidades de la comunidad, “sino se puede hacer otra cosa más uno se ve obligado a eso”.¹⁶⁸

PROYECCIÓN A FUTURO DE ISLAM GUADALAJARA CON BASE EN SU ECONOMÍA

Toda comunidad religiosa cuenta con las herramientas necesarias para que ella misma sobreviva económicamente; algunas cuentan con tiendas de artículos religiosos, servicios médicos, funerarios, entre otros. El dinero recabado de tales servicios sirve para mantener los gastos de la misma comunidad, o bien para brindar ayuda a los integrantes. De esta forma, la comunidad y el recinto de Islam Guadalajara no sólo han servido como un lugar para los servicios religiosos, sino que también ha sido un lugar donde se desempeñan diversas formas de negocio.

La actividad económica de la comunidad *sunni* se ha desarrollado desde el principio. Para mantenerse económicamente ha contado con el sistema de donativos tanto de comunidades en Estados Unidos, algunas sólo de forma esporádica, como de los mismos miembros de la comunidad. También vende cedés, libros islámicos y Coranes.

También ha sido perceptible la oferta de varios servicios de muy variable uso para los musulmanes: venta de artículos islámicos y artesanía árabe de los inmigrantes que tienen tiendas, de restaurantes, como Al Malek Restaurant o Plaza Tahrir, el servicio de repostería y servicios médicos. Sin embargo estos servicios son sólo benéficos para quienes acceden a ellos y para quienes los ofrecen, porque la comunidad no recibe de ellos ningún aporte monetario.

¹⁶⁷ Entrevista con el Informante 12, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 29 de enero de 2009.

¹⁶⁸ *Idem.*

La venta de libros, Coranes y discos islámicos no ha sido suficiente para lograr que la comunidad se mantenga por sí misma. Los gastos que genera van al día, y es algo que preocupa, sobre todo al *imam*, que tiene en la mira tres proyectos económicos que lograrían darle un sustento monetario al inmueble y los gastos que éste ocasione, y ofrecerían asimismo oportunidades laborales para los musulmanes. Dar este paso es relevante para la comunidad puesto que podría autoabastecerse y dar espacios laborales que cumplan con las normas islámicas.

El primero se trata de una especie de industria textil. La conversa de Rosarito es quien actualmente toma clases de diseño de modas porque desea “darle un toque mexicano a la vestimenta islámica”.¹⁶⁹ Comentó que empezará con el registro de su marca y que ya hay varias musulmanas que han pedido algún diseño. Esto creará, piensa el *imam*, oportunidades de trabajo.

El segundo plan es una carnicería *halal*, en la que no se venda cerdo. Según el *imam*, un musulmán de la comunidad tiene ya el permiso de un rastro para comprar y matar allí a los animales siguiendo el rito islámico. El sistema que propone el *imam* cuenta con que el musulmán encargado de llevarlo a cabo sólo deberá sacrificar al animal, mientras los empleados del rastro terminarán la labor; luego la carne se empacará y congelará para venderla cuando así lo requieran los musulmanes de la comunidad.

El tercer plan es un proyecto a largo plazo y consiste en una agencia *halal* independiente de la agencia que coordina Omar Weston. El proyecto requiere que los musulmanes de la comunidad sean instruidos con otras comunidades internacionales que ya tengan empresas de productos *halal*. Esa idea surgió porque en 2011 la empresa Colgate lo buscó para pedirle asesoría sobre lo que era *halal*, ya que esta firma deseaba crear una pasta dental en Egipto. De igual forma, el mismo año, una firma que exporta carne le pidió asesoría para la exportación de su producto a países islámicos. Con estos sucesos el *imam* pensó que sería una buena idea crear una agencia *halal* propia de la comunidad tapatía *sunni*.¹⁷⁰

La actividad económica de la comunidad tiene dos vertientes: por un lado la que tiene que ver con los servicios que ofrecen los mismos musulmanes pero que no proporcionan ganancias económicas a la comunidad. Por otro lado, aquellas ventas y proyectos que permiten y permitirán dar un sustento económico a las necesidades comunitarias. Este último es el de mayor impor-

¹⁶⁹ Diario de campo. Viernes 12 de agosto de 2011.

¹⁷⁰ *Idem*.

tancia, ya que da cuenta de la manera en que el islam pretende relocalizarse en la comunidad. Estos tres proyectos se piensan como una herramienta que posibilite vivir al musulmán tapatío de una manera adecuada según el islam, frente a las limitaciones y pocas posibilidades de adquirir vestimenta, productos variados y alimentos *halal*.

Por el momento, lo que le queda a la comunidad es abastecerse de los variados donativos, que no son regulares, así como de la venta de discos, libros y otros artículos. Los proyectos mencionados buscan que los musulmanes tapatíos vivan de acuerdo con lo dictado en el islam, aun estando en un país y una ciudad no acondicionada para la vida islámica.

PROYECTO DE IDENTIDAD COLECTIVA:

¿EN COMUNIDAD O FRENTE A LA COMPUTADORA?

Toda comunidad religiosa proyecta una identidad que se compone de valores sociales, modos de pensar y formas simbólicas. Ésta se edifica en el mismo grupo religioso, y cada integrante comparte en mayor o menor medida dichos componentes. En la comunidad Islam Guadalajara, los valores sociales, los modos de pensar y las formas simbólicas que interactúan para que se logre la identidad colectiva están en ciernes. Aquí es donde aparece de nuevo la idea de proceso de relocalización.

Islam Guadalajara aún no ha podido ofrecer a sus integrantes un modo acabado y definido de lo que es ser un musulmán *summi* en Guadalajara. La comunidad comenzó a erigirse al mismo tiempo que sus integrantes conversos también lo estaban haciendo, es decir, se trata de una primera generación que se encuentra en el momento de aprender a ser musulmanes. Al estar la comunidad representada y liderada por un converso, las actividades, discursos y tejidos del sistema islámico cobran su importancia cuando la población conversa es la que intensifica el rumbo del islam en Guadalajara. Con esto no se niega la participación de los inmigrantes musulmanes, pero éstos poco o nada se inmiscuyen en la organización y educación de la comunidad.

De esta forma, el proyecto inconsciente de conformar una identidad islámica tapatía en la comunidad Islam Guadalajara ha estado a cargo de los conversos. Caracterizada en la modalidad de “conversiones y comunidades musulmanas autónomas”, como ya se ha mencionado, la comunidad ha tenido que situarse en un vaivén entre lo global y local, entre la interacción de la *umma* virtual y sus posibilidades locales, para ser más exactos.

Como ya se dijo, Islam Guadalajara se encuentra en la *Al-jamma*, pero también cuenta con una plataforma virtual donde logra extender su comunidad a otros sitios y a otras personas, al mismo tiempo que se hace partícipe de otras comunidades. Este aspecto no es nada nuevo en las comunidades musulmanas que están fuera del Cinturón del Corán. Comenta Oliver Roy que no se trata de una “actividad islámica en sí, sino a la desterritorialización creciente de una población musulmana (de origen o conversa), por otra parte instruida, que trata de reconstruir un espacio comunitario virtual allí donde la realidad sociocultural ignora o rechaza su identidad religiosa”.¹⁷¹

Que existan estos sitios islámicos se debe a que Internet como herramienta ha logrado una mayor democratización¹⁷² en el manejo de los mensajes e ideas; ello significa que el islam, antes reducido a un espacio geográfico preciso, era manipulado, inducido o enseñado por él, por una institución religiosa o por un personaje en específico. Así, como apunta Oliver Roy, gracias a la revolución de la información, la censura se vuelve inoperante y genera una libre circulación de ideas.

Para ello basta que se tenga el dominio técnico y se adopte una posición de sabio y no sólo de transmisor.¹⁷³ Por eso hoy día pueden observarse diversos sitios web de islam, entre los que hay que hacer distinciones. Hay sitios con fines partidistas, políticos o sociales que generalmente son creados por instituciones de *da'wa* o universidades; se encuentran en mayor medida en el idioma inglés o árabe, a veces tienen traducciones al francés y español. También hay sitios islámicos creados por musulmanes practicantes,¹⁷⁴ de origen o conversos, que pueden (o no) tener un fin proselitista, mediante los cuales pueden incorporarse a la *umma* virtual ratificando así su identidad.

Ambos tipos de sitios deberían permitir la creación de “la *muslim public sphere*”;¹⁷⁵ sin embargo, la manera cómo actúan estos sitios es lo que hace que esa esfera pública se reduce a la *umma* virtual. De allí la antinomia de Lubeck cuando describe el islam global;¹⁷⁶ si bien la globalización y con ella las tec-

¹⁷¹ Roy, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷² *Ibid.*, p. 169.

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 169-171.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷⁶ Véase el Capítulo I de este trabajo.

nologías abrieron el camino a una mayor democratización, también tuvo una negación, porque estos sitios que usan como herramienta Internet operan bajo un modelo no democrático. Oliver Roy en un estudio sobre estos sitios webs encontró que hay límites a la posición optimista sobre los efectos que esta revolución de la información trae consigo.

Para ambos casos puede notarse que aquella *muslim public sphere* queda reducida a la *umma* virtual. Es decir, la primera entrañaría la ampliación del saber y el conocimiento por una democratización de su uso y, por ende, la apertura de un espacio público abierto al debate islámico de todo tipo. Pero la segunda muestra que ambas tipologías de sitios webs islámicos, con el fin de lograr homogeneidad en los musulmanes, han retomado la ortodoxia *salafí*. Esto se traduce en un vacío de debate filosófico y religioso, y ofrece en cambio un islam básico y accesible.

Los primeros sitios no interesan para este trabajo, aunque es importante comprenderlos desde la descripción de que son sitios webs ortodoxos que se limitan a mostrar una enseñanza islámica más allá de las fuentes originales, a saber El Corán y los *hadits*. Los segundos parte muestran el rostro de comunidades más bien internacionalistas pero que tampoco se atreven a educar o proporcionar información que no provenga de los primeros.

En la segunda categoría se incluye Islam Guadalajara. No es de extrañar entonces que el primer lugar de localización de Islam Guadalajara, antes de una dirección geográfica, fuera un foro abierto de Internet. De esta manera, Kareem, el *imam*, le dio forma a su idea de comunidad en un espacio virtual. Al principio, Islam Guadalajara no contaba con los recursos necesarios que permitiera tener un lugar donde reunirse, así que un espacio virtual fue la mejor solución al problema.

Oliver Roy advierte que la creación de estos sitios webs que se presentan como comunidad, lo sean o no, buscan identificarse con otros musulmanes y ser parte de la *umma*. Estos sitios, además de lo ya señalado, presentan ciertas características comunes, como: cuentan con un foro de discusión; que a veces son anónimos porque aparecen como la expresión de una comunidad; que remiten a otros sitios y a una red de *muslim bussiness*; que se conoce la localización geográfica, por lo que se sabe que no provienen del corazón del mundo musulmán, sino de emigrados o conversos; que se interesan por la *umma* des-territorializada; que representan un islam minoritario; que rara vez incluyen direcciones de tiendas o restaurant *halal*, o que crean un lazo imaginario entre creyentes aislados en un medio no musulmán.

Roy indica que: “Habría que prolongar la búsqueda en el *feedback* de los sitios y en la vida que llevan los internautas cuando se apaga el ordenador, pues cabe suponer que hay una vida más allá de la pantalla”.¹⁷⁷ Este es el punto más interesante, ya que detrás de la creación de estos sitios están los sujetos que hacen posible el éxito o fracaso de una comunidad virtual y su identificación con otros musulmanes y como parte de la *umma*.

Al respecto, el primer sitio de esta comunidad fue un vehículo de unión para los musulmanes de Guadalajara. Su existencia se debía a la búsqueda de expresión de una comunidad islámica minoritaria; pretendía ser el lazo entre los musulmanes que entonces estaban aislados en la ciudad de Guadalajara. Parece ser que en aquel entonces no pretendía remitir a otros sitios, porque los mensajes eran enviados sólo a algunos musulmanes de Guadalajara. Esto se debe al propio sistema de membrecías del sitio: se crea una cuenta desde donde se mandan mensajes a una gran lista de participantes, a los que los receptores pueden contestar, de manera que se arma un diálogo y un foro de discusión.

Este sitio web incluye también enlaces a sitios islámicos que representan una institución o un movimiento concreto, es decir, los del primer tipo descritos por Oliver Roy. Así, están (<http://www.casaislamica.org>), (<http://www.islamicfinder.org>), (<http://www.islamicity.com>), (<http://www.islamhouse.com>), (<http://www.dar-us-salam.com>), (<http://www.islamparatodos.org>), (<http://www.islaminspanish.org>), (<http://www.nurelislam.com>) e (<http://www.islamicbulletin.com>). Estos sitios tienen una plataforma bien organizada en la que se ofrecen recursos bibliográficos, de audio, clases de árabe y recitación del Corán, disponibles en varios idiomas, aunque los más usuales son el inglés, el árabe y el español. En estos mismos enlaces se pueden localizar algunos otros que tienen que ver con los sitios de la comunidad de la ciudad de México, aquellos dirigidos por Omar Weston e Isa Rojas y tienen como fin el proselitismo. Tal es el caso de (<http://www.verdaderoislam.blogspot.com>), (<http://www.islammexico.org.mx>), (<http://www.islam.com.mx>) o (<http://www.musulmex.com>).

La plataforma virtual de Islam Guadalajara cuenta, al día de esta investigación, con 33 miembros, la mayoría de los cuales son musulmanes residentes en Guadalajara; también hay algunos de otros puntos del país. Desde el inicio, el uso de este sitio no fue fructífero, ya que sólo el *imam* mandaba

¹⁷⁷ Roy, *op. cit.*, p. 185.

mensajes y pocos respondían a ellos. Por ejemplo: desde el 17 de febrero de 2009 que se creó este sitio nadie, a excepción del *imam*, se mostró activo, hasta el 10 de marzo de 2009, cuando una conversa mandó la invitación para la oración. Una semana más tarde, el grupo identificado como Musulmex es quien invita a los musulmanes de Guadalajara a visitar un sitio web; en abril nuevamente la conversa responde, ahora acerca de un artículo sobre la mujer en el islam que envió el *imam*, y ese mismo mes otro converso se incorpora al foro.

La tendencia de este sitio es un esfuerzo que parece vano al observar que es sólo el *imam* quien, además de dirigirlo, abre foros de discusión y enseñanza que no son contestados por nadie. Y aunque este sitio nació como una plataforma que sería sustituida por un sitio oficial y de mayor acceso al público, el sitio sobrevive hoy como un filtro de información educativa y de aviso de ocasión.

El sitio oficial, llamado Islam Guadalajara, es un portal islámico que cubre a la comunidad musulmana *sunni* de Guadalajara y se dio a conocer días después de haberse creado la primera plataforma virtual. Cuando el portal abre, aparece la leyenda de bienvenida: “Sitio oficial de la comunidad musulmana de la ciudad de Guadalajara, Jalisco”. A mano derecha, está la opción en inglés, el calendario de eventos de la comunidad, fotos, videos, cursos en audio, un foro, videos tutoriales que explican cómo hacer la oración, el contacto de la comunidad y libros descargables en formato pdf extraídos de otros sitios islámicos. También a la derecha pero abajo, hay un botón de “Recursos”; ahí se pueden leer *online* o descargar en diversos formatos respuestas sobre cuestiones básicas del islam: qué es el islam, quién es *Allah*, Muhammad o Jesús, los pilares del islam, el ramadán, El Corán y sus milagros, sobre ética en la mujer, el matrimonio y en los funerales, cuál es el comportamiento en la mezquita o el islam y la cultura. Al final, hay enlaces a otros sitios web, la mayoría son los ya referidos de la primera plataforma virtual.

En el mismo portal, están los horarios para la oración, extraídos de otra página (<http://www.islamicfinder.org>), de donde puede bajarse un *software* sobre el llamado a rezar *Adhan* (*athan/azan*). Le sigue una lista de seis anuncios publicitarios donde se ofertan servicios de los mismos inmigrantes musulmanes de la comunidad. Finaliza la columna con un logo de la red social Facebook y una encuesta que consta de una sola pregunta: “¿Cree usted que sea de utilidad tener una mezquita en GDL?”; el resultado apuntado ahí mismo señala que el 93.9% de los votantes dijo que sí, mientras que un 5% dijo que no.

Entre ambas columnas se presenta “el video de la semana”, con algún tema alusivo al islam, ya sea una festividad o elegido quizás al azar. Junto al video uno está el evento próximo: dirección, teléfono y correo electrónico de la comunidad. Concluye la sección con dos temas islámicos que tienen la opción de bajarse en formato pdf.

Las características que menciona Oliver Roy para los sitios islámicos creados por musulmanes en una *umma* desterritorializada parecen concordar con los aquí detallados. En efecto, el sitio es la expresión de una comunidad con localización geográfica fuera del corazón del mundo musulmán, representa un islam minoritario, crea un lazo imaginario entre los creyentes, remite a otros sitios, refiriéndose la red a sí misma, incluye direcciones de tiendas o restaurants *halal* y hay un interés más evidente por legitimar la identidad y crear un espacio comunitario virtual que por estar en una sociedad que rechaza o ignora la identidad religiosa de estos musulmanes.

El sitio oficial ha sido creado no sólo para los musulmanes de esta ciudad, sino para el visitante también. Al dar información sobre su ubicación y proporcionar un contacto (un correo electrónico y un número de teléfono), facilita que los visitantes accedan a un recinto donde la *umma* universal se hace factible al abrir las puertas a un musulmán extranjero. De esta manera, varios musulmanes que vienen de visita a Guadalajara no omiten pasar a visitar la comunidad musulmana *sunni* de Guadalajara.

En abril de 2009 fue cuando se abrió el foro en este sitio oficial con un primer mensaje del *imam*. El foro ha servido como medio no para debate o diálogo, puesto que aquellos mensajes que intentaron abrir diálogo con sus participantes no encontraron respuesta. Ha servido entonces como un espacio virtual donde uno puede encontrar artículos y comentarios islámicos de diversa índole, material para clases de árabe y hasta servicios, como venta de artículos, ropa árabe y consultas médicas a un bajo costo para la comunidad.

Que ambos sitios tengan una baja o casi nula concentración de participantes se debe a que ambos funcionan sólo como imagen de la comunidad. Es detrás de la computadora que la vida del internauta presenta otras características; en última instancia también tiene que ver con que estos sitios no tienen un carácter coercitivo ni existe, por parte del *imam* o de la comunidad, una inspección de actividades en la red. Ello explica lo que Oliver Roy señala: “la buena voluntad de las partes que se someten a ella [...] La *umma* virtual se basa, pues, en una actitud individual, revocable en cualquier momento”.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Roy, *op. cit.*, p. 179.

En mayo de 2009, una conversa que ha participado en la organización desde el origen de la comunidad, creó un sitio para las mujeres de ésta,¹⁷⁹ cuyas actividades comenzaron el 18 de mayo, como deja ver el primer comentario: “Objetivo: Bismillah arahman arahim.^[180] El objetivo de este blog es una herramienta para incrementar el conocimiento de nuestro deen^[181] y crear un punto de encuentro entre las hermanas de esta ciudad”.¹⁸² Al parecer la actividad fue escasa, ya que los temas propuestos sólo presentan uno o dos comentarios. El 30 de junio de 2009 su creadora publicó la cancelación de las actividades debido a la poca afluencia, aunque comunicó su deseo por retomar tal actividad. Doce días después publicó que retomaría la publicación de artículos. De allí en adelante ya no aparecen publicaciones.

Un sitio de creación más reciente se encuentra en la red social de Facebook. En agosto de 2010 se abrió una cuenta bajo el nombre de Islam Guadalajara. Fue un sitio poco usado, pero como la comunidad se encontraba en vísperas del ramadán lo utilizó para informar al respecto. El sitio fue cancelado y en su lugar se creó la cuenta Islam en Guadalajara, que contaba con 814 “amigos” en junio de 2011 y para noviembre, con 1 116,¹⁸³ la mayoría de ellos no son musulmanes de la comunidad tapatía, sino que tienen que ver con otras comunidades de la ciudad de México y otros estados del país, otras comunidades latinoamericanas, musulmanes mexicanos en Estados Unidos o en otra parte del mundo, o instituciones de *da’wa*. Ello da cuenta, de nuevo, de la influencia que tienen estos sitios para tejerse en la *umma* virtual.

El administrador del sitio es el *imam* y sólo se muestra activo cuando se trata del mes de ramadán o de la fiesta del sacrificio, tiempo cuando publica disertaciones coránicas y crea invitaciones para los eventos. La manera en la que puede apreciarse activo el sitio es observando el “muro” donde cada día aparecen mensajes nuevos de infinidad de personas o grupos islámicos. El muro permite ver la actividad de los amigos o de mensajes, videos, fotos que se cuelgan. Este sitio, a comparación de los tres anteriores, se muestra más activo y con mayor afluencia, no obstante parece que tampoco funciona como

¹⁷⁹ Véase: (<http://www.hermanasgdl.blogspot.com>).

¹⁸⁰ En el nombre del Señor, el Misericordioso.

¹⁸¹ Religión.

¹⁸² (<http://www.hermanasgdl.blogspot.com>), 1 de junio de 2011.

¹⁸³ Datos tomados de la red social Facebook de Islam en Guadalajara, 1 de junio de 2011 y 3 de noviembre de 2011.

herramienta que propicie o proporcione elementos para crear actividades religiosas cibernéticas más allá de mostrar un rostro de la comunidad.

En general, que estos sitios señalados por Islam Guadalajara sean hasta el momento sólo un rostro que permita la entrada a la *umma* virtual y no espacios de coerción para sus adeptos, no significa que los conversos e inmigrantes musulmanes de Guadalajara no estén interesados en aprender acerca del islam o en navegar en las redes; quizás la manera cómo se interesan por aprender el islam sea por otro medio, lo que provoca que el uso de Internet para vivir el islam tenga en esta comunidad sus propias características.

Integración, educación y convivencia: ¿vamos por el mismo rumbo?

Actividades educativas

Las actividades educativas y de ocio han sido elementos de integración tanto para los conversos, los inmigrantes y los no musulmanes. Desde aquí la comunidad se plantea la necesidad de tener actividades que logren la integración de cada musulmán, sea converso o inmigrante, pero también de aquel que no lo es. Cada actividad cobra su importancia en cada personaje. Así, por ejemplo, la función educativa está dirigida al converso y al no musulmán; las actividades de ocio funcionan para ambos, y para el no musulmán es una muestra de la capacidad que tiene el musulmán de tener momentos de esparcimiento —donde no todo es religión—; por último, las actividades rituales cobran relevancia sólo para los musulmanes. De esta forma la integración de cada musulmán en la comunidad se despliega también en la conformación de una identidad colectiva. Ello se logra o intenta desarrollarse mediante dos frentes: el educativo y el recreativo.

La educación en una comunidad es parte primordial, ya que cumple con la función de mostrar un camino por el cual los adeptos deben ir. Se les muestra qué es lo permitido y lo censurable, cómo se debe ser, cómo hay que hacer ciertas cosas, cómo se debe concebir e interpretar las escrituras, entre otras cosas que moldean el sentido que la comunidad da a su religión. Por lo general existe en una comunidad una persona o grupo responsable de mostrar ese camino.

En el caso de Islam Guadalajara se pueden percibir aquellos elementos como actividades que hacen propicia o nulifican la actividad educativa en la comunidad. De manera cronológica es como uno puede darse cuenta de

los esfuerzos de la comunidad y de su *imam* para lograr con éxito que Islam Guadalajara pueda relocalizar su religión, el islam. La manera cómo lo hace caracteriza a la propia comunidad y, como todo proceso, lo que se puede observar es un ir y venir en los logros alcanzados y a veces perdidos.

En el origen de Islam Guadalajara la comunidad parece, según las entrevistas, no haber creado un plan de trabajo educativo y responsabilizará de ello a sus mismos integrantes. Su *imam* optó su por traer al *imam* Isa Rojas del CCIM para que impartiera algunas charlas. La incorporación del *imam* Isa Rojas como un elemento educativo ha ayudado a que Islam Guadalajara se posiciona bajo la corriente *sunni*. De esta forma, cuando se estaba conformando la comunidad, su *imam* y organizador se percató de que entre los integrantes había un *shíi*:

Un hermano resultó ser *shíi*. Como que ya quería ponerse al mando de todo ¿De qué manera lo iba a lograr? Causando divisiones. Pero a tiempo lo logramos evitar [...] O sea, todos convivimos, lo importante es la hermandad, la unión. Mientras un *shíi* o un *sufi* dentro de la denominación (comunidad) no dirija la oración y no se pare a dar el *jutba* no hay problema, puede rezar entre nosotros.¹⁸⁴

La educación que se imparte en esta comunidad es de tendencia *sunni*, sin embargo ello no demerita el hecho de que se vivan prácticas y atribuciones de significado a los símbolos y mensaje del islam de manera variada. Quizá esto se deba a que en la comunidad no han existido, hasta el momento, clases u orientación religiosa donde se explique, por ejemplo, cómo hacer la ablución, la oración, o se hable de ética, de la historia de su religión o sobre el significado de los *suras*, a lo sumo se han dado clases de árabe. Estas actividades han quedado siempre a expensas de Isa Rojas; lo que la comunidad ha ofrecido, como ya se mencionó, fueron los foros virtuales, que han quedado como herramienta informativa sobre los eventos.

Una de las actividades iniciales de la comunidad a mediados de 2009 fueron las clases de árabe impartidas por un marroquí, que iniciaban después de la *jutba* y oración del viernes. Las clases estaban dirigidas a los conversos, de los que sólo unos cinco asistían; comenzaron con la memorización y traducción del *sura Al-Fatiba*. Luego, la memorización y escritura del alfabeto árabe. Y después decayeron debido a la poca asistencia.

¹⁸⁴ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

El *imam* desearía poder organizar una *madraza*, donde al igual que el catecismo los niños asistieran el fin de semana para enseñarlos a rezar y hablar árabe. Incluso habla de un centro de *da'wa*, es decir, donde además de instruir a sus propios adeptos, se les enseñe el islam a aquellos que aún no son musulmanes.¹⁸⁵ Por el momento, sólo es un deseo, ya que a decir tanto de los adeptos como de los disidentes aquí entrevistados, hay en la comunidad cierta desorganización: “La comunidad está dispersa debido a las culturas e idiomas que conviven allí: unos son americanos, otros egipcios, hay mexicanos y colombianos. Debe haber mayor iniciativa por parte de todos los integrantes”.¹⁸⁶ “Yo esperaba más de la comunidad, como que nos previeran [*sí*] de clases de árabe, si alguien se metía en líos financieros se supone que había ayuda [...] [pero] qué bueno que los hombres no se involucren aquí en la comunidad, las mujeres somos libres y podemos seguir haciendo técnicamente lo que se nos hinche la gana”.¹⁸⁷

Otra herramienta de formación que ha suplido la falta de organización para actividades educativas han sido los congresos de musulmanes que se organizan en la ciudad de México por parte del CCIM y el CECM, A.C. Cuatro conversos han asistido a ellos: fueron a clases, conferencias y talleres sobre la oración, el profeta y los *hadit*, entre otras cosas. El *imam* intentó realizar en Guadalajara el primer congreso de musulmanes dirigido a todo tipo de público. En las diferentes plataformas virtuales comunicó que los días 24, 25 y 26 de diciembre de 2010 se llevaría a cabo dicho congreso con la presencia de Isa Rojas y Omar Weston. El promocional incluía preguntas como: ¿Sabías que el islam se practica en nuestra ciudad? ¿Sabías que hay mexicanos estudiando en universidades islámicas en Arabia Saudita? ¿Sabías que Jesús y María son reconocidos y altamente respetados en el Islam? ¿Sabías que nuestra cultura hispana tiene raíces islámicas?; e invitaciones a conocer al primer mexicano graduado en la universidad Islámica de Medina.¹⁸⁸

Este plan se vio diezmado debido a la fecha en que fue programado, ya que pocos fueron los interesados en asistir, aunque hubo muchos musulmanes localizados fuera de Guadalajara que mandaron agradecimientos y buenos

¹⁸⁵ *Idem*.

¹⁸⁶ Entrevista con el Informante 10, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 18 de julio de 2011.

¹⁸⁷ Entrevista con el Informante 9, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 28 de enero de 2011.

¹⁸⁸ Datos tomados de Facebook, Islam EnGuadalajara, 17 de diciembre de 2010.

deseos; así, se podía leer: “Desde Suiza estaremos con ustedes en oración”, “Muchas gracias por la invitación, pero mi familia es Católica y esos días no puedo estar lejos de ellos”, “Debido a la distancia entre nuestros países no me es posible, pero mis pensamientos estarán con ustedes, *inshallah*”, “Unidos en la distancia”, entre otros.¹⁸⁹ Que esto se diera de este modo se debe en parte a que “el islam juega de forma permanente con el vaivén entre el individuo concreto y aislado (en una sociedad que no es musulmana) y una comunidad virtual”.¹⁹⁰

Llegado el día, fueron pocos los conversos que asistieron y sólo dos jóvenes estuvieron interesados en la conversión. Omar Weston no asistió e Isa Rojas llegó un día después. El día de la reunión con el *imam* Isa Rojas, se dieron cita varios musulmanes entre conversos e inmigrantes para verlo.

El plan educativo se ha visto beneficiado de Isa Rojas, la presencia y consejo de éste han ayudado a que Kareem tenga un referente de la ley islámica. Sin embargo, Islam Guadalajara se mantiene aún como una comunidad autónoma, porque no presenta conexiones con otras comunidades, más allá de pequeñas ayudas educativas o monetarias, como ya se mostró en el mapa de interacciones de las organizaciones islámicas de Guadalajara. En todo caso, el *imam* pretende que algunos conversos migren a Medina para hacer estudios universitarios en derecho islámico y que después puedan dirigir la comunidad.¹⁹¹

En octubre de 2011 se abrió de nuevo un curso de árabe para conversos. Este curso iba a ser impartido por un maestro egipcio, que no pertenece a la comunidad, el costo sería de \$1 050 pesos mensuales y se desarrollaría todos los viernes durante cuatro meses. El curso se abrió sobre todo con el fin de que dos conversos aprendieran el idioma, ya que se están preparando para estudiar en la Universidad de Medina. Han sido sobre todo las mujeres las interesadas en tomar el curso y, de hecho, a las personas que no contaran con el presupuesto para tomar el curso, se les propuso hacer un escrito en el que explicaran su situación y su necesidad de tomar al curso.¹⁹²

Estas han sido las actividades educativas que han tenido presencia en la *Al-jamma*: se percibe una falta de organización al respecto, y también de interés. Por una parte, la propia infraestructura de la comunidad no ha ayudado y pese al esfuerzo realizado por el *imam*, no se ha logrado atraer a la comunidad

¹⁸⁹ *Idem*.

¹⁹⁰ Roy, *op. cit.*, p. 174.

