

## Más allá del *Magreb al Aqsa*: Reflexiones epistémico-metodológicas para el estudio del islam latino en los Estados Unidos

### Beyond the *Maghreb al Aqsa*: Epistemic and methodological thoughts on the study of Latino-Islam in the United States

Cynthia Hernández González<sup>1</sup>

**Resumen:** Este escrito parte de una propuesta de investigación para analizar el islam latino en los Estados Unidos. Debido al énfasis existente en la “conversión”, la autora propone una nueva forma de realizar estudios antropológicos, que re-valoren la cosmología del islam y que desafíen las nociones esencialistas a partir de las cuales se construye “lo latino” y “lo musulmán”. Esta reflexión se sustenta en la perspectiva decolonial, para cuestionar el clásico papel de las y los antropólogos y la forma en que debe acercarse a su universo de investigación, muchas veces desconocido.

**Abstract:** This writing originates from a research project to analyze Latina/o Muslims in the United States. Due to the emphasis on the "conversion" process, the author proposes a new way to conduct anthropological studies that revalues the cosmology of Islam and challenges the essentialist notions from which "the Latin" and "the Muslim" are constructed. This reflection is based on the decolonial perspective, to question the classic role of the anthropologist and the way in which he/she must approach his/her research universe, often unknown.

Palabras clave: islam; latinos/as; Estados Unidos; conversión; decolonialidad

#### Introducción

El presente texto tiene como finalidad exponer algunas reflexiones sobre la forma en que se acostumbra analizar el islam desde la antropología. Estas ideas son la materialización de un conjunto de experiencias personales y profesionales, que lentamente se constituyeron en una propuesta de investigación a partir de la cual busco indagar las vivencias de las y los musulmanes de origen latino que radican en los Estados Unidos. Éstas no serán vistas de forma aislada, sino como el conjunto de acciones que comienzan a tener sentido gracias al proceso de invitación al

---

<sup>1</sup> Doctorante en Antropología en el CIESAS-Unidad Ciudad de México. Líneas de investigación: islam en México, migración e islam, y el islam y sus diversidades. Correo electrónico: cynthiahdezg@gmail.com.

islam (la *da'wa*) y la necesidad de participar dentro de una sociedad más justa, equitativa e incluyente. Conforme a lo aprendido con mis colaboradores y colaboradoras, el *ser* musulmán(a) no es sólo aquella persona que se identifica con el islam, sino quien pone en *praxis* una cosmología islámica que une lo humano con lo divino y lo Único con lo diverso. Por tanto, mi intención en estas páginas no es describir mi propuesta de investigación -que aún se encuentra en proceso de construcción- sino exponer algunas de las problemáticas que enfrentan las y los científicos sociales, particularmente dentro de la antropología, al buscar analizar un islam que se encuentra colonizado por la ideología moderna y los países que la legitiman y difunden.

Debido al monolitismo a partir del cual es analizado el islam, expongo aquí la necesidad de reformular la forma en que son construidas las temáticas y los universos de investigación, para la realización de una antropología que dignifique a las y los musulmanes latinos y no les convierta en “réplicas” de calidad menor. Dado que el ser musulmán(a) significa realizar un esfuerzo (*jihad*) continuo de perfeccionamiento diario, ningún antropólogo podría definir quién es más musulmán que el “musulmán”; empero, podríamos comenzar a describirlo de una forma distinta si se piensa que la “conversión” es una construcción de las propias ciencias sociales. ¿Qué anteojos vamos a utilizar para trabajar con nuestros(as) colaboradores(as) etnográficos durante nuestro trabajo de campo? Esta elección es, sin duda, personal, y este escrito no es una receta mágica para la realización de estudios sobre lo divino y su creación. Sin embargo, conforme a los objetivos de este texto y dada la profundidad del tema, mis reflexiones se encuentran divididas en tres apartados, a los que intitulé: “La construcción de la propuesta de investigación”, “Hacia una descolonización del islam” y “Más allá de la ‘conversión’”.

### **La construcción de la propuesta de investigación**

Hace trece años, cuando arribé a la primera comunidad islámica con la que trabajé, no existía más que una producción antropológica que indagase sobre esta tradición sagrada en estas tierras<sup>1</sup>. Ello me motivó a realizar la primera investigación sobre una *tariqa*<sup>2</sup> u orden sufi<sup>3</sup>, que desde sus orígenes se encuentra en la colonia Roma de la Ciudad de México, como resultado del encuentro en 1978 entre un estudioso en religiones comparadas de origen estadounidense con el decimonoveno sheij<sup>4</sup> de la Orden Halveti Jerrahi de Estambul, Turquía, en la ciudad de Nueva York (Hernández González, 2009). Esa travesía, tanto espiritual como científica, me llevó a

visitar otras comunidades islámicas dentro de la capital del país, con la finalidad de descubrir qué era “realmente” el islam y si lo que estaba empezando a conocer era algo que se correspondía con lo acostumbrado por las demás personas que se reconocían como musulmanas. Es por ello que empecé a acudir ocasionalmente a la *musallah*<sup>5</sup> del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECMAC), para comprender cuáles eran las prácticas de las y los musulmanes “de nacimiento” y empapar me de esa atmósfera en la que se vivía el “verdadero” islam. Fue ahí que me encontré con el estatus de “converso/a”, que busca describir a las personas que aparentemente se transforman “en algo distinto” a lo que “originalmente” son.

