
El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto*

Este artículo tratará de presentar un panorama factual y analítico que permita entender, desde la perspectiva antropológica, la dinámica histórica del Islam en Brasil. El análisis que se propone toma en consideración las diversas interpretaciones, prácticas y formas de vivir las identidades musulmanas que lo definen como fenómeno cultural en la sociedad brasileña. Para elaborar este texto usé, además de material histórico de fuentes primarias y secundarias, datos etnográficos obtenidos en los trabajos de campo que he realizado en las comunidades musulmanas de Río de Janeiro, São Paulo y Paraná desde 2003.

La periodización de la narración cronológica intenta mostrar las discontinuidades que existen en la historia de la presencia musulmana en Brasil. El periodo colonial estuvo, desde el inicio, marcado por la presencia individual de criptomusulmanes o moriscos llegados de Portugal y, a partir del siglo XVIII, por la importación de esclavos musulmanes provenientes de África. Dicha herencia colonial dio origen a comunidades musulmanas de origen africano que florecieron en el Brasil imperial.

El Islam de los musulmanes negros, o “malés”, entró en un declive irreversible a partir de finales del siglo XIX, cuando comenzaron a llegar a Brasil musulmanes de habla y cultura árabes procedentes de distintas regiones de Medio Oriente. Entre las décadas de 1920 y 1960, dichos inmigrantes musulmanes crearon instituciones abocadas a preservar sus tradiciones religiosas como parte de una herencia cultural que debía ser transmitida a sus descendientes.

A partir de la década de los setenta, las comunidades e instituciones creadas por los migrantes musulmanes de Medio Oriente sufren una transformación

* Traducción del portugués de Elizabeth Flores.

y dejan de dedicarse por completo a la conservación y reproducción de un ethos cultural inmigrante para volverse parte del paisaje religioso de Brasil. Esa inclusión ocurrió de dos maneras: a través de la creación de comunidades de la diáspora con una marcada relación con la producción y sostenimiento de los lazos transnacionales con Medio Oriente estructurados alrededor de la identidad étnica árabe o de identidades étnico nacionales como la libanesa, la siria o la palestina; o por el énfasis en el universalismo religioso del Islam y de la apertura a la conversión de los brasileños de origen distinto al árabe o musulmán.

Incluso las comunidades que siguieron este patrón mantuvieron formas de imaginación religiosa marcadamente transnacionales. De este modo, puede decirse que el Islam creó nuevos canales de globalización en el campo religioso brasileño, atrayendo a conversos en busca de una perspectiva para poder comprender y participar de los diversos universos transnacionales que constituyen el mundo en que viven.

LA HERENCIA COLONIAL: EL ISLAM EN BRASIL EN EL SIGLO XIX

La historia del Islam en Brasil comienza con la misma colonización del territorio por parte de los portugueses en el siglo XVI. Muchos de entre los colonizadores portugueses eran de origen morisco, es decir, musulmanes convertidos por la fuerza al cristianismo. Por temor a ser perseguidos por la Inquisición, los moriscos profesaban el Islam en secreto o tan solo conservaban la memoria de su pasado familiar musulmán. Como los moros nunca constituyeron un colectivo organizado, puede decirse que las primeras comunidades musulmanas con un culto organizado aparecieron a partir del siglo XVII, con la importación de esclavos musulmanes provenientes de África Occidental.

Los musulmanes africanos que llegaron a Brasil como esclavos pertenecían a diversas etnias (haussa, nagô, jeje), pero se les llamaba colectivamente *malés*, palabra derivada del yoruba *imalé* (musulmán, natural de Mali) (Reis 2003: 176). Según las grafías propuestas por los autores que se dedicaron al tema durante el siglo XX, dichos esclavos se autodenominaban *muçulmi*, *muçurumi*, *muçulumi*, *muxurumim*, términos derivados del árabe *muslim* (musulmán) (Bastide 1960: 198-214; Ricard 1948: 62; Rodrigues 2004 [1906]: 78-80).

Al compartir una cultura letrada o, por lo menos, una élite religiosa familiarizada con la escritura, los esclavos musulmanes tenían una gran capacidad de organización que se expresó en los numerosos levantamientos en los cuales tuvieron un papel preponderante a principios del siglo XIX. El más famoso de estos incidentes, conocido como la Revuelta de los Malés, ocurrió en 1835 en Bahía.¹ La fuerza de la insurrección y la brutal represión que se abatió sobre los musulmanes después de ser aplacada aquella marcaron la memoria y la dinámica religiosa de las comunidades musulmanas de origen africano que se organizaron en Brasil (Reis 2003).

A mediados del siglo XIX, existían comunidades musulmanas compuestas por esclavos y negros libres en Salvador, Río de Janeiro y Recife. Dichas comunidades son mencionadas en el relato del *alim* (especialista religioso) Abdurahman al-Baghdadi al-Dimachqi, que llegó a Río en 1866 y permaneció en Brasil tres años.² De acuerdo con él, la mayor comunidad era la de Salvador, mientras que la de Río de Janeiro era la segunda en importancia, con cerca de cinco mil miembros (al-Baghdadi al-Dimachqi 2007: 10). Las comunidades musulmanas tenían contacto entre sí, como lo prueba la solicitud hecha por los musulmanes de Recife para que al-Baghdadi se convirtiera en el *imam* de su comunidad tras haber cumplido esa función en Río de Janeiro y Salvador (al-Baghdadi al-Dimachqi 2007: 52).

Los negros musulmanes no poseían mezquitas pero sí observaban sus rituales y fiestas religiosas en las casas de sus líderes religiosos,³ que eran conocidos como *alufá* o *limamo* (del árabe *al-imam*). El liderazgo religioso era

¹ La mayor concentración de esclavos musulmanes estaba en Bahía. João José Reis (2003: 177) calcula que los musulmanes constituían entre 15 y 20 por ciento de la población esclava de Salvador en 1835.

