

El problema del Islam como "identidad axiomática": destejiendo vínculos entre religión y etnicidad

Silvia M. Montenegro
UNR - UNL - CONICET

Resumen

Este artículo hace referencia al problema del Islam como "identidad axiomática", discutiendo la naturalización de la construcción de yuxtaposiciones entre adscripciones religiosas y étnicas. Basado en el análisis del caso de una comunidad musulmana de Brasil, este trabajo señala el proceso de des-etnicización y posterior "islamización" emprendido en esa institución y los vínculos que existen entre la opción por esta estrategia identitaria y la adhesión a la ideología de movimientos más amplios dentro del Islam. El artículo considera la desvinculación entre *arabismo* e *islamismo* en el discurso de la comunidad local en cuanto vinculado al discurso del movimiento del Resurgimiento Islámico, para el cual la *ummah* se define por la pertenencia exclusiva al Islam, sin referencia a criterios de origen o nacionalidad de los fieles.

Palabras clave: Identidades, Islam, etnicidad, árabes, religión.

Abstract

This article refers to the problem of Islam as "Axiomatic identity", seeking to analyze the naturalized juxtapositions between religious and ethnic adscriptions. Based on empirical research in a Muslim community in Brasil, this work attempts to show the dis-ethnicization and the later islamization processes constructed in that institution, both related to identity strategies inspired by ideologies of broader movement within the international Islam. The article considers the dis-linkage between *Arabism* and *Islamism* in the local community discourse as related to Resurgent Islam discourse that tries to define *the ummah* exclusively according to belonging to Islam, disconsidering birth or national criterias.

Key word: Identity, Islam, ethnicity, Arab, religion.

Introducción

Algunas identidades religiosas son ligadas automáticamente con adscripciones étnicas, es ese el significado del término «identidades axiomáticas» que tomamos del antropólogo Gananath Obeyesekere (1995) cuando analiza la yuxtaposición entre profesar el budismo y ser sinhalense¹.

Ahora bien, el término engloba una complejidad de niveles de adscripciones identitarias, pocas veces tenido en cuenta en los estudios de religión y etnicidad. En ocasiones se da por sentado que cierta pertenencia étnica implica determinada pertenencia religiosa, llegando incluso a postularse como intercambiables religión y "origen de sangre". Entre las religiones comunmente "axiomatizadas" las más evidentes son el judaísmo y el islamismo, no es raro que escuchemos que se nace judío o se nace musulmán y que incluso se suponga que individuos explícitamente ateos son judíos o son musulmanes porque han nacido de padres "judíos" o "musulmanes", como si la religión fuese parte de los fluidos transmitidos por la sangre. Retomamos el término "identidades axiomáticas" porque inspira una complejización de esas ideas, mostrando cómo, en qué medios sociales y en qué momentos históricos, ciertas religiones han construido su discurso identitario elaborando yuxtaposiciones de esa índole o; por el contrario, en que momentos y por qué causas esas mismas religiones terminaron destejando vínculos entre religión y etnicidad.

El análisis de estos vínculos y desvinculaciones supone aproximarnos tanto a las categorías nativas como a la "mirada externa" de la cual son objeto las comunidades religiosas. Aunque la yuxtaposición aparezca como "dada", de hecho ha sido construida en el marco de estrategias de identidad histórica-

¹ En la acepción de Obeyesekere las identidades axiomáticas implican dar por sentadas determinadas posiciones que, en última instancia, son remitidas al nacimiento y a la tierra. En el caso del tipo de identidad axiomática creada entre los budistas de Sri Lanka, la yuxtaposición aparece entre ser sinhalense e *ipso facto* ser budista, en tanto dos facetas de una misma identidad. El análisis de Obeyesekere muestra las tensiones que subyacen a la construcción histórica de tales naturalizaciones.

mente cambiantes y a veces son el fruto de la aceptación de atributos socialmente consagrados. En este artículo analizaremos el caso de ciertas vertientes del Islam que insisten en que ser musulmán nada tiene que ver con ser árabe, en diálogo con otras que suponen que ambas cosas no pueden separarse. El referente empírico es la configuración de discursos de identidad de comunidades musulmanas que hemos estudiado en algunos contextos específicos.

El trabajo de campo antropológico supone el contacto con el punto de vista del nativo o, como diría Clifford Geertz (1994), con los conceptos de "experiencia próxima" que los sujetos emplean en forma natural para definir lo que piensan, imaginan y que son comprensibles sin esfuerzo por otros individuos del mismo grupo. Pero la investigación no puede acabar en el relevamiento y posterior transcripción de las categorías nativas, haciéndolas pasar por elementos explicativos en sí mismos. La comprensión de las mismas debe conducir a la elaboración de los conceptos de "experiencia distante", aquellos por medio de los cuales se tornan comunicables como problemáticas en el quehacer científico de la disciplina. Geertz menciona, por ejemplo, que mientras "nirvana" es un concepto de experiencia próxima para los budistas, "sistema religioso" o incluso "religión" es ya un concepto de experiencia distante. Llevando estas consideraciones a nuestro ámbito de análisis, puede decirse que si un grupo de musulmanes dados considera que sólo son verdaderos musulmanes quienes comparten la cultura árabe o sólo son judíos quienes nacen de madres judías, estamos ante conceptos de experiencia próxima que podrán ser analizados una vez puestos en la experiencia distante de la variación de nexos socialmente construidos entre religión y etnicidad.