¹⁹¹ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

¹⁹² Datos tomados del Facebook Islam en Guadalajara, 28 de septiembre de 2011.

a las actividades educativas. Por otro lado, es la misma comunidad la que parece mantener un desinterés en las actividades que la comunidad proporciona, al mismo tiempo que, al menos los aquí entrevistados, les gustaría mayor organización.

Este último punto contrarresta la idea de falta de interés de los conversos por aprender su religión. Se trata de una alternativa por parte de los conversos que se posiciona sobre la forma educativa que el *imam* desea para su comunidad. Los conversos, ahora con las TIC acceden a la multitud de sitios islámicos, desde donde leen, interaccionan y crean su identidad musulmana; es así como aprenden.

Estos sitios islámicos, como se puede apreciar, no son los creados por la comunidad, sino los que se encuentran en la gran red musulmana, en la *umma* virtual. El *imam* de Islam Guadalajara comentó que conoce los riesgos de acceder a este tipo de sitios: “el Internet hace más perjuicio que beneficio”.¹⁹³ Los riesgos previstos por él son que se tiene contacto con corrientes islámicas de muy variados tipos, hay espacios creados por musulmanes que no son juriconsultos o *ulemas*. También considera que los conversos no están del todo comprometidos con la causa del islam: “de nada sirve estar en el foro de islam cuando a la vez estás en un foro de chistes, checando el correo, teniendo a la par un foro de budismo”.¹⁹⁴

Pero a pesar de la posición del *imam*, los conversos que tienen acceso a diversas TIC parecen tener una tendencia a esta herramienta de educación. Si se observa esta situación, desde el origen de la comunidad existió interés por parte de los organizadores de este centro en proporcionar material seleccionado a los conversos: en primer lugar, se promovió hacer una plática *paltalk*;¹⁹⁵ luego, una conversa creó un espacio dedicado a las mujeres, aunque el intento fracasó, ya que quienes asistieron al chat fueron musulmanas de otras ciudades de México; después, a finales de 2009, para que aquellos que no pudieran asistir los viernes a la *jutba* tuvieran una presencia aunque indirecta en el sermón,¹⁹⁶ se intentó crear una sala chat con personajes animados (avatar), cada uno de los cuales sería creado de acuerdo con las características del musulmán, de manera que el musulmán en su hogar o trabajo podía presenciar la *jutba* y hacer oración con la comunidad; ninguna de estas actividades tuvo éxito.

¹⁹³ Primera sesión con el Informante 7.

¹⁹⁴ *Idem*.

¹⁹⁵ Datos tomados de (<http://www.hermanasgdl.blogspot.com>), junio de 2011.

¹⁹⁶ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

Este tipo de actividades virtuales de Islam Guadalajara han funcionado con mayor éxito en otras comunidades o para otros musulmanes alejados de la ciudad de Guadalajara. Algunos mensajes dejan ver la soledad en la que se encuentran y se sienten regocijados al encontrar un sitio al cual pertenecer, aunque sea una comunidad en Guadalajara. Oliver Roy percibe un hecho sociológico que enlaza el individualismo con la comunidad; el aislamiento en sociedad de estos musulmanes de Guadalajara empuja a la creación de un sitio virtual que se conecte con la *umma* virtual, y aunque sus propios miembros no participen en ella, los que se acercan al sitio son otros musulmanes relegados por su condición de musulmán.

Los conversos son los que presentan mayores problemas respecto de la enseñanza. No son instruidos y ello es notable al observar la oración; muchos pasan de largo la ablución, imitan los movimientos en la oración y no recitan el *sura*. Conocen poco sobre la historia del islam, cuando en esta religión se hace hincapié en que es obligación de cada musulmán instruirse y poseer conocimiento suficiente respecto de su religión. Parece ser un problema mínimo, porque si bien algunos musulmanes consideran que es necesario, no existe un esfuerzo máximo para concretar la instrucción en el centro; podría deberse a que, a mayor conocimiento de la religión, mayor compromiso existirá. Entonces, quizás, una estrategia para no sentirse tan comprometidos ni con la comunidad ni con el islam, es el desconocimiento de éste, lo cual se evidencia en las entrevistas realizadas, donde sólo unos pocos de los entrevistados advierten que el islam es un estilo de vida, mientras otros consideran que reconocer a un único Dios es suficiente para vivir en paz.

Ocio para convivir

La comunidad *sumni* se da tiempo para momentos de recreación, lo que forma parte también del proyecto integrador. Se pretende con ello mantener a la comunidad unida con lazos amistosos que trasciendan el espacio sagrado, el recinto de oración. Estas actividades son propuestas no sólo por el *imam* de la comunidad, sino por iniciativa de los propios conversos. Y aunque son actividades fuera de las obligaciones religiosas, encajan en cierta medida con el proyecto de identidad colectiva. Los conversos buscarán en estas actividades crear un círculo amistoso donde su identidad religiosa sea compartida; los inmigrantes, encontrarán en ellas momentos que rememoren su vida en su país de origen.

Este tipo de actividades se desarrollan tanto dentro de la *Al-jamma* como fuera de ella. La primera corresponde con una reunión mensual. La idea de crear esta reunión se debe a que en Casa Islam se realizaba la misma reunión y servía para llevar la convivencia de la comunidad a otro ámbito.¹⁹⁷ Islam Guadalajara instituyó esta actividad como ocio y también como un deber. Si bien el viernes es el día en el cual el musulmán está obligado a asistir a la mezquita, en Guadalajara para muchos musulmanes eso es casi imposible, por lo que asistir a esta reunión mensual es también una forma que ayuda a que los creyentes asistan al centro de culto.

Para este evento fue elegido el domingo porque, así como el viernes en un país con mayoría musulmana es un día feriado y utilizado para asistir a la mezquita, el domingo es aquí un día libre, de descanso, cuando los musulmanes pueden asistir al centro de culto y convivir. Este convivio comprende la asistencia de los musulmanes e incluso de los que deseen conocer el islam; preparan o se llevan alimentos *halal* (permitidos) generalmente son de origen marroquí o egipcio; se hace oración como un día normal y se congregan en la terraza sin división de sexos. Esto es imprescindible, sobre todo para las mujeres que no desean sentirse relegadas por los hombres. La llegada de la conversa de Rosarito ocasionó también un reacomodo diferente para esta reunión: pidió que se hiciera una separación más notoria de los sexos, porque no era correcto que en una misma mesa mujeres y hombres convivieran.¹⁹⁸ No obstante en una reunión para romper el ayuno en la terraza, a la cual ella asistió, no se dio esta separación porque se percibe cierta renuencia a esta norma.¹⁹⁹

En este sentido para varios musulmanes de esta comunidad algunas normas son un tanto incongruentes en el contexto social en el cual viven. Tanto inmigrantes como conversos refieren que aspectos como negar el saludo al sexo opuesto o la no convivencia son absurdos.²⁰⁰ Aunque no así para una minoría conformada por una o dos familias de inmigrantes que en las reuniones no conviven con el sexo opuesto; a esta reunión de fin de mes, estas familias no asisten, a excepción de una o dos. Por lo regular son entre cinco a ocho musulmanes quienes asisten a tal reunión.

¹⁹⁷ Entrevista con el Informante 5.

¹⁹⁸ Diario de campo, Guadalajara, Jalisco, viernes 12 de agosto de 2011.

¹⁹⁹ *Idem*.

²⁰⁰ Entrevistas con los informantes 5, 6, 8, 9 y 10. Entrevista con el informante 11, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Zapopan, Jalisco, 24 de mayo de 2011.

La observación de estos convivios dentro de Islam Guadalajara permitió dar cuenta de que la separación por sexos sigue siendo algo innecesario, no se necesita un muro que divida a mujeres de hombres. Aunque sí hay una separación por sexos que no es consciente en los musulmanes, a saber: la separación que se da en una misma mesa de comensales. También los alimentos que se comparten en esta reunión dan señal de una convivencia y aceptación de dos culturas.

Otras actividades de ocio son las excursiones o reuniones femeninas que se llevan a cabo fuera de la *Al-jamma*. Estas convivencias, al igual que la de fin de mes, no tienen una obligación religiosa, sin embargo cuando es propicio y se da el espacio, sí tienen una carga religiosa.

Sucedió así con una excursión a Guachimontones,²⁰¹ conversos, inmigrantes musulmanes, no musulmanes y musulmanes turistas emprendieron el viaje. Esta convivencia de recreación intentó no dejar de largo su tinte islámico, ya que hay que recordar que el islam es una forma de vida en todos los sentidos. La oración como un ritual obligado día con día fue preocupación para los musulmanes, pero no se logró efectuar debido a que no se encontró un lugar apropiado.

Otro tipo de reuniones son organizadas por las conversas y para ellas. Surgen al azar o para celebrar el advenimiento de un infante, algún cumpleaños o simplemente para pasar el rato. Se reúnen en casas, cafés o restaurantes, dejando entonces de lado la obligación de la oración. Finalmente hay que considerar que estas reuniones no tienen ningún fin de discusión o aprendizaje islámico, sino de fortalecer su imagen ante la sociedad como musulmanes y como comunidad islámica.

CONTEXTO Y ADECUACIONES EN LA PRÁCTICA ISLÁMICA

El islam fuera del cinturón coránico necesita relocalizarse en el nuevo lugar de llegada para que pueda tener éxito. La relocalización surte efecto cuando el sistema de creencia logra tender puentes entre lo que parece ajeno y lo propio. Esto se da en la práctica, en la interiorización y exteriorización de ambas partes. En los ritos los símbolos, las imágenes, las ideas cobran valor significativo. En Islam Guadalajara se hace un esfuerzo por lograr este tipo de adecuaciones, aunque a veces el sistema de creencia islámico no permite que esto fluya de manera precisa.

²⁰¹ Diario de campo. Teuchitlán, Jalisco, domingo 8 de agosto de 2010.

Los musulmanes tapatíos conocen la importancia de los ritos en el islam, ya que con cada uno de ellos reafirman su pertenencia y, a su vez, legitiman su nueva fe.

Dice Berger que toda sociedad humana es una empresa de construcción del mundo donde la religión tienen su propio lugar.²⁰² Es el hombre quien construye la sociedad, pero también él es producto de ésta; en esa construcción de la sociedad el hombre crea su propia certidumbre de existencia, genera mitos fundacionales que le ayudan a dar respuesta a preguntas del tipo: ¿Quién soy yo? ¿Cómo debe vivirse la vida? ¿De dónde venimos y hacia dónde vamos? El hombre crea entonces cosmovisiones que le ayudan a entender el orden de su mundo. De esta forma, es el *nomos* religioso y su legitimación los que permiten al individuo tener un consuelo existencial, haciendo que la religión se configure como empresa de construcción de un mundo altamente significativo para el ser humano. Explica Berger que este *nomos* en una sociedad se transmite de una generación a otra para que esta última logre habitar el mismo mundo social, puesto que la nueva generación de seguro tendrá también preguntas del porqué; las fórmulas de legitimación²⁰³ propias del *nomos* tendrán que repetirse y la manera cómo logra hacerlo es mediante leyendas, mitos o narraciones populares para que “el orden institucional sea interpretado de modo que oculte su carácter de algo *construido*”.²⁰⁴

Los rituales religiosos son el instrumento para este recordatorio, porque ayudan a representar ese mundo humanizado que el mismo hombre ha creado: “Las celebraciones del ritual están estrechamente conectadas con la reiteración de las fórmulas sagradas que “recuerdan” una vez más los nombres y los hechos de los dioses”.²⁰⁵

Los rituales islámicos complementan día a día la vida del creyente. El musulmán se desenvuelve en su religiosidad desde el hecho de portar una vestimenta islámica, hasta llegar a la oración, los ritos de paso y los anuales. En este caso, para el converso, estos rituales adquieren sentido sólo en comunidad, es decir, con sus iguales.

²⁰² Berger, *op. cit.*, p. 13.

²⁰³ *Ibid.*, p. 54.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.67.

La vestimenta: entre lo islámico y lo occidental

La vestimenta islámica, si bien no comprende un rito en sí, le recuerda al converso quién es, cómo debe dirigirse y comportarse. En la comunidad también la vestimenta logra institucionalizarse, de esta forma puede llegar a decir en ocasiones de qué manera el islam ha logrado relocalizarse o si se está haciendo. La vestimenta islámica es un elemento que da identidad y caracterización al musulmán y se define a partir de los preceptos coránicos, sobre todo para el caso de la mujer (Corán: 24:31; 33:59).

Para la vestimenta femenina se prohíbe el uso de ropa ajustada, transparente, provocadora o faldas cortas. El uso del velo es el principal elemento que caracteriza esta vestimenta y existen diversas formas de usarlo; lo común en Islam Guadalajara es el *hijab*: largo pañuelo que cubre la cabeza, parte de los hombros y deja libre el rostro; se combina también con un vestido largo y flojo que cubre todo el cuerpo, aunque sólo unas cuantas mujeres de la comunidad acostumbran usar como complemento el vestido, sobre todo en ramadán o fiestas del sacrificio.

Se esperaría quizás que hubiera en la vestimenta islámica de estas conversas algún diseño mexicano, o un chal o rebozo como velo que dé la pauta para hablar de una hibridación en la vestimenta o un tipo de resignificación; sin embargo, esto no ha sucedido así, sino que la manera cómo este grupo de conversas ha logrado darle un sentido local al uso del velo y a la ropa no ajustada y escotada tiene que ver con la resolución de un problema cultural de su propio entorno social. Varias conversas refieren que el uso del velo y el uso de ropa “adecuada” ayuda a que los hombres logren respetarlas, alejen las miradas lascivas y se comporten mejor con ellas.

De esta forma una conversa refirió que: “[el velo] sí es importante porque te mira la gente de diferente manera, te protege mucho sobre todo de los hombres [...] entonces ya te ven con el velo, te ven cubierta y no se te arriman, te respetan”.²⁰⁶ Otra conversa comentó que para ella era mejor salir con velo que con una minifalda que pueda levantar malos e inapropiados comentarios de los hombres.²⁰⁷ Con estos argumentos, las conversas que usan el velo han logrado relocalizar su uso y otorgarle un nuevo significado de acuerdo con el contexto local que viven.

²⁰⁶ Entrevista con el Informante 8, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Zapopan, Jalisco, 16 de enero de 2011.

²⁰⁷ Entrevista con el Informante 11.

También hay prohibiciones en la vestimenta de los hombres, el musulmán tiene prohibido usar oro, seda, ropa ajustada y transparente. Puede usar ropa que deje ver los brazos y hasta media pierna. El traje típico islámico para el hombre es la túnica o *habaya*, el *kufi* que es un gorrito de origen africano y la *pashmina* o la *kuffiya* para la cabeza. En la comunidad, los inmigrantes omiten el uso de esta vestimenta típica, y más bien son los conversos, entre ellos el *imam*, quienes usan la *habaya* y a veces el *kufi*.

La vestimenta islámica de los hombres aquí descrita es sólo válida para las reuniones en la *Al-jamma*, fuera de ella no se usa. Para las mujeres, el uso del velo se adecúa a las actividades desarrolladas con los no musulmanes, y una minoría no lo utiliza fuera de la *Al-jamma*.

El jutba y el salat

Entre los ritos, la oración es también un elemento importante ya que es practicado en comunidad cada viernes. La oración en comunidad adquiere sentido para ellos porque se trata de un referente de su identidad y porque se desarrolla en un espacio donde encuentran a sus semejantes.

El viernes es para el musulmán día de oración y de escuchar el sermón en la mezquita, en su defecto, en la *Al-jamma*. Es un deber (*fard*) para el hombre musulmán asistir cada viernes a la *jutba*, no así para la mujer. Sin embargo, en la comunidad de Guadalajara asisten tanto hombres como mujeres cada viernes. Para el *imam*, que asistan las mujeres a la *Al-jamma* es un elemento positivo para las mismas musulmanas. Citando a Isa Rojas, el *imam* de Islam Guadalajara comentó que era mejor que las mujeres asistieran a la *musallah*, como él lo llama, aunque no fuera un deber, antes que quedarse en casa donde son rechazadas por su religión o donde se quedan viendo la televisión, es decir, en actividades poco productivas.

De este modo, cada viernes los musulmanes de Islam Guadalajara se dan cita para escuchar la *jutba* y realizar la oración del *dhur*. El horario de la *jutba* es variable y depende de la posición del sol; existe para ello un *software* que calcula para cada posición geográfica el horario de las oraciones. Islam Guadalajara ha hecho uso de él; en su sitio oficial se encuentra el horario para la oración y envía mensualmente el horario para el mes que corresponda.

A la *Al-jamma* comienzan a llegar los adeptos. Para entrar en el cuarto de oración es necesario estar puro, por lo que se comienza con el rito de ablución,

mejor conocido como *wu'du*.²⁰⁸ La ablución menor es una purificación realizada con agua corriente pasada por ciertas partes del cuerpo, e implica la limpieza corporal y mental. La purificación se realiza con el versículo 6 del sura 5 del Corán; aunque en este versículo sólo se pide el lavado una sola vez, el ritual comprende el lavado de cada parte del cuerpo tres veces. Se inicia con la intención y se dice *bismillab*; las manos se lavan tres veces para purificarlas de todo aquello malo que se ha tocado; la boca se enjuaga tres veces para eliminar todo lo malo que se ha dicho; la nariz se enjuaga tres veces; la cara se lava tres veces; los antebrazos hasta los codos, tres veces; con las manos mojadas se pasan tres veces desde la frente a la nuca para limpiar todo mal pensamiento; las orejas se lavan una vez para eliminar todo aquel mal que se haya escuchado, por último, se lavan los pies hasta el tobillo tres veces para purificarse de todo mal paso; todo siempre inicia por el lado derecho.

El *imam*, o quien dirija la oración, hace el *Adhan* o el llamado al rezo. Se acercan los musulmanes y se sientan sobre las alfombras dispuestos a escuchar el sermón. El sermón se da en español, por lo general se prepara una plática referente a una festividad próxima o a un tema particular que toque las necesidades o exigencias de la comunidad. En Islam Guadalajara el sermón consta, no de un discurso preparado por el *imam*, sino que se selecciona un *sura*, algunos *hadit*, que se leen en voz alta y termina con suplicas diversas.

La *jutba* se dice en árabe, el *imam* converso cuenta con la traducción fonética escrita en un impreso. Luego se dice en español y, terminado el sermón, se prosigue con la oración. El *imam* vuelve a hacer el llamado a la oración; los adeptos se incorporan y toman su lugar. Los hombres arman una línea horizontal detrás del *imam*, mientras las mujeres detrás de ellos, sólo para el caso de la sala de oración de 2009 a mediados de 2011, para el otro caso los hombres arman la misma línea detrás del *imam*, las mujeres en su área de oración rezan alejadas de los hombres.

El sermón o *jutba* es un caso interesante en esta comunidad, como ocurre en cualquier comunidad fuera del cinturón coránico. Aunque el sermón se dice en árabe, se realiza una transculturación necesaria del Corán para llegar a los conversos que no hablan árabe. Otra peculiaridad es que no todos los musulmanes logran asistir a la *jutba*, porque como el viernes no es un día de descanso en México, no todos los musulmanes pueden asistir, y quienes

²⁰⁸ Véase el glosario incluido al final de este trabajo.

pueden, terminada la oración salen de nuevo a su trabajo, mientras varias mujeres son las que se quedan en la *Al-jamma* a convivir.

A pesar de que hay varios inmigrantes que podrían decir el sermón en árabe, éste corre a cargo del *imam*. De esta forma, el sermón se ha limitado a la lectura de pasajes coránicos, ya que nunca se pudo observar un sermón preparado con palabras del mismo *imam* o que se atreviera a hacer una interpretación coránica. Un converso comentó que cuando él asistía a la *Al-jamma* de la colonia Polanco y a la del barrio de Santa Tere, le gustaba escuchar los sermones porque explicaban los pasajes coránicos de una manera muy sencilla y entendible para todos.²⁰⁹ Parece que en Islam Guadalajara eso aún no pasa, y tanto el *imam* como los oyentes se conforman con una lectura del Corán. De allí que en este elemento no se encuentre una adaptación del mensaje coránico a las necesidades del islam vivido en Guadalajara, salvo la transculturación del Corán, que consiste en la adaptación de una lectura del árabe al español.

La oración o *salat* se hace en árabe, para lo cual el *imam* ha memorizado el *sura* de La Apertura (*al-Fatiba*) y continúa con otro *sura* memorizado. Estas recitaciones no son traducidas al español, por lo que no hay adaptación o transculturación del Corán.

En la oración individual pueden surgir elementos de adaptación a las necesidades particulares de cada converso, sobre todo de aquellos que no dominan el ritual de la oración.

La oración consta de cierto número de movimientos que varían según el horario. Los inmigrantes no tienen problema en realizar la oración, pero algunos conversos se han topado con algunas dificultades, sobre todo lo que tiene que ver con que aún no se haya institucionalizado una manera única para hacer la oración. Y es que tanto inmigrantes como conversos presentan variaciones en los movimientos, ya que varía la consideración de correcto o incorrecto de país a país; por ejemplo, en algunos países es correcto postrar las manos sobre el pecho para las damas y sobre el vientre para los hombres, o bien a los costados. Otro ejemplo es que al terminar la oración algunos musulmanes pasan sus dos manos sobre el rostro, mientras otros lo omiten. Estas variantes se relacionan con la escuela jurídica, la doctrina y el país de procedencia de los inmigrantes.

²⁰⁹ Entrevista con el Informante 5.

Rituales del ciclo anual: ramadhan y la fiesta del sacrificio

Otros ritos que se llevan a cabo en comunidad son los pertenecientes al ciclo anual. Basados en un mito fundacional, ayudan a mantener el orden establecido en el sistema de creencia. En el islam hay dos festividades anuales: el ayuno o *ramadhan* (ramadán) y la fiesta del sacrificio.

El ramadán es la festividad islámica por excelencia. Es un mes dedicado a la contemplación religiosa, porque fue este mes cuando la Revelación descendió al profeta. Consiste en ayunar y su rompimiento en comunidad o en familia, dedicarse a acciones benéficas, ofrecer la limosna obligatoria y están prohibidas las relaciones sexuales; al término del mes, se celebra la fiesta de fin de ramadán.

El primer ramadán de Islam Guadalajara fue en 2009. Entonces la comunidad se preparaba para su primera celebración con algunas clases e información sobre lo que nulifica el ayuno y cómo debe hacerse,²¹⁰ así como exhortaciones, *badit* y pasajes coránicos alusivos al mes bendito. Los siguientes dos años fueron similares:²¹¹ la *Al-jamma* abrió sus puertas viernes, sábados y domingos para romper el ayuno comunitariamente.

El rompimiento del ayuno se realiza de una manera muy simple, después de haber transcurrido el día, las oraciones ordinarias y las buenas obras, llegada la hora se da un trago de agua, se come una pequeña porción de alimento y se hace oración; no hay sermón ni peticiones. Terminada la oración, se cena. El rompimiento de ayuno se debe dar en cada musulmán, y en la comunidad también se da de esta forma.

Ramadán culmina con una fiesta; ese día²¹² la comunidad se dio cita en la *Al-jamma* para realizar la oración de *Aid Ul-Firt*, después de la cual tuvieron el rompimiento de ayuno y la celebración.²¹³ Los dos años siguientes, 2010 y 2011, el ramadán se celebró de manera similar. La fiesta de fin de ramadán reunió tanto a inmigrantes como conversos; en esta fiesta es cuando los inmigrantes, sobre todo las mujeres, se dejan ver. El ritual para dar término a ramadán consiste de una primera oración, para la cual los musulmanes atavia-

²¹⁰ Diario de campo. Guadalajara, Jalisco, viernes 28 de agosto de 2009. Esta información iba dirigida sobre todo a los conversos y se dio entre la misma comunidad o por mensajes en Internet.

²¹¹ *Ramadhan* comenzó el 11 de agosto de 2010 y el 1 de agosto de 2011.

²¹² Domingo 20 de septiembre de 2009, viernes 10 de septiembre de 2010 y 30 de agosto de 2011.

²¹³ Véase (http://mx.groups.yahoo.com/group/kareem_garcia/message/176).

dos de gala toman asiento en las alfombras con dirección a la Kaaba, mujeres con mujeres y hombres con hombres. Se reparte a los conversos hojas con la traducción fonética del *Takbir* o remembranza a *Allah*: “*Allah akbar, Allah akbar, la ilabe illallahu akbar, allahu akbar we lillabil ham*”.²¹⁴

Inicia la remembranza, que dura aproximadamente dos horas, se repite a coro el *Takbir* una y otra vez. Cuando el *imam* se incorpora y hace el *adhan* o llamado a rezar culmina el *Takbir* y se hacen dos *rakats*.²¹⁵ Después de la oración comienza el sermón, que como la *jutba* del viernes, se hace primero en árabe y después en español. Por último, se pide por la comunidad y su unión. Es importante señalar que el *imam* utiliza este momento también para mostrar su preocupación y hacer un llamado a la comunidad en general; en ese sentido exhortó, sobre todo a los conversos, a no sólo realizar el testimonio de fe, sino a comprometerse con la comunidad y con *Allah*, porque esta comunidad, a decir del *imam*, es el único lugar en Guadalajara donde los musulmanes pueden practicar y convivir con otros musulmanes. Explicó que el islam no es una moda, sino un estilo de vida y pidió que todos mantuvieran su fe en alto ya que “estamos en una ciudad donde se hace más mal que bien, en una ciudad que no se rige por la *sharia*, y por ello se dificulta la práctica del islam”.²¹⁶

Cuando termina este proceso se dan abrazos de feliz fin de ramadán, se obsequian regalos y dulces para los niños. Este ritual finaliza con el rompimiento del último ayuno, un desayuno comunitario donde se comparten alimentos. Durante el transcurso de la remembranza, la oración, el sermón y las súplicas, los musulmanes deben aportar su *zakat* o limosna obligatoria, que se da al *imam* o a un ayudante para que sea repartida entre los musulmanes más necesitados; en 2009 el *zakat* se le dio a una viuda inmigrante y en 2010 a una conversa.

El *Aid Al-Adha* es la segunda fiesta islámica que ocurre en el año. Tiene lugar el décimo mes del calendario islámico, es decir, aproximadamente dos meses después de ramadán, según el calendario lunar islámico. Esta festividad conmemora el pasaje de Abraham (*Ibrahim*) cuando estuvo dispuesto a obedecer a *Allah* y sacrificar a su hijo. Para los musulmanes este hijo es Ismael y no Isaac, como lo contemplan los judíos y cristianos. El *sura* llamado “Los que se ponen en filas” relata este suceso; el profeta Abraham ve en sueños que sacrifica a su hijo, y éste, enterado de ello, dio su consentimiento; pero Allah, al

²¹⁴ “*Allah* es grande, *Allah* es grande, no hay más Dios que *Allah*, *Allah* es grande”.

²¹⁵ Véase el glosario a final de este trabajo.

²¹⁶ Diario de campo, 30 de agosto de 2011.

ver que la prueba fue superada, le pidió que no sacrificara a su hijo; Abraham a cambio le ofrece un cordero (Corán: 37: 99-113)

Abraham es quien marcó la unicidad y los musulmanes se creen descendientes de él, hasta El Corán tiene una *sura* completa con su nombre: *Ibrahim* (Corán: 14: 1-52). Abraham es un personaje importante en la historia de la unicidad divina; El Corán recita que, después de destruir los ídolos del pueblo de Caldea, este profeta dijo que él no era de los que asocian dioses. Él y su hijo Ismael construyeron la Mecca (Corán: 6: 74-83).

Este periodo coincide también con la peregrinación, aunque para el caso tapatío esta celebración ha quedado vedada. La manera cómo se ha llevado a cabo es similar a como se hizo el *Aid Ul-firt*. Aquí el ayuno también es relevante y sólo se realiza el día antes, aunque hay quienes lo guardan durante los tres días anteriores. Los musulmanes se dan cita en el centro de culto. Se congregan, ya sea en la sala de oración o en el área de oración al aire libre. Comienza la remembranza que versa el *Takbir* durante una hora y media. Después, el *imam* Abdul Kareem se incorpora y hace el *adhan*; todos se levantan y forman fila para la oración ordinaria, a la que no se le añaden otros elementos ni un discurso. Concluida la oración, todos se dirigen a la terraza a compartir el desayuno.

El ritual concluye con el sacrificio de un cordero, pero la *Al-jamma* no está adecuada para ello, lo que provocó que en el *Aid Al-Adba* de 2010 salieran al rastro para sacrificar allí un cordero, donde pudieron matarlo de la manera debida para el islam. Cuando llegaron los hombres con el animal ya muerto, comenzaron a tajarlo y a repartir algunos pedazos entre ellos y la parte restante fue dada a la comunidad.

El proceso del ritual para estas fiestas parece no sufrir mayores adecuaciones que la del sermón, ya que al igual que en la *jutba* de cada viernes, se dice en árabe y después se traduce al español. No hay incorporación de elementos culturales propios de México que le den otro sentido a este ritual, parece más bien que a diferencia de la oración descrita en la *jutba* y *salat* del viernes, hay más uniformidad, porque antes de llevarse a cabo la oración se les explicó cómo debía efectuarse, de manera que todos estaban enterados del proceder del ritual.

Ritos de paso

Los ritos de paso se entienden como prácticas sociales que poseen un nivel de practicidad que le ha sido atribuido en el transcurrir histórico y se llevan a cabo en diferentes espacios, donde los individuos ejercen su posición frente a los otros.

La posición de un individuo en la sociedad le viene por la división de actividades necesarias para el bienestar inmediato de la sociedad o grupo en el que está. Algunas de esas asignaciones pueden establecerse desde el nacimiento o desde un entrenamiento, algunas otras están determinadas socialmente por el sexo y la edad (ciclo de vida). Así, el nacimiento o la muerte tienen un carácter simbólico en la sociedad y éste es celebrado. La pubertad, el matrimonio, la maternidad, también tienen ritos. Esta transición o movimiento implica una adaptación al nuevo estatus y, en consecuencia, la adopción de pautas conductuales.

Llevar a cabo una acción ritual ayuda a dar legitimidad al orden social, entendido éste como una actividad exteriorizante de los individuos. Dicha actividad se ve sujeta a significantes que conforman la misma existencia humana, por lo que los significantes descansan tanto en lo exteriorizado como en lo objetivado por el individuo. Así, la acción ritual que ayuda a la conservación del mundo por medio de legitimaciones que muestran lo que *debe ser* o proponen lo que *es*, se hace a partir de la representación de los misterios divinos que se repiten una y otra vez: “Los hombres se olvidan de las cosas. Y por ello es necesario repetírselas una y otra vez [...] El ritual religioso ha sido un instrumento crucial de este proceso ‘recordatorio’”.²¹⁷

Afirmar que los musulmanes tapatíos dejaran de lado una religión que les fue impuesta culturalmente y con ello una identidad, parece un tanto absurdo de confirmar. Los cambios de identidad religiosa son por principio “mutaciones” y no “transformaciones”. Gilberto Giménez²¹⁸ considera que el cambio religioso supone una alteración cualitativa al sistema; es decir, el paso de una estructura a otra. Ésta puede suceder por asimilación o por diferenciación. En el caso de los musulmanes tapatíos se da por asimilación; dentro de la asimilación se puede desarrollar una amalgamación o una incor-

²¹⁷ Berger, *op. cit.*, p. 66-67.