² Fuentes secundarias también mencionan la existencia de comunidades musulmanas en São Paulo y en Ceará (Bastide 1960: 200-201; Ricard 1948: 64). Al-Baghdadi visitó un pueblo minero de extracción de diamantes (Lugar o Lavra Brilhante) probablemente localizada en Ceará, pero no menciona la presencia de musulmanes (al-Baghdadi 2007: 56-57).

³ Al-Baghdadi no utiliza en ningún momento la palabra *masjid*, que denotaría la existencia de mezquitas en Brasil. Roger Bastide (1960:200-201) también considera equivocadas las referencias a mezquitas en Río de Janeiro y São Paulo. Dichos lugares de culto deberían ser salas de oración en la casa de los líderes de la comunidad. Alberto Costa e Silva (2004: 286-287) incluso recuerda que las leyes del Imperio de Brasil prohibían construcciones con forma exterior de templo a todas las religiones a excepción del catolicismo.

concedido a aquellos que tuvieran algún conocimiento, aunque fuera por simple memorización, del Corán y del idioma árabe. En cuanto al acceso al texto sagrado, los musulmanes en general lo buscaban con ahínco, y no sólo los *alufás*. Los musulmanes compraban ejemplares del Corán editados en Francia e importados por los libreros franceses de Río de Janeiro.⁴

Por supuesto que pocos de los que compraban el Corán conseguían leer el texto en árabe, pero el libro era utilizado tanto como fuente de saber como objeto sagrado con poderes protectores. Además, el Corán se usaba como símbolo de pertenencia a la comunidad musulmana y de erudición religiosa, por lo que era colocado en lugares visibles en las casas de los musulmanes que los tenían, en particular de los *alufás* y *limamos* (Rodrigues 2004 [1906]: 79; Silva 2004: 286).

Las comunidades musulmanas de Brasil parecen haber celebrado las reuniones para la oración del viernes en la casa del *limamo* como el foco principal de su vida religiosa. Al Baghdadi también hace el relato del ayuno, que era observado rigurosamente por los hombres, si bien no por las mujeres (2007: 24-25). Sin embargo, en vez de usar el calendario lunar islámico, los musulmanes negros seguían el calendario cristiano e iniciaban el ayuno la semana del Pentecostés.⁵ Los relatos de otros observadores también indican que se celebraba esta Fiesta del Sacrificio (*'Aid al-Adha*) (Ricard 1948: 63).

La transmisión del conocimiento religioso a través de una relación maestro-discípulo que relata al-Baghdadi y las descripciones hechas por algunos autores de rituales que se asemejan al *dhikr* (ritual sufi de evocación de la presencia divina) permiten suponer la presencia de una influencia del sufismo en la religiosidad de los musulmanes malés (al-Baghdadi al-Dimachqi 2007: 20-21; Ricard 1948: 65). Las prácticas religiosas con fines protectores y curativos, como el uso de amuletos fabricados por los

⁴ Al-Baghdadi (2007: 23-24) relata que encontró un ejemplar del Corán en la tienda de un librero francés en Río de Janeiro y encargó otros ejemplares que fueron comprados por los musulmanes. El Conde de Gobineau, quien fuera cónsul de Francia en Brasil, relata, aunque probablemente exagera, que el 1869 los libreros franceses de Río de Janeiro vendían cerca de 100 ejemplares del Corán por año (cit. en Bastide 1960: 200).

⁵ Al-Baghdadi (2007: 24-25) relata que el ayuno se realizaba en el mes equivocado, pero no relaciona este hecho con el uso del calendario cristiano. Él afirma haber corregido la fecha del ayuno en Río de Janeiro, pero encontró resistencia a este cambio entre los musulmanes de Recife (al-Baghdadi 2007: 53-54).

alufás y beber el agua usada en la limpieza de las tablas de escritura en donde habían sido copiados los versos del Corán, también eran parte integral de la práctica religiosa de los musulmanes malés. Los intercambios religiosos con el catolicismo también eran de gran importancia, ya que los musulmanes bautizaban a sus hijos y enterraban a sus muertos según los ritos de la Iglesia Católica (al-Baghdadi al-Dimachqi 2007: 28-29).

Aunque las comunidades musulmanas de origen esclavo en Brasil tuvieron una vida religiosa organizada y consiguieron hacer algunas conversiones al Islam,⁶ entraron en un rápido declive a partir de finales del siglo XIX y desaparecieron a mediados del siglo XX. La interrupción del contacto con África, que preservaba el contacto de las comunidades de Brasil con los centros religiosos islámicos, y la represión de las manifestaciones de religiosidad musulmana llevó al fin de las comunidades musulmanas malés. Los miembros de las nuevas generaciones cambiaron el Islam por el catolicismo o por las religiones afrobrasileñas, lo que condujo a la integración de la presencia musulmana en simples influencias en la religiosidad de origen africano (Rodrigues 2004 [1906]: 79).

João Baptista Vargens y Nei Lopes relatan el caso paradigmático de Carmem Teixeira da Conceição, entrevistada por ellos en 1982. Nacida en el seno de una familia musulmana en 1877, se convirtió al catolicismo ya siendo adulta y se volvió extremadamente devota. Sin embargo, a los 105 años aún se emocionaba al relatar las memorias de su vida religiosa entre los negros musulmanes de Río de Janeiro (Vargens & Lopes 1982: 75-76).

UN NUEVO PRINCIPIO: EL ISLAM DE LOS INMIGRANTES ÁRABES EN BRASIL

Por la misma época en la que el Islam de origen africano entraba en decadencia, una nueva presencia musulmana comenzó a instalarse en la sociedad brasileña gracias a la migración árabe llegada de Medio Oriente. Las comunidades musulmanas creadas por los inmigrantes árabes nunca se relacionaron con las de los malés, volviéndose dos historias discontinuas del

⁶ Al-Baghdadi (2007: 22) adelanta el número, ciertamente exagerado, de 19 mil conversos al Islam en todo Brasil.