Durante nuestro trabajo etnográfico nos hemos deparado con esta yuxtaposición de adscripciones, pero la comparación entre comunidades² islámicas localizadas en ámbitos diferen-

² El término "comunidad" es una categoría nativa entre los musulmanes, en ámbitos locales alude a la agrupación de fieles en torno a una institución religiosa, Sociedad Beneficente o mezquita. En el plano internacional la comunidad de creyentes se denomina *umma* y engloba a los musulmanes sin distinción de los territorios donde profesen la religión.

tes ha puesto en tela de juicio el carácter "natural" de estos nexos. Por eso consideramos que la perspectiva comparativa es un instrumento privilegiado para la problematización de cómo en ámbitos diversos puede variar el significado de ser musulmán, no por los componentes religiosos que sí pueden ser comunes y generales sino por las "globalizaciones" producidas por cada grupo y por el diálogo contrastivo entre segmentos de una misma tradición religiosa. En ocasión de un trabajo de campo en Ciudad del Este, Paraguay³, donde la inmigración árabe reciente ha conformado una comunidad de ese origen, de más de 20.000 individuos, nos vimos rápidamente tentados en tomar por axioma el nexo entre pertenencia religiosa y origen nacional. Buscando al sheik de la mezquita Muhammad, por indicación de otro informante nos dirigimos a una galería de venta de artículos electrónicos donde predominaban los comerciantes árabes y lo primero que hicimos fue funcionar con la axiomatización de identidades. Puntualmente, preguntamos a un grupo de árabes, que identificamos porque estaban conversando en esa lengua, por la vestimenta y otros diacríticos visibles, si frecuentaban la mezquita Muhammad y dónde podíamos encontrar al sheik. Uno de los hombres que integraban el grupo de inmediato respondió que ellos no eran religiosos (léase musulmanes) y que en otro sector de la galería podíamos encontrar a quienes profesaban la religión islámica. Anteriormente, para la escritura de un artículo sobre la repercusión de la telenovela "El clon" en las comunidades musulmanas de Brasil y las disidencias entre la emisora que produjo la novela y los dirigentes musulmanas, que al comienzo habían participado en asesorías sobre el modo de vida musulmán⁴, fue posible vislumbrar que entre los musulmanes nucleados en el Centro de Divulgación del Islam para América Latina, situado en San Pablo⁵, ser musulmán significaba ser árabes y viceversa. En el marco de otro

³ Hago referencia aquí a una investigación sobre el caso Paraguay, en el marco de la participación en el proyecto Comunidades Árabes en América Latina, coordinado por el Centro de Estudios de la Unidad Árabe de Beirut.

⁴ S. Montenegro (2004).

⁵ Institución que nuclea a las comunidades musulmanas sunitas del Brasil y que edita la mayor parte de la literatura musulmana en portugués.

trabajo sobre los flujos de la diversidad religiosa en la Triple frontera⁶ en ocasión de observaciones y entrevistas realizadas en la Mezquita de Foz do Iguaçu, Brasil, comprobamos que en el discurso de los dirigentes, la religión musulmana era presentada allí como la religión de los inmigrantes libaneses, por lo tanto árabes, y que los pocos conversos brasileiros eran aún difíciles de ser clasificados o encuadrados en el marco de una comunidad que yuxtaponía ambas adscripciones.

En este artículo vamos a ocuparnos de un caso puntual, el de la comunidad musulmana de Río de Janeiro, congregada en torno a la Sociedad Beneficente Musulmana de Río de Janeiro (SBMRJ). Además de que contamos con una investigación prolongada sobre esta comunidad, cabe señalar que se trata de una unidad de análisis privilegiada dado que fue a través de este estudio que hemos comprendido el significado tanto de la yuxtaposición de lo árabe y lo musulmán como de la separación de ambas referencias⁷. En esa institución esta problemática es discutida en forma explícita, siendo de singular importancia los complejos discursos de des-arabización elaborados por sus intelectuales que, a través del tiempo, han conseguido plasmar una disyunción de lo árabe y lo islámico. Las elaboraciones al respecto sólo ganan especificidad y se tornan comprensibles en el contexto de la adhesión a movimientos ideológicos más amplios dentro del islamismo, los cuales reniegan de que en la actualidad el Islam y la *ummah*, la supracomunidad de creyentes, pueda ser restringida a los árabes.

Las consideraciones que siguen ilustran también las tensiones entre tendencias universalistas y particularistas dentro de la tradición musulmana pero, la forma en que estas tensiones

⁶ Se trata de una investigación en curso sobre los flujos de la diversidad religiosa en la Triple Frontera, junto a D. Setton y V. Giménez Béliveau, cuyo trabajo de campo fue financiado en 2004 por la Red de Universidades francesas de "Reseau Cuenca del Plata": Université Toulouse Le Mirail, Université de Caen, Université de Grenoble, Université de Nantes, Université de Lyon, Université de Poitiers, Maison des Sciences de l'homme de Paris.