²¹⁸ Gilberto Giménez. “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”. Guillermo Bonfil Batalla (coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Conaculta, 1993, p. 29.

poración. La amalgamación sucede cuando dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo más amplio. La incorporación cuando un grupo asume la identidad del otro.

Las conversiones implican una conversión por asimilación, pero el grupo que adquiere un nuevo integrante desea una asimilación-incorporación. Es decir, espera que asuma la identidad del grupo, que realice las funciones que le vienen dadas en el nuevo estatus adquirido. En este caso, sucede que el converso, al adquirir tal estatus, acepta las funciones a desempeñar para el bien común del grupo, pero no puede fácilmente dejar de lado los elementos simbólicos que conforman su identidad, es así que adapta por el proceso de amalgamación los viejos y los nuevos elementos, dando vida a una nueva identidad. Estas nuevas identidades pueden verse sólo en las acciones de los individuos, ya que una identidad es un sistema de relaciones e interpretaciones.

Los ritos de paso de las religiones son actos que regulan, ordenan funciones y distinguen a unos de otros; es ahí donde puede verse el proceso de amalgamación que sufre el individuo al pasar de una estructura religiosa a otra. Si se tiene en cuenta que la misma conversión es ya un rito de paso cuyo fin es agruparse con individuos con otros compartimentos, obligado a someterse a ceremonias a menudo diferentes de las que tiene por habituales. En el islam los ritos de paso se identifican con ceremonias religiosas que conmemoran el nacimiento, la unión en pareja y la muerte, mientras que la conversión se encuentra en un rito de iniciación.

A continuación se describen los ritos de paso con base en lo que se ha presentado en la comunidad, con el fin de poder observar, a partir de una comparación entre lo descrito en el primer capítulo respecto de estos ritos y lo observado en la comunidad, cuáles son los elementos que se han respetado y cuáles otros han sido obviados, modificados o eliminados.

Es necesario tener en cuenta que probablemente sea en los conversos donde se observe este proceso, y debido a su disidencia católica es posible que incluyan en algún ritual islámico elementos propios del catolicismo, de manera que le brinden sentido quizás hasta el punto de crear cierto sincretismo. Y es que el converso, al adoptar una nueva identidad, debe ajustar su pasado con su presente, de modo que, como ya se mencionó, se da un proceso de amalgamación, que incluye la resignificación de rituales católicos como musulmanes.

Testimonio de fe

Desde su origen en 2009 hasta el mes de agosto de 2010, Islam Guadalajara realizó unas 25 conversiones, según el *imam*; de ellas, algunos conversos han permanecido en el grupo, otros se han ido a vivir fuera de México, algunos abdicaron y otros han roto relaciones con el grupo.

También comentó el *imam* que el mayor número de conversiones corresponden con hombres, estudiantes sobre todo. Él mismo tiene una razón para ello: “las dudas hacia Dios que nacen en estos universitarios, la ciencia no se los responde. Eligen el islam por ser la madre de todas las ciencias. No se encontraron con un dogma donde ciencia y religión no van de la mano o que una vida mundana no va con la espiritual”.²¹⁹ Pese a ello, observa el oficiante que existe un mal entendimiento del islam entre los jóvenes. El problema para él, es que lo ven como una moda, por lo que una comunidad es una oportunidad para estar con musulmanes e inmigrantes, “posteriormente esto choca con su ideal de religión, como es lo que pasa con la novela del Clon”.²²⁰

Se encontraron ocho conversos tapatíos de un grupo de once conversos entrevistados para este trabajo: cinco han conocido y aprendido el islam por Internet, tres (mujeres) se han convertido siguiendo los pasos de algún sitio web, una de las cuales por el ya desaparecido ICQ. También eran mujeres la mayoría que veía la telenovela brasileña *El Clon*, emitida por TV Globo entre 2000 y 2001, algunas de las cuales dicen haber sido inducidas por la trama de la telenovela. En 2010 apareció por Telemundo una nueva versión de *El Clon*, que volvieron a ver estas mujeres ya como musulmanas. De este grupo, dos de ellas mantuvieron o mantienen un compromiso a distancia con un árabe. Respecto de los compromisos, gracias al trabajo de campo se infirió que siete mujeres se casaron antes de su conversión con un musulmán extranjero, a veces conocido mediante Internet.²²¹

Las conversiones, aquí entendidas sólo como la pronunciación del testimonio de fe o *shajada*, en la comunidad *sunni* de Guadalajara van desde su pronunciamiento en la *Al-jama* hasta estar frente a la computadora o al teléfono. Estas últimas se explicarán en el capítulo siguiente, mientras que el siguiente se encargará de definir, describir y analizar el primer tipo de testimonio de fe.

²¹⁹ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

²²⁰ *Idem*.

²²¹ Debido a que algunas de ellas se negaron a dar entrevista y otras ya no han podido ser localizadas, se desconoce la historia de conversión y matrimonio.

Las entrevistas y lo observado en trabajo de campo arrojó datos interesantes para comprender que, en efecto, el inicio de esta comunidad y la manera cómo los conversos accedieron a esta religión ha sido en un principio debido a las TIC. El rito de paso ha sufrido omisiones que deben ser leídas bajo el proceso de relocalización del islam de esta comunidad. Pero también ha sufrido leves alteraciones e innovaciones, como la transliteración del árabe al español. Así, en un testimonio de fe se le pidió al interesado decir el *shajada* primero en español y luego en árabe.²²²

Terminada la recitación el *imam* le explicó a la nueva musulmana que desde ese momento *Allah* había borrado sus pecados, y que ese día nacía como musulmana, libre de pecado, para comenzar a escribir su historia. Llegó el momento de la oración así que se la invitó a realizar su primer *salat*; se puso a la fila y repitió los pasos que veía en los otros. Este ritual no requirió de una mayor festividad, dar el testimonio de fe es lo esencial para convertirse en musulmán. Para la comunidad, y en específico para el *imam*, no fue necesaria una preparación o una introducción a esta religión, es la simple simpatía del interesado lo que da acceso a la atestiguación; la enseñanza viene después, como se ha comentado en la comunidad.

El Adhan y el akika

El nacimiento de un bebé en una familia islámica pide dos tipos de rituales: uno es a la hora del nacimiento y el otro pasados ya algunos días. El primero, como se explicó en el primer capítulo, consiste en la recitación al oído del bebé del testimonio de fe. El segundo es una fiesta familiar en la que se dé a conocer al bebé como musulmán; en la fiesta se sacrificará un cordero, que debe ser repartido entre los pobres como agradecimiento a *Allah* por traer un niño al mundo.

De esta manera, un mes después de nacida, un converso y su esposa de origen musulmán festejaron el *akika* por el nacimiento de su hija.²²³ La ceremonia consistió en una comida en el centro de culto. Se trató sobre todo de una convivencia entre conversos, porque no estuvieron presentes ni inmigrantes ni la familia de la pareja. El *imam* no se encontraba en el centro de culto, así que conversas no sabían bien si existía un sermón específico para el *akika*. Mientras tanto, la festividad corrió entre música árabe, la convivencia y la comida.

²²² Diario de campo, 12 de agosto de 2011.

²²³ Diario de campo, 3 de octubre de 2010.

El *imam* explicó en entrevista que para este ritual no hay un sermón establecido, sino que sólo se trata de presentar al bebé a la comunidad. Lo importante es que cuando el bebé nazca se le recite al oído el *shajada*. Por esta razón el *akika* de este bebé sólo incluyó la oración obligatoria del día y ninguna otra oración por él.

El matrimonio

La celebración consiste más que en un sermón, en un contrato civil-religioso, por lo que sí existe una fiesta o no, es asunto secundario. La manera cómo se realiza el contrato tiene diversas maneras de llevarse a cabo, depende de las tradiciones del lugar; no hay un lineamiento específico más que el de estar en común acuerdo por parte de la pareja y el padre de la joven.

En el caso de la comunidad Islam Guadalajara, el *imam* comentó que la mujer puede estar presente, a diferencia de otras comunidades en las que da su consentimiento desde otra habitación.²²⁴ También apuntó que no era necesaria una fiesta ni trámites largos. Añadió que en 2009 había presenciado un contrato nupcial en un café.²²⁵

Pese a la facilidad y ligereza en que se da el contrato, considera que no se permite casar a cualquier pareja. La *sharia* es ley civil pero también religiosa, así el matrimonio islámico en Guadalajara debe romper con esta perspectiva y obligar a los interesados a realizar primero el matrimonio civil. Es el contrato civil expedido por la Ley Orgánica del Registro Civil en México lo que da legalidad al matrimonio y protege a la mujer de cualquier mal suceso.

Asimismo, bajo esta modificación del contrato matrimonial islámico, el *imam* explicó que es beneficioso para cualquiera de los contrayentes; si se cumple ese requisito en una pareja de Islam Guadalajara, entonces se da el paso siguiente. El hombre debe ir a hablar con el protector de la musulmana, con su *wuali*. Un *wuali* puede ser el padre o hermano musulmán; si la joven es conversa y su familia no, la comunidad proporciona uno que sea responsable de ella. Sin embargo, en esta comunidad eso no pasa, el *imam* refiere que el musulmán sólo debe llevar dos testigos que atestigüen que él responderá por ella; cuando se acepta, es el padre y la novia quienes acceden a firmar el contrato.²²⁶

²²⁴ Segunda sesión de la entrevista con el Informante 7.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Idem.*

El ritual del matrimonio en la comunidad no ha tenido mayor alcance que el de romper con el sentido de la *sharia* al incluir el contrato legal. La celebración religiosa no es más que aceptar en público que se aceptan mutuamente los contrayentes, y que el padre de la mujer acepta dar a su hija en matrimonio. Lo demás es como un día común: no hay mayor sermón y sólo se realizan las oraciones diarias.

Los funerales

En cuanto a la defunción, en la comunidad Islam Guadalajara aún no se ha oficiado ninguno; sólo ha habido dos casos en que se ha oficiado alguna oración comunitaria para un difunto musulmán, de los que sólo uno contó con la presencia del *imam* y se intentó desarrollar un ritual islámico.²²⁷ Sea como fuere, no se logró el cometido, la comunidad no cuenta con la experiencia ni con locaciones para poder llevarlo a cabo.

Debe tomarse en consideración también que tanto conversos como inmigrantes habitan con católicos, por lo que si hubiera un deceso familiar, no acudirían a la comunidad islámica.

Otros casos tienen que ver más que con la muerte de algún musulmán de Islam Guadalajara, con la muerte de algún familiar de musulmanes, que piden oraciones por medio de mensajes en las redes sociales o correo electrónico.²²⁸

UN ISLAM TAPATÍO EN FORMACIÓN

El proceso de relocalización del islam en Guadalajara, hasta lo aquí descrito, muestra diferentes rostros y estrategias. El islam, como toda religión, cuenta con un sistema de creencia que envuelve significados, símbolos, rituales e identidades. De allí que, para que el islam pueda darse y relocalizarse en Guadalajara, es necesario por parte de sus adeptos construir herramientas y estrategias de acomodación que hagan posible vivificar su religión en un lugar que por antonomasia es católico. Se trata, entonces, de la producción y reproducción constante del sistema de creencia islámico, que puede ejercerse de manera individual, pero un islam así, vivido fuera de una comunidad, poco sentido tiene, y viajaría entonces solo en la *umma* universal propuesta por Oliver Roy, sin espacialidad geográfica.

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ Datos tomados del Facebook de Islam en Guadalajara, 14 de enero de 2010.

Pero incluso este ideario de *umma* permite al musulmán dar paso a la creación de una comunidad tangible para él, donde pueda encontrarse y verse en otros; trasladar todo el sistema de creencia del islam y llevarlo consigo. Es por ello que desde el origen de Islam Guadalajara la conformación de una comunidad musulmana exigió la creación de un recinto. En este caso, se propuso que se creara una *Al-jama* o *musallah*, como ellos la llaman, porque es allí donde se organizaría la vida de la comunidad; desde allí se replantearía la vida individual y social de cada integrante.

Para todo musulmán el recinto sagrado es la mezquita y en un país de mayoría musulmana, como los que forman el Cinturón del Corán, hay múltiples mezquitas, como múltiples iglesias católicas hay en la ciudad de Guadalajara. Un primer punto de encuentro de los musulmanes tapatíos fue plantearse la conformación de una comunidad musulmana tapatía. Implicaba un reto, pero no así la creación de una *Al-jama*.

El término mezquita, *Al-jamma* y *musallah* no hacen referencia a un mismo lugar. Mezquita proviene del vocablo *masjud*, que significa prosternación, por lo que se puede interpretar como “lugar de posternación”. Este término aparece en El Corán para designar el lugar de oración (Corán: 22:40). Como es sabido, el término también hace alusión a que ese espacio para rezar utilizado por los musulmanes, tiene un complejo arquitectónico casi incomparable. Sin embargo, una mezquita en sentido estricto no debe ser sólo y únicamente una creación arquitectónica, sino que atiende a dos interpretaciones: como casa de Dios y como un centro de la comunidad musulmana. Así, si carece de un diseño arquitectónico islámico su función no se ve demeritada, y en lugar de llamarse mezquita adquiere el nombre de *jumma* o *Al-jama*.²²⁹

El término *musallah*, empleado sobre todo por la comunidad tapatía *sunni* para referirse al lugar de oración de la comunidad, hace alusión en realidad a un lugar abierto que no cuenta más que con un muro en dirección a la Kaaba, y que se usa para festejar las dos grandes fiestas anuales: el fin del ramadán y la fiesta del sacrificio.²³⁰ En este sentido, la planta arquitectónica de la *jumma* o *Al-jama* de Islam Guadalajara tampoco presenta las características de una *musallah*.

La comunidad Islam Guadalajara adoptó el término de *musallah* quizá por considerar que no tenían una mezquita, es decir, una construcción arquitectó-

²²⁹ Isabel Ledesma. “El espacio religioso en el islam”. Zidane Zeraoui (coord.), *op. cit.*, p. 73.

²³⁰ *Idem*.

nica islámica. Resignificó y dio un nuevo significado al concepto de *musallah*, que fue traducido entonces como lugar de oración. No sin argumentos el marroquí se quejaba por tal errónea concepción.²³¹ Construir una mezquita es un acto de gran mérito en el islam, por tal motivo está la creación de un recinto que cuente con la arquitectura necesaria para ser considerado como mezquita entre los planes de esta comunidad.

Al tomar entonces el centro de culto islámico como una *Al-jama*, ésta debía cumplir con ciertos requisitos. Definitivamente, debía ser un espacio consagrado a *Allah*, es decir, un espacio sagrado que no contuviera pinturas, imágenes, estatuas ni formas humanas. Ya se vio cómo cada viernes la comunidad ha transformado en lugar sagrado los diversos espacios en los que se ha establecido: el CEPS, el consultorio médico y el actual inmueble. Adaptarse a las pocas opciones posibles fue una estrategia que ha permitido la creación no sólo de un recinto sagrado donde se reza, sino de un lugar donde se sociabiliza y desde dónde se plantea la identidad de cada integrante.

El uso de lo que hoy día es la *Al-jama* ha adquirido otro matiz que propone una nueva exigencia: la creación de una mezquita o al menos un lugar exclusivamente islámico, que no comparta su función con otras actividades. Ello da cuenta de los cambios en las concepciones y necesidades de la comunidad, un proceso dinámico que intenta relocalizar el islam usando diversas estrategias, donde si una no funciona o se ha explotado demasiado, hay que acceder a otra.

Esta nueva propuesta tiene que ver con los usos que se le da a cada espacio en la mezquita y el rol que juega el género, y más en específico con algunos rostros de la comunidad, con algunos integrantes que iniciaron la propuesta. Como ya se describió, desde el principio no se ha pretendido dividir o asignar roles por sexos; hombres y mujeres podían rezar bajo un mismo techo, podían convivir en una misma mesa y podían asistir las mujeres aunque no era su obligación; hay un *sura* que señala que es mejor que la mujer aguarde en su casa (Corán: 33: 33), pero esto adquiere otro sentido en Islam Guadalajara cuando el *imam* prefiere que la mujer esté con la comunidad a que sea discriminada en su propia casa o que pierda el tiempo en la farándula de la televisión.

La nueva forma cómo se está produciendo el sistema de creencia desde mediados de 2011 indica un cambio, una nueva manera de ir relocalizando el islam. La separación de la sala de oración por sexos; las clases de árabe con un maestro especializado en el área; los proyectos económicos, y la preparación

²³¹ Entrevista con el Informante 12.

de dos jóvenes para que asistan a la Universidad de Medina, son pasos que van creando carácter en la comunidad.

Otro elemento que ayuda a comprender de qué manera el islam vivido en Guadalajara está adquiriendo forma es la red cibernética. Ésta comenzó dándole visibilidad a Islam Guadalajara y funcionó no tanto para la misma comunidad sino para la *umma* virtual. La herramienta de Internet suplió en un corto tiempo la necesidad de tener un centro de culto, después sirvió como herramienta educativa y finalmente, tras el fracaso de ésta, para darle visibilidad exterior a la comunidad.

La educación tiene un papel relevante en la actividad religiosa de la comunidad y la manera cómo se ha dado nada tiene que ver con el éxito esperado por ellos mismos. La educación islámica en comunidades de inmigrantes o conversos generalmente se da de manera indirecta, cuando se cuenta con un *tabligi*, comenta Sol Tarrés.²³² En cambio, una característica de esta comunidad ha sido que nació como comunidad musulmana autónoma e independiente de cualquier institución de *da'wa*. De ahí que la educación ha tenido que ser organizaba bajo los propios recursos de la comunidad y de su *imam*.

Desde el origen de la comunidad, la educación islámica ha ayudado a relocalizar un tipo concreto de práctica institucional, la *sumni*, lo cual no ha significado que cada integrante acatara de manera homogénea el significado que tiene ser *sumni*. Será en todo caso la comunidad quien formalizará y homogeneizará esta concepción, y otorgará entonces una serie de cánones a seguir, pero la porosa forma educativa que ha creado su *imam* ha permitido que en la *Al-jama* convivan diversas formas de sentirse, creerse y actuar como musulmán.

Una falsa mirada a esta doctrina vivida en la comunidad puede llevar a una aparente homogeneidad de prácticas; será hasta el siguiente capítulo que el velo de Ariadna sea eliminado. De alguna manera resulta lógico que dicha heterogeneidad de prácticas o de sentido a una sola práctica convivan en esta comunidad sin llegar a institucionalizar un solo significado en la práctica *sumni*. La migración tanto de conversos como de musulmanes de nacimiento y otros conversos hacen que estas diferencias aparezcan en la comunidad cuando se realiza la oración, o con las diversas maneras de darle sentido y uso a la vestimenta, con las actitudes, personificaciones y roles jugados en la comunidad.

²³² Sol Tarrés Chamorro. "Movimientos de piedad islámicos en la inmigración: La *yama'a at tablig al-da'wa* en Andalucía". Olga Olders Ortiz, Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis-Porrúa, 2009, p. 151.

El uso de las TIC también ha sido un factor importante para que en Islam Guadalajara exista esta falta de homogeneidad y dé sentido respecto de una sola práctica islámica. Como ya se describió, muchos integrantes de la comunidad se han visto beneficiados por el uso de las TIC, sobre todo de Internet, por medio del cual los adeptos se instruyen y socializan con otros musulmanes de regiones lejanas del subcampo religioso de Guadalajara. Otras herramientas de comunicación, como el cine y la televisión, muestran imágenes, mensajes e ideas que son tomadas en específico por estos conversos resignificándolas y vivificándolas en la comunidad. Estos aspectos quedarán más claros en el siguiente capítulo. Asimismo hay que señalar que estos conversos que interactúan como cibermusulmanes y que han hecho su rito de conversión en Internet o por teléfono, que se han instruido sobre la práctica islámica y han convivido con la *umma* virtual, también han necesitado su comunidad local.

De este modo, la práctica islámica en la comunidad se ve beneficiada por la práctica individual y virtual de estos conversos. Los conversos tapatíos de Guadalajara combinan la práctica comunitaria con la individual, de manera que hay un proceso dialéctico donde el converso toma de las TIC lo que considera qué es el islam o el islam *sunni*, y lo lleva consigo a la comunidad para compartirlo. Lo que él vive en comunidad y en la *umma* virtual es lo que va conformando la identidad de este musulmán, y a su vez va moldeando el propio carácter la comunidad que hoy día se está definiendo.

La comunidad es un elemento de suma importancia para el adepto, porque aunque estos conversos muestren inclinación por vivir y practicar un islam *online*, hay rituales que carecerían de sentido fuera de la comunidad, por lo que el *imam* se ha encargado de que dichos ritos y ceremonias se cumplan en la medida de lo posible. Las festividades como el ramadán o el día del sacrificio, así como los ritos de paso han logrado celebrarse en Islam Guadalajara. Decir que estas festividades no se pueden vivir en comunidad o en una ciudad no musulmana sería un error. Hay que apuntar además que, en el caso de la comunidad Islam Guadalajara, la producción y reproducción de estas festividades, por el hecho de estar aún en proceso de relocalización, no han logrado ser apropiadas por completo ni resignificadas de forma colectiva; los funerales, por ejemplo, ni siquiera han logrado celebrarse.

Los ritos como la oración, la *jutba*, el ramadán, el *Aid Al-Adha*, la *shajada*, el *akika*, el matrimonio y los funerales son ceremonias religiosas que ayudan a comprender la manera cómo se producen y reproducen los sistemas de

creencia en la comunidad. Muestran de qué manera son tomados los significados, referentes y usos, dependiendo todo ello no sólo de la necesidad de la comunidad por tener consigo este sistema de creencia, sino de la situación espacio-temporal en la que se produce un sistema de creencia islámico.

Los mensajes islámicos son traducidos de manera literal, no hay una resignificación o adaptación de ellos en el contexto social que vive la comunidad. Su única alteración es que los sermones que sirven para dar el mensaje son realizados en árabe y en español. La *shahada* adquiere en esta comunidad un sentido más laxo de lo que debería ser, aunque no por ello deja de ser un ritual importante para esta comunidad. La comunidad permite que ingresen conversos que han realizado su testimonio de fe frente a la computadora; si lo hacen en las instalaciones, se obvia el ritual de purificación. Esto hace pensar que parecen ser elementos que para la comunidad no son relevantes, pero no así el saberse y saber al otro como musulmán.

Por último, el matrimonio y el funeral señalan la casi imposible reproducción de ambos rituales a la usanza islámica. Se debe a dos motivos principales: o bien que no ha habido eventos de este tipo en los que se haya podido ir intentando dar forma al ritual que se desarrollaría en la comunidad, o sí los hubo pero conformados por elementos de difícil resignificación comunitaria.

IV. IDENTIDAD MUSULMANA EN LOS CONVERSOS TAPATÍOS

Para emprender un análisis de identidad, se necesita arrancar un análisis de la cultura a la par, ya que la identidad se configura en una cultura, y, por tanto, ambas son indisociables. La identidad entendida como un proceso continuo en el individuo es parte de la cultura, entendida ésta, a su vez, como “el *proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos* (en su doble acepción de representación y de orientación para la acción) *a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados*”.²³³

Ambos procesos son constantes y dialécticos si se comprende que: “La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad *sui generis* a través de la objetivación y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización”.²³⁴ Así, la identidad es “el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social”.²³⁵

De manera que si antes se podía hablar de una identidad mexicana y una identidad árabe, como lejanas entre sí y vinculadas cada una con un espacio geográfico, hoy día la frontera para marcar esta diferencia es muy delgada,

²³³ Eunice Durhan, citado por Gilberto Giménez. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta-ITESO, 2007, p. 39.

²³⁴ Berger, *op. cit.*, p. 15.

²³⁵ Giménez, “Cambios de identidad...”, p. 24.

puesto que “la nación ya no es exactamente lo mismo que era en tanto que continente de actividades y relaciones significativas”.²³⁶

Lo que hay, en cambio, es el “otro”, que ya no es distante sino parte del entorno. Entonces, la identidad como proceso se forma en la heterogeneidad de identidades y, por ende, de culturas, de donde surgen las culturas híbridas,²³⁷ aquellas que mezclan artesanías, folclore, símbolos y tradiciones con nuevos artículos de vanguardia promovidos por la industria cultural y por los desplazamientos laborales, educativos o turísticos. De esta forma, la identidad confrontada con otras identidades se va elaborando, porque la identidad “sólo puede resultar de la interiorización selectiva y contrastiva de un determinado repertorio cultural por parte de los actores sociales individuales o colectivos”.²³⁸

La identidad es, entonces, también un sistema de relaciones complejas que se van tejiendo entre sí; por ello la identidad es pluridimensional, es decir, es la “unicidad definida por medio de una acumulación irreproducible de determinaciones imprecisas. Cada una de estas operaciones *niega* la unicidad de A bajo una relación, y lo hace en grado suficiente para permitirle ser asignado, *bajo esta relación*, a una clase particular que *tiene por lo menos* otro elemento”.²³⁹ Dice Gilberto Giménez que el individuo en esta identidad pluridimensional puede destacar una sola dimensión, por lo que se da lugar a la hipercatectización,²⁴⁰ de manera que, aunque no exclusiva, la identidad religiosa pueda ser hipercatectizada.

Por lo que respecta a este capítulo, se muestra que la identidad musulmana de los conversos en Guadalajara no termina a veces por definirse completamente. La identidad musulmana de inmigrantes y de conversos en Guadalajara está formada en efecto por un proceso, pero como se ha venido mostrando en capítulos anteriores, debido a que el islam por estar en proceso de relocalización en Guadalajara no está enraizado completamente, los musulmanes conversos exponen una identidad religiosa a veces hipercatectizada, a veces difusa e híbrida aunque ello no implique necesariamente la inclusión de puentes cognitivos, entendidos éstos como mecanismos que logran alinear el

²³⁶ Ulf Hannerz. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 27.

²³⁷ Néstor García Canclini. “Entrada”. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo-Conaculta, 1990 (Los Noventa), pp. 13, 25.

²³⁸ Giménez, “Cambios de identidad...”, p. 23.

²³⁹ *Ibid.*, p. 27.

²⁴⁰ *Idem.*

marco interpretativo entre los sistemas de creencia o valores presentes en la sociedad y los sistemas de creencia de las nuevas religiones.²⁴¹

Lo que se percibe en este proceso identitario que los individuos toman aquellos elementos culturales que están en derredor y que son capaces de interiorizar; toman aquello que les es útil y desechan lo que creen inconveniente, incluso aquello que la misma comunidad musulmana le proporciona a cada individuo. La conversión del musulmán tapatío comienza a adquirir su sentido en una conversión autónoma, porque principalmente, como puede observarse, lo hace a partir de medios de comunicación masiva, sin un guía y alejado de un centro de culto islámico, y cuando está dentro de una comunidad es capaz de negociar entre vivir como musulmán y vivir como lo hacía antes.

Algunos elementos que se describen en el siguiente capítulo y hacen posible hablar de una identidad musulmana se adhieren o se reúnen finalmente con aquellas prácticas y negociaciones de la comunidad así como con sus escapes de ella. Ya se ha visto cómo la revolución tecnológica ha desterritorializado a las culturas, las cuales se han relocalizado en áreas geográficas y han adquirido nuevas formas; en el caso del islam ha sido desterritorializado, pero su relocalización aún no es completamente perceptible en Guadalajara. En este primer punto lo que se percibía como identidad mexicana puede hacer referencia hoy a aspectos culturales de países árabes, o bien, los árabes pueden incluir en su identidad elementos que se creían únicos de los mexicanos. Así, puede verse ahora en un centro comercial a una tapatía que ha cambiado su nombre por uno musulmán, que usa *hijab* y llama a su esposo *habibi*.

Que el intercambio entre los musulmanes inmigrantes y tapatíos haya sido resultado del islam desterritorializado mediante las nuevas tecnologías de información cada vez más accesibles al público en general, la mercantilización de la cultura y su *marketing* o los viajes de placer y laborales, no implica que se acuñen estos elementos culturales como definitivos en una identidad religiosa. Hay que observar más a fondo para ver qué elementos han podido ser incorporados mediante una racionalización y diversos grados de reflexividad por los individuos para decidir ser musulmán sobre todas las demás identidades, o serlo sólo de vez en cuando.

Otro elemento importante, derivado de lo anterior, se refiere al caso de los conversos, que han recibido instrucción religiosa por medio de Internet

²⁴¹ Alejandro Frigerio. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Revista Alteridades*, México: UAM, julio-diciembre de 1999, año 9, núm. 18, pp. 5-6.

y con cuyas amistades cibernéticas han logrado crear lazos simbólicos y familiares. De allí que siga un consenso que fracasa a veces en tender puentes entre lo católico o cristiano y lo musulmán; entre las tradiciones propias de países con mayoría musulmana y las mexicanas, lo que crea posiblemente una concordancia en materia religiosa y también una identidad híbrida.

Un último elemento que se sugiere es el carácter de la misma comunidad musulmana de Guadalajara, ya que aunque está dividida, lo que ha creado a su vez un subcampo religioso, ayuda a reforzar la identidad musulmana en cada individuo de manera imparcial. Los mismos avatares que ha sufrido la comunidad, sus conflictos, luchas y reacomodos son perceptibles en el proceso de cada individuo para lograr una identidad musulmana, se trate de conversos o de inmigrantes.

Este apartado capitular pretende esclarecer no sólo la dificultad que enfrentan estos musulmanes para llevar a cabo un plan de vida que incluya la religión, que para el caso tapatío carece de un referente institucionalizado y fuerte, sino además expresar de alguna manera un problema actual que enfrenta la sociedad global. El problema es exactamente la nueva cultura que ha creado dicha sociedad global. El proceso de globalización ha traído consigo al “*marketing* global de estilos, lugares e imágenes”²⁴² como un *ethos* que conduce, aunque no de igual manera ni bajo las mismas formas y oportunidades, las diversas sociedades. Y porque ha creado una nueva cultura es que los individuos tienen oportunidad de cuestionar la percepción que de ellos mismos tienen y configurar su identidad a partir de elementos a su alcance.

El análisis de este capítulo se ha hecho a partir de una serie de entrevistas más profundas que trataron cuestiones de identidad religiosa. A partir de ellas se pudo identificar algunas constantes que permitieron utilizarlas como criterios para la construcción de una tipología. Cada tipo en ella describe la forma particular en la que el converso llevó a cabo su conversión, cómo se da la socialización familiar, laboral y con amistades, cómo superan los ritos religiosos católicos y una identidad cultural, nacional y religiosa árabe.

De acuerdo con cada criterio y las constantes o similitudes que mostraron estos conversos se pudo segmentar diversos casos que dieron cuenta de cómo han logrado superar la problemática que provoca un cambio de adscripción religiosa. Finalmente, con el resultado de cada categoría descrita, se pudo hacer una lectura vertical de los casos y conformar dos tipos de identi-

²⁴² Giménez, *Estudios sobre la cultura...*, p. 79.

dad musulmana en los conversos tapatíos, a saber: una identidad musulmana asumida por medio de la hipercatectización y otra identidad musulmana en disimulo.