Islam en Brasil. Aunque la mayoría de los inmigrantes provenientes de Siria, Líbano y Palestina eran cristianos, cerca del 15 por ciento eran musulmanes (Lesser 2001: 97). Entre los inmigrantes árabes musulmanes había una gran diversidad confesional, compuesta por sunitas, chiítas, alauitas y drusos.

En 1929 se fundó la *Sociedade Beneficente Muçulmana* en São Paulo. Aunque la sociedad era de tendencia marcadamente sunita, esta fue la principal referencia institucional de los musulmanes, tanto sunitas como chiítas, por mucho tiempo. Los rituales islámicos, como las oraciones diarias y las fiestas del fin del Ramadán (*'Aid al-Fitr*) y del sacrificio (*'Aid al-Adha*), se celebraban en el salón de la sociedad hasta la construcción de la Mezquita Brasil. La construcción de la Mezquita Brasil, la primera del país, duró de 1942 a 1960, y desde 1950 los rituales islámicos comenzaron a celebrarse ahí. En la década de los cincuenta se formaron sociedades musulmanas sunitas de beneficencia en Río de Janeiro y Paraná.

A pesar de la importancia de la *Sociedade Beneficente Muçulmana* en São Paulo, los drusos y los alauitas crearon sus propias instituciones en Minas Gerais y Río de Janeiro. Además de la distancia, un factor importante en este desarrollo fue el hecho de que dichas sectas musulmanas no se identificaban con la interpretación del Islam que se practicaba en las instituciones sunitas. En 1931 se fundó la *Sociedade Beneficente Alauita* en Río de Janeiro. En 1929 fue fundada la *Sociedade Beneficente Druziense* en Oliveira (Mato Grosso), la cual fue transferida a Belo Horizonte en 1956. En 1969 se creó el *Lar Druzo Brasileiro* en São Paulo.

Las sociedades de beneficencia de las diferentes comunidades musulmanas tenían como objetivo servir de espacios de socialización donde las familias pudieran estar en contacto y las nuevas generaciones familiarizarse con las costumbres de su comunidad. Otra función importante de las sociedades de beneficencia era permitir que los miembros de las nuevas generaciones encontraran cónyuges dentro de la comunidad musulmana de origen árabe. La misión de transmitir las tradiciones culturales de los inmigrantes musulmanes y de mantener a las generaciones nacidas en Brasil dentro del universo religioso del Islam estructuró el carácter de las instituciones musulmanas en Brasil hasta principios del siglo XXI.

Incluso las instituciones en teoría dedicadas a la difusión del Islam en la sociedad brasileña como el CDIAL (Centro de Difusión del Islam en América Latina) y la WAMY (Asamblea Mundial de la Juventud Islámica), ambas creadas en São Paulo en los años sesenta, tenían una actuación misionera muy discreta. Las actividades de estas instituciones siempre fueron mucho más proclives a despertar una consciencia religiosa entre los hijos de los musulmanes nacidos en Brasil que a convertir a los brasileños de origen no musulmán.

La necesidad de transmitir la identidad musulmana a las nuevas generaciones alcanzó a todas las vertientes del Islam en Brasil. La intensidad de esta cuestión puede ser medida por el hecho de que Nagib Assrauy, un intelectual druso, publicó un libro explicando de forma didáctica los puntos básicos del drusismo (Assrauy 1967). De esta manera, las nuevas generaciones nacidas en Brasil podrían mantener su identidad religiosa a partir de un conjunto de doctrinas y rituales transmitidos de forma pedagógica a partir del “manual religioso” creado por Assrauy.

Esta ruptura con las formas tradicionales de transmisión del saber religioso, que entre los drusos de Medio Oriente se restringe a los iniciados en la tradición esotérica, se debió al hecho de que la comunidad drusa de Brasil no podía contar con un contexto cultural que permitiera la transmisión de la identidad drusa fuera de las referencias doctrinales y rituales del sistema religioso.

INMIGRANTES Y CONVERSOS: EXPANSIÓN Y PLURALIZACIÓN DEL ISLAM EN BRASIL A FINALES DEL SIGLO XX Y PRINCIPIOS DEL XXI

Los años setenta vieron un aumento de la inmigración musulmana proveniente de Medio Oriente, impulsada por la guerra civil libanesa (1975-1990), las guerras árabe-israelíes, la ocupación israelí de los territorios palestinos y del sur del Líbano, y la crisis económica de la región. El aumento en el número de musulmanes se vio acompañado por la creación de mezquitas construidas con detalles arquitectónicos islámicos (minaretes, arcos e inscripciones en árabe, entre otros elementos). A partir de los años ochenta se construyeron mezquitas en los estados de Paraná, São Paulo,

Mato Grosso, Goiás, Distrito Federal y Minas Gerais. La mezquita de Río de Janeiro no fue inaugurada sino hasta 2007.⁷

Estas mezquitas eran principalmente sunitas; sin embargo, hubo un aumento en la cantidad de chiítas en São Paulo (Mezquita de Brás) y en Foz do Iguaçu. Algunas comunidades musulmanas, como la de Curitiba, se volvieron mixtas sunitas/chiítas. La proliferación de mezquitas generalmente contó con el financiamiento de Arabia Saudita o de Irán,⁸ cuya disputa por el control de la filiación religiosa islámica pasaba por el establecimiento de canales de influencia en comunidades musulmanas del mundo entero. La construcción de las mezquitas permitió que el aspecto religioso de las instituciones musulmanas comenzara a obtener más importancia en relación a su función como espacio de socialización de la comunidad musulmana de origen árabe.