⁷ Este análisis de basa en las conclusiones de mi tesis doctoral sobre "Dilemas identitarios del Islam en Brasil", Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales, Universidad Federal de Río de Janeiro, defendida a finales de 2000.

se resuelven deben y pueden ser analizadas en el contexto específico de cada comunidad musulmana. Creemos que vincular o no el islamismo a lo árabe forma parte de los dilemas identitarios de las comunidades musulmanas que se encuentran fuera de los países árabes y que esos dilemas pueden ser explicitados, negados o minimizados de acuerdo a los ámbitos en que las instituciones y sus fieles se insertan.

Des-arabizarse para islamizarse

En las primeras visitas a la mezquita de Río de Janeiro, que forma parte de la SBMRJ, noté que toda indagación o presunción sobre el origen árabe de esa comunidad creaba un cierto malestar, al menos entre los *sheiks*, profesores de religión y también entre los fieles más activos en la vida institucional de la comunidad.

Al mismo tiempo, en el transcurso de la investigación, fue posible saber que la institución había sido fundada hace más de cincuenta años por la iniciativa de un pequeño grupo de inmigrantes y sus descendientes que se identificaban como árabes musulmanes, entonces la relativización actual de ese origen no podía parecer sino una contradicción. Por otro lado, era evidente la importancia otorgada a la enseñanza de la lengua árabe, una de las actividades centrales dentro del conjunto de cursos que se dictaban cotidianamente en la mezquita, cuestión que también a simple vista aparecía como contradictoria.

Más avanzada la investigación, tratamos de insertar esta persistencia de la "minimización de lo árabe" en un contexto más amplio. Si bien se trataba de una mezquita perteneciente a la vertiente sunita del Islam, con las características de diferenciación que esto implica respecto a otras ramas como el shiismo y el alaovismo, ese aspecto por sí mismo no parecía ofrecer una explicación satisfactoria del modo de relacionarse con lo árabe que encontrábamos en ese medio. Observando las publicaciones de algunas organizaciones musulmanas de mayor porte, de San Pablo y de otros estados de Brasil, pudimos ver que, al contrario de la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro, en éstas se exaltaba el acervo de la cultura árabe como un legado

imposible de ser desvinculado del islamismo profesado, en este caso, en tierras brasileras⁸.

Notamos, al mismo tiempo, que el cuadro de líderes de la institución que viajaba con frecuencia al Centro de Divulgación del Islam para América Latina, para participar de los congresos anuales de las comunidades sunitas, destacaba la preponderancia que allí encontraba de tendencias arabistas, y que esto servía siempre para reavivar el debate sobre el "arabismo" en la comunidad de pertenencia. Los líderes, cumpliendo la tarea de informar a la comunidad las problemáticas tratadas en esos encuentros, siempre dejaban deslizar algunas críticas a la exaltación de lo árabe y a la visita de *sheiks* que, provenientes de países como Arabia Saudita, "poco comprendían" la dinámica del islamismo local y sus problemas.

Era necesario entonces considerar ese discurso explicitado en diferentes momentos y tratar de comprenderlo como un énfasis particular de ese grupo. Un discurso que, al mismo tiempo que particularizaba esa comunidad, acababa por insertarla en linajes más amplios y abarcadores, los cuales a su vez también se oponen a la vinculación entre islamismo y ser árabes. Como hipótesis, postulamos que el "arabismo" era uno de los dilemas identitarios que atravesaban la toma de posiciones posibles de esa comunidad. Analizamos entonces la valorización y la significación que allí se otorgaba a la lengua árabe ya que comprobamos que esto podía conducirnos a la definición nativa de lo que en ese contexto implicaba acercarse a posiciones arabizantes. Consideramos también el papel del cuadro intelectual de la comunidad, pues este desempeñaba un papel fundamental en la elaboración de esa visión y en su transmisión a los miembros del grupo. Tratamos de reconstruir las referencias internacionales en que se basaban esos intelectuales, un conjunto de discursos sobre la arabización muy presentes en la *ummah* y que remiten a un legado intelectual y político muy específico.

⁸ El órgano informativo, por ejemplo, de la Sociedad Beneficente Musulmana de San Pablo, se denomina *A1 Urubat* (término en lengua árabe que puede traducirse como "el arabismo").

En síntesis, la comprensión de la des-arabización, como denominamos al proceso emprendido en ese grupo, está intrínsecamente relacionada con la "islamización", término que se refiere a un programa específico plausible de ser desarrollado en las comunidades locales, lo cual significa preferir determinados linajes ideológicos dentro del Islam. Arabización e islamización aparecen como un par de oposiciones discursivas y la comunidad a la que aquí nos referimos parecía tomar partido, no sin ciertas ambigüedades, por la segunda de las opciones.

Lengua árabe y desarabización

En la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro, así como en otras comunidades islámicas que se distancian de las referencias a lo árabe, la enseñanza de la lengua sigue siendo crucial. Los cursos de árabe representan una de las actividades más importantes dentro de la mezquita, constituyendo el espacio donde se enseña la lengua junto con los principios de la religión musulmana. La importancia de la lengua árabe entre esos musulmanes, lejos de ser una paradoja, por tratarse de una comunidad que pretendía desvincular los términos "arabismo" e "islamismo", se configuraba de manera bien específica.