Dada mi inquietud por conocer a esos *otros* con los que me estaba encontrando, comencé a indagar el proceso de reformulación de las identidades “originarias”, de algunas personas de origen marroquí y argelino, que migraron a la Ciudad de México a partir de la década de 1980 (Hernández González, 2012). Con la realización de la investigación mencionada comprendí que las formas en que las personas se identifican resultan de un proceso inacabado, que responde tanto a las experiencias de vida como al número de colectividades a las que se pertenece. Sin embargo, este hecho es difícil de vislumbrar cuando los procesos migratorios generan un *otro* extranjero, que es asumido con ciertas características debido a su origen nacional, regional y étnico. Esta es la vivencia de numerosas personas de origen latino que practican el islam en los Estados Unidos, quienes son vistas como extrañas, poco comunes, y hasta “exóticas” debido a que lo “natural” es que practiquen el cristianismo en cualquiera de sus ramas, o sean ateas.

Según la *Islamic Society of North America* (ISNA) existen 40 mil musulmanes(as) hispanos(as) en los Estados Unidos (Norwood News 2012). Sin embargo, el estudio de Espinosa, Morales y Galvan (2017) arroja que la población latino-musulmana es de 50 mil a 70 mil personas. Para realizar un comparativo con el resto de los musulmanes en el país, los datos del *Pew Research Center* arrojan que en el 2007 ellas y ellos constituían el 7% (Pew Research Center, 2014), mientras que en el 2011 conformaban el 6% de las y los respondientes a una encuesta, que más tarde sería publicada con el título de *Muslim Americans* (Pew Research Center, 2011). Conforme a los datos cuantitativos, sólo un pequeño porcentaje de personas de origen hispano se declara musulmán(a) en los Estados Unidos. Aunque el gobierno de este país no realiza censos de tipo religioso, se tienen datos que indican que existe una tendencia creciente a que las y los hispanos se “conviertan”<sup>6</sup> al islam (Imagen 1) (Aidi, s.f.; Fox News, 2014; Martin,

2006; Poucher Harbin, 2014; Thompson, 2014; Wakin, 2002). De acuerdo a Espinosa, Morales y Galvan (2017) los motivos que llevaron a estos hombres y mujeres de origen hispano a su reversión<sup>7</sup> fueron: la creencia en el monoteísmo (*tawhid*), 95%; el deseo por una relación directa con Dios, 94%; la equidad racial y étnica que es propuesta por el islam, 74%; y, la equidad de género, también propuesta por esta tradición, 69%.



Imagen 1. Celebración de Alianza Islámica, la primera comunidad islámica latina de los Estados Unidos (ca. 1990-2005), localizada en la Ciudad de Nueva York

Fuente: [blog.alianzaislamica.org](http://blog.alianzaislamica.org)

La importancia de estudiar la población latino-musulmana, se señala en la *Latino Muslim Survey* (Espinosa, Morales y Galvan, 2017), que revela que las y los musulmanes latinos: 1) son tolerantes hacia el cristianismo y otras creencias religiosas; 2) sufren de discriminación racial o étnica por parte de otros(as) musulmanes(as) de origen diferente al latino, y por parte de personas no musulmanas; 3) acuden a la mezquita una vez a la semana o más, conformando uno de los índices más altos de asistencia religiosa para la población latina y musulmana en general (35%) (Imagen 2); 4) asisten a mezquitas en las que se habla inglés (72%); 5) son más conservadores(as) que las y los musulmanes no latinos respecto a la homosexualidad; 6) son

progresivos(as) respecto a temáticas como la inmigración, los derechos civiles y la justicia social y económica; 7) participan en/u organizan protestas, marchas, o apoyan en el registro para el voto junto con sus correligionarios(as) (1 de 5 personas); 8) creen en la habilidad de su propia comunidad para resolver problemáticas sociales, que en el propio gobierno u otras organizaciones de latinos(as).