A pesar de esto, la presencia de las comunidades musulmanas en la sociedad brasileña siguió siendo discreta, y los esfuerzos de proselitismo hacia los brasileños fueron pocos. El escaso interés en la conversión de no musulmanes se debe, en parte, a la percepción que muchos *shaykhs* tenían de Brasil. Según los relatos de brasileños conversos, para muchos de estos líderes religiosos, todos llegados de Egipto, Líbano o Arabia Saudita, la sociedad brasileña estaba marcada por la sensualidad y el hedonismo, cuya expresión máxima sería el Carnaval, lo que volvería infructífera cualquier labor de divulgación del Islam.

Los pocos conversos brasileños que había antes del 2001 presionaban a las autoridades religiosas para que se tomara una actitud más activa en la divulgación del Islam. Una de las primeras conversas al Islam que se opuso a la idea de que existía una incompatibilidad con la cultura brasileña fue Maria Moreira, nativa de Río de Janeiro, convertida en 1990. En diversos artículos publicados en su sitio de internet, Moreira argumentaba que, más

⁷ Una mezquita construida en 1984 en Jacarepaguá dejó de ser usada por la comunidad musulmana, que continuó reuniéndose, hasta el 2007, en el salón de la *Sociedade Beneficente Muçulmana* en el centro de Río de Janeiro.

⁸ La Mezquita Brasil se construyó con donativos de la monarquía egipcia. Dicha influencia inicial de Egipto en las instituciones musulmanas puede percibirse en el hecho de que, hasta 2005, la mayor parte de los *shaykhs* de Brasil habían realizado su formación religiosa en la universidad de al-Azhar.

allá de las apariencias, la de Brasil es una sociedad extremadamente religiosa y que, si los cristianos evangélicos habían tenido éxito en su proselitismo, los musulmanes también podían tenerlo.⁹

Este panorama cambió radicalmente a partir de 2001, cuando el Islam y los musulmanes obtuvieron una mayor visibilidad en la sociedad brasileña. El evento que marcó este cambio no fue tanto el 11 de septiembre como la telenovela *El Clón*, que incluía, entre sus personajes principales, a los miembros de una familia musulmana de Río de Janeiro. A pesar de las incorrecciones y de los estereotipos orientalistas que poblaban la trama de fantasía, la novela introdujo en el imaginario cultural brasileño imágenes positivas de los musulmanes como personas alegres y dedicadas a la familia (Montenegro 2004).

De este modo, los discursos estigmatizantes sobre el Islam creados a raíz del 11 de septiembre no tuvieron el monopolio de la representación del Islam en la esfera pública brasileña, una vez que tuvieron que enfrentarse al discurso positivo paralelo proveniente de la emisión televisiva. El mismo impacto del 11 de septiembre en la situación de los musulmanes en Brasil no puede limitarse al discurso producido por los medios de comunicación y por el gobierno de Estados Unidos, toda vez que una vertiente del nacionalismo brasileño construye el discurso nacional en oposición al imperialismo estadounidense y la “amenaza” que este representaría para la soberanía nacional.¹⁰ Según la óptica del nacionalismo brasileño de tipo “nativista”,¹¹ el 11 de septiembre habría revelado al Islam como una fuerza de afirmación de la autenticidad cultural y opuesta al imperialismo estadounidense.¹²

⁹ Ver los artículos en <http://www.geocities.com/islamicchat/> o <http://islamicchat.org>. El sitio se creó en 1999. Al 27 de agosto de 2009 parecía estar desactivado o en mantenimiento.

¹⁰ El nacionalismo brasileño de carácter “nativista” atrae adeptos situados a la derecha y la izquierda del espectro político. Para ver ejemplos de militancia de este tipo de nacionalismo “anti-imperialista” ver los textos del sitio del *Movimento Pela Valorização do Idioma, das Riquezas e da Cultura do Brasil* (MV-Brasil): <http://mv-brasil.org.br/index2.htm>

¹¹ Que valora la cultura local por encima de una externa dominante. [Nota de la traductora.]

¹² Los usos picarescos de los símbolos de la militancia islámica en la cultura brasileña pueden apreciarse en el éxito que las máscaras de Bin Laden tuvieron en el Carnaval carioca y en la apertura, en Niterói, de un Bar de Bin Laden y un billar llamado La Caverna de Bin Laden tras el 11 de septiembre. Del mismo modo, el surfista paranaense de origen libanés Jihad Khodr ganó competencias de surf en Brasil usando una tabla “decorada” con la imagen de Bin Laden. Al mismo surfista se le prohibió participar con esa tabla en una competencia en Estados Unidos, pero nunca

Lo anterior no quiere decir que no se hayan elaborado discursos estigmatizantes sobre el Islam y los musulmanes. Muchas comunidades musulmanas de Brasil fueron blanco de discursos que intentaron representarlas como posibles arenas de actuación de grupos “terroristas”. La comunidad musulmana de Tríplice Fronteira,¹³ en Foz do Iguaçu y Ciudad del Este, fue objeto de una larga campaña promovida por los gobiernos estadounidense y argentino y ampliada por los medios tanto internacionales como brasileños.

Según estas fuentes, dicha comunidad albergaba en su seno a agentes de al-Qaeda, Hamas y Hezboláh, involucrados en los atentados contra la embajada de Israel y la AMIA en Buenos Aires en 1992 y 1994. Dichas acusaciones, que nunca fueron comprobadas, colocaron una enorme presión sobre la comunidad musulmana de Foz do Iguaçu, que se vio obligada a defenderse de las acusaciones de terrorismo lanzadas por los medios (Montenegro y Bêliveau 2006).¹⁴

La creciente visibilidad del Islam resultó en su incorporación como parte integral del panorama religioso brasileño, donde ahora constituye una opción más de conversión dentro del “circuito religioso”. Prácticamente en todas las comunidades musulmanas con las que tuve contacto durante mis investigaciones de campo escuché relatos que afirmaban que las conversiones al Islam crecieron de forma espectacular luego de 2001. Es obvio que el incremento en la visibilidad del Islam no puede explicar por sí solo las conversiones, que también se deben a las nuevas relaciones que las comunidades musulmanas establecieron con la sociedad brasileña a partir de esa fecha.