En primer lugar, se destacaba que el árabe era la lengua del texto sagrado, el Corán, que fue, como dirían los musulmanes, "revelado en árabe" y, según el punto de vista de la tradición religiosa, el acceso pleno al texto coránico sólo es alcanzable por medio de la lectura en la lengua original en que fue revelado. Con el tiempo, un musulmán debería ser capaz de leer el texto en árabe; no obstante, en el contexto de la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro, saber hablar en árabe no era un requisito para la conversión de nuevos miembros, los sermones y toda la práctica religiosa, excepto las oraciones, eran ejecutadas también en portugués. No era esa la tendencia general de la práctica religiosa en otras instituciones musulmanas de Brasil, de hecho esa característica se traducía en una mayor apertura hacia la incorporación de nuevos miembros no descendientes de árabes.

La enseñanza de la lengua árabe era, al mismo tiempo, una instancia de divulgación del propio Islam y una puerta a la posi-

bilidad de que los estudiantes se interesen en la conversión. De hecho, los cursos de árabe eran frecuentados por personas que en principio se interesaban exclusivamente en la adquisición de conocimientos del idioma y que, después de asistir un tiempo a las clases, podían o no interesarse por los principios religiosos.

Los cursos ofrecidos en la institución no separaban nítidamente el aprendizaje de la lengua de la enseñanza del Islam. Las clases se dividían en dos etapas, la primera constaba de un módulo de alfabetización, en los cursos iniciales, y de conversación y gramática en los cursos superiores. Una segunda parte se dedicaba a la enseñanza del Islam en portugués, con alusiones a los nombres árabes de cada nuevo principio incorporado. Recíprocamente, la enseñanza de la lengua implicaba el análisis de términos de carácter religioso.

Debemos agregar que el árabe enseñado allí difería de aquel que es posible estudiar en instituciones seculares. La lengua árabe como un todo incluye numerosos dialectos, como los hablados en países como el Líbano, Siria, Egipto, etc., éstos difieren del llamado árabe clásico, cuyo uso práctico es muy restringido y opera a veces como lengua franca, hablada y escrita, en los círculos más educados, dentro de los países que utilizan dialectos.

El árabe clásico es la lengua en que está escrito el Corán, precisamente se considera que el árabe coránico representa el modelo "más puro" de la escritura en árabe clásico. El Corán presenta numerosas particularidades y su escritura es considerada sagrada e inmodificable, a pesar de los cambios prácticos que puedan sucederse en la gramática y en los usos de la lengua hablada. Dado que el Corán tiene un tipo de acentuación y de articulación gramatical característico y que determinados signos gráficos orientan su lectura en la forma de recitación, la enseñanza del árabe clásico en la mezquita de Río de Janeiro tenía como fin primordial posibilitar la correcta lectura del Corán, cuya complejidad gramatical se supone que facilitará después el entendimiento de las variantes del árabe.

Las diferencias entre el árabe clásico coránico y otros tipos de árabe era reconocida por los estudiantes que cursaban estudios simultáneos en la mezquita y en otras instituciones. Existen

diferencias en la pronunciación y es posible reconocer la fraseología propia de la adquisición de la lengua en un medio religioso musulmán. Ciertos saludos como el tradicional *As-salamu Alaikum* (que la paz de Dios esté contigo) o *Baraka allahu fika* (que Alá te bendiga), enseñados en ese medio, constituyen diacríticos del árabe hablado por musulmanes. Lo que pretendemos señalar es que es posible identificar un uso del idioma adquirido en contexto religioso, al punto de que otros hablantes de la lengua también consiguen identificar una persona como musulmana a partir de ciertos usos del lenguaje.

Se considera que, en forma ideal, el Corán no admite traducción, más precisamente la traducción es vista como una "interpretación" que potencialmente distorsiona o tergiversa el contenido original. En los cursos de lengua y religión de la Sociedad Musulmana de Río, se objetaban muchas veces las traducciones disponibles en el mercado editorial. Evidentemente, el papel de la lengua árabe se establecía a partir de dos principios: a) en el contexto de la lectura ideal del Corán; b) en el uso como lengua franca entre musulmanes, con los diacríticos pertinentes de un árabe clásico impregnado de referencias religiosas.

Al otorgarle a la lengua árabe el significado exclusivo de lengua coránica se despejaba cualquier posible referencia a legados culturales o pertenencias étnicas. Anclada exclusivamente en la imposibilidad de traducción del texto coránico, la valorización de la lengua árabe no entraba en contradicción con el *ethos* cosmopolita que los dirigentes de la institución intentaban transmitir dentro de la propia comunidad.

En los distintos niveles de los cursos de árabe los profesores decían a los alumnos que al aprender árabe estaban siendo "arabizados" y que al adquirir ese idioma se estaban tornando árabes, cualquiera fuera su origen o nacionalidad. Con frecuencia se recurría, en ese contexto, a una frase de Muhammad, profeta del Islam, tomada de los *hadiths* o colección de pareceres:

"Árabe no es aquel que nace de padre o madre, árabe es la lengua y entonces aquel que habla árabe es un árabe".

Esta idea de que todos pueden tornarse árabes aprendiendo la lengua acaba permitiendo enfatizar la des-arabización en el

sentido tradicional del término, es decir, esta definición descarta que ser árabes pueda relacionarse con un origen por nacimiento o nacionalidad.