Imagen 2. *Latino Converts to Islam*

Fuente: [www-tc.pbs.org](http://www-tc.pbs.org)

Dado que la problemática de la “conversión” parece ser demasiado popular en los Estados Unidos -debido a la existencia de más de 250 publicaciones centradas únicamente en este hecho (Espinosa, Morales y Galvan, 2017)-, mi propuesta de investigación busca integrarse a aquellas existentes, más también pretende cuestionar la forma en que se construye al *otro* desde la antropología. Si bien es posible que mi entendimiento o visión sobre el islam sea distinto al de muchas personas -científicas sociales o practicantes- lo que no puede ser negado es el estigma, la exotización y la incomprensión que viven las y los latino-musulmanes debido al re-encuentro con una tradición, que pareciera que no les corresponde. Retomando los planteamientos de Trouillot (2011) -en los que se expresa que la antropología sigue ejerciendo un papel colonizador- es necesario que existan investigaciones que rompan con la naturalización de lo que significa *ser*

“latino(a)” y “musulmán(a)” (Imagen 3), ya que, muchas veces, los trabajos realizados sobre el tema no están exentos de prejuicios, pese al uso de conceptos y categorías analíticas, que buscan apartarse de las prenociones que las colectividades tienen sobre sí mismas (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002).

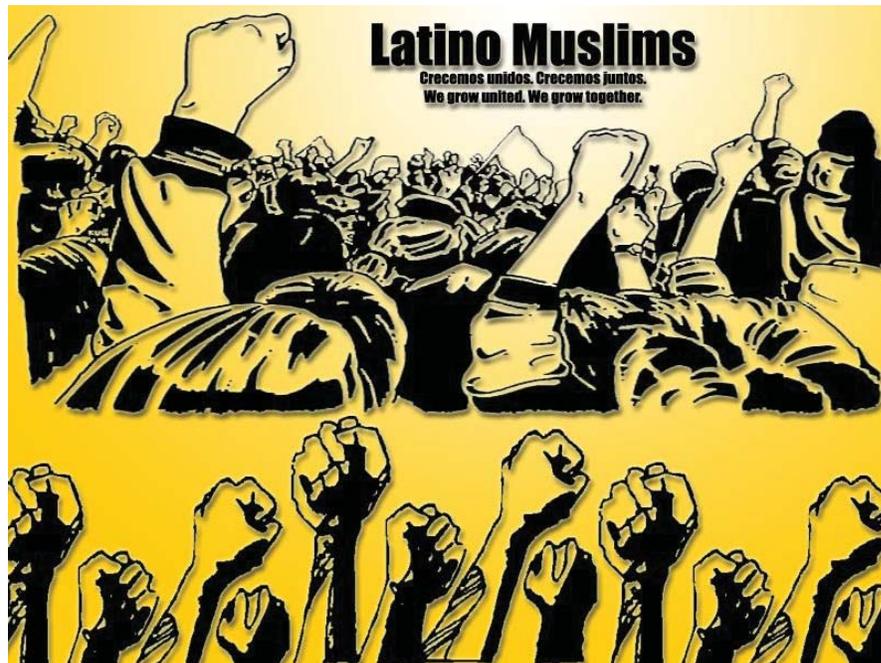


Imagen 3. Creemos unidos. Creemos juntos.

Fuente: [www.latinodawah.org](http://www.latinodawah.org)

Mención aparte tiene la islamofobia existente dentro de las academias de las ciencias sociales, en las que no son considerados los aportes de las y los académicos musulmanes, debido a su supuesta irracionalidad e incapacidad de producir conocimiento, visto únicamente como “fructífero” cuando resultan en propuestas de tipo fundamentalista, que pueden generar actos violentos (Grosfoguel, 2010). En la antropología, algunos ejemplos de estas investigaciones euro/anglo-centradas son las de Ernest Gellner, Clifford Geertz, Vincent Crapanzano, Michael Gilsenan, Dale Eickelman y otros autores que estudian el islam utilizando categorías como “religión”, “grandes y pequeñas tradiciones”, o que realizan sus análisis desde las perspectivas teóricas occidentales, como las propuestas por Weber y por Freud (Anjum, 2007). Dada la islamofobia existente en la academia, es necesario realizar un giro decolonial en los propios

estudios antropológicos sobre el islam, para construir investigaciones y producciones nuevas, que no repliquen la ideología moderna y colonial que hacen del islam un “nicho del salvaje”, en términos de lo señalado por Trouillot (2011).

De acuerdo a Mignolo (1997) los hechos de la historia tienen versiones distintas según el lugar desde el que se cuentan; por ello, es momento de analizar de una forma diferente a las comunidades latino-musulmanas más allá del Magreb *al Aqsa*<sup>8</sup>, debido a la “proyección universal y atemporal” (Adlbi Sibai, 2016: 85) que el islam tiene como revelación. La temática, vista desde afuera, bien pareciera ser ingenua, arriesgada o incluso “poco científica”; sin embargo, “el diálogo con la alteridad no-eurocéntrica [también consiste en] rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad que es constitutiva de la modernidad misma” (Escobar, 2003: 65). Desde esta perspectiva, propongo indagar desde la antropología cómo es que las y los latinos musulmanes entienden y ponen en *praxis* la cosmología del islam en una sociedad como la estadounidense<sup>9</sup>, que responde a una ideología moderna/colonial/anglo-europea/blanca/cristiano-atea/capitalista/patriarcal-heterosexual<sup>10</sup>. Sin embargo, como esta propuesta de investigación aún se encuentra en desarrollo, lo que me propongo discutir aquí es ¿cómo construimos al *otro*, latino(a) musulmán(a), desde la antropología?