CRITERIOS Y DESCRIPCIÓN PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MUSULMANA DE GUADALAJARA

Rutas de acceso a la conversión

Este apartado describe las rutas que tomaron los conversos para lograr su rito de conversión, sin explicar aún cómo se dio el mismo. Se parte de la suposición de que la manera cómo accedieron al islam no fue igual para cada entrevistado.

Se señalan dos categorías para las rutas de conversión: por invitación de musulmanes y de manera autónoma. La primera destaca si el hoy converso aprendió el islam gracias a una invitación de otro musulmán o si tuvo un acceso fácil a ellos. El segundo caso presenta a aquellos conversos que de manera autónoma iniciaron su búsqueda del islam, ya sea por medio de las TIC (televisión, cine o Internet) o de literatura diversa. En ambos casos se podrá observar si parte del itinerario de estos conversos presenta migración, ya sea laboral, académica o turística, y que en ese periodo se haya tenido acceso a conocer el islam.

Para cada categoría de ruta se incluye una revisión de dónde ha sucedido ello, si ha sido por una amistad, un familiar o un compromiso; si ha habido dudas previas acerca de la estructura y el sistema de creencia de su religión anterior, además de evidenciar si estos conversos han pasado por otras religiones, pero que finalmente han decidido hacer del islam su religión.

Invitación de musulmanes

En el primer grupo de ruta de acceso a la conversión por invitación de musulmanes se coloca a los informantes 3, 7 y 11. El Informante 3 comentó que su familia era católica pero sólo por tradición, es decir, la religión no tenía mucho significado, por ello él se autodefinía como taoísta. Antes de conocer el islam convivía con musulmanes inmigrantes, uno de los cuales le decía constantemente que su comportamiento era como de un musulmán. Esa persona le regaló literatura islámica de tendencia *shíi*. Así, a los veinte años se dio a la tarea de realizar un árbol genealógico, donde encontró, según él, su ascendencia ára-

bo-musulmana. Empezó a buscar información por medio de Internet sobre la llegada de musulmanes árabes a Guadalajara, Jalisco y de dónde provenía su apellido; convencido de su ascendencia árabo-musulmana decidió convertirse.

Por cuestiones laborales, desde que tenía 16 años el Informante 7 se ha visto obligado a emigrar de manera constante e ilegal a Estados Unidos. Comenzó a desarrollarse en el ramo de la construcción y la música, tocando en bares y fiestas. En sus constantes entradas recuerda haber llegado y vivido siempre en un mismo perímetro. Cuando llegó por primera vez en 1997 recuerda que en la localidad donde residía se comenzaba a construir una mezquita, aunque pasaron nueve años para que se interesara por el islam.

Vivía en un complejo departamental donde la mitad era latina y la mitad musulmana; así, pudo observar el estilo de vida de estos últimos. Al constatar lo visto y oído en los medios de comunicación, se percató de la mala fama y que ésta carecía de argumentos, ya que él veía que los musulmanes eran buenas personas, educadas y que no causaban problemas, a diferencia de los latinos que eran constantemente aprehendidos por la policía.

Sin embargo eso no fue suficiente para acercarse a ellos, porque se sentía más inclinado por las religiones cristianas. Desde que llegó a Estados Unidos por primera vez fue invitado por mormones, evangélicos o pentecostales, pero nunca se sintió atraído por la vida religiosa; adjudica ello a que era más joven e inmaduro. Ya con 25 años de edad quiso cambiar su estilo de vida. Pensó entonces que sería la religión, más que por fe, una técnica o terapia para encaminar un nuevo estilo de vida. Ingresó en una iglesia cristiana en donde pudo dedicarse a la música, porque deseaba dejar las fiestas y bares. Sin embargo, aunque formaba parte del coro, no podía tocar instrumentos, ya que la música era vocal. En un momento dado se cuestionó a sí mismo qué estaba haciendo y pensó entonces que vivía engañándose; aunque asistía cinco horas a la semana a la iglesia, se dio cuenta de que su comportamiento no era el adecuado, por lo que se criticó a sí mismo. Sus dudas se intensificaron y fue entonces cuando se vio como un adepto más de los que asisten a la iglesia y fuera de ella se portan mal.

Para ese entonces tenía un amigo mexicano musulmán al que visitaba cuando estas dudas comenzaron a acecharlo. Un día que estaba con él escuchó un *sura* en español de la computadora de su amigo; se acercó y comenzó a leer un texto donde se describía un paraíso divino en el que no habría dolor ni injusticia y emanaba esperanza. Entonces pensó para sí: “Si son los musulma-

nes los que rezan y creen en ello, por qué los están bombardeando y atacando, por qué no viven en paz”.²⁴³

Sus preguntas al respecto se unieron a preguntas de antaño sobre Jesús, ya que la manera cómo era descrito desde el catolicismo y el cristianismo le resultaba dudosa; en su amigo musulmán mexicano encontró una respuesta: le habló de Jesús como profeta y no como hijo de Dios. El hoy converso tapatío encontró en ello una gran razón de ser, porque él tenía dudas acerca de estos aspectos. Un segundo punto en cuestión era la crucifixión, ya que pensaba que esta historia era falsa; su amigo le aclaró que Dios no permitiría que los hombres mataran a uno de sus profetas, le explicó que Dios elevó al profeta Jesús para que no fuera asesinado por los hombres. Un tercer elemento se refiere a la vida después de la muerte. Él creía en ello, nada extraño sí se tiene en cuenta que el paraíso representa en la tendencia cristiana católica el lugar para la otra vida. De esta forma encontró sentido en la otra vida si se considera que había aprendido que todas las cosas, incluidos los seres humanos, son materia, y la materia no se destruye, sólo se transforma. Estos elementos en conjunto fueron los que llevaron a Kareem a conocer el islam y convencerse de que esta religión era la respuesta a su búsqueda espiritual.

El último converso que se adscribe a esta tendencia es la Informante 11. Tuvo su primer encuentro con el islam por Internet. En marzo de 2010 conoció por Facebook a un joven sirio, quien le pidió matrimonio y después de un par de días, ella aceptó la propuesta. En sus pláticas diarias y virtuales el sirio comenzó a hablarle sobre el islam, porque ella tenía muchas dudas al respecto debido a lo que la televisión ha expuesto. Con esa curiosidad comenzó a buscar más sobre esta religión, y se dio cuenta de que sus anteriores dudas sobre la religión católica se veían resueltas por una nueva religión.

Búsqueda autónoma

En esta segunda categoría se agrupan los conversos que tuvieron su primer contacto con el islam gracias a una búsqueda que ellos emprendieron mediante literatura diversa que no fue proporcionada por servicios proselitistas. Se destaca también el uso de Internet para obtener mayor información aunque no como único medio, sino como un complemento que vendría después de tener el primer contacto con el islam. Aquí se encuentran los informantes 5, 6, 8, 9 y 10.

²⁴³ Segunda sesión con el Informante 7.

El primer caso describe a una persona que desde muy pequeña comenzó a cuestionar la Iglesia católica: los dogmas, su relación con el Estado, etc., ya que le parecía que las prácticas religiosas de los cardenales y obispos eran muy similares a la de los políticos. Se cuestionaba constantemente “por qué si el país era tan rico en petróleo, agricultura y extensión, tenía tantos problemas. O por qué la mayoría de la gente vivía tan mal mientras un grupo pequeño vive extremadamente bien”.²⁴⁴ Asimismo observaba que desde la enseñanza católica que recibió se le había dicho que Jesús, a pesar de ser rey, vivió humildemente, ayudando a la gente; entonces: “¿Por qué la Iglesia colombiana no hacía lo mismo?”.²⁴⁵

Comenzó a interesarse por literatura religiosa diversa, con mayor interés en aquella monoteísta. Una vez radicado en Guadalajara, un colega le regaló El Corán, y comenzó a leerlo. La literatura fue su primer punto de unión con el islam, más adelante su incursión en esta religión se dio en la comunidad musulmana tapatía que se ubicaba en la colonia Polanco, en 1999.

La Informante 6 comentó que desde muy pequeña sentía un gran afecto y curiosidad por la cultura árabe, por lo que un día al buscar imágenes de Egipto por Internet dio con un sitio web islámico por casualidad, donde empezó a leer acerca del islam. Se percató entonces que tuvo un reencuentro con una búsqueda aún no finiquitada desde hacía tiempo.

Con el tiempo frecuentó sitios similares por Internet y logró establecer amistades vía chat con musulmanes de otros países; gracias a estas amistades supo, a principio de 2005, de la existencia de una comunidad musulmana en Guadalajara: la del barrio de Santa Tere. Asistió un par de veces, pero comentó que por la ausencia de mujeres casi siempre se estaba sola en la comunidad, así que regresó a instruirse por Internet.

El ingreso de la conversa e Informante 8 en el islam se debió a que tiempo atrás había iniciado una búsqueda espiritual, lo que la había llevado a seguir otras religiones. Nació en un hogar católico pero con el tiempo se percató de que no estaba conforme con algunas prácticas, como que se les rezara a los santos o que a veces éstos en las iglesias ocuparan un lugar sobre Jesús.

No me gustaba que en las iglesias el santo ahí grandísimo y luego todavía Jesús abajo del santo. ¿Dónde está la congruencia? ¿Por qué los acomodan de esa manera? Por qué si la Virgen que se apareció aquí en México, toda cubierta y

²⁴⁴ Entrevista con el Informante 5.

²⁴⁵ *Idem.*

bien vestida, las mujeres van a misa todas descubiertas, por qué no respetan su cuerpo, la casa donde van a orar.²⁴⁶

Fue así como ingresó a una secta llamada el Arca. En esa secta, como ella la llama, leían la Biblia y se predicaba amor, pero comenta que, llegado el momento de convivir y compartir alimentos, comenzaban a notarse las diferencias puesto que entre ellos mismos se daban la espalda. Decidió alejarse de allí.

Su búsqueda espiritual no terminó allí, se acercó a los Testigos de Jehóva, cuya postura le pareció poco ecuánime y se apartó. En ese tiempo ella tenía un ciber café en casa, donde además de rentar el servicio de Internet, hacía tareas por encargo. Un día una persona le solicitó una tarea sobre el islam. Para cumplir con el pedido comenzó a buscar qué era el islam y encontró una amplia gama de sitios web; se informó al respecto, pero ya no sólo para cumplir con el pedido, sino para ella misma.

Dice que al comenzar a leer se dio cuenta de que esas eran sus creencias; recuerda que en la infancia tenía cierta fascinación por los aspectos culturales de la península arábiga. No obstante, cuando leyó que el islam había comenzado en la península arábiga, pensó entonces que en México no existirían musulmanes. Su curiosidad la llevó más allá y por medio de Internet comenzó a buscar comunidades musulmanas en México sin éxito. Acudió entonces a una tienda de productos árabes cuyo propietario es un yemení y el cual le proporcionó la dirección de Islam Guadalajara.

Otro caso más lo ilustra la Informante 9. Esta joven recuerda haber tenido un primer contacto con la cultura árabo-musulmana por los cuentos de *Las mil y una noches*, aunque su verdadera incursión la hizo por Internet y se vio a sí misma como musulmana a partir de la novela *El clon*. Recuerda también que a una edad muy corta, al estudiar y convivir en escuelas laicas pudo cuestionar al catolicismo, la religión de su familia. Fue de esta manera como en secundaria convivió con jóvenes cristianos, quienes la invitaron a participar en sus congregaciones. Sin embargo dejó a los cristianos para reinsertarse en la Iglesia católica como catequista.

Cuando entró en la universidad se olvidó de estas actividades religiosas porque allí conoció nuevamente a cristianos y se unió a la comunidad cristiana Universidad Bíblica Fraternal. Recuerda que a partir de entonces sus

²⁴⁶ Entrevista con el Informante 8.

dudas se agudizaron no sólo ya respecto de la Iglesia católica, sino sobre esta congregación católica particular. Se cambió de congregación y llegó a Casa de Oración, donde continuó su enseñanza bíblica. Aquí empezó su búsqueda de otras religiones. Internet le ofreció una amplia gama de creencias, servicios y oportunidades espirituales. Se informó sobre el judaísmo, hinduismo, budismo e islamismo. Observó entonces que no compaginaba con el judaísmo, que no quería tener muchos dioses como en el hinduismo y el budismo, y finalmente el islam llamó su atención.

En un chat islámico de Internet conoció a varios musulmanes de origen árabe. De allí nació un romance entre ella y un egipcio con el cual se comprometió. Comenzó a interesarse en el islam con mayor interés. Algo que llamó su atención fue la tan difundida posición de la mujer en el islam. Comentó que comparó a la mujer católica con la musulmana y pudo percatarse de que la condición esta figura en el cristianismo deviene del génesis donde Eva es vista como la iniciadora del pecado original. Entusiasmada por concebirse diferente a como le enseñaron en el catolicismo, se percató de que la mujer en el islam no carga este estigma, sino que se iguala al hombre, por lo que pensó que sería la religión adecuada para ella.

Una invitación más al islam le llegó desde la novela *El clon*. Primero se identificó con ella por la danza árabe, hasta que se preguntó a sí misma si podía ser igual; después de dos años de navegar por la *umma* virtual, decidió convertirse.

El último caso es el del converso e Informante 10. Cuenta que pese a recibir su educación religiosa en un seminario, se vio inclinado a cuestionar la religión católica. Observaba que el catolicismo tenía muchos dogmas que le parecían ilógicos e irracionales, porque piensa que “son incomprensibles ya que la razón humana no puede concebir que Dios esté en la hostia o que Dios sea la Trinidad”.²⁴⁷ En el seminario vio también que muchos de sus compañeros tampoco creían en los dogmas de fe de la Iglesia, que varios no creían en el infierno, en la virgen y renegaban constantemente de Dios. Esas actitudes le ayudaron a incrementar sus dudas sobre su pertenencia al catolicismo.

De esta manera, sin necesidad de salir de casa, Internet le ofreció una gama de opciones, entre las que el islam destacó como una religión acorde con su pensar. Desde su computadora, conectado a la *umma* virtual, pudo conocer textos islámicos que le ayudaron a hacer comparaciones con la Biblia católica

²⁴⁷ Entrevista con el Informante 10.

y El Corán. Los resultados que obtuvo de ello le hicieron interesarse por una religión que estaba acorde con la actualidad, es decir, sin dogmas difíciles de sustentar hoy día y que considera que son mitos y fábulas. Fue Internet quien le proporcionó la dirección de Islam Guadalajara.

Rito de conversión

En este apartado se encuentran dos categorías para describir el rito de conversión, entendido éste no como el marco cognitivo que abarca todo el proceso de conversión y que moldea la identidad y la manera cómo se es creyente, sino sólo aquella fase donde se lleva a cabo el testimonio de fe. A su vez, esta narración complementa la historia de conversión de estos musulmanes descrita en la ruta de conversión.

Conversión en grupo o comunidad

En esta tipología hay cinco conversos que realizaron su rito de conversión o testimonio de fe en comunidad o frente a un grupo de musulmanes, quienes dieron fe y crédito a este rito.

El caso del Informante 3 no se da en el extranjero sino en Guadalajara. Contó que después de conocer los fundamentos del islam, lo que es permitido y prohibido, se dio de cuenta que él y su familia ya se comportaban como musulmanes: creían en un solo Dios, al que le oraban y creían en el juicio final así como en la predestinación. Por lo que durante el mes de ramadán de 2005 hizo su testimonio de fe acompañado de amigos iraníes de tendencia *shíí*. Tras su conversión y su convencimiento de sus raíces árabo-musulmanas invitó a su familia a la conversión. Su familia comenzó a leer lo que él leía, lo escuchaban y encontraban que aquello tenía lógica. Sus hermanos y madre confiaron en él y dijeron: “Si él dice que es musulmán, nosotros también creemos que somos musulmanes”.²⁴⁸ Al año siguiente, en 2006, la toda la familia se convirtió al islam.

El inmigrante y converso 5 narró que después de haber convivido con la comunidad musulmana tapatía durante 1999 y tras haber conocido los *hadits* así como gran parte de El Corán, informó que quería hacer su testimonio de fe. Recuerda que ese día todos los allí presentes se pusieron contentos y

²⁴⁸ Primera sesión de la entrevista con el Informante 3.

mandaron traer un pastelito: “fue algo chévere porque fue entrar a algo que yo estaba buscando antes”.²⁴⁹

El Informante 7 había ya convivido con los musulmanes que se reunían en la mezquita que estaba frente a su departamento. Tras días de meditación sobre lo que era el islam, recuerda que acudió con su amigo mexicano musulmán para informarle que él ya se sentía musulmán. Su amigo le propuso entonces acudir a la mezquita en viernes para conversar con el *imam*. Decidió adelantarse, aunque recuerda que comenzaba a acercarse a la mezquita y sólo llegaba hasta el estacionamiento, ya que sentía que aún no era tiempo de entrar. Abordó a varios musulmanes que vivían en el mismo edificio, les informó que no sabía muy bien inglés pero que quería asistir a la mezquita. Un jueves un musulmán le llevó un libro con información sobre el islam y el viernes decidió entrar en la mezquita. Antes de ello se aseguró de hacerlo de la manera correcta, se acercó a un musulmán para preguntarle qué necesitaba para entrar; le dijo que nada, insistió y le explicó que la noche anterior había bebido alcohol; el musulmán le pidió entonces que se lavara la cara y brazos, aunque al final decidió ir a casa a tomar un baño. Después, llegó a la mezquita, escuchó el sermón y se animó a rezar imitando los movimientos. Cuando terminó, se acercó nuevamente al musulmán para que lo guiara con un *imam*, quien preguntó si alguien hablaba español; entonces un egipcio se acercó a él, aunque en realidad este converso ya no necesitaba información para convencerse de esta religión. Pidió entonces hacer su testimonio de fe. Recitó el *shajada* y de inmediato, contó, diferentes personas de diversos países se acercaron a felicitarlo.

La conversa 8, tras asistir tres meses a Islam Guadalajara se dio cuenta de que la manera en que oran, la creencia e incluso las costumbres eran aspectos que ella ya tenía presentes. El 18 de febrero de 2010 hizo su testimonio de fe. Describe que un viernes de oración, al terminar las actividades, se dirigió a Kareem, el *imam*, para hacerle saber su deseo de conversión y que quería hacerlo sólo con él, porque para ella bastaba que *Allah* lo supiera. Pese a los tres meses de preparación y convicción para ser musulmana, refiere que no había memorizado la *shajada*, por lo que repitió simplemente lo que el *imam* le indicaba.

El último caso de conversión en comunidad es el del informante número 10. Realizó su testimonio de fe en Islam Guadalajara. En 2009, tras informarse en

²⁴⁹ Entrevista con el Informante 5.

Internet que era el islam y convencido de que quería ser un musulmán, acudió un viernes al inmueble de Islam Guadalajara. Conoció a Kareem y tras la *jutba* y oración, le dijo al *imam* que deseaba convertirse; así es cómo hizo su testimonio de fe. Se limitó a decir la *shabada* sin que se le pidiera hacer ablución. Después el *imam* le obsequió material didáctico para hacer la *salat*. Comenzó a asistir a la comunidad pero cuando reanudó clases y el trabajo se intensificó sus visitas a Islam Guadalajara disminuyeron.

Conversión autónoma

Esta categoría de conversión se caracteriza y va muy de la mano con la incursión al islam por medio de las TIC. Los conversos de esta manera realizaron su testimonio de fe sin acudir a una comunidad musulmana y sin ningún musulmán que los ayudara o dirigiera en el ritual. Realizaron su conversión de manera autónoma, guiados por instrucciones y su propia comprensión del rito que se les describía, generalmente en Internet; en esta categoría hay tres conversas.

El primer caso lo ilustra una conversa que, a pesar de haber asistido a la comunidad tapatía Dar al-Islam en 2005, tuvo que hacer su testimonio de fe fuera de ella; un viernes de oración, decidida a hacer su conversión, se dirigió a la comunidad pero se encontró con que ya no abriría más. Su enseñanza como conversión se consumó por medio de una intensa red virtual, en la *umma* virtual, puesto que fue allí donde hizo su testimonio de fe. Repitió el *shajada*, tal como se describía en un sitio islámico; sin testigos y sin la ablución se hizo musulmana. En esta misma red aprendió también cómo hacer la oración paso a paso; de este modo comenzó a hacer oración confinada en su habitación.

Pese a que durante tres años sin comunidad a la cual asistir se consideró musulmana, gracias a su testimonio de fe virtual, en 2009 en Islam Guadalajara pidió realizar su testimonio de fe de nuevo. Para ella esta experiencia fue diferente porque estaba frente a un *imam* y varios musulmanes la observaban, mientras que por Internet sólo había repetido unas palabras en árabe frente a su computadora.

El siguiente caso es el de la conversa que logró realizar el rito gracias a Internet. Como se había comentado, la novela *El clon* y los chats islámicos le permitieron conocer la religión; su rito lo llevó a cabo no frente a la computadora, sino con el teléfono. Un día un amigo pakistaní que había conocido por Internet y quien ya le había enviado a Guadalajara material islámico, la

llamó por teléfono para recomendarle que hiciera su conversión, ya que ella llevaba ya dos años aprendiendo islam; fue por vía telefónica cómo realizó su testimonio de fe.

La conversa del último caso cuenta que, tras haber conocido a su novio en Facebook en 2010 y una vez que él ya le había enseñado en qué consistía el islam, la joven inició una búsqueda más exhaustiva, quería saber cómo convertirse en musulmana, porque no tenía a ningún musulmán cerca. Así, a una semana de haberse comprometido con su novio por Internet, tomó un baño como se indicaba en un sitio web islámico e hizo su testimonio de fe frente a la computadora. Unos días después se lo dijo a su prometido y él le informó que para que ello fuera válido debía acudir por lo menos con dos musulmanes que fueran testigos.

Al ver lo difícil que era encontrar musulmanes cerca de ella, ya que aún no conocía Islam Guadalajara, pensó que los testigos no eran tan necesarios, porque sólo sirven para hacer el proceso y entrar al islam de manera pública, y para ella sólo le basta Dios. Tras su rito de conversión continuó instruyéndose por Internet y encontró la comunidad Islam Guadalajara, a donde comenzó a asistir.

Esta conversa considera que, debido a su conversión, se “desbautizo”,²⁵⁰ es decir, como el bautismo es el ritual para pertenecer a la Iglesia católica, la *shajada* le permitió salir de ella y pertenecer al islam. Describió que la bautizaron y le dieron una religión cuando era bebé, y que ella no tenía conocimiento; por eso, llegado el momento de su confirmación, decidió no hacerla y desde ese momento no deseó ser católica.

Socialización familiar

La socialización familiar permite ver de qué manera el converso enfrentó y enfrenta a su familia; si ésta ha aceptado la conversión o si ha quedado ocultada. Por ello, se decidió separar en tres grupos las relaciones familiares de estos conversos, con el fin de dar dar cuenta de cómo viven día a día en una familia no musulmana o conversa; si intercambian ideologías y festividades o se rechazan completamente; o bien, si a estas relaciones se les da el modo mediador de vivir en el islam con una familia no musulmana.

Para este criterio que conforma la identidad musulmana tapatía se eligieron algunas variantes, como si hay ocultamiento de la conversión; si no es así, si se

²⁵⁰ Entrevista con el Informante 11.

acepta en casa, si existió una invitación para que la familia se convirtiera, si los conversos asisten a las reuniones no islámicas y qué significado tienen para ellos y si las festividades islámicas son compartidas y de qué manera. Con estas variantes se logró agrupar a los conversos en cuatro categorías de socialización familiar, a saber: una socialización familiar por ocultamiento, como socialización familiar en conocimiento de la conversión mas no de aceptación, como aceptación del converso y como socialización familiar islámica por completo.

Socialización por ocultamiento

Se caracteriza por que el converso no comunicó a su familia su conversión. Este ocultamiento se da a manera de estrategia para seguir practicando su islam o para no ser reprendidos por los integrantes de la familia. Puede ser que por lo menos algún integrante de la familia conozca la adscripción religiosa de este converso, pero ello no implica el conocimiento de toda la familia, por lo que se sigue manteniendo esta adscripción religiosa en secreto.

Este tipo de socialización incluye a los conversos que enfrentan mayores limitaciones de su práctica, puesto que deberán seguir con prácticas y festividades culturalmente mexicanas, que quizás en el islam son cuestionadas, como cumpleaños, aniversarios y otras similares. Dos casos ilustran esta socialización.

La primera conversa, más de un año después de su conversión, contó que su padre y hermano con quienes vive no conocen su nueva religión. Ella intentó decirle a su padre lo de su noviazgo con el joven sirio, pero no quiso saber del tema; de ahí que la nueva musulmana considere no apto que su padre y hermano conozcan su conversión. Sólo su madre y abuela, que no viven bajo el mismo techo, están enteradas de su conversión y a las que ha invitado a conocer y acercarse al islam. Agregó que su madre desea convertirse, y aunque como hasta el momento no lo ha hecho, la joven considera que su madre ya es musulmana. Esa adjetivación se debe a que su madre no considera que Jesús sea el hijo de Dios, sino que es un profeta, como Muhammed; juntas leen El Corán, ven videos islámicos y ambas incorporaron a su lenguaje palabras islámicas. Su madre le comentó que escuchaba las recitaciones en árabe de El Corán antes de salir de su trabajo para eliminar las malas vibras.

El hecho de que su madre y abuela conozcan la nueva fe de esta joven, no ayuda a que ella pueda practicar el islam en su casa, puesto que vive con

su padre y éste tiene la idea del islam que se difunde en los medios de comunicación que han difamado a esta religión.

Por este ocultamiento no usa la vestimenta islámica frente a su familia, y es que no desea afectar la relación padre-hija. Para evitar confrontaciones decidió mantener su fe islámica en secreto, así como su compromiso con el joven sirio; así que asiste a reuniones familiares en son de convivencia y vive sus festividades islámicas sólo en comunidad.

El segundo caso es el de otra conversa que decidió guardar en secreto su nueva adscripción religiosa. Mucho tiempo después le confió el secreto a su hermana menor, quien la acompaña a algunas reuniones islámicas. Este ocultamiento ha propiciado que ella siga asistiendo a eventos familiares de todo tipo, lo cual, opina, no afecta su situación como conversa.

Tras un año de conversión su familia comenzó a sospechar acerca de sus visitas a la comunidad musulmana. Comentó la joven conversa que su padre, como conocía su inclinación a buscar nuevas religiones, le advirtió que mientras esto fuera una curiosidad estaba bien, pero que no debía olvidar que Dios la había puesto, por algún motivo, en esa familia que pertenecía al catolicismo.

En su casa y en las reuniones familiares esta joven no practica la oración ni usa el velo; comentó que tras su conversión su vestimenta sí ha cambiado, empezó a usar sólo pantalón y blusas de manga larga y muy rara vez falda corta sin que ello le cause el mayor conflicto. Otros cambios fueron la eliminación del alcohol, mientras el cerdo nunca lo había ingerido porque desde niña le ha tenido alergia.

Su situación familiar gracias al ocultamiento de esta adscripción religiosa sigue intocable. No hay cuestionamientos por parte de su familia ni un intento por parte de ella por hacerles saber y darles a conocer su nueva fe.

Socialización familiar con rechazo de la conversión

Este tipo de socialización incluye a aquellos conversos que decidieron informar a su familia de su nueva fe pero que no lo aceptaron y siguen en familia bajo la situación de que el catolicismo y las tradiciones familiares son la norma.

Se narran tres casos, donde lo interesante es observar de qué manera se ha superado esta situación, vivir en un hogar no musulmán donde se ha rechazado al converso y de qué forma se ha estabilizado la relación familiar o si ha habido una ruptura tajante entre el converso y su familia.

El primer caso es el de un joven converso. Desde el inicio de su conversión comunicó a su familia su nueva fe. Su familia no lo aceptó; comentó que aunque él estuvo en el seminario y sus hermanas en el convento, sus padres son católicos creyentes pero ya no depositan su fe en la Iglesia, y aun así esto no ha ayudado a comprender su la nueva inclinación religiosa.

El nuevo musulmán intentó abrir diálogo con su familia sobre cuestiones religiosas, pero sólo sus hermanas lo escucharon. Aseguró que esta falta de aceptación y de diálogo ha hecho que no se facilite la práctica islámica en casa. Frente a ello, adecuó su espacio y afirmó sus actitudes musulmanas de manera gradual. Por ejemplo: comenzó a orar en su recámara y a solas, con el tiempo lo hizo en el patio, quizás a manera de invitación porque algunas veces sus hermanas lo observaban y una de ellas una vez oró con él.

Otra estrategia fue respecto de los alimentos. Dejó de ingerir productos derivados del cerdo de manera paulatina. Comentó que desde su ruta de aprendizaje del islam había empezado a eliminar el cerdo, por lo que después de su conversión no fue difícil. En casa seguían cocinando cerdo, pero él no lo come a no ser que no pudiera pagar la comida en otro lado. Asimismo, no comparte las fiestas islámicas con su familia, sino en comunidad; mientras que las reuniones no islámicas que se dan en casa y en familia son para él parte de la convivencia familiar, y no adquieren otro significado para él. Se sabe musulmán, y aunque existen cosas prohibidas en su nueva fe, de vez en cuando debe dejarlas de lado para poder seguir adelante con la dinámica familiar.

El caso de una joven aunque bajo la misma categoría, es un tanto diferente. Tras su estudio cibernético y su conversión al islam se percató de que su adaptación a una nueva vida, la islámica, no le había causado mayores problemas. Ha referido que la enseñanza ética no fue complicada para ella, porque dice que ella siempre se había comportado como lo hace un musulmán: no comía cerdo ni ingería alcohol, por ejemplo. De la misma manera comentó que la oración y el ayuno de ramadán fueron cosas simples, y de alguna manera extraña, al leer los libros que había descargado de Internet vio que el islam y sus exigencias eran parte ya de ella desde tiempo atrás. Todo lo que tiene que ver con modales y ética islámica, ella lo practicaba sin saber que eso era islam.

En cambio, estos aspectos no ayudaron a ver la conversión por parte de su familia como algo natural, sino como un antagonismo a las prácticas religiosas familiares. Tras su conversión en 2005, llevada a cabo frente a la

computadora, decidió decírselo a su familia. Su familia la tachó de “loca”,²⁵¹ sus padres le prohibieron asistir a la comunidad Dar al-Islam (que para ese momento había dejado de funcionar), con el argumento de que como era menor de edad, no le permitirían profesar otra religión que no fuera la católica.