El aumento en las conversiones al Islam se dio en las comunidades que crearon canales de diálogo con los brasileños no musulmanes y canales de integración de los conversos, pero no ocurrió en aquellas que continuaron

sufrió ninguna sanción semejante cuando compitió en Brasil. (<http://globoesporte.globo.com/ESP/Noticia/Surfe/0,,MUL148355-7497,00.html>). Tal relación de humor con los símbolos relacionados al 11 de septiembre sería imposible de no haber una buena dosis de ambigüedad en la resignificación cultural que estos recibieron en Brasil.

¹³ En Hito Tres Fronteras, donde se unen Brasil, Argentina y Paraguay. [Nota de la traductora.]

¹⁴ Véase el artículo “Os Terroristas Estão Aqui?” publicado en la revista *Época*, edición 460, en marzo de 2007.

considerándose espacios de reproducción de la tradición cultural de los inmigrantes musulmanes de Medio Oriente. Así, el número de conversos¹⁵ de la comunidad musulmana de Río de Janeiro creció de 15 por ciento en 1997 a 85 por ciento en 2009,¹⁶ pero permaneció prácticamente igual en las comunidades sunita y chiíta de Foz do Iguaçu durante el mismo periodo.¹⁷

De cualquier manera, la conversión al Islam se volvió un fenómeno visible en diferentes proporciones en las comunidades musulmanas de Río de Janeiro, São Paulo, Recife, Porto Alegre y, en menor escala, Curitiba. Las historias de conversión que pude recoger en las comunidades musulmanas citadas arriba presentan cuatro patrones identificables en la trayectoria biográfica y de adhesión al Islam:

a) “conversión matrimonial”, que incluye a personas que se convirtieron para casarse con musulmanes o por estar casados con personas que se convirtieron al Islam;

b) “conversión afectiva”, que involucra a personas que conocieron y se adhirieron al Islam a partir de relaciones de admiración o amistad con musulmanes con quienes convivieron en ambientes de trabajo, estudio o esparcimiento;

c) “conversión intelectual”, que generalmente está relacionada con miembros de la clase media o estudiantes universitarios interesados en conocer mejor el Islam, debido a su visibilidad en los medios o la curiosidad despertada por cursos en la universidad, y que se terminaron por identificar con dicha dimensión religiosa; y

d) “conversión ideológica”, que involucra a ex-militantes de partidos o movimientos de izquierda que, al desilusionarse con el rumbo de la izquierda en Brasil, ven en el Islam una nueva forma de “tercer-mundismo” que incluye la lucha contra el imperialismo en su mensaje religioso.

¹⁵ Los musulmanes brasileños no se refieren a quienes se adhieren al Islam como “conversos”, sino que prefieren en término “revertidos”. Dicho uso lingüístico está relacionado con la doctrina islámica, que considera que todos los seres humanos nacen musulmanes y, posteriormente, el medio familiar y cultural lleva a algunos a adoptar otras identidades religiosas. Según este razonamiento, nadie se convierte al adoptar el Islam, sino que se revierten a su religión original.

¹⁶ Cifras obtenidas en entrevista realizada en 2009 con miembros del cuerpo dirigente de la Sociedade Beneficente Muçulmana de Río de Janeiro.

¹⁷ Dato obtenido en entrevistas realizadas en 2008 con el *shaykh* de la Mezquita Omar Ibn Khatab y con el *shaykh* de la Mezquita Imam Khomeini, ambas en Foz do Iguaçu.

Este tipo de conversión también existe entre militantes del movimiento negro que buscan en el Islam una tradición religiosa presente entre los esclavos traídos de África.¹⁸

El proceso de incorporación de los nuevos conversos al Islam no sucedió en el sentido de mezcla con el conjunto de fieles de las comunidades musulmanas en Brasil, sino en el de colocarlos en un debate constante con los musulmanes cuyo origen está ligado a la inmigración árabe. Dos elementos contrastantes marcan la frontera entre los musulmanes de origen árabe¹⁹ y los conversos sin origen árabe, generalmente llamados “brasileños” por los primeros: los marcadores culturales árabes (idioma, formas de interacción social, hábitos alimenticios, etcétera) y la forma de codificación del Islam en las doctrinas y las prácticas.

En las comunidades musulmanas donde los inmigrantes árabes y sus descendientes constituyen una mayoría absoluta entre sus miembros, como ocurre en São Paulo y Paraná, el idioma árabe se usa en las actividades religiosas, como en el sermón del viernes, al igual que en las interacciones sociales informales. En este contexto, los conversos reportan sentirse excluidos tanto del acceso al saber religioso como de la convivencia social con

¹⁸ A partir de un reportaje en la revista *Época* (“El Islam crece en la periferia de las ciudades de Brasil” publicado en 30/01/2009) sobre un grupo de jóvenes negros de la periferia de São Paulo que se convirtieron al Islam y crearon un grupo de rap cuyas letras usan referentes islámicos para criticar la situación de marginalización y el racismo contra los negros, los medios brasileños e internacionales comenzaron a destacar el crecimiento del Islam en la periferia pobre de las ciudades brasileñas. A pesar del entusiasmo sensacionalista de los medios, la conversión al Islam entre las clases populares es mucho menor que entre miembros de la clase media y la conexión ideológica entre identidad negra e Islam es un fenómeno bastante minoritario, incluso entre los brasileños negros que se vuelven musulmanes. Ver la tesis de Cláudio Cavalcante Jr (2008) para un análisis de la dinámica de la construcción de las identidades africanas e identidades negras y de los límites de su movilización ideológica entre musulmanes de la comunidad sunita de Río de Janeiro.