### **Hacia una descolonización del islam**

Debido a que mi propuesta de investigación está íntimamente relacionada con la perspectiva decolonial, sostengo que estudiar el islam latino implica re-valorar una cosmología que liga a toda la humanidad con lo Único, más también significa analizar la subalternización de las y los latinos musulmanes que viven en los Estados Unidos (Escobar, 2003). Según lo planteado por Sjober y Nett (1980) -hace ya varias décadas- la elección de mi universo de investigación podría considerarse como atípica, ya que la noción de “musulmán” generalmente se asocia a aquellas personas procedentes del Medio Oriente, el norte de África, e incluso varias regiones de Asia. Empero, la realidad muestra que dentro de cualquier mezquita de los Estados Unidos pueden encontrarse a musulmanes(as) afro-americanos(as), de origen anglo, asiático, latino y, por supuesto, árabe y pakistaní (Love, 2013).

Como la tradición musulmana es desde hace muchos siglos un objeto de estudio gracias al orientalismo (Said, 2007), mi conocimiento empírico me lleva a considerar necesario romper con

la noción esencialista y moderna de que existe un único islam, pese a las múltiples evidencias que señalan que ésta es una tradición incluyente y muy diversa (Adlbi Sibai, 2016; Grosfoguel, 2016). Aunque hace poco más de cien años el islam se consideraba algo propio de la construcción llamada Mundo Islámico (Aydin, 2017), la presencia de esta tradición en los Estados Unidos y en Latinoamérica cuestiona la oposición colonial que divide entre Oriente y Occidente, así como la manera en que el islam debe ser analizado desde la antropología.

Dado que el pensamiento moderno y colonial tiene un fuerte arraigo en los estudios sobre el islam en múltiples latitudes, puedo decir -a partir de mi experiencia personal y profesional dentro de algunas comunidades islámicas de México y los Estados Unidos- que muchas son las interpretaciones existentes en torno a lo “tradicionalmente islámico” y lo que significa ser “musulmán(a)”; sin embargo, a partir de una revisión de la cosmología islámica, puede entenderse que la humanidad sólo es una, aunque expresada en formas distintas. Es por ello que para realizar estudios sobre las y los musulmanes latinos es preciso cuestionar y trascender aquella distinción entre el islam de las y los “conversos” y el islam de las y los “musulmanes(as) de tradición”.

### **Más allá de la “conversión”**

Mi intención de debatir esta temática responde al hecho de que el concepto de “conversión” es el más utilizado en lo que se refiere al islam latino, pese a que muchas personas que practican el islam en los Estados Unidos y Latinoamérica conciben que *están retornando a algo que para ellos(as) ya era conocido*, en términos espirituales. Si bien para muchas y muchos académicos el término de “converso(a)” resulta funcional para explicar las transformaciones individuales - expresadas también colectivamente dentro de ciertas comunidades islámicas y/o mezquitas-, me parece necesario evidenciar que la identidad musulmana que actualmente conocemos es un producto de la modernidad, desde sus etapas más tempranas. Al respecto, Enrique Dussel explica que:

La anexión de Amerindia en 1492 por España permitirá que Europa inicie el despliegue del sistema-mundo -ahora realmente ‘mundial’-, pero debemos tener conciencia de que esa Europa tenía significación periférica en referencia al espacio económico y cultural

continental asiático, aunque ahora rearticulada por primera vez en el siglo XV, desde la antigua expansión musulmana que en el siglo VII la había separado del continente afroasiático. (Dussel, 2004: 212)

Pese a que la expansión del islam y la conquista de América son procesos a partir de los cuales se establecieron relaciones de poder, ambos se dieron de formas muy distintas. En el primer caso, Sayyid (2013) señala que aunque el poderío musulmán utilizó el recurso a las armas, no se obligó a conversiones masivas, ni se prohibió la práctica del judaísmo y el cristianismo. Dada la visión igualitaria que existe dentro de la tradición islámica no se negó la diversidad cultural, pues aunque la identidad musulmana era empoderada, existían diversas medidas gubernamentales para que las y los no musulmanes fueran considerados parte de sus administraciones políticas. Por otra parte, en lo que respecta a los imperios europeos, Sayyid (2013) subraya que éstos reforzaron su identidad política después de conquistar territorios previamente musulmanes -o de haber sufrido amenazas por parte de sus ejércitos-. Por ello, el expansionismo cristiano imperial más allá del Magreb *al Aqsa* significó una oportunidad para consolidar un poder que, al tener al islam como una de sus sombras (Dussel, 2004; Taboada, 2004), buscó afirmarse con las mismas estrategias que fueron impuestas en Europa, aniquilando todo tipo de diversidad. En palabras de Sayyid:

Las autoridades españolas, confrontadas con una gran población de musulmanes y judíos que se habían visto obligados a convertirse, instituyeron estrategias de vigilancia que, en gran parte, habían estado ausentes de los grandes imperios euroasiáticos. Los intentos de controlar las conversiones musulmanas y judías como auténticas o no, y la politización de la población debido al conflicto entre las fuerzas de la Reforma y las de la Contrarreforma, produjeron innovaciones en las técnicas de vigilancia y la extensión de su alcance más allá de la sociedad de élite hasta la población en general [...] En el proceso, surgió un medio de conceptualización de lo social que llegó a caracterizarse por la regulación y el disciplinamiento de la no-europeidad con referencia a lo europeo. (Sayyid, 2013: 135. Traducción propia)

Seguramente pueden surgir cuestionamientos sobre la relevancia de estos acontecimientos para el estudio del islam latino en los Estados Unidos, ya que el proceso colonial iniciado hace casi 500 años es más útil para explicar las problemáticas de las naciones y los pueblos originarios de América, que las de las personas que aparentemente niegan sus identidades “originarias” a raíz de “convertirse” a una religión que no les pertenece. Sin embargo, ¿quién es un “verdadero” indígena y quién es un “verdadero” musulmán? ¿No es que acaso ambos están siendo racializados, generizados y altamente naturalizados, gracias a la imposición de una ideología moderna/colonial/europea/blanca/cristiano-atea/capitalista/patriarcal-heterosexual? Como bien expresé anteriormente, el “encuentro” entre los musulmanes y los europeos cristianos favoreció no sólo a la imposición (y replicación) de ésta ideología, sino también a procesos que configuraron un centro del mundo a partir del cual se conquistó a poblaciones *otras*, como la musulmana. Este es el caso del colonialismo europeo de los siglos XIX y XX, que contribuyó a la construcción del Mundo Islámico como el límite espacial de las poblaciones musulmanas, que muchas veces se llega a equiparar con el concepto de *umma* o comunidad islámica mundial. Es pertinente hablar de esta territorialización debido a que se llega a suponer que las personas originarias del Mundo Islámico son musulmanas “reales”, en comparación a aquellas que son vistas como “conversas”, cuando la idea sobre la existencia de un Mundo Islámico surgió en el siglo XIX, debido a la introducción de un pensamiento racial que separaba e inferiorizaba a las poblaciones sometidas al dominio europeo (Aydin, 2017).

Según Aydin, la caída del sultanato<sup>11</sup> otomano<sup>12</sup> en 1924 y las condiciones de pobreza acarreadas por el colonialismo generaron entre la población musulmana un pensamiento solidario pan-islámico, que suplía la noción del califato y confrontaba el imperialismo racial, hasta que tomó la forma de propaganda política. De esta construcción se derivaron múltiples actos de resistencia hacia los(as) europeos(as), llegando a consolidarse un imaginario sobre lo que “todo(a) musulmán(a) debe ser”. Muchas de las nociones actuales sobre la civilización islámica surgieron durante esta época colonial, pues debía manifestarse que las poblaciones musulmanas sometidas no eran inferiores -como en las metrópolis europeas se buscaba demostrar-. Empero, la construcción de esta historia se tornó peligrosa, pues:

Esta narración de una civilización musulmana singular condujo a la amnesia sobre el cosmopolitismo de los imperios musulmanes, que no podían reducirse a un modelo simplista de civilización. Siglos de experiencia compartida con hindúes, judíos y budistas; chamanes; árabes cristianos, griegos, armenios y otros fueron ignorados. Aunque los reformadores intentaron elevar las características no religiosas de la historia islámica, con la que los no musulmanes pudieran relacionarse como iguales, buscaron usar su tradición de fe para nuevos propósitos, reformulando el Islam al colapsar sus diversas tradiciones en una religión mundial singular comparable al cristianismo (Aydin, 2017: 9. Traducción propia)

Con lo anterior puede apreciarse que, debido al colonialismo europeo, el islam y el *ser* musulmán se transformaron en una construcción esencialista que, además de limitar las diversas expresiones culturales, temporales y locales, produjo la satanización de todo aquello que no fuera pensado como “musulmán”. Ello favoreció la creación de policías religiosas, que actúan de forma parecida a las instituciones imperiales cristianas antes, durante y después del “descubrimiento de América”. Aunque antes del periodo colonial existían musulmanes y musulmanas con visiones imperialistas, nacionalistas, socialistas, anarquistas, feministas y pacifistas (Aydin, 2017), lo que quedó después del reformismo islámico moderno es una tarea que aún debe desentrañarse.