La joven conversa esperó a tener la mayoría de edad para comunicarles de nuevo a sus padres que seguía siendo musulmana y que había decidido, además, usar el velo. Debido a la presión familiar y el rechazo a su nueva religión, ella decidió no usarlo en eventos familiares, para evitar problemas; sus padres le llegaron a decir: “si lo usas no vas con nosotros”.²⁵²

En un principio sintió como rechazo la actitud de su familia hacia ella, se sintió enojada porque sus padres criticaban algo que desconocían. Hoy ya no se siente molesta, puesto que aunque sus padres siguen sin aceptar la religión de su hija, la respetan, y comprende la joven conversa que muchas personas que desconocen el islam tienden a criticarlo.

El último caso lo ilustra otra conversa, quien con anterioridad a su conversión se había dado a la tarea de preparar a sus padres e hijos acerca de ello. Comentó que en su casa ya todos conocían su inconformidad con la Iglesia católica. Su conversión fue tema de discusión y cada integrante lo tomó de manera diferente, sin aceptar por completo la nueva adscripción religiosa.

Su madre, tras una larga charla sobre lo que era el islam, justificó su cambio de fe con el argumento de que el Dios del catolicismo, como el del islam, era el mismo. La conversa añade que su madre acepta el islam, pero que no se convierte debido a que “no le gusta usar el velo, ni estar rezando todo el día. Sí reza el rosario, algo más tradicional”.²⁵³

Sus dos hijos ignoraron el tema, porque a su corta edad aún no comprendían muy bien qué implicaba un cambio de adscripción religiosa. Su padre fue el que más resintió el cambio. Dice que a él se lo había mantenido oculto, pero se enteró porque la vio con velo y toda cubierta; le dijo en ese momento que lucía bien pero que parecía musulmana, entonces ella le dijo: “papá, soy musulmana”.²⁵⁴

Su padre le dijo que no negara a la madre santísima; ella, como sabía que su padre desconocía la religión, le dijo que no se preocupara, que ella seguía amando a Dios y que si un día debía preocuparse debía ser por drogas o por

²⁵¹ Entrevista con el Informante 6.

²⁵² *Idem.*

²⁵³ Entrevista con el Informante 8.

²⁵⁴ *Idem.*

la venta de su cuerpo. Sin embargo, esto no ayudó a que su padre aceptara su nueva fe.

Entre los cambios que debió hacer como musulmana está la vestimenta. Comentó que antes de su conversión le gustaba vestir blusas de tirantes, faldas cortas y mucho maquillaje; vestimenta que cambió por blusas de manga larga y cuello alto, acompañadas de un velo. No sólo en la comunidad viste así, sino también en reuniones familiares. Otro cambio importante fue en la alimentación, porque sí comía productos derivados del cerdo, “era fanática del pozole con trompa y oreja, las tostadas de cuerito”.²⁵⁵ Su cambio de alimentación no comenzó desde su aprendizaje religioso en Internet ni cuando comenzó asistir a la comunidad Islam Guadalajara, sino cuando se convirtió. Para ella estos cambios han sido difíciles, incluso en fiestas familiares se ha sentido incómoda por no poder comer cerdo, ingerir alcohol o bailar. Respecto del baile, explicó que está prohibido porque incita a que “los hombres tengan malos pensamientos”;²⁵⁶ para remediar ese mal prefiere bailar en casa a solas.

Esta conversa está localizada en este tipo porque aunque su madre advierte que creen en un mismo Dios, no ha expresado por completo una aceptación a la religión. No hay un intento por sus familiares de convivir con ella en festividades islámicas ni de adecuarle espacios sagrados para rezar, o prepararle alimentos permitidos en las reuniones familiares. Ella es optimista, y dice que con el tiempo su familia ha aprendido a aceptarla o por lo menos a no decirle nada. Refiere también que a su hijo menor le gusta ir a las fiestas islámicas, aunque cree que es aún muy pequeño para considerar una conversión. Su hijo mayor parece estar alejado del tema; culpa a la música metal y le pide a *Allah* que lo guíe, mientras que a ella le resta sólo poner ejemplo y esperar a que sean mayores de edad para que puedan decidir su religión.

Frente a esta situación afirma que ha sido difícil la educación de sus hijos. Por un lado, refiere que su exesposo no los conduce al catolicismo. Siente que sus hijos necesitan una base, refiriéndose a la autoridad paterna, quien cumpliría con la enseñanza religiosa: “Yo no puedo ir a meterme a la iglesia porque soy musulmana, yo cómo voy a dar testimonio de algo que no estoy de acuerdo, aunque mi religión es muy parecida también hay una gran diferencia”.²⁵⁷ Un aspecto mediador de esta situación es el hecho de que ella reza con sus hijos,

²⁵⁵ *Idem.*

²⁵⁶ *Idem.*

²⁵⁷ *Idem.*

les dice que recen a Dios sin hablarles directamente del islam o el catolicismo, y entonces traduce la oración del árabe al español. Incluso tolera que mientras que ella ha quitado toda imagen religiosa de su recámara, en la de sus hijos aún las hay católicas. Este aspecto no le ha afectado ya que considera que ellos crecieron como católicos y si ella ve una imagen religiosa, ésta carece de valor para ella.

Como musulmana y en una familia católica dijo sentirse sola, ejemplificó que en su primer ramadán en 2010 no pudo compartir el ayuno ni la oración con su familia, incluso la mayor parte de los días lo evitó; ello comentó que hoy tiene una deuda de 24 días de ayuno.

Socialización familiar con aceptación

Este tipo de socialización caracteriza a dos conversos, quienes tras su conversión y por caminos diferentes informaron a su familia de su nueva religión. Si bien no hay una conversión de la familia, sí hay aceptación como musulmanes, tanto que incluso se puede dar una convivencia entre reuniones no islámicas con estos musulmanes, respetando sus espacios, su vestimenta, su manera de actuar e interpretar el mundo.

El primero de ellos no pudo informarle a su familia de su conversión de inmediato, debido a que vivía en Estados Unidos. Comenzó a invitar a musulmanes a vivir en su departamento. Tenía familia indirecta cerca de donde él vivía y fueron ellos quienes al darse cuenta de su nueva fe lo cuestionaron. Esta familia tenía ya historias de conversión cristiana, por lo que no fue sorpresa una nueva conversión, pero sí que fuera al islam. Recuerda el converso que no fue tema de discusión, sino más bien de aclarar dudas y curiosidades. Estos familiares se mostraron muy respetuosos y lo apoyaron en su decisión, lo que hizo que la relación familiar se fortaleciera.

Cuando llegó a Guadalajara decidió no regresar a Estados Unidos. Pudo notar que su inserción familiar fue benéfica, gracias a que el islam impulsa a que se sea mejor con la familia. Con ello vio la oportunidad de invitar a su familia a la conversión, pero la rechazaron. Al principio, las fiestas familiares comenzaron a ser un problema para él, por lo que decidió mudarse a mediados de 2009.

Aunado a ello buscó crear su propia familia para vivir bajo los preceptos del islam; el matrimonio como un deber de todo musulmán resultaba para él quizás algo esencial. Contrajo nupcias con una conversa de Durango y la

celebración se llevó a cabo en el centro de culto de Islam Guadalajara; meses después la joven esposa regresó a su ciudad natal y rompió el compromiso.

Se quedó en su nueva casa e instaló un ciber café para trabajar allí. Con este cambio, podía hacer sus oraciones en cualquier lugar de su casa y tener alimentos permitidos. Su independencia no ha eliminado la convivencia familiar, ya que para él la familia es prioridad. Argumenta que ello se debe a que “los seres humanos no somos permanentes en la tierra, es necesaria la creación de familias para la continuidad de la especie y por otro lado, para lograr con ello que el islam continúe. El islam ayuda a mantener un equilibrio social”.²⁵⁸ Frente a su cambio de creencia y de actitud, la familia lo sigue invitando a las festividades. Por lo general asiste, siempre y cuando él no se exceda. La posición de este converso es respetable en la comunidad y ello le sirve también para opinar que los musulmanes sí asisten a estas festividades no musulmanas, donde hay personas que no comparten las actitudes de los musulmanes, y donde los musulmanes deben evitar el alcohol o quedarse en los bailes.

Asimismo, el converso ha sentido que la relación familiar se ha beneficiado gracias al islam, y con una casa sólo para él, es él quien invita a su familia. Incluso en *ramadán* los ha invitado a romper el ayuno, aunque sabe que para ellos no se trata de un ritual islámico, sino de una merienda más del día. Logra convivir con su familia teniendo presente, como él mismo dijo, que en su familia hay dos creencias, ellos no deben igualarse a él, ni él a ellos, sino que deben estar en un punto de tolerancia.

Una historia similar es la del segundo converso, quien tras su testimonio de fe acudió con su madre para hablarle de su nueva adscripción religiosa; desde que había empezado a asistir a Dar al-Islam, ya estaba preparando a su madre y esposa. Cuando al final se convirtió y se lo dijo a su madre, reaccionó de manera comprensiva. Recuerda el converso que ella le dijo “que seguía siendo católica, pero que aún así ella respetaría mi decisión y que sólo debía tener fe en Dios”.²⁵⁹ Por desgracia, dos semanas después de su conversión su madre falleció y no pudo convivir más con el islam.

La aceptación de su esposa fue más difícil. Ella le argumentó que creía que su asistencia a la comunidad musulmana de Dar al-Islam era sólo por curiosidad; él le explicó que “en el corazón no se manda. El islam permeó

²⁵⁸ Segunda sesión de la entrevista con el Informante 7.

²⁵⁹ Entrevista con el Informante 5.

muy fuerte mi vida, sobre todo la unicidad que dicta que Dios es sólo uno y que no se le puede atribuir ningún copartícipe”.²⁶⁰ Le hizo saber también su deseo de que ella y sus hijas aceptaran el islam por convicción propia, por lo que él nunca iba a interferir en su conversión, y si no aceptaban la religión lo que le quedaba a él era vivir cómo y hasta dónde Dios quisiera, y le propuso a su familia el respeto sobre todas las cosas.

Se percató de que el proceso de conversión no era fácil. Al principio le daba vergüenza practicar su nueva fe en familia. Él tenía su tapete para hacer oración, pero se alejaba llegado el momento de realizarla. Durante este mismo proceso de conversión, al analizar El Corán, se dio cuenta de que no debía temerle a nadie más que a Dios, y desde ese momento le dijo a su esposa que “este era mi tapete y que allí haría la oración cinco veces al día”.²⁶¹ La esposa comprendió a su esposo y desconcertada preguntó sobre la educación de las niñas; él le dijo que quizás lo verían hacer oración, pero que no pasaría nada porque él no impondría a sus hijas la religión.

Con el tiempo comenzó a llevar parejas musulmanas, conversas e inmigrantes, a su casa para que convivieran con su esposa, cuya postura fue sincera, a decir del converso, las recibía en su casa y las atendía, y siempre aclaraba que ella respetaba su fe, pero ella permanecería como católica.

No sólo enfrentar a su familia fue difícil, recuerda también que las prohibiciones del alcohol o el cerdo también lo fueron. Contó que a él no le gustaba beber en las reuniones familiares y sociales, y tampoco tenía problema con el cerdo. Tras aceptar su adscripción religiosa, su familia optó por no invitarlo a las reuniones y fiestas con bebidas alcohólicas; en cuanto a la comida, comentó que son muy comprensivos y tolerantes, puesto que siempre le preparan algo especial sin cerdo; su esposa hace lo mismo.

Una de las reuniones de importancia para él y su familia es el cumpleaños de sus hijas. Pese a que algunos musulmanes consideran que el festejo de los natalicios no es parte del islam por no estar en la *sunna*, él permite que se festejen los cumpleaños de sus hijas porque es una costumbre en México, costumbre que comparten sus hijas con familiares y amigos. Ese día acompaña a su familia y les dejó “mensajes subliminales porque les hablo de un sólo Dios”.²⁶²

²⁶⁰ *Idem.*

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Idem.*

El converso considera que su hogar es flexible, que él no hace mal en dejar que sus hijas coman cerdo sino que sólo les dice que cuiden su salud; ver las cosas de esta manera es una forma de convivir, aceptar y aceptarse como es.

La manera cómo sobrelleva su vida religiosa con la cultura mexicana y de raíz colombianas, es aceptando las situaciones que se le presentan sin querer orillar a su familia a la conversión. Esto ha generado comentarios de la comunidad; menciona que se ha encontrado con conversos mexicanos que son más estrictos que los mismos árabes y que son ellos quienes objetan el desempeño de otros musulmanes. Pero esto parece no afectarle:

El islam, como cualquier religión se vive, como dijo el obispo,²⁶³ se lleva en el corazón y no por una barba o un uniforme, te hace más musulmán. Yo respeto todo pero también he escuchado a un hermano que es egipcio que va siempre como voy (vestimenta casual-informal) y les dice a los demás de broma que si ya se pusieron su uniforme. Él es muy sabio, a veces da la *jutba* y siempre nos dice que la religión no va en un traje, que debe vivirse adentro, en el corazón, en los hechos.²⁶⁴

El converso ha logrado que su creencia religiosa no afecte la relación familiar, pese a que su esposa e hijas son católicas él no les ha impuesto su creencia, porque considera que la religión no se impone; argumentó también que es un acto prohibido. Añadió que la mejor manera de mostrarle a su familia el lado religioso es al darles un buen ejemplo. Él le apuesta a la libertad y Dios guía; guía a las personas, y él no desespera pese a que otros musulmanes le han dicho que sus hijas deberían convertirse, pero “sólo Dios sabe si ellas algún día abrazarán el islam”.²⁶⁵

Socialización familiar islámica

Este tipo de sociabilización caracteriza sólo a un converso, que refiere que las reuniones y la convivencia familiar no son ningún problema, ya que su familia comparte con él las festividades, ritos e ideas islámicas.

²⁶³ Se refiere al obispo Julián Mendoza, promotor de la Teología de la Liberación en Buga, Colombia, a quien llegó a conocer y escuchar sus ideas.

²⁶⁴ Entrevista con el Informante 5.

²⁶⁵ *Idem.*

Después de la convicción de que él provenía de familia árabo-musulmana, la conversión no fue sólo de este joven sino de la familia completa: madre y hermanos. La historia que contó se basa en ciertas lecturas, de las cuales no dio referencia, pero que le mostraron que sus antepasados, habían llegado a Jalisco desde Castilla, España, y, a su vez, provenían de Castilla de Bonilla, Marruecos. Su conclusión es que su apellido proviene del árabe: “*Buneschla* [que significa] el papá de *Schlla*; el papá de la mujer de los ojos grandes”.²⁶⁶ Supone incluso que hoy en día en Arabia Saudí y en el Magreb hay personas que llevan ese apellido. Para él parece obvio que hubo migración de Castilla de Bonilla, Marruecos a España, allí se asentaron y conformaron el territorio de Castilla, España, en época andalusí. Luego, el apellido “Buneshlla” fue latinizado al llegar a España.

La aceptación de este converso y su familia de esta historia basada en hechos históricos e idílicos ha ido configurando la identidad musulmana de la familia. Para él, su conversión no fue tema de disputas, sino de aceptación y como toda conversión, conllevó cambios. Al respecto comentó que no todo fue difícil, ya que sus actitudes y las de su familia fueron siempre musulmanas: creían en un solo Dios, oraban a un solo Dios y creían en el juicio final y la predestinación. Esto es un ejemplo de puente cognitivo que ha ayudado a este converso a legitimar y conectar aspectos del catolicismo con el islam, aunque que para él no eran aspectos del catolicismo, porque su familia era católica por tradición pero no por convicción.

Los cambios que él y su familia incluyeron fueron el rezo y el ayuno de ramadán; mencionó el converso que antes ya no bebía mucho alcohol y hoy no lo hace. Asimismo, dejó de lado los alimentos derivados del cerdo y apuntó que “el islam es algo personal y más que prohibiciones u obligaciones se habla de recomendaciones, y cada quien sabe y tiene lo que siembra”.²⁶⁷ Ello indica que no hay coerción externa, lo que ayuda a que en su familia vivan un islam guiado por lo que él considera una buena siembra.

Él ha encontrado el apoyo de su familia, porque juntos han incursionado en la conversión. Pese a ello, no todas las anteriores actividades pueden desaparecer, festividades como cumpleaños u otras a las que la familia es invitada no han sido tema de controversia hasta el momento. Considera que no hay pecado en festejar y convivir en estas actividades con demás familia, se trata de

²⁶⁶ Segunda sesión de la entrevista con el Informante 3.

²⁶⁷ *Idem.*

reunión familiar y si es en casa se evita el alcohol y las cosas prohibidas; lo que él sí considera pecado, en cambio, son las celebraciones que trasciendan las posibilidades económicas de la familia, es decir, no utilizar dinero que no se tiene porque de lo contrario se tendrán deudas y hambre.

Para él, no existen las prohibiciones como el festejo de cumpleaños, indica en cambio que quienes llevan a cabo estas prohibiciones son los *salafi*, y argumentó “se dice en El Corán, y Dios te hará la religión fácil”²⁶⁸ (Corán: 2: 185). El converso ha incluido a su familia en su proyecto de comunidad *shíi* en Guadalajara y en las actividades en la FIL en su puesto de libros islámicos.

Socialización en rituales católicos

En esta sección se han incorporado aquellos elementos que se refieren a festividades religiosas que en México tienen una fuerte carga, como la navidad, la semana santa y de pascua, los bautizos, bodas, primeras comuniones, la celebración de misa los domingos y el año nuevo; aunque este último no es religioso en México, posee una fuerte carga religiosa, porque se acostumbra acompañar la festividad de una misa y algunos rituales.

Se han incluido tres tipos o categorías de socialización religiosa que darán cuenta cómo estos conversos logran participar en estas festividades; si realizan algún tipo de puente cognitivo entre las creencias del catolicismo y el islam para justificar su participación, si no participan en estas actividades y la razón o si tienen que disimular su adscripción religiosa musulmana en familia, motivo por el cual deben convivir con su familia en estas festividades no islámicas.

Socialización en rituales católicos con reinterpretación islámica del catolicismo

En esta categoría se encuentra la mayoría de conversos. Son cinco los que componen este primer tipo de convivencia entre lo islámico y católico. Dan diversas soluciones a los ritos y festividades católicas importantes para las familias no musulmanas, donde ellos también se hacen partícipes y crean puentes cognitivos, con estrategias para entrar y salir de lo católico pero siempre llevando su identidad como musulmán.

Un converso comentó las dificultades que en su momento enfrentó con su familia respecto de las festividades católicas que se llevan a cabo en la igle-

²⁶⁸ *Idem.*

sia, a las que él tiene claro que no debe asistir. En general, para él, cualquier fiesta que se viva en familia o con amistades debe tener el tinte de convivencia y como musulmán debe evitar aquello que para él está prohibido, como el consumo de alcohol y cerdo, convivir con borrachos y el baile.

Opina que “algún festejo aquí en México de carácter religioso primero van ante Dios con cara humilde, pero una vez saliéndose de la iglesia, pues ya entra la fiesta, el alcohol, los pleitos, entonces en el islam no encaja esto”.²⁶⁹

Para otras festividades, como la navidad o el año nuevo, ha encontrado estrategias que le permiten estar con su familia en son de convivencia. Explicó que a su llegada a México asistió a estas fiestas con su familia con la intención de convivir, no tanto de la celebración católica. Hoy percibe que esa actitud no fue correcta y que incluso no es el único que lo ha hecho. Por esa razón no festejó la navidad de 2010, y para ayudarse a él y a su comunidad organizó durante los días 24 y 25 de diciembre el Primer Seminario sobre Islam en Guadalajara. Esta fue la primera vez que intentó sustituir una celebración familiar y católica por una actividad islámica, pero no dio resultado en la comunidad.²⁷⁰ En lo personal, la manera cómo sustituyó la navidad y sabiendo que ya no se trataba de una celebración católica, estuvo presente en casa de sus padres el día 26 de diciembre, y hasta llevó algunos regalos para los sobrinos.

Otro converso muestra otra forma de vivir las festividades católicas en familia, para quien algunas de las cuales cobran relevancia por encima de otras. Por ejemplo, la semana santa y de pascua no tienen ningún interés para él, mientras que la celebración de la Virgen de Guadalupe es una “blasfemia, por considerarse por parte de los mexicanos como más poderosa que Dios”.²⁷¹ Aunque él no festeje este día o no le dé importancia, considera que la Virgen es una más de las tres mujeres perfectas de la creación: la Virgen Maryam, la hija del faraón que rescató a Moisés y Fátima, la hija del profeta Muhammed. Él las considera como santas, pese a que sabe que tal concepto no existe en el islam; defiende su postura cuando dice que hay una diferencia de grado al creer que son santas y que por ello se les rece y se crea que son milagrosas. Esto es un ejemplo claro de puente cognitivo que une la concepción mariana católica, como Virgen santa y perfecta, con la posición de la Virgen Maryam en el islam, que si bien no es concebida como santa, el *shíismo* abre una bre-

²⁶⁹ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

²⁷⁰ Véase el capítulo 3.

²⁷¹ Segunda sesión de la entrevista con el Informante 3.

cha para que se permita considerarla como tal, aunque teniendo claro que las oraciones no pueden ir dirigidas a ella.

Se festeja navidad porque para él y su familia no les parece absurdo recordar a Isa (Jesús) en el día cuando se celebra su nacimiento, además de que es uno “dentro de los mil cuatrocientos profetas de Dios, más amado”.²⁷² Explicó que ese día festejan el nacimiento de Isa pero no de Dios, ya que en el islam como lo mencionó, “Dios no puede nacer ni morir... Él es sólo Él, creación”.²⁷³ Otro de los motivos que lo llevan a festejar navidad es que la celebración está en la tradición familiar. Lo celebran dejando de lado el árbol de navidad, el nacimiento y los regalos, y en su lugar se reúnen a la cena familiar y fuman *shisha*. El significado que adquiere esta celebración es ejemplo de otro puente cognitivo que les permite celebrar este día uniendo una tradición más que familiar, arraigada a la cultura mexicana, con un elemento islámico, Isa. Así, Jesús es traído desde la concepción católica a la islámica como Isa el profeta y no como hijo de Dios; y por ser uno de los profetas también importantes en la historia del islam, aunque prohibido en esta religión, no se ve ninguna corrupción en festejar el día de su nacimiento en calendario gregoriano.

Otra festividad celebrada en casa de este converso es el año nuevo. Para él no hay nada malo en festejar tal día, comentó que no el islam no lo prohíbe y que no es una festividad religiosa. Para él existe confusión sobre esta festividad, porque lo que se celebra no es algo religioso sino el inicio de un nuevo periodo; también considera que debería estar situada para los musulmanes en el calendario lunar del islam y no en el gregoriano. No obstante, celebra el año nuevo gregoriano porque en México es un día feriado en el cual convive con la familia y los amigos. De esta forma se reúne en casa con su familia, a veces amigos, cenan, platican y fuman *shisha*.

Otro converso, desde 2000 hasta hoy ha construido la estrategia de percibir las festividades religiosas no islámicas como actividades en las cuales él como musulmán pueda participar. La familia se mantuvo fiel al catolicismo, por lo que él ha tenido que lidiar entre participar en festividades católicas y islámicas, tratando de compartirlas en su hogar católico-musulmán.

Por ejemplo, cuando finaliza ramadán lleva algunos presentes a su esposa e hijas, ya que eso es usual, comentó, de esta forma los hace partícipes; celebra algunos rompimientos de ayuno y la fiesta mayor de fin de ramadán en comunidad.

²⁷² *Idem.*

²⁷³ *Idem.*

Piensa que esta festividad podría ser sustituta de la navidad. Explicó que sus hijas aún son pequeñas y ven cómo otros niños festejan las fiestas decembrinas y por temor a que se vayan a sentir mal prefiere festejar este día con ellas. Otra razón para él es la económica, en el mes de diciembre se da el aguinaldo, un incentivo extra con el cual puede comprar regalos para su familia. Él cree que no hace ningún daño en darles un regalo este día:

Porque tengo presente y muy metido en mi corazón quién es Dios. A Jesús lo quiero mucho, lo admiro mucho desde que era católico, lo veo como un profeta ahora, pero con el mismo cariño y respeto, pero ahora como profeta. Y creo que no más es como ponerse a pensar que hemos nacido en países con tradiciones cristianas y todo eso y como que no vamos a cambiar el mundo, yo solo no. Vamos a invitar a las personas y en su corazón les nace acercarse a la religión pues qué bueno y si no pues Dios sabe. Aceptar eso, porque eso también es aceptar la voluntad de Dios.²⁷⁴

Para otra conversa las actividades religiosas en familia no han sido un gran reto si se perciben la manera cómo ella las concibe: ella ve a Jesús ahora como Isa, y se refiere a él como el más grande de los profetas, incluso parece ser con esta aseveración que pone a Issa sobre Muhammed. Dice tenerle un gran cariño a Jesús y que ya no lo percibe como hijo de Dios. Comentó que lo que ha cambiado respecto de él es sólo que sus oraciones ya no se dirigen a Jesús, sino a *Allah*, por lo que hace las oraciones como Jesús lo mostró en el Padre Nuestro: “a orar a nuestro padre porque tampoco él dijo que él era Dios, él dijo que oráramos a su padre, eso es lo que yo veo en él”.²⁷⁵

Esta idea que tiene sobre Jesús y la relación entre él y Dios se ha originado gracias a que se tiende un puente, en el que la trinidad se soluciona separando primero a Jesús como un profeta, incluso más grande que Muhammed, el profeta del islam, y en segunda instancia, refiere que Jesús fue quien mostró como orar a Dios, “su padre”,²⁷⁶ cuando en el islam Dios no es padre.

También hay un cambio en la manera de concebir a la Virgen María. Ahora la ve ya no como una madre, como le recordaba su padre, “la santísima madre”,²⁷⁷ sino que la ve como una mujer admirable, ejemplar, de grandes

²⁷⁴ Entrevista con el Informante 5.

²⁷⁵ Entrevista con el Informante 8.

²⁷⁶ *Idem*.

²⁷⁷ *Idem*. Haciendo alusión a que su padre le decía que no se olvidara de la santísima madre.

calidades y virtudes a quien *Allah* vio entre muchas como especial y grande por su pureza.

Debido a estas reconfiguraciones, la conversa considera la navidad como una fiesta en la que los católicos recuerdan el nacimiento de Jesús; señala que como en realidad no se sabe cuándo nació Jesús, es un festejo falso. Argumenta que “a *Allah* le gusta que las familias estén reunida haciendo buenas obras”,²⁷⁸ razón por la cual en la navidad de 2010, su primera navidad como musulmana, visitó a su abuela que vive sola y fuera de la ciudad. Ella, sus dos hijos y su exesposo hicieron una cena para convivir con su abuela, le llevaron alimentos, como dice ella, no para recordar el nacimiento de Jesús, sino para agradecerle a *Allah*.

En cuanto al año nuevo comentó que es otro día para darle gracias a *Allah* por un año más de vida. En esta fiesta se permite, como ella menciona, “relajo”,²⁷⁹ para celebrar su primer fin de año como musulmana, organizó una cena y un intercambio familiar, actividad más usual en navidad.

La conversa ha podido realizar estas actividades modificadas con la justificación de cumplir primero sus responsabilidades con *Allah* y después participando en las reuniones familiares, las que no descarta, ya que reconoce que son parte de su familia y son para ellos eventos importantes.

Socialización en rituales católicos con renuncia a la participación

La socialización religiosa destaca a aquellos conversos que dejan de lado las festividades católicas para centrarse sólo en las islámicas. En los dos casos que se presentan aquí, sólo una festividad no islámica es llevada a cabo, el año nuevo, que no es una festividad estrictamente católica.

Ambos casos presentan el tipo que anteriormente se describió como socialización familiar con aceptación (sólo un caso queda fuera); para este tipo se presenta como resolución no asistir a las festividades católicas.

Un joven converso comentó que las festividades católicas que se viven en familia no son un impedimento para él. Ello se debe a que su familia es católica, pero no celebra la semana santa, la de pascua ni la navidad, por lo que él aprendió a vivirlo así, sin grandes banquetes ni reuniones, porque no

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Idem.*

son muy partícipes de festividades con tinte religioso, ni siquiera rinden culto a santos, ángeles, la Virgen o Jesús.

Él como musulmán piensa que el culto a María es algo sin sentido, puesto que ve a la Virgen como una imagen vacía de significado para el islam, incluso afirmó no tenerle respeto. Explicó que antes de su conversión él no tenía confianza en la Virgen, que nunca creyó en ella. Ahora comprende que fue sólo una mujer mortal, como cualquier otra persona, que tuvo muerte, dolor, sufrimiento y que puede respetarse como persona, por lo que rechaza que muchas personas lleguen incluso a dar su vida por ella.

Con Jesús, al igual que otros musulmanes, tiende un puente para explicar su posición. Para él, Jesús deja de ser hijo de Dios, mencionó que nunca lo había percibido de esa manera; Jesús es Isa, un profeta más. Ve a Jesús como una persona mortal y rechaza la idea de que Jesús este vivo, como mucha gente refiere con las frases “Jesús vive en ti o Jesús está entre nosotros”.²⁸⁰ El converso ve irracionalidad en ese tipo de frases, cuando se lo dicen, siempre pide que se lo muestren o le digan dónde está porque él no lo ve.

Pese a que ahora Jesús adquiere un nuevo lugar y sentido en la concepción islámica y en la de este converso, comentó que no celebra la navidad. Describió que su familia no acostumbra a poner el tradicional árbol de navidad o el nacimiento, que no asisten a posadas decembrinas y que se evitan los regalos. Piensa que si antes ello tenía poco valor hoy como musulmán ese día carece de valor y sentido; ese día se sienta a cenar con su familia como un día cualquiera.

La única fiesta que adquiere valor para él es la de fin de año, que no posee de valor religioso ni para él ni para su familia. Comentó que lo festeja porque desea recibir el año nuevo de manera agradable y espera de él sólo cosas buenas.

Otra conversa constituye el segundo caso que muestra que las festividades religiosas no islámicas y que son celebradas en su hogar son para ella días sin valor ni importancia. Hace referencia a que antes de ser musulmana ya se comportaba como tal sin saberlo, que actuaba como musulmán. Es por ello que las festividades nunca llamaron su atención. Señala que en general nunca le ha gustado celebrar su cumpleaños, la navidad o las fiestas cívicas, por lo que hoy no se le complica cumplir con la *sunna* del profeta. Es por eso que sin mayor explicación, dijo la joven, en navidad mientras su familia cena para

²⁸⁰ Entrevista con el Informante 10.

conmemorar el nacimiento de Jesús, ella cena como cualquier otro día y se retira a dormir.

Socialización en rituales católicos con disimulo

En este grupo se encuentra sólo una conversa que ha mantenido en secreto su nueva adscripción religiosa; así, las festividades religiosas que su familia celebra no las islamiza y tampoco deja de celebrarlas, por lo que más bien enfrenta un disimulo de su creencia islámica para poder participar y estar al lado de su familia.

Para ella participar en estas fiestas es algo importante por el simple hecho de que para su familia es importante. Al respecto opinó que ello no afecta su situación como conversa; asiste a misas católicas y si debe persignarse lo hace sólo como mímica, sin sentido ni contenido. Si se trata de recitar oraciones, como el Padre Nuestro, hace modificaciones y omite aquellas palabras que implican la trinidad o que señalen que Jesús sea hijo de Dios.