Postulando la "extinción de los árabes puros"

La estrategia des-arabizante implicaba definir aquello que se dejaba de lado, si todos pueden ser árabes ¿quienes son o fueron los árabes en cuanto grupo cultural?

Siguiendo la línea de crear una desvinculación entre lo árabe y lo islámico fueron elaborados en la mezquita de Río de Janeiro algunos textos que se referían al tema, los mismos fueron distribuidos en las clases y revelaron la unanimidad de los dirigentes de la Sociedad Musulmana en lo tocante a ese aspecto.

En esos textos, que circulaban como material de estudio de las clases y pasaban a integrar también la página web de la institución, se afirmaba que los árabes, en cuanto grupo étnico o raza, fueron aquellos que desde después del diluvio habitaron la actual península árabe, agrupándose en tribus diferentes. Ahora bien, esos "árabes puros" sólo habrían existido en aquella época, estando en la actualidad totalmente extinguidos. Esa reinterpretación también incluía un análisis del significado de la palabra "árabe" como referida a grupo o etnia, se postulaba que el término literalmente significa "el habitante del desierto o de lo inhóspito" y que, por lo tanto, era extensible como denominación para todo aquel que provenga de un área desértica. En este contexto, entonces, se opera primero un vaciamiento de la posibilidad de ser árabes, pues sería pretender esgrimir pertenencia a un grupo étnico ya extinto; tampoco es posible reconocer un legado cultural común, el significado ofrecido como alternativa es, como ya señalamos, remitir el ser árabes a la adquisición de la lengua del texto sagrado.

Sin embargo, el arabismo es mucho más que un apelo étnico en el contexto del mundo del Islam. Ciertamente, dentro de la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro, el arabismo era considerado como una "ideología" que debía desvincularse del islamismo; no obstante, para entender el énfasis "des-arabizante" de esta institución debemos remitirnos al significado del arabis-

mo dentro del Islam como un todo, y al surgimiento de corrientes y movimientos que lo confrontaron.

Del arabismo a la islamización

El "arabismo" podría caracterizarse como un movimiento político de carácter más o menos difuso, para comprender su impacto sobre el mundo del Islam la obra del sociólogo Bassan Tibbi se torna fundamental. Comprometido con una sociología histórica y retomando la herencia conceptual de Norbert Elias, uno de los libros más destacados de ese autor es *Nacionalismo árabe: entre el Islam y el estado-nación*⁹. En esa obra Tibbi emprende un análisis detallado de la ideología arabista evidenciando que, desde el inicio, los movimientos de nacionalismo árabe, surgidos a partir del programa de ciertos pensadores, en la década de 1920, entablaron una relación conflictiva con el islamismo. Atravesando diversas etapas, el nacionalismo árabe había surgido por medio del pensamiento de árabes cristianos, según modelos francófilos y anglófilos en el comienzo y germanófilos, en su fase final. En la década de 1960, las tensiones con el islamismo se tornaron más fuertes al constituirse los movimientos pan-arabistas que clamaban por la unidad de los pueblos árabes.

Evidentemente, todos estos movimientos resaltaban la idea de la existencia de un pueblo árabe que era, al mismo tiempo, predominantemente musulmán. Como explica Tibbi, en aquel momento en países como Egipto, Siria, etc. varias vertientes del Islam atravesaron una fase "arabocéntrica". Sin embargo, con el advenimiento del pan-arabismo, en la década de 1950, las relaciones entre estos movimientos y el Islam se tornaron cada vez más tensas ya que, dentro del islamismo, comenzaban a surgir numerosos movimientos que cuestionaban una unidad basada en el apelo étnico.

A partir de la década de 1970, el nacionalismo árabe, ya en decadencia, habría perdido espacio frente a un amplio espectro de variedades de iniciativas del Resurgimiento Islámico.

⁹ *Arab Nationalism: between Islam and the Nation State* (1997).

co. Estos últimos movimientos, a pesar de sus diferencias, compartían la visión de que el Islam era incompatible con el nacionalismo y que el pan-arabismo era una forma extrema de nacionalismo (op.cit:5).

Según Tibbi, las ideas de "nación", "nacionalismo" y "estados-nación" eran evidentemente un fenómeno extraño al Islam. Sin embargo, por sí solo esto no explica el surgimiento, impulsado por ciertos pensadores del islamismo, de grupos hostiles a los proyectos nacionalistas. Siguiendo a Tibbi, cabe destacar que el nacionalismo como fenómeno europeo y su "importación" deben ser entendidos en el marco del siglo XX, cuando nacionalismo y descolonización se tornaron términos inextricablemente vinculados en los países de mayoría musulmana en proceso de independencia.

La noción islámica de *ummah* sería uno de los elementos claves para comprender el antiarabismo de los grupos que, en aquel momento y en ese contexto histórico, se fortalecían dentro del Islam. Como ya vimos, la noción de *ummah* no se refiere a una comunidad específica sino a la comunidad mundial de creyentes. Ahora bien, en los términos del pan-arabismo, el término francés *la nation* habría sido traducido como *ummah* y resignificada por sus ideólogos como una *ummah al-arabiyya*, es decir, una nación árabe.

Evidentemente esa equiparación era problemática, básicamente porque en el Corán la *ummah* es definida estrictamente como inter-racial (op.cit: 17). Entonces los grupos antiarabistas habrían reclamado que se trataba de una tergiversación de la letra sagrada y por causa de eso fueron llamados nuevamente literalistas.