Dados los antecedentes antes mencionados, es preciso que la antropología deje de realizar estudios extractivistas, que continúen exotizando a las comunidades y/o poblaciones con las que se trabaja. Al contrario, debe reconocerse que las investigaciones son producto de una colaboración a partir de la cual se busca comprender al *otro*, sin encasillarlo(a) dentro de los *salvajes* que surgieron con el descubrimiento de América. Para algunas y algunos investigadores, la conversión puede ser un proceso necesario de indagar, sin embargo ¿por qué se pretende estudiar una tradición como el islam, excluyendo el conocimiento que parte de su cosmología?, ¿por qué, entonces, deberían de continuarse los estudios sobre la conversión si la propia revelación del islam afirma que no existe ninguna diferencia entre las personas que conforman el género humano? Las anteriores, podrían ser preguntas poco relevantes que, sin embargo, encuentran eco en la perspectiva decolonial, debido a su énfasis en la re-valoración de epistemologías distintas, que también podrán llevarnos a nuevas metodologías, con la intención

de romper con la colonialidad de la antropología y de las ciencias sociales en general.

### **Reflexiones finales**

Gracias a las experiencias personales y profesionales vividas en diferentes mezquitas y *musallas* dentro de México y los Estados Unidos, mi visión sobre el islam se transformó radicalmente. Esta tradición no sólo pertenece a los hombres y a las mujeres que los medios tradicionalmente difunden, ya que el mensaje del islam es universal y atemporal, al grado de poder llamar a múltiples personas que pareciera son ajenas a él. Debido a la incompreensión que existe en torno a las y los musulmanes latinos de los Estados Unidos -y más allá del Magreb *al Aqsa*- es necesario realizar estudios que profundicen en las reacciones al llamado o invitación al islam (la *da'wa*), que ofrece una respuesta a las personas que buscan tener una relación directa con *Allah* y desean vivir una equidad étnica/racial y de género, dentro de un país tan estratificado y racista como los Estados Unidos. Debido al énfasis que las ciencias sociales y, particularmente la antropología, tienen en el proceso de “conversión” se sabe, simplemente, que el islam está creciendo en el país del norte. Sin embargo, no se sabe qué más sucede con las y los latinos musulmanes, más allá de los estudios monolíticos y esencialistas sobre el velo y la vestimenta, las oraciones y los matrimonios, el ayuno y la alimentación.

Debido a la islamofobia, entendida como una forma de violencia, el islam es un producto de la ideología moderna/colonial que se expresa -entre otras características- con la racialización y la generización de personas *otras*. Parece que gracias a las políticas y los medios de los países del Norte, se sabe todo sobre el islam, más se desconoce su rica y profunda cosmología. Las ciencias sociales, por otro lado, contribuyen al enriquecimiento de esta mirada negativa con la reproducción del binomio “converso”-“musulmán de nacimiento” y con la esencialización de “lo musulmán” y “lo latino”. Por ello, es necesario que las y los antropólogos miren, escuchen y vivan *realmente* cada uno de los encuentros con sus colaboradores(as) etnográficos, considerados como informantes por las y los investigadores extractivistas. Si no se deja de asumir que el islam o “lo musulmán” pertenecen a ciertos orígenes étnico-nacionales o a territorios particularmente delimitados, la empresa etnográfica es infructuosa, pues no se saldrá del pensamiento o razonamiento recurrente, que afirma que las y los latinos “quieren ‘convertirse’ en algo que no son”.

La antropología tiene mucho que ofrecer si se integran epistemologías distintas -en este caso la islámica-, para tratar de re-configurar el mundo fragmentado en el que vivimos. El compromiso con nuestra profesión, pero también con las comunidades que nos brindan de su conocimiento -confrontándonos también con nosotros(as) mismos(as)- pueden ayudarnos a romper con el pasado colonial que sigue imperando dentro de nuestra razón de ser. Si las sociedades del mundo *otro* comenzaron a formar parte del “nicho del salvaje” desde la constitución de los imperios europeos en el siglo XVI, nuestra responsabilidad ética y profesional puede ayudarnos a de-velar qué es lo que existe más allá de los monolitismos y las oposiciones binarias a partir de las cuales entendemos la realidad.

### **Bibliografía**

- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/InterPares.
- Aidi, H. (s.f.). *Olé to Allah: New York's Latino Muslims*. Recuperado el 16 de enero de 2018, de Islam Awareness: <http://www.islamawareness.net/LatinAmerica/ole.html>
- Anjum, O. (2007). *Islam as a discursive tradition: Talal Asad and his interlocutors*. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (3), 656-672.
- Aydin, C. (2017). *The idea of the Muslim World. A global intellectual history*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C. (2002). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2004). *Sistema-mundo y "transmodernidad"*. En S. Dube, I. Banerjee Dube y W. D. Mignolo, *Modernidades coloniales: Otros pasados, historias presentes* (págs. 201-226). México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Escobar, A. (2003). *Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. *Tabula Rasa* (1), 51-86.
- Espinosa, G., Morales, H. y Galvan, J. (2017). *Latino Muslims in the United States*. Reversion, *Politics, and Islamidad*. *JRER. Journal of Race, Ethnicity, and Religion*, 8 (1), 1-48.
- Fox News. (29 de mayo de 2014). *Muslim Latinos In New York Say They Are Being Followed, Despite Spy Unit Shutdown*. Recuperado el 14 de enero de 2018, de Fox News:

<http://www.foxnews.com/world/2014/05/29/muslim-latinos-in-newyork-say-are-beingfollowed-despite-spy-unit-shutdown.html>

Grosfoguel, Ramón (2005), "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality." en William I. Robinson y Richard Applebaum (Eds), *Critical Globalization Studies* (London: Routledge).

Grosfoguel, R. (2010). Epistemic islamophobia and colonial social sciences. *Human Architecture: Journal of the sociology of self-knowledge* , VIII (2), 29-38.

Grosfoguel, R. (2016). Presentación. Breves notas acerca del islam y los feminismos islámicos. En R. Grosfoguel, *Feminismos islámicos* (págs. 9-38). Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.

Hernández González, C. (2012). De inmigración y reformulación de las identidades en la época contemporánea: La población de origen magrebí en la Ciudad de México. México: FFyLIIA, UNAM, tesis de maestría para optar al grado de maestra en antropología.

Hernández González, C. (2009). El Islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX. México: ENAH, tesis de licenciatura para obtener el grado de licenciada en etnohistoria.

Love, E. (2013). Civil Liberties or Civil Rights? Muslim American Advocacy Organizations. En M. Kortmann y K. Rosenow-Williams, *Islamic Organizations in Europe and the USA. A Multidisciplinary Perspective* (págs. 37-53). Hampshire y New York: Palgrave Macmillan.

Martin, R. (24 de septiembre de 2006). Latinas Choosing Islam over Catholicism. Recuperado el 17 de enero de 2018, de National Public Radio: <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=6133579>

Mignolo, W. D. (1997). Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. Recuperado el 20 de diciembre de 2017, de Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI): <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/17.pdf>

Norwood News. (7 de diciembre de 2012). Latino Muslims in the Bronx Hope to Carve Out Own

- Community. Recuperado el 26 de febrero de 2017, de Voices of NY: <https://voicesofny.org/2012/12/latino-muslims-in-the-bronx-hope-to-carve-out-own-community/>
- Pew Research Center. (30 de agosto de 2011). Muslim Americans. No signs of growth in alienation or support for extremism. Recuperado el 26 de febrero de 2017, de 2011 Muslim American Survey: <http://www.people-press.org/files/2011/08/muslim-american-report.pdf>
- Pew Research Center. (2014). Muslims. Recuperado el 26 de febrero de 2017, de Religious landscape study: <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-tradition/muslim/#demographic-information>
- Poucher Harbin, J. (10 de julio de 2014). Five Years Since the Release of ‘New Muslim Cool’: Hispanic Muslims Growing Segment of U.S. Muslim Religious Culture. Recuperado el 17 de enero de 2018, de IslamiCommentary: <https://islamiccommentary.org/2014/06/five-years-since-new-muslim-coolhispanic-muslims-growing-segment-of-us-muslim-religious-culture/>
- Said, E. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Sayyid, S. (2013). Empire, Islam, and the Postcolonial. En G. Huggan, *The Oxford Handbook of Postcolonial Studies* (págs. 127-141). Oxford: Oxford University Press.
- Sjoberg, G. y Nett, R. (1980). *Metodología de la investigación social*. México: Trillas.
- Taboada, H. (2004). *La sombra del islam en la conquista de América*. México: FCE, UNAM-FFyL.
- Thompson, N. A. (13 de febrero de 2014). "As-salam alaykum, Wa alaykumu s-salam": Latino Americans are Leaving Catholicism to Embrace Islam. Recuperado el 15 de enero de 2018, de Latin Post: <http://www.latinpost.com/articles/7290/20140213/latino-americans-catholicismislam.htm>
- Trouillot, M. R. (2011). *Transformaciones globales: La antropología y el mundo moderno*. Bogotá: Universidad de los Andes, Universidad de Cauca.
- Wakin, D. J. (2 de enero de 2002). Ranks of Latinos Turning to Islam Are Increasing; Many in City Were Catholics Seeking Old Muslim Roots. Recuperado el 16 de enero de 2018, de The New York Times: <http://www.nytimes.com/2002/01/02/nyregion/ranks-latinos->

turning-islam-areincreasing- many-city-were-catholics-seeking-old.html?pagewanted=all

Notas

<sup>1</sup> La tesis de licenciatura, realizada por el etnohistoriador José Luis Sánchez García (2004), intitulada *El influjo y el singular de los conversos mexicanos disidentes de cultos cristianos en la yamma de la Ciudad de México en la postrimería sigloventina y el primer trienio del siglo novel*, aborda la historia del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, una comunidad sunita localizada en la colonia Anzures de la Ciudad de México.