De esta manera ha logrado convivir con su familia, manteniendo oculta su adscripción religiosa y participando de las ceremonias católicas importantes para ésta. Así, comentó: “Yo no voy a cancelar mis participaciones con mi familia en las manifestaciones religiosas que ellos tengan. Mi familia tiene mucho significado para mí, entonces no voy a hacer cuestiones que vayan en contra de lo que ellos están acostumbrados a hacer”.²⁸¹

Socialización laboral

En esta tipología de socialización se exponen los casos en que los conversos conviven de manera diferente en el trabajo. Para ello se han incluido tres tipos de socialización laboral: por ocultamiento, por exhibición y por autoempleo. Cada caso muestra cómo los conversos son capaces de sobrellevar su adscripción religiosa de tal manera que encuentran una solución al enfrentarse al mundo laboral en los casos cuando la moral del islam les pide ciertos requisitos, sobre todo como no exponerse ante el sexo opuesto, vestir islámicamente o hacer los rezos correspondientes del día.

Para esta clasificación se han tomado en cuenta variables tales como si han ocultado su adscripción religiosa como estrategia, si han sido aceptados, si es así, entonces valorar si laboran con vestimenta islámica, si rezan, si tienen

²⁸¹ Entrevista con el Informante 9.

que lidiar con el sexo opuesto, o si han decidido autoemplearse para poder llevar a cabo una actitud islámica y hasta dónde ha sido posible.

Socialización laboral por ocultamiento

En esta socialización están aquellos conversos quienes para poder laborar o sentirse seguros en su trabajo han mantenido oculta su adscripción religiosa.

Un primer converso explicó que su conversión no le causó mayores problemas respecto de su situación laboral, lo cual explica porque la gente no está interesada en saber a qué religión perteneces, es indiferente, y gracias a ello, la gente es más tolerante. A pesar de sentir esa postura tolerable de las demás personas, cree que es mejor mantener oculta su adscripción religiosa porque es tema que no le interesa a sus compañeros de trabajo.

En un momento dado se vio en la necesidad de hacerle saber a su jefa su adscripción religiosa. Sucedió que en su trabajo (en un restaurante) los meseros tenían derecho a una comida; tras su conversión se permitió algunas veces ingerir cerdo, porque era lo único que había en el menú para meseros. Dijo que ese problema está solucionado, después de hablar con la encargada, a la que le pidió que no le dieran cerdo, sino cualquier otra cosa.

En su segundo empleo, como entrenador de un gimnasio, no abordó mucho; en ambos empleos ha mantenido oculta su adscripción religiosa frente a sus compañeros, lo que le ha permitido convivir incluso con el sexo opuesto.

El segundo caso lo ilustra una conversa que comentó que trabaja como recepcionista en un colegio; considera que el islam o su adscripción religiosa no es un tema a tratar en el trabajo. Explicó que algunas veces ha asistido a su trabajo con el velo, pero dejó de usarlo casi de inmediato a causa de las bromas, lo que provocó que no vistiera el velo en el trabajo y que mantuviera su adscripción religiosa oculta.

El último caso de este tipo narró que tras su conversión decidió mantener su adscripción religiosa oculta. Algunos colegas observaron que su vestimenta se había modificado y le preguntaron la razón; ella contestó sin dar mayores explicaciones y sin entrar en el tema de que ahora era musulmana. No hace de su religión un tema a exponer, porque para ella primero está su compromiso con el aspecto laboral, incluso si se trata de un día festivo islámico no deja de laborar ya que “en México estos días no son festivos ni feriados por lo que mi trabajo está primero”.²⁸²

²⁸² *Idem.*

Socialización laboral por exhibición de la conversión

La socialización laboral por exhibición hace referencia a aquellos conversos que han expuesto a sus jefes su adscripción religiosa y que por ello les es permitido llevar a cabo cierto tipo de actitud o comportamiento frente a otros compañeros de trabajo.

Un converso había estudiado artes gráficas y siempre estuvo interesado en temas políticos, por lo que decidió laborar en el campo periodístico. Cuando arribó a México como exiliado político en 1981 y después de que se ubicara en Guadalajara en 1983 pudo trabajar en la prensa del Ayuntamiento de Zapopan, haciendo boletines de prensa y monitoreando las noticias en el periódico y radio; luego trabajó en el *Occidental*, en el *Siglo XXI*, el *Diario Jalisciense* y en la *Revista 10*; fue corrector, reportero y redactor.

De forma paralela logró incursionar como tipógrafo en el departamento editorial de la Universidad de Guadalajara. Dijo que antes de su conversión sus colegas habían observado en él interés por el islam, por lo que una persona le regaló un ejemplar de El Corán. En el año 2000, ya como musulmán, estaba en este departamento, tiempo después fue trasladado a la Biblioteca Iberoamericana donde producía con otros colegas, entre ellos un inmigrante musulmán que había conocido en el centro Dar al-Islam, la revista *Tú tienes la palabra*.

Comentó que tras ser musulmán tuvo que lidiar con las prohibiciones fundamentales, como no comer cerdo o ingerir alcohol, enfrentar a su familia y además tuvo que lidiar con situaciones laborales que debían ajustarse a su vida islámica. Recordó que al principio prefirió guardar en secreto su conversión, pero con el tiempo tomó la decisión de ir con sus superiores para pedir un par de minutos al día para realizar sus oraciones. De esta manera pudo disponer de un lugar limpio donde extender su alfombra para hacer su oración.

Explicó que siempre que hace sus oraciones hay miradas curiosas pero que nunca lo han molestado, en cambio encuentra gratificante que le pregunten sobre su actuar, ya que considera que cuando un musulmán explica lo que hace, está haciendo *da'wa*. De igual manera pidió permiso para salir un par de horas los viernes para asistir a la *jutba*, horas que repondría entre los días de la semana.

Hoy en día sigue haciendo sus oraciones en tiempo de trabajo y cuando no le da tiempo de ir a la *jutba* y hacer oración comunitaria, lee el sermón que el *imam* Kareem envía por correo electrónico; en estos casos justifica su ausencia al decir que “Dios conoce las intenciones y nosotros pensamos

que la intención es la que te acerca a Dios, a lo mejor el viernes no puedes ir y entonces el sábado lo puedes hacer, finalmente Dios está todo el tiempo, aunque debes luchar por ir el viernes porque es una obligación”.²⁸³

El siguiente caso es el de una conversa que no trabajaba ni antes ni después de su conversión, sus padres le facilitan el aspecto económico para que ella pudiera dedicarse a sus estudios. Después decidió trabajar y buscó un trabajo en el que pudiera usar el velo. Al respecto comentó que el uso del velo en Guadalajara no es algo usual entre las mujeres tapatías, pero que no le ha ocasionado problemas.

Con esta idea pidió trabajo como cocinera en un restaurante, porque sabía que al estar en la cocina podía usar el velo sin necesidad de exponerse. La dueña le preguntó acerca del velo, y ella le hizo saber que era musulmana y que había decidido usarlo, por lo que encontraba grato y adecuado el trabajo de cocinera ya que en la cocina no tendría dificultad para usarlo.

Un último caso lo ilustra otra mujer que con el paso de los días decidió decirles a sus compañeros de trabajo y jefe su adscripción religiosa. Cuando se hizo musulmana tenía un negocio propio, un ciber café, pero como necesitaba un salario fijo y seguro decidió cerrar el local y buscar un empleo en otro lugar. Pudo emplearse en la venta de cajas de cartón para diversos usos. Al principio no hizo saber su adscripción religiosa, ya que no deseaba que fuera el tema de conversación. Cuando los compañeros de trabajo comenzaron a notar que a la hora de comida no ingería cerdo y mencionaba constantemente *bismilla*, *alhamdulillah* e *inshallah*, guiados además por la novela *El clon*, que en ese momento se televisaba, comenzaron a preguntarle si era musulmana; respondió que sí y un día decidió usar el velo en su trabajo. Dice que no lo usa a diario allí, ya que su jefe le dijo que se lo quitara cuando visitara o tratara con los clientes.

Socialización laboral por autoempleo

Este tipo de socialización refiere a dos conversos, que gracias a esta situación han podido actuar y llevar a cabo ciertos lineamientos islámicos.

El primero se trata del converso que vivió en Estados Unidos. Cuando llegó a su ciudad natal, Guadalajara, sin estudios y sin un empleo seguro, comenzó a trabajar repartiendo periódicos en los cruceros, porque este trabajo le permitiría asistir y dar cada viernes la *jutba*, ya que era el encargado. Como

²⁸³ Entrevista con el Informante 5.

los ingresos eran mínimos y poco estables, decidió emprender un negocio propio, y al mudarse de la casa de sus padres a una casa para él y su esposa, instaló un ciber café. Así puede usar la barba larga como lo manda la *sunna*, hacer la oración en los horarios establecidos y realizar actividades con la comunidad cuando se requiera. Sin embargo, el negocio aún le permite convivir con personas del sexo opuesto, lo que por otro lado parece ser un punto sin importancia.

El segundo caso es de un profesionista. Cuando él se convirtió al islam y comenzó su vida profesional tuvo que enfrentar algunas críticas, perdió incluso la oportunidad de tener un trabajo muy lucrativo; pero este suceso “lejos de afectarme le encontré sentido y lógica de ser”.²⁸⁴

El proyecto al que se refiere consistía en trabajar con un amigo en el ramo de la medicina, puesto que ambos eran médicos y podían emprender un negocio. Cuando el amigo supo que era musulmán, le pidió que le explicara todo sobre esta religión, porque estaba interesado. A la semana, este joven le dijo que no quería trabajar con él porque le incomodaba su religión. El converso no se sintió ofendido ni avergonzado, el hecho le pareció cómico ya que veía que en el círculo profesional existía mucha ignorancia.

El converso hasta aquí encontró dificultades para laborar en compañía de otros colegas, sin embargo para salir de esta situación ha puesto a aquellos que no conocen sobre esta religión como ignorantes, incluyéndose entonces él como una minoría virtuosa por su posición. También argumentó que este trabajo que perdió no fue causa de depresión, porque que en el islam hay predestinación y nada está condenado al fracaso. La predestinación consiste en que *Allah* no predestina los actos de las personas, sino que refiere el punto de partida y llegada de las personas: “por eso El Corán dice: hay [...] quienes creen que [por] esconderse bajo una almena [...] escaparán de la muerte”.²⁸⁵ Explicó que un punto de llegada es la muerte “incluso hay teorías médicas que dicen que el corazón está programado para latir una determinada cifra de veces, eso es predestinación”.²⁸⁶

De esta forma decidió instalar su consultorio médico, lugar en donde algunas veces Islam Guadalajara realizó la *jutba* y la oración del viernes. Hoy mantiene su consultorio médico como un medio que le permite laborar en un espacio donde puede realizar sus oraciones en los tiempo indicados y realizar

²⁸⁴ Primera sesión de la entrevista con el Informante 3.

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ *Idem.*

actividades islámicas con los integrantes de su pequeña comunidad *shíí* El Mensajero de Dios.

No obstante, al igual que el caso anterior, ha tenido que convivir y tratar con mujeres sin que esto llegue a ser un tema importante en la conducta islámica.

Socialización con amistades

Este criterio de socialización se refiere a cómo algunos de los hoy musulmanes de Guadalajara han podido seguir socializando en el plano familiar, laboral y comunitario, y también con amistades no musulmanas. Para poder armar los tipos de socialización con amistades se incluyeron preguntas como si el converso prefería ocultar su religión para no ser atacado, burlado o discriminado, o si había decidido seleccionar a aquellas personas con las cuales convivir dejando de lado a aquellas otras que percibía dañinas para su religión, y finalmente si al converso le era indiferente la selección de amistades o la ocultación de su fe. Para cada pregunta se observó también si hubo bromas sobre la situación religiosa de estos conversos y cómo lo solucionaron, si no lo ocultaban y observar si entonces podían rezar, o si asistían a fiestas o bares con estas amistades.

Con estas variantes se pudo colocar a los conversos en tres grupos: socialización con amistades por ocultamiento, socialización por selección de amistades y socialización con amistades sin selección ni ocultamiento.

Socialización con amistades por ocultamiento

En este tipo de socialización se encuentran dos conversos, quienes tras su conversión decidieron no hacer saber a sus amistades su nueva posición religiosa.

El primer caso se trata de un joven que tras su conversión decidió, como en su trabajo, mantener oculta su adscripción religiosa para amigos y compañeros de escuela y sólo hacérselo saber a un par de personas que considera realmente amigos.

Como converso llegó a beber alcohol debido a la presión de sus amigos y burlas cuando se negaba a beberlo. Él considera que este acto no fue correcto porque: “El Corán dice que sí no estás de acuerdo con Él o con el profeta,

entonces no eres un musulmán”.²⁸⁷ Sabe que una falta como ésta amerita que no pueda hacer oración, ya que el musulmán debe estar limpio y puro; comentó que sus oraciones no fueron tomadas durante cuarenta días, al incurrir además en otro pecado. Encontró una solución a esto: si el musulmán se arrepiente puede sanar la falta con oración y dos *rakats* extra.

El segundo caso es de una conversa que antes de llevar a cabo su conversión por teléfono comenzó a hacer amistades cibernéticas musulmanas. Este era su único contacto con la vida islámica y explica que tras su conversión debió realizar algunas modificaciones en sus actividades de esparcimiento, vestimenta y vida cotidiana, cambios que no afectaron la socialización con amistades, porque para ella su adscripción religiosa no es tema de conversación.

Cuenta que asistía a clases de *belly dance*, pero tras su conversión ya no hace presentaciones públicas. Además, tampoco usa el velo por miedo a las actitudes que puedan tener las personas.

Un año después de su conversión conoció la comunidad de Islam Guadalajara, donde hizo amistad con otros musulmanes; su actividad en la comunidad no es muy continua, por lo que también se aleja de sus amistades musulmanas.

Socialización por selección de amistades

En este tipo de socialización están los conversos que se vieron en la necesidad de seleccionar las amistades con las cuales seguir conviviendo y dejar de lado aquellas que consideraron perjudiciales para su condición como musulmán. En este sentido, uno de ellos comentó que un cambio fundamental que le ayudó a continuar y fortalecer su proceso de conversión fue la selección de amistades; recuerda que dar este paso le llevó un tiempo pero que logró separar a los amigos que mantendría a su lado de aquellos que alejaría de él.

Desde el principio estudió su religión, ya que sabía que tanto amistades como familia preguntarían sobre ella; parte de ese estudio fue también asumir una nueva postura frente a diversos tipos de socialización. En este caso, empezó a olvidarse de las fiestas e idas a bares, ya que desde su estancia en Estados Unidos, la mezquita que estaba frente a su vivienda le servía de recordatorio. De esta manera comenzó a hacer amistad con otras personas musulmanas. En Guadalajara hizo contacto con musulmanes y contactó con otras comunidades, donde conoció a Isa Rojas, Omar Weston, Idris y Guillermo Ruiz Muhammed. Isa Rojas sin duda fue su mejor amigo y sostén en educación islámica.

²⁸⁷ Entrevista con el Informante 10.

Así, la socialización con amistades ha sido sobre todo islámica y aunque comentó que puede un musulmán asistir a fiestas, recuerda siempre que no debe excederse. Expone que él vive el islam como una actividad personal, donde él busca estar bien con Dios, la familia y la sociedad.

Un segundo converso refiere que tras atestiguar la *shajada* no pretendió mantener oculta su adscripción religiosa, lo que hizo que en efecto dejara de frecuentar a aquellas personas que tenían un comportamiento no adecuado para él. Esto no significó que no pudiera convivir con personas no musulmanas, lo que le ha costado a veces un par de bromas; explicó que estas bromas se deben a la mala fama que el islam ha solido tener. Por ejemplo, refiere que “desde la invasión de Palestina a Israel en 1946 se empezó a crear una imagen distorsionada del islam y los árabes”.²⁸⁸ La percepción que tiene sobre cómo es visto el islam en Occidente se basa en lo que ha visto decirse en los medios de comunicación, considera que el islam es visto como una actividad terrorista; recordó el último incidente que sucedió en el Hotel Riu de Guadalajara, cuando estaba en construcción y se incendió. Algunas personas lo llamaron por teléfono sólo para preguntarle si él tenía algo que ver con el incendio de la construcción.

A pesar de los prejuicios hacia el islam y las constantes bromas que debe enfrentar por los amigos no musulmanes, el converso percibe que la relación tanto con la familia, como colegas y amigos no se ha visto afectada después de su conversión. Cree que se debe a que su estilo de vida siempre fue islámico y no hubo en su comportamiento un gran cambio perceptible tras su conversión. Parece más bien buscar que su proceso no sea visto como una conversión o un cambio, sino como una continuación de algo que él ya era y hacía.

Otro elemento importante de la socialización con amistades es que este joven ha logrado mantener una red amistosa con musulmanes de Guadalajara ya sea de tendencia *sufie*, *sunni* o *shíi*, así como con musulmanes del resto de la república y con comunidades *shíi* en Nueva York, Irán, Turquía y otros países de Latinoamérica.

El tercer y último caso habla de de un converso cuyo proceso de conversión no fue sencillo, sino que le costó tiempo asimilar algunas prescripciones. Desde que asistía a la comunidad musulmana en 1999 escuchaba la *jutba*, donde se les decía, por ejemplo, que el alcohol daña la salud física y mental y que cambia a la persona; desde entonces dejó el alcohol a un lado y ya como

²⁸⁸ Primera sesión de la entrevista con el Informante 3.

converso lo dejó de manera definitiva, con lo que se ganó que le dijeran aburrido. Explicó que tenía una vida bohemia por el medio laboral en el que se desempeña, aprendió a decir no y se limitó a estar en contacto con aquellas personas que continuaban con esa vida bohemia, y es que tal como refirió no era cuestión de imponer algo o criticarlo, sino que se trataba de una decisión personal. Después buscó otras alternativas para explicar su abstinencia, porque aún no se decidía a divulgar su nueva profesión de fe. Para aquellos que él consideraba que no comprenderían les dijo que era por prescripción médica; lo mismo ocurrió con el cerdo. Con los que tenía confianza, sí les explicaba que se debía a que se había convertido al islam.

Añadió que los cambios no fueron tan duros ya que fue programándose psicológicamente, lo tomó como una prohibición que “el supremo lo dijo, no sé por qué, pero él sabe más que nosotros”.²⁸⁹

Socialización con amistades con indiferencia

En este grupo de socialización se rescatan aquellos conversos que tras su conversión no se preocuparon por hacer selección de amistades ni de ocultar su nueva religión, sino que consideraron que no era un asunto a tratar.

La primera conversa explicó que tras su conversión frente a la computadora hizo un par de amistades cibernéticas, ya que no se dedicó a buscar una comunidad musulmana en Guadalajara con los cuales convivir. Al llegar a Islam Guadalajara socializó de forma limitada con las otras mujeres, refirió que el primer día la hicieron sentir mal, porque criticaron su vestimenta y juzgaron su conversión por creer que estuvo mediada por el compromiso con un sirio y no por fe. Entabló amistad con otra conversa, que tiene una historia similar.

Por estas razones ha acudido poco a las actividades de la comunidad y ha socializado poco con personas de su mismo credo. También explicó que después de su conversión tuvo que hacer ajustes con sus amistades y las actividades que solía realizar con ellas. Estos cambios fueron paulatinos y aunque nunca había bebido demasiado o de forma descontrolada, tampoco significó que dejara el alcohol de manera inmediata; dejó el alcohol pero sigue asistiendo a fiestas y bares con sus amigos, aunque no beber alcohol le ha costado un par de burlas.

²⁸⁹ Entrevista con el Informante 5.

El segundo caso es otra joven que no pudo hacer cambios radicales en su entorno tras su conversión. Refiere que ya hacía cosas islámicas sin saber que formarían parte del islam y que como no había podido convivir en una comunidad musulmana no pudo hacer amistades musulmanas en la ciudad, sino sólo por Internet. Esto propició que su socialización no se limitara a la selección de amistades y tampoco ocultó su fe.

En su círculo de amistades y compañeros de escuela pasaba desapercibida. Cuando comenzó a usar el velo muchas personas la empezaron a buscar para preguntarle al respecto; de ello resultó que adquiriera más amistades. El hecho de llevar el velo también hizo que los hombres la trataban con mayor respeto que a otras chicas y le empezaron a prestar más atención. El uso de velo en ella resultó ser no una forma de rechazo, sino de atracción para los demás y, por ende, de aceptación, como ella lo refiere.

Cuando llegó a Islam Guadalajara comenzó a convivir con las conversas de esta comunidad. Ella se ha encargado de organizar excursiones con los musulmanes de la comunidad y reuniones con las conversas; otras conversas organizaron su cumpleaños en 2010 y pese a no ser *sunna* salieron a festejar el natalicio de esta joven.

El último caso lo ilustra también una mujer. Ella no dijo que tuviera que hacer selección de amistades, pero tampoco ha negado su adscripción religiosa cuando se lo preguntan. Para ella su compromiso con el islam es completo; cuando hizo su testimonio de fe asumió toda la responsabilidad y compromiso con el islam y con la comunidad. Por esa razón la participación en la comunidad es fundamental, no sólo se trata de asistir los viernes sino a las reuniones tales como las festividades islámicas y actividades fuera del inmueble, como las excursiones o reuniones con las conversas.

Identidad cultural nacional y religiosa árabe

En este apartado se abordan los elementos que permiten distinguir a aquellos conversos que, al haber abrazado el islam la identidad cultural nacional y religiosa árabe y, por ende, el islam mismo, queda problematizada. Ello no significa que los conversos tengan una distinción clara y consciente de lo que implica una identidad emanada de la cultura nacional árabe y una musulmana surgida de la religión que podría caracterizar un momento de la comunidad enriquecedor y que podría hablar de un tipo de relocalización. Bajo esta problemática se incluyó algunas variantes que dan cuenta de tres tipos de resolución de la

identidad: si el converso se identifica como mexicano o como árabe, si le gusta la cultura mexicana y asistir a los actos cívicos o prefiere la cultura árabo-musulmana, si mexicaniza o arabiza su vestimenta, si cambió su nombre por uno islámico²⁹⁰ y, por último, si considera que la cultura árabe es mejor que la mexicana. Con base en estas variantes se dieron dos tipos de resolución para la identidad cultural nacional y la religiosa: la no distinción entre la cultura nacional árabe y el islam, en cuyo caso la conversión incorpora el deseo de “ser culturalmente otro”, y la distinción entre la cultura árabe y el islam, es decir, “ser musulmán pero no árabe”, lo que involucra un deseo exclusivamente religioso.

No distinción entre la cultura nacional árabe y el islam: “Ser culturalmente otro”

En este tipo se inscriben los conversos que presentaron una inclinación hacia la cultura árabo-musulmana sin hacer mayores referencias a la cultura mexicana.

El primer converso narró que desde antes de su conversión se había dado cuenta cómo el estilo de vida de los musulmanes había sido deteriorado por los medios de comunicación; en contraste, observó que cuando vivía en Estados Unidos, sus vecinos latinos eran personas muy problemáticas, razón por la que la policía acudía con asiduidad, no como los musulmanes, a los que consideraba buenas personas, educadas y que no causaban problemas. En este sentido, trajo a colación algunos ejemplos bíblicos que afirman que han sido las personas buenas las perseguidas y boicoteadas; en comparación, llegó a ver que el islam pasaba por esta situación. Así, percibe que todo lo que los árabo-musulmanes hacen, incluyendo el islam, es bueno, verdadero y recto.

Una vez convertido, cambió su nombre de nacimiento a uno islámico y adoptó así una nueva identidad, un nuevo nacimiento. No hace alusión a la cultura mexicana ni se alcanza a percibir si se siente mexicano o si le gusta dicha cultura. En su discurso va y viene de la primera persona del singular a la primera persona del plural; sí advierte que los musulmanes pueden asistir a festividades como las patrias, pero no deben quedarse tanto tiempo en ellas

²⁹⁰ El cambio de nombre como parte de la formación de una identidad islámica es algo común en las conversiones religiosas; entre los nombres islámicos que se pueden localizar en la comunidad musulmana tapatía destacan, para las mujeres: Maryam, Nurjan, Nsreem, Adaisa, Habibi; y para los hombres: Isa, Abdullah, Idris, Abdul, Atahala y Kareem, entre otros.

porque hay elementos que no son propios del islam, como los bailes, el consumo de alcohol, las balaceras y cosas similares.

Desde su posición en la comunidad, percibe y advierte que los conversos han malinterpretado el islam porque lo ven como una moda, sobre todo las mujeres a partir de la novela *El clon*.²⁹¹ “Pues la están mal interpretando [la novela], piensan que van a poder ir a la disco y bailar con *hijab* y que los *hijabs* se van a vender en tiendas departamentales con modelos muy sofisticados. Como musulmanes rindes culto haciendo *salat*, pero después te desatienes y haces una mezcla, que es la mezcla que nos mantiene alejados de Dios”. Con “mezcla” hace referencia a las propias tradiciones y a la cultura mexicana, que para él no encajan con la vida islámica: “el islam es un modo completo de vida, más que religión. Es como la parte o la base en la cual se ha tenido rechazo de personas [conversos] que ya estaban con nosotros”.²⁹²

Para este converso la cultura árabe le parece más adecuada y no hace distinción entre identidad religiosa de lo propio que es árabe. Por ello asiste a la comunidad ataviado con una túnica árabe y de vez en cuando con un *keffi*.

El siguiente caso es otro converso que también adecuó su nombre, aunque pocas veces se presenta así es identificado de esta forma. Parece relevante la idea de que trabajó para considerarse musulmán de ascendencia y no sólo por conversión. Hace un esfuerzo consciente por recuperar lo que él cree que son sus raíces, ya que de forma constante alude a un pasado que aun desconocido considera suyo; insiste en que siempre tuvo acciones propias de un musulmán y considera que sin saberlo ya era musulmán.

Como ya se describió más arriba, elaboró un árbol genealógico donde ha encontrado su verdadero ser mediante la rememoración de los antepasados paternos. Agregó que su ascendencia es española pero que él se caracteriza con más facciones árabes que españolas, y las mexicanas ni las menciona.

La insistencia en sus raíces árabe-musulmanas y españolas revelan quizá la legitimación y respuesta a su adscripción religiosa y el desagrado por su origen mexicano, la cultura o situación actual del mexicano; logra subestimar su identidad como mexicano a partir de la hipercatectización de su identidad como árabe-musulmán.

²⁹¹ Primera sesión de la entrevista con el Informante 7.

²⁹² *Idem*.

También comentó que en fiestas o reuniones en su casa es común y tradicional que se sienten a fumar *shisha*. De vez en cuando se le puede ver usando un *kufi*, mas no se le ha visto con túnica.

Otra jovencita cambió su nombre tras su conversión. En su discurso no aparece visible si ella es afín o le gusta la cultura mexicana o si se siente orgullosa de serlo, sin embargo, a partir de otras variantes se observa que tiende a arabizar su idea de sí misma; no se trata sólo de la religión, sino de parecer árabe.

Esta joven explicó que no usa el velo diario, ya sea porque su padre no conoce su adscripción o porque cree que recibiría burlas en la escuela o trabajo, pero sí lo usa para asistir a la comunidad. Comentó que el velo es un accesorio que a ella le gusta y que lo usa a su manera; lo hace combinar con diademas y aretes. Observa también que el uso del velo es benéfico y es mejor que vestir una minifalda, la cual llama la atención de los hombres.

La joven está comprometida con un sirio, al que espera para casarse con él; afirma así ya no sólo un deber en el islam, sino su pertenencia a otra nacionalidad.

En su plática buscó ejemplos que descalificaran algunas situaciones que se viven en México y que en el islam y en la cultura árabe aparecen como verdaderos. Explicó que la prohibición del cerdo para ella no fue difícil porque siempre se preguntó cómo la gente podía ingerirlo si es un animal capaz de comerse a un humano; también hizo referencia a que se han abierto casa de juegos y que ella cree que eso no es correcto. Argumentó que la prohibición islámica es lógica, porque se basa en las consecuencias que trae consigo.

Para ella cada prohibición islámica tiene sentido, por lo que sería bueno llevarlo a cabo aunque en México no sea la costumbre. Así, mencionó que una mujer con dinero es peligrosa, razón por la que El Corán prefiere que sea el hombre quien posea las dos terceras partes de la herencia, porque él podrá administrar el dinero de acuerdo con las necesidades de la mujer y la familia. Habló también del *sura* que trata de la amonestación a las mujeres (Corán: 4: 34), interpretó y justificó el hecho de golpear a una mujer cuando haya hecho algo indebido, puesto que dice que hay ocasiones en que la mujer necesita una llamada de atención; asimismo advierte que el islam es muy claro sobre cómo debe golpearse a la mujer, y aclaró que los golpes no deben dejar marcas, por ello hay zonas que sí se pueden golpear.

Como se puede percibir, la joven ha buscado más bien hacer un uso del islam para desprestigiar algunas actividades que se dan en su país, y legitimar

al mismo tiempo otras que a veces no son muy claras ni en el islam y de las cuales se tienen diversas interpretaciones. A pesar de que no alude o no hace referencia a la cultura mexicana, hay más inclinación por aspectos no sólo islámicos, sino árabes.

Otro caso es el de la conversa que había comentado que desde muy joven había sentido un gran afecto y curiosidad por la cultura árabe, no así por la religión. Ya con mayor edad encontró que la cultura árabe hacía referencia al islam, de modo que se fue introduciendo en la religión, y el islam apareció como experiencia agradable y sintió que ella ya era parte del islam.

Esta idea que tiene sobre ella misma y el islam aparece como una manera de legitimar su identidad como musulmana y no a partir de un cambio violento, como parte de un proceso natural, lo que años atrás era una curiosidad y admiración de la vestimenta y la ética, hoy adquiriría el nombre de islam, que apareció como la puerta abierta para comportarse y vestirse como las imágenes que de pequeña admiraba.

De esta manera la percepción que tiene de la cultura mexicana es vacía en comparación con la árabe. Por ejemplo, respecto de las fiestas cívicas, que no están prohibidas por el islam, ve que en México se viven con elementos contrarios al islam (alcohol, baile, comida prohibida y mucha fiesta), por lo que prefiere mantener distancia.

Considera que ser mexicano es un orgullo, pero eso no le permite confundir las tradiciones mexicanas con su religión, aunque no alcanza a diferenciar la cultura árabe de la religión. Refirió también que a veces se siente de otro país por no participar en los festejos patrios y porque éstos no tienen un significado —histórico o cultural— para ella.

Un elemento que le ayuda a considerarse como alguien de otro país y que quizás la haga sentir de cierta manera más árabe que mexicana, no se debe con exactitud a su adscripción religiosa, sino a la manera cómo la expresa: la vestimenta, el velo, los blusones largos y el uso de vestidos tradicionales árabes en días festivos; asiste a clases de *belly dance*, hace un esfuerzo por aprender árabe, desea casarse con un musulmán, de preferencia árabe, ya que cree que los matrimonios mixtos no son funcionales; además, oscila entre su nombre de nacimiento y uno islámico.