A través de ese proceso comenzó dentro del Islam un movimiento que cuestionaba la separación existente entre religión y estado, escisión vista como promovida por los movimientos nacionalistas de corte secular. Y es en ese momento cuando el nacionalismo comienza a ser visto por la corriente del Resurgimiento como una expresión del más puro anti-islamismo.

La intelectualidad internacional del Resurgimiento produjo una serie de obras que transmitían esos preceptos, hacia la década del 60 la crítica al nacionalismo árabe y su plasmación en

organizaciones islámicas opositoras condujo al encarcelamiento de algunos de estos líderes religiosos y la ejecución en Egipto de quien fuera una de las figuras más importantes, Sayd Qutb. Estos movimientos clamaban por la unidad islámica en lugar de la unidad árabe y por el pan-islamismo en lugar del pan-arabismo¹⁰.

La lectura de la obra de estos intelectuales del Resurgimiento era corriente en la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro, tanto como en otras instituciones que tienden a aceptar el ideal de la corriente del Resurgimiento islámico. En algunas publicaciones doctrinarias de la institución podían leerse frases en consonancia con esas tendencias:

"El Islam es radicalmente contrario a la filosofía del separatismo y egoísmo nacionalista que no tiene ningún respeto por la verdad y defiende con brutalidad 'mi nación', cierta o equivocada. En la estructura del pensamiento del Corán no hay espacio para consideraciones de descendencia o de adhesión nacional. El Islam rechaza cualquier tipo de alineamiento, amistad o lealtad que tenga por inspiración un espíritu nacionalista. El profeta lo dijo objetivamente: No es de los nuestros aquel que proclama la causa del partidismo tribal, ni es de los nuestros aquel que lucha por tal partidismo, y es menos todavía de los nuestros aquel que muere por la causa del partidismo tribal" (Annaudy, 1990: 104).

En la comunidad musulmana de Río de Janeiro la adhesión al antiarabismo fue construyéndose a lo largo del desenvolvimiento histórico de la institución que, como destacamos, fue fundada en 1950 y organizada por la iniciativa de un grupo de personas que se reconocían como árabo-musulmanes. Los fieles que varias décadas después recordaban ese período fundacional afirmaban que en una época podían verse en las paredes de la mezquita retratos de aquellos líderes internacionales que luchaban por la unidad árabe. En el momento de nuestra investigación ya no quedaban vestigios de esas alusiones y lo que notábamos era un esfuerzo entre los intelectuales de la institución para des-etnicizar el Islam allí profesado. Son tres

¹⁰ Para un análisis detallado del Resurgimiento islámico pueden consultarse los trabajos de John Espósito (1983).

los elementos que en la práctica traducían el alejamiento de un islamismo árabo-céntrico: la crítica a las comunidades que insistían en referirse al legado de la cultura árabe; la no aceptación de profesores o *sheiks* venidos de países árabes y el papel exclusivamente religioso otorgado a la lengua.

Las comunidades musulmanas no arabocéntricas recuperan la tradición religiosa de un Islam universalista. A través de la historia se desarrollaron en el Islam una serie de nociones relativas a la conceptualización de los territorios donde se asientan las comunidades musulmanas y al lugar que ocupan dentro de un Estado, en cuanto minoría o mayoría¹¹. Para definir una minoría la doctrina musulmana no considera los criterios de etnia o lengua, esto sucede porque el único criterio válido para distinguir a los individuos es la calidad de ser o no musulmanes. Ali Kettani (1986) del Instituto para las Minorías Musulmanas, afirma que en un medio musulmán las diferencias lingüísticas o étnicas de un grupo dado no permiten que éste sea clasificado respectivamente como minoría lingüística o étnica¹². Sentirse parte de la *ummah* aparecería como el único criterio que permite la distinción. Según esa definición cuando aquellos que se sienten miembros de la *ummah* son conscientes de ello, crean entre sí algún tipo de solidaridad, aunque vivan en territorios

¹¹ Hago referencia a la categorización musulmana de los territorios, según la situación de las comunidades: *Dar al Islam*, tierra del Islam, comunidades bajo el estado islámico; *Dar al harb*, tierra de guerra, comunidades perseguidas y *Dar al Muahadah*, tierra de tratado, comunidades que en minoría profesan libremente su religión.

¹² Para un análisis de las consecuencias políticas de la definición de minoría en el pensamiento musulmán puede verse el estudio de Saad Eddin Ibrahim, "Los conflictos étnicos y la construcción del Estado en el mundo árabe". Al abordar las distintas ideologías sobre la etnicidad en lucha en el mundo árabe Ibrahim resalta que dentro del pensamiento islámico sunita existe cierta imposibilidad de reconocer minorías fuera de criterios religiosos: "consideran iguales a todos los musulmanes, independientemente de su origen étnico, cultura o país de origen. Por lo tanto a algunas minorías como los kurdos musulmanes (en Irak y Siria), los berébers (Argelia y Marruecos) y los musulmanes negros (Mauritania y Sudán) no se les considera minorías en cada uno de esos territorios. Esa visión del orden político es aceptada como natural por esas minorías musulmanas no árabes, para las cuales la ciudadanía tiene su raíz en la religión (Revista Unesco de Ciencias Sociales, 1997:5)

compartidos con otras tradiciones religiosas más numerosas, formando una minoría musulmana. Así, como vemos, incluso en la definición de minoría musulmana el criterio que prima es el de minoría religiosa.