¹⁹ Uso aquí el término “musulmán de origen árabe” porque el contraste entre los musulmanes de origen musulmán y los conversos se da siguiendo criterios de pertenencia étnica ligados a la identidad árabe. Así, un converso de origen árabe que tiene ciertas competencias culturales en el uso del idioma árabe tiende a integrarse en el grupo de los musulmanes árabes, y no se le clasifica como “brasileño” como son llamados los conversos sin origen árabe. Del mismo modo, los musulmanes africanos, incluso los que tienen origen musulmán, son clasificados como distintos de los árabes y de los brasileños. Como los árabes son demográficamente y simbólicamente dominantes en casi todas las comunidades musulmanas de Brasil, los contrastes de identidad más prominentes son árabe/brasileño y árabe/africano, mientras que el contraste brasileño/africano queda en segundo plano.

la comunidad. Además de esto, los musulmanes de origen árabe tienden a considerar que poseen mayor conocimiento religioso que los conversos, en vista de que poseen una “cultura musulmana” y el dominio del idioma árabe les proporciona acceso a la versión original de los textos sagrados.

En las comunidades donde los conversos constituyen una presencia demográfica o simbólica importante, el problema de la circulación del conocimiento se resolvió o disminuyó con la adopción del portugués como idioma de comunicación religiosa a la par que el árabe. Así, en la Mezquita de Río de Janeiro el sermón del viernes se realiza en portugués, mismo idioma que se usa en los cursos que ofrece la *Sociedade Beneficente Muçulmana* (Chagas 2006). En la Mezquita de Pari (Salah al-Din) en São Paulo, que pertenece a la *Liga da Juventude Islâmica*, el sermón es en árabe y quienes lo deseen pueden seguirlo en traducción simultánea al portugués a través de dispositivos auditivos que se entregan en la entrada.

El sermón en árabe con traducción al portugués, ya sea simultánea o posterior al discurso en árabe, es el modelo que se difundió en la mayor parte de las comunidades musulmanas en Brasil. Dicho proceso muestra la creciente presencia de conversos y de las nuevas generaciones que no tienen al árabe como primera lengua. Sin embargo, el hecho de que el árabe se mantenga firme como contexto lingüístico de las interacciones religiosas muestra el alto valor simbólico de dicha lengua. Es importante anotar que la adopción del portugués generalmente viene acompañada del ofrecimiento de cursos de árabe en las mezquitas.

Aunque los conversos estén de acuerdo en que el conocimiento del idioma árabe es importante para la adquisición del saber religioso, rechazan cabalmente la idea de que el dominio de los marcadores culturales árabes confiera un mayor conocimiento religioso a los musulmanes de origen árabe. Consideran incluso que su conocimiento religioso supera al de los descendientes de árabes, en vista de que aquellos simplemente reproducen costumbres heredadas que muchas veces no tienen fundamento en los textos sagrados.

Dentro del debate sobre el saber religioso aparece la cuestión de la codificación del Islam. Para los musulmanes de origen árabe, el Islam incluye, además de los textos sagrados, una serie de tradiciones culturales entendidas como islámicas (rezos protectores, amuletos contra el mal de ojo,

celebraciones del cumpleaños del Profeta, los rituales místicos del sufismo, etcétera). En el caso de los conversos, el Islam se codifica como una serie de doctrinas y prácticas prescritas por los textos sagrados –que para ellos sólo incluyen el Corán y las colecciones canónicas de Hadith– y organizadas en un sistema abstracto que debe ser conocido y seguido en su totalidad. El énfasis en los textos sagrados como ejemplo último de legitimación de las prácticas y doctrinas religiosas logra que los conversos brasileños sientan una mayor afinidad religiosa con el salafismo (*salafīyya*).²⁰

La codificación salafita del Islam como un sistema integrado de principios abstractos que pueden aprenderse a partir del estudio de los textos sagrados resulta muy atractiva para los conversos, ya que les ofrece la posibilidad de adquirir el saber religioso relevante para su vida religiosa como musulmanes más allá de su grado de familiarización con las tradiciones culturales del mundo árabe. Dicha codificación doctrinaria del Islam también domina en los cursos que ofrecen las mezquitas y las sociedades de beneficencia musulmanas, ya que resulta adecuada a la transmisión pedagógica basada en el discurso académico y la lectura de textos.

Entre los conversos también resulta asaz común la búsqueda de conocimiento doctrinario a través de internet; en las entrevistas que conduje, los sitios más citados son los que contienen *fatwas* y discursos de los *‘ulama*. Es interesante notar que las grandes figuras mediáticas del *cyber-Islam* internacional, como el *shaykh* Yussef Qaradawi, fueron parcamente mencionadas entre los conversos brasileños que conocí en el trabajo de campo.

El *shaykh* Ibn al-Baz, el ya fallecido *mufti* de Arabia Saudita, fue una referencia mucho más constante, ya que fue mencionado por buena parte de los conversos que entrevisté. La influencia saudí a través del *cyber-Islam* logra que el salafismo de los conversos brasileños acuse una clara influencia wahabita. Esto, a su vez, se traduce en que los conversos generalmente

²⁰ *Salafīyya* o salafismo es un movimiento reformista musulmán que surge en el siglo XIX a partir de diferentes corrientes que surgieron en la India, Irak y Siria y que proponían un retorno al Islam practicado por los “antecesores” (*al-salaf*), o sea, los primeros musulmanes que se reunieron en torno al Profeta Muhammad. Aunque salafismo sea un término genérico para designar a dichas corrientes de reforma religiosa inspiradas en la “comunidad original” del Islam, nunca constituyeron un movimiento unificado, pues no había consenso sobre cuáles serían las fuentes a partir de las cuales se reconstruiría la tradición de dichos “antecesores”, ni sobre cuál sería el marco interpretativo para aplicar a dichas fuentes (literalidad, hermenéutica, etcétera).

sean menos tolerantes en cuanto a la variación en las prácticas y doctrinas islámicas que los musulmanes de origen árabe, que son más conscientes de las diferentes tradiciones islámicas que coexisten en Medio Oriente.