El último caso es también el de una mujer y como otros conversos, adecuó su nombre a uno islámico. Cuando inició su preparación islámica se dio cuenta de que esas eran sus creencias, porque recordaba que en la infancia sentía fascinación por los aspectos culturales de la península arábiga. Tam-

bién explicó que un elemento muy atractivo fue descubrir que El Corán había sido revelado al profeta en árabe, por lo que las oraciones debían hacerse rigurosamente en el mismo idioma; le agradó entonces la idea de aprender oraciones en árabe.

Poco a poco decidió ir islamizando y arabizando su vida; decidió usar el velo, porque considera que la gente observa a la mujer de diferente manera. De alguna forma estas ideas provienen de los textos islámicos que son difundidos en las comunidades, afirmó que el velo es una protección ante los hombres: “una mujer en el camión y sin el velo es un punto de ataque, en cambio con el velo los hombres ya no se te arriman, y es igual en la calle, además se portan más amable, te ceden el paso”.²⁹³

La conversa ha asumido muy bien esta parte, porque sabe que el uso del velo no es algo común en la cultura mexicana, por este mismo motivo ha tenido que soportar comentarios y burlas, como que le griten “Sor Juana”. Dice que no siente tristeza, lo que hace, lo hace para agradar a Dios, a su religión. Sobre el velo se comentó ya que si bien para ella todas las prescripciones islámicas son importantes, hay ocasiones en las cuales hay que hacer excepciones, ya que en México no parece claro para esta conversa que sea posible realizar todo, por lo que el velo se vuelve flexible.

Además siente que el islam no complica su identidad como mexicana, y la manera de asumirla es simplemente diciendo que se siente orgullosa de ser mexicana. Por esa razón para ella es importante asistir a las fiestas patrias y gritar “¡Viva México!”, así como respetar las tradiciones que no afecten a su religión. Parece que hace una división entre lo que es la religión y la cultura, pero sólo para el caso de la cultura mexicana y la religión católica, mientras afirma que le parece emocionante adquirir tradiciones y costumbre de los países árabes.

Distinción entre la cultura árabe y el islam:
“Ser musulmán pero no árabe”

En este segundo caso se agrupan los conversos que distinguen su identidad nacional de una identidad religiosa y separan aquellos elementos que consideran que son propios de la cultura árabe pero no musulmana.

El primer caso corresponde con un varón que hace esta distinción. Él le preguntó a algunos musulmanes de la comunidad aspectos que para él

²⁹³ Entrevista con el Informante 8.

son triviales, como el uso del velo en la mujer, la túnica y el *keufi* del hombre; deseaba escuchar una opinión de los conversos, ya que consideraba que un inmigrante le diría que así es en su país. Sin embargo encontró que conversos e inmigrantes dieron la misma razón, le explicaron que era una tradición pero que también servía para guardar respeto a *Allah* en la mezquita.

Comentó que para él no era necesario vestir túnica o un *keufi*, puesto que el islam es una religión que no necesita arabizarse. Así, el converso no se identifica como árabe ni arabiza su vestimenta o las actividades en casa; como tiene otra nacionalidad y está nacionalizado mexicano, tampoco hace alusión a la cultura mexicana.

El segundo caso es de otro converso que practica su islam separándolo de aquellos elementos que implican la cultura árabe. Sus amistades musulmanas en la comunidad han estado inclinadas a los conversos, porque siente que los inmigrantes se alejan de los conversos debido a las diferencias tradicionales y de costumbres entre la cultura mexicana y la árabe u otras. Este joven piensa que para los inmigrantes la práctica del islam es algo inconsciente y por ello no logran distinguir entre lo que es islam y es cultural.

El joven converso piensa que el inmigrante musulmán llega a ser más conservador en su actuar mientras el mexicano “es más de fiesta”.²⁹⁴ Aclara que ser musulmán es algo que debe estar por encima de otras cualidades, “pues primero eres musulmán y después mexicano, pero allí está el pero, si-gues siendo mexicano”.²⁹⁵ Expone que la solución está en ser musulmán y no creerse árabe, lo mexicano nunca va a desaparecer.

El último caso para este tipo de resolución de la identidad mexicana es el de una joven que no está interesada en arabizar su vestimenta ni en trasladar tradiciones árabes a su vida. Se ha centrado en su nueva religión y sin embargo tampoco hace mucha referencia a ella en su vida cotidiana, ya que esta joven conversa tiende al ocultamiento y sólo lleva a cabo su islam en la comunidad.

Hace referencia a que cualquier tipo de fiesta y actividad, ya sea religiosa o cívica, que involucre a su familia es importante para ella y no dejará de participar; por esto no hace esfuerzo por parecer o querer ser de otra cultura.

²⁹⁴ Entrevista con el Informante 10.

²⁹⁵ *Idem.*

Tras la construcción de tipos y casos que se presentan con estos conversos en Guadalajara y a partir de una lectura vertical de los casos, se pudo reunir algunas similitudes entre varios conversos que muestran al menos dos formas diferentes de resolver diversos aspectos que se ven problematizados luego de adquirir e ir moldeando una identidad musulmana.

Para un primer caso se encuentra una identidad musulmana asumida y resuelta desde verse con un musulmán y tender entonces a hipercatectizar esta identidad sobre las otras. Dado el contexto social en el que se ha desarrollado y desenvuelto esta identidad se pueden observar grados de pragmatismo que se permiten como herramienta y estrategia de adecuación, presentado a veces como un contrato o acuerdo con la familia, en el trabajo o con amistades.

Un segundo caso muestra a aquellos conversos que resuelven la problemática de su identidad musulmana con el disimulo completo, pero que cuando se enfrentan a la identidad cultural nacional y religiosa árabe no logran hacer distinción entre ambas y se permiten resolver los problemas en su vida cotidiana trasladando patrones religiosos y culturales árabes.

Identidad musulmana asumida a través de la hipercatectización

El primer caso lo componen cinco conversos, tres varones y dos mujeres. Es importante señalar que dos de ellos son líderes, organizadores e iniciadores de las comunidades islámicas tapatías. Los elementos que los unen bajo una identidad musulmana asumida, resuelta e hipercatectizada es que llevaron gran parte de su aprendizaje del islam antes de su rito conversión en comunidad o con otros musulmanes; su testimonio de fe se dio en comunidad o con estos mismos musulmanes con los que habían llevado parte de su aprendizaje.

Estos conversos, tras un proceso de aceptación de la identidad musulmana lograron salir del disimulo y afrontar todos los planos de socialización. En el ámbito familiar, dos de ellos decidieron comunicarle a su familia su conversión, y sin bien la familia no aceptó convertirse tampoco hubo restricción a su creencia y actuar. Uno de ellos y su familia son conversos, por lo que para él no hay problema en hacer clara su adscripción religiosa, sino que por el contrario la comparte en familia. Las conversas que optaron también por comunicarlo no fueron aceptadas.

Estos conversos han podido convivir en familia y participar en eventos religiosos, uno de ellos comparte los festejos islámicos; han logrado vivir al-

gunas festividades católicas, como el festejo de navidad, trayendo a colación algunos elementos islámicos para armar un puente cognitivo que le permita a la familia festejar la navidad.

Los demás conversos no han podido compartir sus festividades islámicas con la familia, aunque han logrado idear algunas estrategias que les posibilita festejar el ramadán, aunque su familias no sean conscientes de ello. También las celebraciones católicas como navidad, bodas y bautizos que se llevan a cabo en familia son parte de estos conversos; estas festividades pueden ser compartidas con algunas restricciones, como ya se aclaró, y con algunas modificaciones. Por ejemplo, la navidad se modifica para poder estar en familia.

El argumento se basa en ver esta práctica como convivencia familiar, siempre bajo la consigna de no hacer lo prohibido en el islam. Un solo caso optó por renunciar a las actividades católicas por considerar que nada tienen de islámicas, y afirmar así su identidad como musulmana.

Otro elemento que se une en este tipo de identidad es la forma cómo logran solucionar la cuestión laboral, la cual depende de los espacios de trabajo y la forma cómo han logrado adecuarlos a espacios para vivir y practicar su fe sin restricciones o ataduras, en distintos grados: el autoempleo, los lugares donde no se pueden exhibir o los lugares donde han declarado su fe. Por lo general, se buscaron empleos con horarios flexibles o se negociaron para poder asistir a la oración del viernes, y aunque es obligación solo del hombre asistir a la *jutba*, las mujeres se adhieren a este deber.

La selección de amistades también ha sido un factor indispensable para llevar con plenitud la vida islámica. No necesitaron ocultar su fe pese a las ofensas que pudieran recibir, aunque prefirieron hacer selección de amistades y descartar los que consideraron mala influencia, así como hacer lazos con otros musulmanes.

La resolución de la identidad cultural nacional y religiosa árabe en estos conversos se encuentra situada para cuatro de ellos en un deseo de ser culturalmente otro, lo cual logran mediante su condición de musulmán. Un segundo caso está compuesto por la identificación como un musulmanes mas no como árabes, es decir, no hay deseo de ser otro culturalmente hablando. Estos últimos tipos parecen ser contrarios entre sí, ya que mientras la primera parece no separar la identidad musulmana de aquella árabe porque se perciben juntas, el segundo tipo sí lo hace. Debe comprenderse que bajo esta

identidad asumida hay diversas formas de enfrentar y mostrar la identidad musulmana, éstas son dos.

Este es el único rasgo que separa la similitud de estos conversos. De estos cinco conversos, cuatro muestran el primer tipo: ser culturalmente otro. Bajo el discurso pueden leerse varios argumentos ya expuestos, en los que se trata de justificar y legitimar su identidad y condición como musulmanes mediante la consideración de la religión como camino verdadero, sin dejar de lado la cultura árabe. No hacen referencia a su condición de ser mexicanos, ni mexicanizan su vestimenta, festividades o participar en actos cívicos; la mexicanidad no aparece como tema, a excepción de una joven, que se sabe y siente orgullosa de ser mexicana, aunque siempre bajo la sombra de ser como el otro. A estos conversos les gusta la cultura árabe-musulmana y llegan a islamizar su vestimenta, su discurso y sus actividades. La religión aparece con condiciones culturales propias del lugar de deslocalización de esta religión, la elevan en su conjunto como una práctica correcta, donde incluso los puentes se tejen hasta crear un imaginario en el que la ascendencia cobra un valor primario.

Identidad musulmana en disimulo

Este tipo de identidad musulmana resuelta bajo el disimulo muestra no una identidad musulmana completamente asumida, sino que según el caso, el lugar y otras condicionantes, se opta por ocultar su adscripción religiosa o por hacerla explícita. Hay tres casos que incluyen a jóvenes que accedieron al islam gracias a las TIC, a saber, Internet. El rito de conversión se dio de igual manera por estos medios, de manera autónoma frente a la computadora o mediante una llamada telefónica; sólo uno rompe esta norma, y la explicación se relaciona con que durante el tiempo de búsqueda espiritual ya existía Islam Guadalajara, por lo que realizó su testimonio de fe allí.

Tras la conversión de estos jóvenes sólo dos decidieron no compartir su nueva adscripción religiosa con su familia, aunque eligieron a un integrante como cómplice; esto no significó que se dejara el disimulo, porque los demás integrantes no conocen su cambio de fe. Sólo uno decidió que su familia conociera la situación, pero la conversión de este joven no fue aceptada.

De ahí que las actividades religiosas católicas que se efectúan en el seno familiar de estas jóvenes se hagan bajo disimulo y de renuncia a la participación; asisten a las fiestas y actos religiosos católicos porque muchos son importantes

para su familia y para no sentirse inmiscuidos por completo en las actividades cambian el sentido, por ejemplo, de las oraciones o resignifican a los personajes bíblicos.

Los conversos han preferido mantener oculta su adscripción religiosa en el trabajo, limitándose con ello a tener un espacio y tiempo para realizar sus oraciones o portar la vestimenta islámica. En la socialización con amistades, dos casos presentan ocultación y uno indiferencia; dos decidieron mantener su fe oculta, por lo que que asisten a fiestas, bares y otras actividades, y una en cambio prefirió no ocultarlo ni seleccionar las amistades, así se permite también asistir a fiestas, bares y otras actividades. Ello provocó que un par de ocasiones bebiera alcohol y cuando lo dejó, no se escapó a las burlas.

La manera cómo estos conversos resuelven la identidad cultural nacional y religiosa árabe muestra dos rostros: ser culturalmente otro (uno de los casos) y ser musulmanes pero no árabe (dos casos), es decir, hacen distinción entre cultura árabe y religión islámica.

Se observa que algunas formas ético-morales de la cultura árabe son razonables para uno de ellos mientras compara con los casos mexicanos y encuentra que lo que sucede aquí no tiene sentido. Mantiene oculta su fe de la familia, trabajo y amigos, la comunidad es el único nexo que tiene para desear ser culturalmente otra; arabiza su vestimenta, lenguaje y espera casarse con su prometido sirio. Los otros dos casos, por el contrario, gustan de la cultura mexicana y participan en eventos cívicos como las fiestas patrias; para ellos parece no ser tema su mexicanidad.

SER MUSULMÁN EN GUADALAJARA: UN EPISODIO EN LA HISTORIA DE LA SOCIEDAD

La identidad musulmana de los conversos tapatíos aquí analizada deja ver, por un lado, lo que ya se pronosticaba en un principio: que no termina por definirse por completo, sino que se ajusta según la situación del entorno. Una causante para que ello suceda puede explicarse porque como el islam no está relocalizado sino en proceso, los musulmanes conversos tapatíos tienden a mostrar una identidad musulmana a veces hipercatectizada y asumida totalmente y a veces oculta, depende del contexto espacio-temporal al que están expuestos. El análisis arrojó también que algunos de estos conversos sí logran asumir su identidad musulmana sin necesidad del ocultamiento.

La manera cómo estos conversos resuelven la identidad musulmana nada tiene que ver con una sola forma de llevar a cabo su religión, es decir, no todos los musulmanes tapatíos aquí analizados practican el islam del mismo modo. Los conversos tapatíos han encontrado diversas soluciones de ser musulmanes en un contexto distante a un espacio social preparado para ejercer el islam; por ejemplo, no cuentan con los servicios, empleos o espacios de interacción propios en un entorno islámico. Estos musulmanes tapatíos se han dado a la tarea de ir construyendo ese entorno y en cada caso obviar o adecuar.

En este contexto, los conversos deben mediar entre vivir como musulmanes y vivir en un entorno a veces desafiante con la tolerancia religiosa y poco adaptable a los requisitos que la ortodoxia islámica dicta a sus adeptos. Otro elemento que ayuda a que estas identidades se configuren de esta manera es que el desarrollo del islam en Guadalajara ha sido un proceso largo de relocalización que no culmina por institucionalizar por completo un patrón de práctica y creencia, un modelo de ser musulmán tapatío.

Desde su inicio en la década de los noventa del siglo xx, el islam que se vivía en Guadalajara toleraba diversas corrientes sin llegar a institucionalizar una práctica, lo cual parece que no resultaba un problema. No obstante la comunidad tuvo un desenlace no fructífero: el islam desapareció del campo religioso de Guadalajara. Fue en 2009 cuando con Islam Guadalajara se reinstala esta religión. Esta comunidad por su estado de ser autónoma y congregar incluso a conversos con procesos autónomos de educación y conversión, ha contribuido a que la adaptación y resignificación local del islam esté sólo en manos de estos conversos, y ha llegado incluso a deslegitimar el papel del *imam* o atender poco a su llamado.

Tras esta idea general se encontró que estos conversos se relacionan con dos tipos de identidad musulmana: por un lado, un grupo que ha asumido su identidad musulmana al grado de hipercatectizarla y, por otro, el que tiende a mantenerla oculta.

Los años de conversión, según la edad a la que se convirtieron hasta hoy, pueden ser medidos en relación con el proceso de configuración de la identidad. Así, los conversos que hace entre cinco y doce años que se convirtieron son los musulmanes que han optado por hipercatectizar su identidad, que ha cobrado altos costos en la socialización. Hay, en cambio, una excepción: mientras tres de ellos hace cinco, doce y seis años de conversión, uno de ellos ha logrado en sólo un año asumir su identidad como musulmán frente a

todas las demás opciones de identidad. Destaca también la idea de que estos conversos, aunque ya no bajo la misma comunidad, presentan un mayor apego a la relación islámica en comunidad y no así en redes cibernéticas.

Aquellos que no han logrado asumir de manera completa su identidad musulmana y tienden al ocultamiento suelen ser jóvenes que hace apenas uno o dos años que se convirtieron, y debido a sus ocupaciones o intereses no se han apegado a la vivencia comunitaria y han dejado también la *umma* virtual islámica.

Respecto de estas relaciones y actividades cibernéticas, lo que se obtiene de este análisis es que si bien algunos de ellos realizaron su rito de conversión bajo el uso de las TIC, la mayoría lo realizó en comunidad o en presencia de otros musulmanes. Sí hay que rescatar la idea de aprendizaje islámico y conversión autónoma, lo que da pie a señalar que la mayoría de los casos tuvo un acercamiento al islam y a su estudio de manera autónoma, es decir, sin un guía y alejado de un centro de culto islámico.

Sucede que este aprendizaje algunos casos de conversiones autónomas no se quedan en la red cibernética, sino que buscan un espacio físico. De allí que aquello que está viajando busca localizarse y asirse en este caso a una comunidad, con un grupo que busque los mismos fines. Con ello también se muestra que estos conversos “autónomos” al inicio de su búsqueda, aprendizaje y conversión islámica, interactúan entre un islam comunitario y una práctica individual y mediada por lo que la *umma* virtual les ofrece. Algunas veces tienden también a no instruirse más en la *umma* virtual y lo sustituyen con las prácticas que se dan en la comunidad; en algunos casos, en ninguna de las dos, que representaría el caso de la identidad en disímulo.

También el uso de las TIC ha ayudado a que estos conversos edifiquen su identidad a partir de sentir o desear ser culturalmente otro. Incorporan en su identidad elementos que están fuera del islam mediante no hacer escisión entre lo que es religión islámica y cultura árabe. La mayoría de los casos aquí presentados muestran que ser musulmán es tender a ser otro culturalmente; sólo unos pocos atienden la cuestión de islam y cultura como algo separado. Quizás debido a esta idea del islam como parte de la cultura nacional árabe, esta religión que está en proceso de relocalización en Guadalajara no ha podido asirse por completo al contexto tapatío.

Otro elemento que ayuda a comprender cómo estos conversos han mediado entre su nueva religión y las tradiciones y cultura de México o Guadalajara ha sido la creación de estrategias que les permitan seguir socializando con

su entorno. Así, por ejemplo, los puentes cognitivos han sido la tendencia para asimilar elementos católicos al islam. Se trata de una estrategia que permite a la mayoría de estos conversos poder participar en actividades que en familia resultan significativas. La navidad es el ejemplo por antonomasia; Jesús y María adquieren caracterizaciones islámicas y por ello se permiten a sí mismos celebrar el nacimiento de Jesús. Cabe destacar que dichos puentes cognitivos no aparecen de manera homogénea ni como estrategia para vivir el islam en comunidad, sino que se trata de estrategias individuales y aisladas de lo permitido o no en la comunidad. Aquí se observa que estos conversos resignifican y dotan de practicidad eventos que en comunidad aún no están claros.

Como se ha podido observar, la identidad de estos conversos se ha visto enfrentada con diversos avatares y han presentado varias soluciones y grados de pragmatismo. Mientras unos optan por el ocultamiento de su adscripción religiosa, por temor al rechazo o porque no desean destacar esta característica; otros, en cambio, la hacen visible; algunos más tienen que negociar su posición frente a una cultura que no da espacio ni está acondicionada para que el islam se viva de forma completa; otros han dejado la negociación para asumir que primero se es musulmán, actuar con todo lo que ello implica y después atender al resto del escenario social.

El resultado es que debido al propio entorno social católico que vive Guadalajara, aunque con un extenso campo religioso, estos musulmanes conversos deben lidiar a diario con familias de creencias católicas, de tradiciones culturales no bien vistas o toleradas por el islam, con un entorno frecuentemente sexista donde la condición de género busca ser reivindicada a partir de estrategias de protección que el islam ofrece a las conversas y donde se tiene simplemente desconocimiento de la cultura árabo-musulmana, lo que lo convierte en un medio fácilmente hostil para estos conversos. Por ello, Berger apunta que “Cada biografía individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad”.²⁹⁶ Así, las identidades de estos conversos se han ido edificando por medio de dos polos: o asumirse completamente como musulmán y hacer transformaciones o resignificaciones en su entorno social, o mantener la identidad religiosa en disimulo para poder continuar desarrollándose en este entorno social.

²⁹⁶ Berger, *op. cit.*, p. 14.

CONCLUSIONES

No se necesita ser un erudito para comprender que cualquier persona que cambie su adscripción religiosa transforma de una u otra manera su identidad. Nuevos hábitos, vestimenta, alimentos, pensamiento, en fin, modos de actuar delatan esta transformación. Ésta nace y se nutre de la suma de diversos factores, como espacio, tiempo, motivos y razones personales, así como de la misma comunidad religiosa. Cada proceso marca su paso y velocidad y sólo de esta manera se podrá comprender la peculiaridad de la llegada del islam y la identidad de los conversos tapatíos.

El objetivo de esta investigación ha sido el acercamiento a la problemática de las nuevas formas de creencia religiosa de la modernidad; con diversas aristas, se ha tomado aquella que apunta al proceso de relocalización e identidad religiosa. La elección de ello no ha sido un empeño por tomar teorías que están en boga, sino porque la naciente comunidad islámica de Guadalajara mostró elementos que se ajustaban a la intensa movilidad cultural, con sus dudas, si así se desea, pero que mostraba el rostro de una nueva forma de construcción no sólo comunitaria, sino de la propia identidad religiosa.

El movimiento global y la facilidad que éste ha dado para mover ideas, mensajes, símbolos, cultura, tradiciones y un sinnfín de cosas, ha llevado a que el islam haya encontrado lugar fuera de sus demarcaciones territoriales; fuera del cinturón coránico que abarca de Marruecos a Indonesia en su eje este-oeste y de Kazajistán a Tanzania en su eje norte-sur.²⁹⁷ Hoy en día no se puede negar la existencia de esta religión en tierras tapatías.

²⁹⁷ Lubeck y Britts, *op. cit.*, p. 480.

EL ISLAM EN GUADALAJARA: LOS AVATARES DE UNA
ORGANIZACIÓN RELIGIOSA EN TIEMPOS
DE ESTIGMATIZACIÓN GLOBAL, MOVILIDAD Y TIC

La historia del islam en Guadalajara muestra que su presencia no ha sido fácil debido a un contexto que, si bien cuenta con una gran diversidad religiosa, se concibe aún como católico; hay que añadir además la estigmatización que los medios de comunicación, algunos Estados y las mismas religiones han logrado hacer del islam. No obstante, pervive esta religión en un esfuerzo comunitario por mantener su fe, e integrar entonces, razonamientos útiles que respondan a las diversas problemáticas a las que están expuestos.

La historia del islam en México presenta tres etapas que logran caracterizar su presencia y organización. Sin embargo, la *taqiya*, el disimulo pertinente y la reislamización y conversión no logran sumar al islam tapatío. Por ello fue necesario introducir en ellas una modalidad que abarcara esta historia aquí narrada: la modalidad de “conversiones y comunidades musulmanas autónomas”, que obedece a una nueva tendencia en la conformación de comunidades islámicas y que intenta no sólo enmarcar una congregación religiosa, sino que abre la puerta a un nuevo enfoque de análisis que da muestra del cambio gradual, respecto de la presencia del islam en México y de la funcionalidad del islam desterritorializado y vivido en las TIC.

En este sentido, es claro que estamos frente a una nueva y diferente forma de arribo del islam. Si bien las comunidades que nacieron en la tercera etapa siguen vigentes, y el proselitismo internacional así como la ayuda de cuerpos diplomáticos no desaparecen, ni desaparecerán, existe una nueva tendencia marcada por la creciente e intensificada movilidad laboral, turística, académica y las TIC, donde Internet juega un papel muy importante. Son ahora ya los individuos los que se acercan por este tipo de medios a la diversa gama de religiones; no se trata ya sólo de una actividad proselitista, de un grupo que intenta convencer a otros de que su religión es la “mejor”, sino que se trata de individuos que de manera aislada buscan una nueva religión y al final logran reunirse para conformar una comunidad.

De esta forma es cómo el islam en Guadalajara, aunque en proceso de relocalización, muestra señales claras de tener su propio proceso de inserción en el campo religioso, no sólo de la ciudad de Guadalajara sino frente a las comunidades musulmanas de México; de ahí esta modalidad. Se podrán encontrar similitudes que no son propias de las comunidades musulmanas

cuando se relocalizan, sino propias de cualquier religión, como desacuerdos, disidencias, procesos de institucionalización, resignificaciones e hibridaciones culturales, pero aún así, cada problema que se presenta en una relocalización mantiene su propio matiz. El uso de las TIC y la movilidad geográfica de sus actores son el punto nodal para comprender las conversiones y el posterior inicio de la comunidad islámica.

Las vivencias de los hoy conversos en distintos contextos culturales, así como la apropiación de mensajes, símbolos e ideologías mediante el uso de Internet, el cine, la música e incluso la televisión, hicieron que en un principio el proyecto naciente de comunidad islámica tomara forma en Islam Guadalajara. Luego se ha observado que estos mismos medios han logrado que la comunidad invisible para el campo religioso tapatío lograra visibilidad por medio de la *umma* virtual de Internet. Esta visibilidad en el escenario global tiene que ver ahora con los mensajes creados por musulmanes y que viajan por la gran red cibernética. Ya no se trata sólo de los viajes turísticos, educativos o laborales donde el individuo se enfrenta con otras culturas, creencias, visiones de mundo y cuestiona las suyas para adoptar otras, sino que a ello se unen las nuevas TIC como herramientas de educación, socialización y recreación, que a su vez facilitan, en el caso del islam tapatío, una visibilidad en el escenario virtual, una nueva forma de practicar y relocalizar el islam.

El resultado ha sido que una de las consecuencias del uso de las TIC por parte de los musulmanes tapatíos ha ayudado a que los conversos aprendan e incorporen diversas formas de practicar y entender el islam. Las variadas tendencias doctrinarias que implican diversas maneras de practicar y entender el islam, así como la educación y conversión autónoma por medio de las TIC orillaron a que se diera, por ejemplo, la disputa por la legitimidad doctrinaria, lo que es parte del proceso de relocalización.

En este caso, Islam Guadalajara optó por adscribirse a la doctrina *sunni*. Los disidentes o excluidos se permitieron crear otra comunidad, la comunidad *shíi* tapatía El Mensajero de Dios, lo que creó un subcampo religioso islámico. En este sentido, puede concluirse que la práctica del islam posee diferencias locales considerables, ya que aunque ambas doctrinas comparten diversos elementos, otros marcan una gran diferencia, lo que ha llevado a ambas comunidades a intentar relocalizar un islam diferenciado.

No hay que olvidar tampoco que las relaciones dentro y fuera de la república con otras comunidades también han ayudado a que las doctrinas se enriquezcan y se legitimen. No debe dejarse pese a que las conversiones y

comunidades se forjaron como autónomas en un principio, en algún momento del proceso de relocalización recurren a la ayuda de otras comunidades como parte de su estrategia. Intentan ambas comunidades ser visibles ante las demás comunidades; nutrirse y fortificarse bajo instrucción y educación islámica ya sea *sunni* o *shíi*; tener marcos de referencia legítimos y reconocidos en el ámbito internacional, y ser a la vez comunidades con marcos de referencia ya sea local, nacional o internacionalmente, lo que los lleva a ganar legitimidad.

ANÁLISIS DE LA CAPACIDAD DE REPRODUCCIÓN COLECTIVA DE LAS PRÁCTICAS RITUALES

La creación de un subcampo religioso islámico da muestra de la falta de homogeneidad doctrinal como resultado de los diversos flujos que logran desembocar en la percepción de los conversos tapatíos. La disputa entre *sun-nitas* y *shíitas* muestra sólo la punta del iceberg. Cada comunidad, guiada por su líder, intenta desde lo institucional o desde lo que tiene a su alcance, educar y guiar a sus adeptos. Y de nuevo aparece la sombra de los diversos influjos que muestran varios rostros del islam.

Aunque Islam Guadalajara se decretó *sunni*, aún perviven variados modos de percibir, interiorizar y exteriorizar la fe. Es decir, se observan diversas formas de ser musulmán y que debido al proceso de relocalización los conversos y la comunidad se están recreando constantemente. Debido a ello, el sistema de creencia islámico se muestra débil, pero esto no es más que el proceso de relocalización. Por este motivo aún no pueden apreciarse muchos elementos claros de resemantización o estrategias de acomodación colectivas que naturalicen por completo la práctica al contexto local o que tengan que ver con proyectos nacionales particulares.

La mayoría de las prácticas religiosas del islam ha quedado expuesta en diversas interpretaciones fuera de la comunidad, por lo que no se logran relocalizar en una única dirección y menos institucionalizarse por completo: no hay señales de hibridación de los rituales islámicos, no hay uso común de puentes cognitivos y menos emanados de la propia comunidad, sólo persiste la estrategia de acomodación en tanto que se da una resemantización al uso del velo y, en parte, al matrimonio, así como el uso del español y árabe para los sermones; aún así, no hay un esfuerzo por contextualizar el pasaje coránico y el discurso al contexto tapatío o a la propia vivencia de la comunidad.

Que esto sea así muestra, por un lado, que en efecto el islam está aún en proceso de relocalización y, por otro, la dificultad en relocalizar una religión que exige ciertas formas que han estado condicionadas a las culturas del cinturón coránico. Los conversos se sitúan en un ir y venir entre la comunidad local, la *umma* virtual y su entorno familiar. Ello encierra un efecto paradójico, ya que mientras las TIC y la *umma* virtual de Internet han logrado suplir la labor educativa en comunidad cuando se les ha visto como herramienta educativa, al mismo tiempo, dichas herramientas parecen impedir la conformación de la comunidad bajo un criterio único de ortodoxia; aún más, la vivencia de la fe en el entorno familiar desplaza muchas veces la exteriorización de la identidad musulmana.

IDENTIDAD MUSULMANA TAPATÍA

La identidad del converso en principio resulta problemática en el sentido de que el islam exige en su sistema de creencia ciertos patrones que, en el caso tapatío, son difíciles de llevar a cabo. Los conversos aquí señalados han encontrado varias estrategias para superar esto, a veces hasta de manera exitosa, si se ve cómo la relocalización implica un traslado de estos sistemas de creencia y que, al momento de su relocalización, éstos adquieren otras formas, matices y significados. Así, la identidad musulmana queda resuelta para este caso en dos tipos de identidad musulmana tapatía: una que tiende a la hipercatectización y otra a la ocultación.