Si bien en principio el Islam postula la no diferenciación en términos de etnia o consanguineidad son muchas las comunidades musulmanas sunitas que en calidad de minoría, y fuera de los países árabes, elaboran identidades axiomáticas. El optar o no por tendencias arabistas constituía uno de los dilemas identitarios más fuertes que encontrábamos en las variedades del islamismo en suelo brasileiro, a la hora de intentar definir una identidad específica.

El proceso de "des-arabización" que identificamos en la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro colocaba a la institución en contraste con otras tendencias locales. Aquello que en otras comunidades musulmanas del mismo país aparecía yuxtapuesto, es decir, arabismo e islamismo, como síntesis legítima, en la comunidad de musulmanes de Río de Janeiro aparecía representando opciones rivales.

El conjunto de estrategias identitarias que contribuyen a la des-etnización del Islam profesado en la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro se operaba, según ya analizamos, asignando un nuevo papel a la lengua árabe y, al relativizarla y otorgarle la función exclusiva de lengua coránica, la convertía únicamente en vehículo de la trasmisión del Islam. Completaba esa visión la elaboración de una nueva definición de ser árabe, excenta de criterios de origen o nacimiento y la conceptualización del arabismo como ideología contraria al islamismo.

Ese emprendimiento des-arabizante encontraba sustentación en un lenguaje intelectual específico dentro del mundo musulmán, del cual participaban los dirigentes de dicha comunidad. Se trataba de aquella tendencia que dentro del Islam surgió como oposición a las tendencias arabistas de ciertas vertientes de la tradición religiosa.

Es cierto que podemos considerar la des-arabización como un aspecto específico de la comunidad aquí analizada, pero ese rumbo se refiere a niveles más amplios del islamismo dentro de los cuales circulan, por así decir, discursos de identidad que

tienden a criticar la idea de que, fuera de los mundos musulmanes, la religión islámica sea definida como una religión de inmigrantes árabes.

De hecho lo que hasta aquí analizamos se corresponde a la construcción actual de las estrategias identitarias de esa comunidad. Evidentemente, como lo atestigua la propia historia de la institución, una investigación realizada décadas atrás hubiese dado cuenta de una comunidad arabista, y no autodefinida exclusivamente como islámica. Insistimos en la evidencia de que todas estas características lejos de ser intrínsecas al islamismo aparecen como estrategias posibles y mutables, captadas en el momento de una determinada configuración que puede cambiar de acuerdo a nuevas estrategias y a otras conyunturas locales e internacionales.

La des-arabización en sí misma no tiene valor sino llega a constituir el paso previo para la "islamización", término privilegiado en el ideario del Resurgimiento islámico. Como ya señalamos este amplio movimiento se inicia en las primeras décadas del siglo XX, funcionando a partir de la década del 50 como una alternativa a los proyectos del pan-arabismo de los nacionalismos árabes y tomando fuerza inusitada desde la década del 70 hasta nuestros días. Dentro de este movimiento, algunos intelectuales como Al Faruqi enfatizaron el concepto de "islamización"¹³. La matriz ideológica del Resurgimiento islámico diseminó la idea de crisis del Islam en comparación con un pasado considerado glorioso, muchas veces remitido a la época de los cuatro primeros califas, período visto retrospectivamente como regido por la ley islámica. En los programas de las organizaciones inspiradas en el Resurgimiento, así como en la producción escrita de sus líderes el análisis de la coyuntura de las sociedades musulmanas fue emprendido a partir de un diagnóstico casi fatal. Se consideraba que éstas habían retrocedido a la era de la *jahilyya* (término que se refiere a la época

¹³ Al Faruqi fue un filósofo palestino doctorado en la Universidad de Harvard que residió y enseñó en varias universidades norteamericanas, fundador de la Asociación de Cientistas Musulmanes de Canadá y Estados Unidos. Comprometido con la militancia en las corrientes del Resurgimiento islámico escribió acerca del concepto de islamización, ver Al Faruqi (1982).

pre-islámica de la península árabe, esa metáfora extrapolada al siglo XX era sinónimo de faccionalismos, tribalismos, nacionalismo y todo aquello que pudiera anteponerse a una visión islámica de la sociedad). De esa decadencia sólo podría salirse por medio de una islamización o re-islamización que reivindicaba al Islam como civilización con características propias. Islamizar las sociedades musulmanas significaba recuperar la tradición del pensamiento musulmán tanto en las ciencias como en los principios legales que constituyen la ley islámica. En la perspectiva ideológica del Resurgimiento los movimientos de nacionalismo árabe, con su impronta secular, contribuían a la perpetuación de la *jahilyyya*, al anteponer intereses nacionales en detrimento de la unidad de la *ummah*. Para la ideología del Resurgimiento la *ummah* debía volver a ser definida en el sentido coránico, es decir, como comunidad transnacional de creyentes, más allá del origen, lengua y lugar en que los mismos se encuentren.