Las diferencias en el tipo de imaginерía religiosa existente entre los conversos brasileños y los musulmanes de origen árabe no suelen tener relevancia en las comunidades donde el salafismo es la interpretación oficialmente adoptada del Islam, como es el caso de las mezquitas de Río de Janeiro y de São Bernardo do Campo. Sin embargo, la llegada de *shaykhs* sirios o libaneses con formación religiosa en Siria, introdujo en algunas mezquitas de São Paulo códigos islámicos con una fuerte influencia del sufismo.²¹ De esta manera, algunas prácticas como la celebración del cumpleaños del Profeta (*Mawlid al-Nabawi*), que tiene una gran importancia en la cultura religiosa de Siria y Líbano, ganaron popularidad en las comunidades lideradas por estos *shaykhs*.

En ocasión de la celebración del *Mawlid*, los conversos brasileños acostumbran retirarse tras la oración, ya que consideran dicha fiesta *bida'* (innovación condenable) por no tener sustento en los textos sagrados, mientras que los musulmanes árabes participan activamente en el ritual, el cual reconocen como parte de su cultura religiosa. De esta forma, las fronteras de identidad existentes en las comunidades musulmanas brasileñas no sólo delimitan la pertenencia étnica, sino también otras formas de imaginерía religiosa que permiten que los musulmanes comuniquen sus diferencias dentro del universo semántico del Islam.

Las tensiones generadas por los contrastes de identidad presentes en las comunidades musulmanas llevaron, en un momento reciente, a la creación de *mussalas* (salas de oración). Así, grupos que no se sentían plenamente integrados en las comunidades con un carácter étnico árabe fuerte o que no estaban de acuerdo con la interpretación del Islam que se practicaba en sus comunidades crearon su propio espacio comunitario con las nuevas *mussalas*.

²¹ Hasta fechas recientes, los *shaykhs* de las mezquitas brasileñas solían ser egipcios formados en al-Azhar con tendencias salafitas o, en algunos casos, brasileños y árabes formados en la Universidad Islámica de Medina, en Arabia Saudita, de donde traían una fuerte influencia wahabita. En Siria, diferentes formas de sufismo permean el campo religioso islámico, estando presente tanto en el discurso teológico de los *'ulama* como en las manifestaciones de religiosidad popular (Pinto 2007).

Los musulmanes africanos originarios de diferentes países –entre ellos Angola, Mozambique, Senegal y Ghana– fundaron en 2005 una *mussala* en la Plaza de la República, en São Paulo, llamada Mezquita Bilal al-Habashi, nombre del ex-esclavo etíope que fue compañero del Profeta y el primer muecín. La lengua franca de esa *mussala* es el inglés, el cual se utiliza para los sermones y los discursos religiosos para la congregación. Las conversaciones informales generalmente incluyen a miembros de un mismo grupo étnico o nacional, que suelen utilizar la lengua local o nacional de su grupo (Cavalcante Jr. 2008).

Siguiendo esta tendencia, un grupo de conversos brasileños fundó en 2007 una *mussala* en el barrio de Paraíso, en São Paulo. Los miembros de esta *mussala* están conectados al movimiento pietista de origen indio Tablighi Jamaat, que predica la emulación de la *persona* del Profeta. La creciente influencia tablighi entre los conversos brasileños muestra un esfuerzo de estos hacia la superación de las discusiones interpretativas que marcan el campo religioso islámico a través de la encarnación del ejemplo moral del Profeta y su inscripción en la propia trayectoria biográfica del fiel.²²

A pesar de la incomodidad de los conversos brasileños hacia lo que acostumbraban definir como una confusión entre el Islam y la cultura árabe practicada en las comunidades musulmanas, donde la mayoría de los miembros era de origen árabe, en las *mussalas* fundadas por ellos también se estila otorgar las posiciones de liderazgo a descendientes de árabes. Su prestigio religioso está relacionado, primero, con su competencia lingüística en el idioma árabe y, luego, al acceso a la versión original de los textos sagrados. Los conversos brasileños, con o sin origen árabe, también buscan activamente adquirir competencias lingüística en el idioma árabe, tomando parte en los cursos de esta lengua ofrecidos en las *mussalas* y, a veces, yendo a estudiar en países de Medio Oriente como Egipto, Siria o Arabia Saudita.

²² Las comunidades sufis también son otro espacio religioso donde dominan los conversos brasileños. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en Argentina, el sufismo ocupa un lugar bastante periférico en el campo religioso islámico de Brasil. Existe una *zawiya* relacionada con la Naqshbandiyya de Río de Janeiro, una relacionada con Halvetia Jerrahi en São Paulo y una relacionada con Shadhiliyya Yashrutiyya, también en São Paulo.

La permanencia del prestigio del idioma árabe en las *mussalas* fundadas por los conversos brasileños demuestra la poca aceptación de la idea de “integración cultural” que se filtra en buena parte de los artículos y tesis escritos sobre las comunidades musulmanas en Brasil. El argumento que comparten estos estudios es que los marcadores culturales árabes (idioma, concepciones de persona, relaciones de género, conexiones culturales con Medio Oriente, etcétera) estarían destinados a desaparecer, de modo que pudiese surgir un verdadero “Islam brasileño” (Oliveira 2006; Ferreira 2007).