Se ha encontrado en este proceso de identidad cómo se utilizan aquellos elementos culturales que están alrededor y que pueden ajustarse e interpretarse desde el sistema de creencia islámico. La creación de puentes cognitivos existe y se da, sin duda, pero parece ser un ejercicio individual y alejado de la práctica comunitaria. Estos conversos toman de diversas fuentes, como la *umma* virtual de Internet, las TIC, la comunidad local, su entorno social y cultural, todo aquello que les es útil para consumir su identidad como musulmanes, y desechan todo aquello que impide llevar el proceso identitario en una sociedad que en principio no es islámica.

Cada trayecto, que va desde el encuentro con la religión, su aceptación, su ritual de conversión y los desencuentros, develó los múltiples caminos que existen para la conversión y conocimiento de una religión, así como las distintas formas de resolver la identidad religiosa. La movilidad laboral, educativa

y el uso de las TIC son elementos que marcan de nuevo el trayecto de estas historias.

Los conversos musulmanes, si bien han quedado delimitados por dos tipos de identidad religiosa islámica, presentan algunas similitudes respecto de la creación de puentes cognitivos y estrategias de acomodación. No para todos los conversos un puente o estrategia de acomodación resulta la solución para practicar el islam, pero algunos aparecen de manera constante en varios conversos. Esta similitud se debe a que en comunidad no se ha logrado crear este tipo de puentes y estrategias, por lo que queda a merced de cada converso y su interpretación hacerlos factibles.

Los marcos de interpretación entre lo católico y lo islámico son la regla. De esta forma las fiestas decembrinas son las que alcanzan una mayor significación. Esta fiesta representa el nacimiento del profeta Isa, por lo que la Virgen María también alcanza una resignificación. Otros ejemplos comunes son las oraciones católicas que aparecen un par de veces adecuadas al contexto islámico.

Como todo proceso, en estos conversos existió un momento en el cual tuvieron que enfrentar diversos planos de socialización, la resolución a las múltiples afrentas se dio de maneras diferentes, cada caso es una historia de tensiones y negociaciones necesarias para llevar a cabo una identidad musulmana sobre todas las demás.

REPENSAR EL ISLAM EN GUADALAJARA

Islam Guadalajara es una comunidad en ciernes que jalonea entre aparecer a veces como un proyecto de corta duración o como un proyecto a largo plazo. Visualizar el futuro de esta comunidad es difícil, ni siquiera intuirlo con las mejores intenciones ayudaría, por lo que un trabajo de investigación que siga la línea del islam en Guadalajara sería la clave.

Su inserción en el campo religioso tapatío ha sido ardua, no sólo por ser una minoría invisible, sino por los actores que tienen la hegemonía religiosa. Ello hace que los usos que los conversos hacen del islam no sean siempre exteriorizados y se encuentren en un vaivén que se ve reflejado en el proceso de identidad. Hay que añadir las carencias que la misma comunidad tiene para atender a sus adeptos y los elementos de esta religión que no pueden ser reproducidos tal y como se hace en el cinturón coránico, por lo que deben ser transformados a un contexto religioso que ha mostrado que, si bien hay

apertura para la entrada de nuevas religiones, no está dispuesto a tolerar un credo diferente. De ahí que muchos de estos conversos lidien con las burlas o tiendan a la identidad musulmana en disimulo. Al mismo tiempo, esta población creyente muestra cierto desencanto de su cultura y sus raíces, lo que provoca la tendencia a manifestar otra identidad como un escape a su identidad como mexicano.

El costo de la conversión ha sido alto si se observa que tanto para vivir en comunidad como con el resto de la sociedad cada converso diseña sus propias estrategias y se las queda para él mismo. Estas tácticas no son compartidas en comunidad, debido a que hasta el momento son mal vistas en ella y reprimidas en los demás círculos sociales. Por este motivo, el éxito que pueda tener el islam en Guadalajara dependerá en todo caso del propio éxito que puedan tener estos musulmanes respecto de su configuración de identidad. Un paso importante para la relocalización sería que, así como estos conversos resuelven cada tipo de socialización mediante la creación de puentes cognitivos y la naturalización de algunas prácticas, lo hicieran en comunidad. La permisibilidad de estas estrategias crearía, sin duda, la unificación de todos los conversos respecto de la práctica islámica. Mientras esto no suceda, la comunidad quedará relegada a seguir el camino que hasta hoy ha seguido. Sus adeptos quedarán a expensas de sus propias interpretaciones individuales y a seguir participando entre la *umma* virtual de Internet y la local.

Repensar el islam en Guadalajara permitiría desde esta perspectiva seguir la línea de alcance que pudiera tener la comunidad. Ver si las dinámicas aquí proyectadas son insuficientes para lograr relocalizar una religión, o si, por el contrario, los múltiples esfuerzos comunitarios e individuales logran finalmente erigir el futuro del islam en Guadalajara. Se abre la arista a posteriores investigaciones que pretendan analizar las nuevas formas de inserción religiosa que tienen que ver con el uso de las TIC, la *umma* virtual de Internet, es decir, con la modalidad de “conversión y comunidades musulmanas autónomas”. En México se comienzan a detectar de manera aislada e imperceptible datos que apuntan a esta nueva forma de vivir el islam; valdría la pena preguntarse si el islam, religión que toma su sentido en la práctica comunitaria, podría vivirse sin ella.

En el caso del islam en Guadalajara no ha sido así, los conversos interactúan entre lo global y local, y ello ha permitido que las identidades musulmanas aquí expuestas cobren relevancia cuando se habla de un proceso de relocalización. Por el momento, considero que las identidades de estos conversos

están en pleno desarrollo y que las disputas por la ortodoxia islámica en la comunidad no son más que parte de la formación de un acuerdo en el que no importaría si “los productos puros están enloquecidos”.²⁹⁸

²⁹⁸ Hannerz, *op. cit.*, p. 34.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Hussayn Zayn-ul-Abedín, Imām Alí ibn. *El tratado de los derechos*. México: Embajada de la República Islámica de Irán en México, junio de 1997.
- AlSayyad, Nezar. “Europa musulmana o euro-islam: a propósito de los discursos de la identidad y la cultura”. Nezar AlSayyad 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, 2003.
- y Manuel Castells. “Introducción. El islam y la identidad cambiante de Europa”. Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza, 2003.
- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre. “Introducción”. Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina G. Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Centre d’Etudes Mexicaines et Centroaméricaines-Institut de Recherche pour le Développement-CIESAS-ITESO, 2008.
- Arikan Hasan. *Der Kurzgefasste Ilmihal*. 2 vols. Colonia: Verband der Islamischen Kulturzentren, 2002.
- Berger, Peter. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1999.

- Biagini, Hugo E. *Entre la identidad y la globalización*. Buenos Aires: Leviatán, s. f.
- Bourdieu, Pierre. “Algunas propiedades de los campos”. *Cuestiones de sociología*. Trad. Enrique Martín Criado. Madrid: Ediciones Itsmo, 2000.
- “Génesis y estructura del campo religioso”. *Revista Relaciones*. Zamora: El Colegio de Michoacán, otoño 2006, vol. 27.
- Cañas Cuevas, Sandra. “*Koliyal Allah Tsotsunkotik*: ‘Gracias a *Allah* que somos más fuertes’. Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnís en San Cristóbal de las Casas, Chiapas”. México: CIESAS, mayo (Tesis de maestría).
- Casillas R., Rodolfo. “Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000)”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt-El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- Castells, Manuel. *La era de la información. Vol.1. La sociedad red*. Madrid: Alianza. 1997.
- *La era de la información. Vol. 2. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza. 1998.
- *La era de la información. Vol.1. La sociedad red*. Segunda reimpression. Madrid: Alianza. 2001.
- Castro, Cintia E., Abdel A. Vidrio y Hugo Merino. “Alternativas religiosas en Guadalajara”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt-El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- Cobos Alfaro, Felipe A. “Los musulmanes de México en la Umma”. *Revista Diario de Campo*, México: Conaculta-INAH, enero-febrero de 2008, núm. 96.

- Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid: Alianza, 2000.
- De la Haba, Juan y Enrique Santamaría. “Entrevista a Néstor García Canclini. Dilemas de la globalización: hibridación cultural, comunicación y política” *Revista de Comunicación Voces y Cultura*, núm. 17, Barcelona, 2001.
- De la Peña, Guillermo. “Las regiones y la globalización: reflexiones desde la antropología mexicana”. *Revista Estudios del Hombre, historia, antropología del occidente de México*. Homenaje a Heriberto Moreno, Guadalajara, núm. 10, 1999.
- De la Torre Renée. “El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias”. Patricia Fortuny (coords.). *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: CIESAS-Conaculta-INAH, 1999.
- “Introducción”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-Colegio de Jalisco-Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt-El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- y Cintia Castro. “El mapa de la diversidad religiosa no católica en el Área Conurbada de Guadalajara en la década de 2000”. Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée de la Torre y Cintia Castro. *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-CIESAS, 2011.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Conclusiones generales”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt- El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Territorios de la diversidad religiosa hoy”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad Religiosa en México*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio

de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt- El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.

El Noble Corán. Traducción y comentarios por Abdel Ghani Melara Navio. Estambul: Cagri Yayinlari, 2005.

Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós, 2006.

Elorza, Antonio. *Umma. El integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza, 2002.

Esposito, John e Ibrahim Kalin. *The 500 most influential muslim in the world. The Royal Islamic Strategic Studies Centre*. Washington, D.C.: Royal Islamic Strategic Studies Centre-Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding, Universidad de Georgetown-Edmund A. Walsh School of Foreign Service. 2009.

Fortuny Loret de Mola, Patricia. *Creyentes y creencias en Guadalajara*. México: Conaculta-INAH-CIESAS, 1999.

Frigerio, Alejandro. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Revista Alteridades*, México: UAM, julio-diciembre de 1999, año 9, núm. 18.

García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo-Conaculta, 1990 (Los Noventa).

Gatt Corona, Guillermo y Mavio Ramírez Trejo. *Ley y religión en México. Un enfoque histórico jurídico*. Guadalajara: ITESO, 1995.

Giddens, Anthony. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1995.

Giménez Béliveau, Verónica, Silvia Montenegro y Damián Setton, “‘Árabes en la selva’ Migración, religión e identidad en el imaginario de católicos y pentecostales”. Olga Odger Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis-Porrúa, 2009.

- Giménez, Gilberto. “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”. Guillermo Bonfil Batalla (coord.). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Conaculta, 1993.
- *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta-ITESO, 2007.
- Grupo de Sabios. *Exégesis del último décimo del Sagrado Corán. Continuado por: Reglamentaciones islámicas que interesan a todo musulmán*. 11 de julio de 2010. Para una copia en digital (<http://www.tafseer.info>).
- Guellouz, Azzedine. “Islamismo”. Jean Delumeau (coord.). *El hecho religioso*. México: Siglo XXI, 1997.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. “La danza neotradicional como oferta espiritual en la estantería esotérica New Age”. Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (coords.). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Centre d’Etudes Mexicaines et Centroaméricaines-Institut de Recherche pour le Développement-CIESAS-ITESO, 2008.
- y Renée de la Torre. “El campo religioso cristiano en Guadalajara: Una cronología del siglo xx”. Cristina Gutiérrez Zúñiga y Rogelio Marcial Vázquez (coord.). *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco pos-revolucionario*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2010.
- “Islamismo”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coord.). *Atlas de la diversidad Religiosa en México*. México: CIESAS- El Colegio de Jalisco- El Colegio de Michoacán- Universidad de Quintana Roo- Conacyt- El Colegio de la Frontera Norte- Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- y Renée de la Torre. “Introducción”. Cristina Gutiérrez Zúñiga, Renée de la Torre y Cintia Castro. *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-CIESAS, 2011.
- Hannerz, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra, 1998.

- Heeren-Sarka, Fatima. “Vorwort”. Abu-l-A’la Maudoodi. *Weltanschauung und Leben im Islam*. Riyadh: International Islamic Publishing House, 1970.
- Hernández H., Alberto. “Urbanización y cambio religioso”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt-El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- Hernández González, Cynthia. “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”. México: Escuela Nacional de Antropología e historia, 2009 (tesis de licenciatura).
- Hiernaux, Daniel. “Espacio-temporalidad y las regiones”. *Revista Ciudades*, Puebla, núm. 34, abril-junio de 1997.
- Ibáñez Tirado, Diana. “La *da’wa* en México”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.
- Imām Alí ibn Al-Hussayn Zayn-ul-Abedín. *El tratado de los derechos*. México: Embajada de la República Islámica de Irán en México, junio de 1997
- La Biblia*. Canadá: Sociedades Bíblicas Unidas, 1983.
- Ledesma, Isabel. “El espacio religioso en el islam”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.
- Lings, Martin. *Muhammad*. Madrid: Hiperión, 1989.
- Linton, Ralph. *Estudio del hombre*. México: FCE, 1992.
- López Villicaña, Román. “El islam y los musulmanes en México”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.

Los cuarenta hadices Nawawiyah. Alejandría: Conveying Islamic Message Society, SF.

Losada Campos Teresa, “Inmigración musulmana: retos humanos, culturales y religiosos”. Abumalham, Montserrat. *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid: Trota, 1995.

Lubeck, Paul M. “El renacimiento Islámico. Antinomias de los movimientos islámicos en el contexto de la globalización”. *Revista de Estudios de Asia y África*, México: Colegio de México, enero-abril de 2004, vol. xxxix, núm. 123.

— “El reto de las redes islámicas y la reclamación de la ciudadanía: la difícil adaptación de Europa a la globalización”. Nezar AlSayyead y Manuel Castells (eds.). *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza, 2003.

— y Bryana Britts. “La sociedad civil musulmana en los espacios públicos urbanos: globalización, cambios discursivos y movimientos sociales”. *Revista de Estudios de Asia y África*, México: Colegio de México, septiembre-diciembre de 2003, vol. xxxviii, núm. 122.

Malik Mujahid, Abdul. *100 Abadit sobre modales islámicas*. Riyadh: Darussalam, 1999.

Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo divino, 1994.

— “Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión” *Revista de Antropología Social Desacatos*, México: CIESAS, núm. 18, mayo-agosto de 2005.

Martín-Barbero, Jesús. “La globalización enclave cultural. Una mirada latinoamericana”. *Revista Renglones*, México: ITESO, núm. 53, marzo-abril de 2003.

Mishima Ota, María Elena (coord.). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México: El Colegio de México-Centro de Estudios de África y Asia, 1997.

- Molina García, Pedro. “Ritos de paso y sociedad: reproducción, diferenciación y legitimación social” en Francisco Checa y Pedro Molina (ed.). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria, 1997.
- Mordi, El Mustahwid Sami Abdel. *Breve diccionario de terminología islámica*. Buenos Aires: Dunken, 2005.
- Musalem Rahal, Doris. “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: El Colegio de México-Centro de Estudios de África y Asia, 1997.
- Nawawi, Imán. *El jardín de los justos*. Girona: Tikal, SF.
- Odgers, Olga y Carolina Rivera. “Movilidad y adscripciones religiosas”. Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: CIESAS-Colegio de Jalisco-Colegio de Michoacán-Universidad de Quintana Roo-Conacyt-El Colegio de la Frontera Norte-Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, 2007.
- y Renée de la Torre. “Cartografías del cambio religioso en México” Cristina Gutiérrez Zúñiga (ed.). *El fenómeno religioso en el occidente de México*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 2004.
- Pace, Enzo. “En el principio era la secta”. *Revista Religiones y Sociedad*. México: Secretaría de gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, año 4, núm. 8, enero-abril de 2000.
- Razón Lorente, F. Javier y Gunther Dietz. “La etnificación del islam en contextos de pluralización religiosa: dinámica e impacto emergente de comunidades etnorreligiosas en el barrio de Albayzin, Granada, España”. Olga Odger Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis-Porrúa, 2009.
- Roy, Oliver. *El islam mundializado*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

- Taboada, Hernán. “La muerte en el islam”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Tecnológico de Monterrey, 2010.
- *La sombra del islam en la conquista de América*. México: UNAM-FCE, 2004.
- Tarrés Chamorro, Sol. “Movimientos de piedad islámicos en la inmigración: La *yama’a at tablig al-da’wa* en Andalucía”. Olga Odger Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis-Porrúa, 2009.
- Tietze Nikola, “Individualización y pluralización en el Islam de la inmigración. Formas de religiosidad musulmana en Alemania y Francia”. Olga Odger Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coord.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis-Porrúa, 2009.
- Trincheri, Alcira. “La enseñanza del islam en América Latina. Los casos de Argentina, Uruguay y Brasil”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, 2010.
- Vaca, Agustín. “La fuerza de la historia oral”. *Revista de Estudios Jaliscienses*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, núm. 40, mayo de 2000.
- Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI, 2006.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE, 1998.
- Zidane Zeraoui, “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: El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, 1997
- “Islam: religión y Estado”. Zidane Zeraoui (coord.). *El islam en América Latina*. México: Limusa-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 2010, pp. 11-31.

HEMEROGRAFÍA

“Ocho años de la comunidad islámica de Guadalajara”. *Gaceta Universitaria*. Guadalajara, U de G, 5 de noviembre de 2001.

SITIOS WEB

“Comunicado sobre intolerancia religiosa a Ali Mohammad Ali Hassan”, 2001 y 2009 (<http://mx.group.yahoo.com/group/salafieamerika/message/3025>), diciembre de 2009.

“Comunidad Musulmana de Guadalajara Jalisco México”. (http://mx.groups.yahoo.com/group/kareem_garcia), 15 de mayo 2009

“Dawa chronology”. *Dawa in Mexico by Omar Weston*. (<http://sites.google.com/site/dawamexico/the-team>), mayo de 2011.

“Día de Al-quds” (<http://spanish.trib.ir/elsur/analisis/comentarios/item/80136-latinoam%C3%A9rica-se-moviliza-por-palestina-en-el-d%C3%ADa-de-al-quds>), s. f.

“Estados Unidos Mexicanos”. *Panorama de las religiones en México*. Vol. VIII. México: INEGI-Secretaría de Gobernación, 2011, pp. 7-8. (<http://www.inegi.org.mx/sistemas/productos/default.aspx?c=265&s=inegi&upc=702825003391&pf=Prod&ef=&f=2&cl=0&tg=0&pg=0>), 2 de abril de 2012.

“La circuncisión masculina: Jitán”. *Musulmanes Andaluces* (<http://www.webislam.com>), abril de 2011.

“Le niegan servicio por ser musulmán”. *El Norte de Monterrey*, sección Los Estados, 29 de noviembre de 2001 (<http://vlex.com.mx/vid/niegan-servicio-musulman.78272949>), diciembre de 2009.

“Quiénes somos”. *Centro Salafi de México* (<http://www.islammexico.net/contacto.htm#Quien>), junio de 2011.

- “Reclamo por intolerancia religioso a Ali Mohamed Ali Hassan” (<http://mx.groups.yahoo.com/group/salafimerika>), 2009.
- Declaración de los Derechos Humanos en el Islam* (http://www.oic-oci.org/index_arabic.asp), 2008.
- Domínguez Ruvalcaba, G. *Video documental: del huipil a la chilaba. Musulmanes en Chiapas*. Puebla: Universidad de las Américas, Departamento de Ciencias de la Comunicación, 2005 (Tesis de licenciatura) (http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lco/dominguez_r_g/index.html).
- García Canclini, Néstor. “Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización” (<http://api.ning.com>), julio de 2010
- “La globalización: ¿productora de culturas híbridas?” (<http://www.hist.puc.cl/pdf>), octubre de 2010.
- “La globalización en pedazos: integración y rupturas en la comunicación” (<http://www.dialogosfelafacs.net>), julio de 2010.
- Lara Klarh, Marco. “¿El islam en Chiapas? El EZLN y el Movimiento Mundial Murabitun” (<http://www.revistaacademica.com/TIV/C05.pdf>), junio de 2010.
- Melo Carrasco, Diego. “Notas en torno a los fundamentos jurídicos del islam: Corán, sunna y *shari’a*. definiciones y precisiones conceptuales”. *História. Questoes y debates*. Curitiba: Editora UFPR, núm. 41, 2004 (<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/article/download/4627/3594>)
- Islamic Circle of North America (<http://www.icna.org>)
- Islamic Society of North America (<http://www.isna.net>)
- Ruiz, Abdullah. “Algunos miembros de la Comunidad de Guadalajara fuera de Manhaj de los Salaf” (<http://www.islammexico.net/AdvertVSInnovadoresMex.htm>), marzo de 2011.

Ruiz Al Meksiki, Muhammad. “Breve historia del islam en México”. *Revista Expresión Espiritual* (<http://www.expresionespiritual.com>), enero de 2011.

Shaiykh Dr. Abdalaqadir as-Sufi (<http://www.shaykhabdaqadir.com>), enero de 2011

Uribe Giménez, Yohan. “El Islam en La Laguna. Una tradicional minoría religiosa”. *El Siglo de Torreón* (<http://www.elsiglodetorreon.com.mx>), mayo de 2010.

Zeraoui, Zidane. “El islam en México: definiendo un islam nacional”. Resumen del artículo de Zidane Zeraoui para el Proyecto Islam en Latinoamérica para Florida International University, 2009-2010 (<http://casgroup.fiu.edu.pdf>).

(<http://www.cespgdl.org/>)

(<http://www.fil.com.mx>)

(<http://www.groups.yahoo.com>)

(<http://www.hermanasgdl.blogspot.com>)

(<http://www.inegi.gob.mx>)

(<http://www.islammexico.org.mx>)

(<http://www.islamenmexico.org>)

(<http://www.viveislam.com>)

CENSOS

INEGI. “Lugar de nacimiento, nacionalidad y religión” *Séptimo Censo General de Población 1950*.

— “Población según credo religioso por entidades federativas y sexo”. *VIII Censo General de Población 1960*.

- “Población por cultos por entidades federativas conforme a su división política 1910”. *Tercer Censo de Población de los Estados Unidos*.
- “Población por credo religioso y sexo 1940”. *Sexto Censo de Población 1940*.
- “Población total según su religión y sexo”. IX Censo General de Población 1970.
- “Población total por municipio, sexo y religión según grupos de edad”. *Censo de Población y Vivienda 2010. Tabulados del cuestionario básico*.

ENTREVISTAS

- Entrevista con el Informante 1, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. México, 23 de junio de 2010.
- Entrevista con el Informante 2, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. México, 24 de junio de 2010.
- Entrevista con el Informante 3, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Sesión 1. Guadalajara, Jalisco, 19 de febrero de 2011.
- Entrevista con el Informante 3, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Sesión 2. Guadalajara, 1 de agosto de 2011.
- Entrevista con el Informante 4, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 30 de mayo de 2011.
- Entrevista con el Informante 5, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 18 de mayo de 2011.
- Entrevista con el Informante 6, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Zapopan, Jalisco, 28 de julio de 2010.
- Entrevista con el Informante 7, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Primera sesión. Guadalajara, Jalisco, 25 de julio de 2010.

Entrevista con el Informante 7, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Segunda sesión. Guadalajara, Jalisco, 12 de agosto 2011.

Entrevista con el Informante 8, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Zapopan, Jalisco, 16 de enero de 2011.

Entrevista con el Informante 9, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 28 de enero de 2011.

Entrevista con el Informante 10, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 18 de julio de 2011.

Entrevista con el informante 11, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Zapopan, Jalisco, 24 de mayo de 2011.

Entrevista con el Informante 12, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. Guadalajara, Jalisco, 29 de enero de 2009.

Entrevista con el Informante 13, realizada por Arely del Carmen Torres Medina. México, 22 de junio de 2010.

Entrevista con el Informante 14, realizada por Arely del Carmen Torres Medina, vía MSN, Zapopan, Jalisco-Medina, Arabia Saudí, 18 de abril de 2011.

ANEXO 1. GLOSARIO

Ablución: Ver *ghusl* y *wudhu*.

Ahl al-Kitab: “La gente del libro”, es decir, los pueblos que han recibido una revelación divina en forma de libro, como los judíos y los cristianos.

Allah: Dios en árabe.

Al-ájira: El más allá, la vida futura en oposición a la vida terrenal (*al-diinya*).

Al-diinya: El mundo, la vida terrenal considerada como efímera y vana en comparación con *Al-ájira* inmutable y única realidad.

Al-jamma o *al-yamma*: centro de culto donde hacen sus oraciones los musulmanes, similar a la mezquita pero sin la construcción arquitectónica que caracteriza a ésta.

Al-Ijawán al-muslimín: Hermandad musulmana. Fundada en 1928 por Hasán al-Banná en Egipto como reacción ante el imperialismo y capitalismo.

Arkán: (sing. *ruk'n*) Designa los pilares de la fe.

Ayatolá: pronunciación persa del término árabe *ayatullah*, que significa “signo de Dios” y designa entre los *shíitas* al sabio en materia religiosa apto para ejercer la *itijad*.

Bida: Innovación. Concerniente a la religión, toda innovación contraria al espíritu del Islam es condenable.

Bismiallah: En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso.

Dayyal: Ser maléfico y negador de Dios. Ciertos musulmanes lo identifican a menudo con el mundo moderno y su civilización materialista.

Dirkeb: Evocación, un rezo que evoca a Dios.

Du'a: Invocación, súplica o petición por medio de una oración.

Ghusk: Ablución menor.

Hadit: Palabras y enseñanzas del Profeta que constituyen la *sunna* o tradición islámica. Segunda fuente religiosa después del Corán.

Hajj: Peregrinación a la Meca que el musulmán debe realizar por lo menos una vez en su vida si dispone de los medios. Quinto pilar del islam.

Halak: Permitido, aceptado, purificado.

Ibtihal: Súplica.

Imam: “El que está al frente”. Es un musulmán propuesto por los demás musulmanes para llevar a cabo las oraciones guiadas. Es un creyente más, pero tiene algunas funciones más, como en los oficios dar el sermón (*kutba*: discurso) los viernes en la mezquita o en el *Aid* (fiesta de fin de ramadán).

Ijtihad: Trabajo de interpretación de la Ley Divina (*sharia*).

Isblab: Reforma de la religión, al tiempo que *tajdid* es su renovación.

Islam: Sumisión a Dios, pero sumisión voluntaria y activa, ya que todo está sometido a Dios, tanto si somos conscientes como si no. De este término deriva el de *muslim*, musulmán, es decir, el que se somete a Dios.

Kufr: Incredulidad. El *káfir* es el incrédulo.

Madhhab: Escuela jurídica o de pensamiento que utilizaba el *itijad* y el *ijma'* como métodos.

Mashallah: Expresión de admiración que significa lo que Dios quiera o así lo dispuso Dios.

Musallah: Construcción arquitectónica que consta de un muro en dirección a la Kaaba y no tiene techo. Es usado para festejar la fiesta del fin de ramadán o el día del sacrificio.

Rukul: Pilar o fundamento del islam. Hay cinco pilares: profesión de fe, oración, ayuno, limosna y peregrinación, en algunos casos extremos incorporan la *yijad*.

Salat: Oración que tiene el siguiente protocolo: la *niyya*, luego el fiel procede al *takbir* (exaltación): elevación de sus brazos hacia el cielo, acompañado de la fórmula *Allahu Akbar*, aquí se entra en la oración y ya no puede haber interrupción. Se delimita con esto un espacio santo hasta al el final de la oración. De allí comienza el fiel a recitar *Al-Fatiba*, primer *sura* del Corán, continúa con algún versículo del Corán a elección del fiel. Mientras está de pie, y según la escuela, los brazos y las manos deben estar a lo largo del cuerpo (*malekitas* y *karejitas*), o las manos apretadas encima de la cintura (*hanefitas*), o apretadas contra el pecho (*hanbalitas*), o colocadas encima del corazón (*shafitas*). Después el fiel u oficiante se inclina y lleva las manos a las rodillas. Este es un *raka* donde se pronuncia tres veces *salalahu aleji we salam* (exaltado seas, mi Señor, el Grandísimo). Se endereza el cuerpo para, inmediatamente, posternar el rostro al suelo y se pronuncia tres veces lo anterior (exaltado seas, mi Señor, el Altísimo). Se levanta de esa postura y se permanece sentado para nuevamente postergarse. Aquí se concluye un *rakat*, y su continuidad dependerá de cuantos *rakats* incluye la oración, que depende de la hora. Al final del último *rakat*, o de cada par, sentado el fiel, se recita un *tashahud* y concluye volviéndose a la derecha con un *as-salam-aleikum wa rachmatuallah* y luego a la izquierda.

Shirk: Asociación o idolatría, se considera un pecado mayor.

Sunna: Tradición del Profeta contenida en los *hadit*. De ahí procede el nombre de *sunnita* dado a la mayoría de los musulmanes, aunque los *shíítas* también observan la *sunna*, a la que añaden la palabra de otros imanes.

Tabajjud: Vigilias.

Tashabud: Recordatorio de la atestación de fe: “A Dios las saluciones / a Dios las obras puras / doy testimonio de que no hay más dios que Dios, Solo y sin copartícipe alguno / y doy testimonio de que Muhammad es su siervo y profeta”.

Tawa: Obediencia.

Tawil: Interpretación esotérica del Corán; ciencia que depende de una gracia divina (*baraka*), de una inspiración celestial, porque es superracional, intuitiva y forma parte, por consiguiente, del conocimiento místico del sufismo. En el mundo *shíí* es patrimonio de los imanes, maestros de la gnosis.

Ulema: Plural de *alim* o sabio en materia religiosa. La ciencia o *ilm* según el punto de vista tradicional significa el conocimiento religioso.

Umma: Comunidad musulmana fundada en la pertenencia religiosa, de carácter supranacional.

Wudhu: Ablución mayor. Consiste en lavarse las manos, los antebrazos, la boca, las fosas nasales, la cara, orejas, nuca, cabeza y pies tres veces. Se anula por impurezas. Véase *sura* 2: 43 y 8: 6.

Yihad: Esfuerzo efectuado sobre sí mismo contra los propios enemigos interiores. Guerra santa que tiene como corolario la guerra contra los enemigos exteriores.

Zakat: Limosna legal que debe dar cada musulmán que pueda. Cuarto pilar del islam.

ANEXO 2. IMÁGENES

Imagen 3. Visita al recito antropológico de Guachimontones



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Imagen 4. Oración (*salat*) de los viernes.



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Imagen 5. Conversas festejando *akika* en la comunidad Islam Guadalajara



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Imagen 6. Remembranza a Allah en la fiesta de fin de *ramadhan* 2010.



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Imagen 7. Conversas después de la remembranza
y oración en el fin de *ramadhan* 2010



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Imagen 8. Festejo del fin de *ramadhan*, 2010.



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Imagen 9. Preparación del cordero para la fiesta del sacrificio, 2010.



Fotografía de Arely del Carmen Torres Medina.

Islam en Guadalajara. Identidades y relocalización
se terminó de imprimir el 31 de mayo de 2014
en los talleres de Fondos de Publicaciones
de Iberoamérica y Europa, S.A. de C.V.
Guadalajara, Jalisco, México

Tiraje 500 ejemplares

Cuidado de la edición
Iliana Ávalos González

Corrección
Encarni López González

Diagramación
Janette Beatriz Chávez P.