<sup>2</sup> “Tariqa es un término árabe para el camino espiritual, especialmente en el sentido de un método de práctica espiritual, a menudo incorporado en una organización social y tradición conocida como una orden sufi” (Martin R. C., 2004: 680).

<sup>3</sup> El sufismo o tasawwuf “es un término árabe para el proceso de realización de ideales éticos y espirituales; significa literalmente ‘convertirse en un sufi’; tasawwuf generalmente se traduce como sufismo” (Martin R. C., 2004: 684). De acuerdo a la tradición sufi, el sufismo existía desde los tiempos del Profeta, puesto que Muhammad transmitió a algunos/as de sus compañeros/as y familiares las enseñanzas más sutiles del islam y el significado más profundo del Corán. Durante los siglos XII y XIII, el tasawwuf vivió su época de esplendor, pues lo que antes se conocía como una práctica popular surgida en respuesta al enriquecimiento califal, tomó forma y se estableció en turuq (pl. de tariqa) o senderos espirituales (Hernández González, 2009).

<sup>4</sup> De acuerdo a Martin R. C. (2004) el término sheij puede hacer referencia a un erudito religioso, al líder (o la líder) de una orden sufi, al jefe de una tribu o pueblo, o a una persona de edad avanzada.

<sup>5</sup> Espacio de oración musulmana que, a diferencia de una mezquita, es temporal, debido a que en la mayoría de los casos se trata de un lugar rentado y acondicionado para la práctica religiosa.

<sup>6</sup> Si bien es más común encontrar el término “converso(a)”, es necesario mencionar que dentro del islam se piensa que las personas desde su gestación poseen la fitrah, un estado primigenio y natural de sumisión a Allah, que algunas veces es modificado debido a la educación de los padres, o los diversos rumbos que toma la vida de cada una de ellas. Conforme a esta perspectiva, el término más adecuado para describir el proceso de retorno al islam es el de “reversión”.

<sup>7</sup> Si bien es más común encontrar el término “converso(a)”, es necesario mencionar que las y los colaboradores etnográficos con los que he hablado piensan que el ser musulmán(a) es un estado natural del ser humano desde su creación, ya que antes de su nacimiento les es otorgada la fitrah: un estado primigenio, puro e intacto, que les relaciona con Allah, aunque pueda tomar diversos rumbos según la historia personal de cada uno(a) de ellos(as).

<sup>8</sup> Magreb es un término que literalmente significa en lengua árabe “la región donde se pone el sol u occidente” y que corresponde al norte de África; al Aqsa, quiere decir, literalmente, “el más lejano”. La combinación de ambos términos hace referencia al actual reino de Marruecos. El uso de esta frase no es arbitrario, ya que busco enfatizar que el islam sobrepasó los límites de la última región nombrada en lengua árabe -al menos, de forma conocida-. Si bien muchos(as) autores(as) pueden argumentar que esta tradición es ajena al hemisferio occidental, existen fuentes que indican que su presencia se remonta al periodo colonial, al menos en lo que se refiere a los Estados Unidos. Para mayor información, sírvase consultar: Gomez, M. A. (1994) *Muslims in Early America*. *The Journal of Southern History*, 60, 4, 671-710 y Diouf, S. A. (2013) *Servants of Allah. African Muslims Enslaved in the Americas*. Nueva York: New York University Press.

<sup>9</sup> Hasta el momento, aún no termino de seleccionar a la(s) comunidad(es) a partir de la(s) cual(es) realizaré mi estudio. Empero, en el presente texto, la localización de los espacios sagrados es secundaria, ya que busco discutir el uso del término “converso(a)”, en relación a las distintas formas en que se concibe el islam, partiendo de su propia cosmología y de los procesos coloniales que configuraron la noción de “musulmán(a)”.

<sup>10</sup> Este término es una reformulación de lo propuesto por Grosfoguel, Ramón (2005), “The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality.” en William I. Robinson y Richard Applebaum (Eds), *Critical Globalization Studies* (London: Routledge).

<sup>11</sup> Se utiliza el término sultanato, porque es el más adecuado para referirse a la institución liderada por el sultán. Si bien los otomanos nombraban como devlet a su modo de organización política, ésta es una palabra de origen árabe (dawlat), cuya raíz etimológica significa rotar, cambiar, alternar. Cowan, J. M. (2017) *Hans Wehr A Dictionary of Modern Written Arabic*. Urbana, Illinois: Spoken Language Services, 349.

<sup>12</sup> “A partir del siglo XIV, los otomanos, quienes fundaron la dinastía a partir de la intervención de Uthman, transmitieron la tradición islámica clásica de los abasíes a través de los selyúcidas y adoptaron algunas de las instituciones bizantinas”. (Hernández González, 2009: 17)