Mientras tanto, en la práctica la reivindicación de los conversos no se traduce en la abolición de los marcadores culturales árabes, en particular el idioma, sino en el fin de su uso para crear jerarquías entre las identidades étnicas que constituyen las comunidades musulmanas. Los conversos acostumbran esforzarse en aprender el idioma árabe, pues lo consideran un elemento fundamental para el desarrollo de su saber religioso.

Incluso las tradiciones culturales árabes no son rechazadas de tajo. Muchos conversos expresan el deseo de conocer Medio Oriente y cada vez es más común encontrar conversos brasileños que han viajado o vivido en países de la región para estudiar el idioma árabe o simplemente para tener una experiencia cultural en una “sociedad musulmana”. Además de esto, las “grandes cuestiones” del mundo árabe, como Palestina e Irak, suelen movilizar a los conversos con una intensidad igual o mayor a la de los musulmanes de origen árabe. Así, los brasileños conversos al Islam no rechazan los marcadores culturales árabes en sí, en particular aquellos que poseen cierto valor religioso, como es el caso del idioma, sino que se oponen a su uso para la construcción de jerarquías excluyentes basadas en una tipificación étnica del Islam como “religión árabe”.

En realidad, es probable que un proceso de localización absoluta de las comunidades musulmanas en el universo cultural brasileño las privaría de buena parte de su capacidad de atraer nuevos conversos. Los brasileños que se convierten al Islam buscan un sistema religioso que les proporcione una inserción en las diferentes esferas locales, nacionales y transnacionales de producción de sentido en el mundo contemporáneo. Las conexiones simbólicas y prácticas con Medio Oriente o, en el caso de los tablighis, África y el sur de Asia, le permiten a los musulmanes brasileños vivir universos globales distintos a través de sus identidades religiosas. Así, pode-

mos afirmar que, si la adopción del cristianismo en contextos no-europeos del siglo XIX puede ser definida como una “conversión a la modernidad” (Van der Veer 1996), la entrada de brasileños al Islam puede verse como una “conversión a la globalización”. ❧

BIBLIOGRAFÍA

- Nagib Assrauy, *O Druzismo*. Belo Horizonte: São Vicente, 1967.
- Roger Bastide, *Les Religions Africaines au Brésil*. París : PUF, 1960.
- ‘Abdurahman Al-Baghdadi al-Dimachqi, *Deleite do Estrangeiro em Tudo que é Espantoso e Maravilhoso* (texto árabe con traducción de Paulo Daniel Farah). Río de Janeiro, Caracas, Argel: Bibliaspa, Biblioteca Nacional, Biblioteca Ayacucho, Bibliothèqu Nationale d’Algérie, 2007.
- Cláudio Cavalcante Jr., *Processos de Construção e Comunicação das Identidades Negras e Africanas na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro* (disertación de Maestría en Antropología). Niteroi: PPGA-UFF, 2008.
- Jocelyne Cesari, *L’Islam à l’Épreuve de l’Occident*. París : La Découverte, 2004.
- Gisele Fonseca Chagas, *Conhecimento, Identidade e Poder na Comunidade Muçulmana Sunita do Rio de Janeiro* (disertación de Maestría en Antropología) Niteroi: PPGA-UFF, 2006.
- Francirosy Campos Barbosa Ferreira, *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo* (tesis de Doctorado en Antropología). São Paulo: FFCHEL-USP, 2007.
- Yvonne Haddad y Adair Lummis, *Islamic Values in the United States: A Comparative Study*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Jeffrey Lesser, *A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes e Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil*. São Paulo: UNESP, 2001.
- Silvia Montenegro, “Telenovela et Identités Musulmanes au Brésil”, *Lusotopie*, XI (1), pp. 243-261, 2004. “Proyectos Misionales y Representaciones sobre La Diversidad Cultural: El Evangelio Transcultural para Árabes en la Triple Frontera” en *La Triple Frontera: Dinámicas Culturales y Procesos Transnacionales*. Verónica Giménez Beliveau & Silvia Montenegro (orgs.). Buenos Aires: Espacio Editorial, 2010.
- Silvia Montenegro y Verónica BÉliveau, *La triple frontera: globalización y construcción social del espacio*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.

- Vitória Peres Oliveira, “O Islã no Brasil ou o Islã do Brasil?”, *Religião & Sociedade* 26(1): pp. 83-114, 2006.
- Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, “Mercados de Devoção: Consumo e Identidades Religiosas nos Santuários de Peregrinação Xiita na Síria”, en Livia Barbosa y Colin Campbell (orgs.), *Cultura, Consumo e Identidade*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.
- “Religions et Religiosité en Syrie” en *La Syrie au Présent: Reflets d'une Société*, Baudoin Dupret; Zouhair Ghazzal; Youssef Courbage y Mohammed al-Dbiyat (orgs.). Arles : Actes Sud, 2007.
- “Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Musulmanas no Brasil”, *Revista USP* 67: pp. 228-250, 2005.
- João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- Robert Ricard, “L’Islam Noir à Bahia d’Après les Travaux de l’École Ethnographique Brésilienne”, *Hesperis: Archives Berbères et Bulletin de l’Institut des Hautes-Études de Rabat* 35 (1-2): pp. 57-78, 1948.
- Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*. Brasília: UNB, 2004 [1906].
- Alberto da Costa Silva, “Comprando e Vendendo Alcorões no Rio de Janeiro do Século XIX”, *Estudos Avançados* 18 (50): pp. 284-294, 2004.
- Van der Veer, Peter (org.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. Londres: Routledge, 1996.
- João Baptista Vargens y Nei Lopes, *Islamismo e Negritude*. Rio de Janeiro: Setor de Estudos Árabes, Faculdade de Letras/UFRJ, 1982.