"Islamizar" significa, en síntesis, reintegrar toda práctica y todo conocimiento hacia el interior del Islam, incluso la propia historia de esa tradición religiosa. La islamización, como proyecto, pretendió construir la unidad del Islam frente a los "enemigos internos", definiendo a la *ummah* en el sentido coránico.

Conclusiones

En el caso analizado la des-arabización implicaba el camino hacia la islamización. Las huellas arabistas de otras comunidades musulmanas eran vistas como derivadas de la falta de comprensión del nuevo papel del Islam en las sociedades contemporáneas. Evidentemente, la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro adhería a una versión universalista del Islam basada en el ideario del Resurgimiento, el proceso de islamización implicaba minimizar la posible adscripción étnica árabe en favor de considerarse exclusivamente musulmanes.

Esta construcción identitaria no era sólo una estrategia funcional al período que atravesaba la institución; sin embargo, es posible mostrar que era adecuada a la expansión y a la localización del Islam en suelo brasileiro, más específicamente en el

ámbito de Río de Janeiro. A diferencia de otras comunidades del Brasil, la Sociedad Musulmana de Río de Janeiro estaba en un período de crecimiento a partir de la incorporación de conversos brasileiros. Al mismo tiempo, congregaba ya una veintena de miembros de origen africano que por circunstancias diversas residían en la ciudad¹⁴. Definirse exclusivamente como musulmanes favorecía la permanencia de los nuevos miembros que no tenían ascendencia árabe y que encontraban un espacio donde el conocimiento de la lengua no aparecía como un requisito previo. La Sociedad Musulmana de Río de Janeiro fue una de las primeras que en Brasil comenzó a celebrar la liturgia religiosa tanto en árabe como en portugués.

El tipo de identidad axiomática, que persiste en el discurso de muchas instituciones que consideran representar una religión de inmigrantes y sus descendientes, fue destejido en la comunidad de Río de Janeiro. Esta posibilidad de redefinir las posiciones y los orígenes encuentra sustento en el discurso del Resurgimiento islámico que antepone la adscripción político-religiosa por sobre otras fuentes de identidad y propone re-escribir las historias locales a la luz de una pertenencia exclusiva al Islam.

Bibliografía

- AL-FARUQI, Ismail *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Reston, 1982.
- ANNADUY, Abul *El Islam y el mundo*, Centro de Divulgación del Islam para América Latina, San Pablo, 1990.
- ESPOSITO, John, *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, 1983.
- GEERTZ, Clifford. "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.
- KETTANI, Ali, "Islam in Americas", *Muslim Minorities in the World Today*, Mansell, UK, 1986.

¹⁴ Aunque entre los profesores y dirigentes predominaban los brasileiros con ascendencia árabe, uno de los principales profesores de jurisprudencia islámica era sudanés y la secretaria general de la institución una brasileira sin ascendencia árabe. Entre la membresía contamos un 50 % de descendientes de árabes.

- MARMURA, Michael, "Modern Sunni Thought", En: Ch.Lippy and P. Williams, *Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Charles Scribner's Sons, New York, 1988.
- MONTENEGRO, Silvia "Telenovela et identités musulmanes au Brésil", *LUSOTOPIE, enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Centre d'étude d'Afrique Noire. CNRS, Institut d'études politiques de Bordeaux, Éditions Karthala, Paris, 2004.
- MONTENEGRO, Silvia. "La inmigración árabe en Paraguay", *Arab Communities in Latin America*, Centre for Arab Unity Studies, Líbano, 2004 a (publicado en árabe).
- MONTENEGRO, Silvia. "Los árabes en Brasil", *Arab Communities in Latin America*, Centre for Arab Unity Studies, Líbano, 2004 b (publicado en árabe).
- MONTENEGRO, Silvia. "Inmigrantes árabes en la Argentina", *Arab Communities in Latin America*, Centre for Arab Unity Studies, Líbano, mimeo.
- OBEYESEKERE, Gananath, "Budism, Nationhood, and Cultural Identity: a question of fundamentals", En: Marty y Appleby, *Fundamentalism Comprehended*, University of Chicago Press, 1995.
- TIBBI, Bassam, *Arab Nationalism: between Islam and the Nation-State*, St. Martin Press, New York, 1997.

Identidad y sujeto en la escritura de los intelectuales mapuches. Chile, 1993-2003

Claudia Zapata Silva
Univ de CHILE - CECL - UNCH

Resumen

Los intelectuales constituyen un componente fundamental del ciclo más reciente de movilización mapuche en Chile, a su vez, es un segmento específico que se relaciona problemáticamente con las organizaciones que animan este movimiento. Su producción intelectual cumple un rol fundamental en la articulación de una identidad étnica que pone énfasis en la diferencia cultural, en el daño histórico y en los derechos que se desprenden de ella.

Los textos producidos por los intelectuales mapuches contienen la argumentación de esta diferencia, elaborada a partir de variados recursos discursivos que les permiten construir un "nosotros mapuche" radicalmente opuesto al chileno-winka. Lo interesante de este esfuerzo, es que esta diferencia es invocada por el segmento de la población mapuche que participa menos de aquella "base objetiva" que sería la cultura tradicional, aquella que ellos mismos indican como lo propiamente mapuche.

Este artículo se aproxima a la función interpretativa que cumplen estos intelectuales, en cuyo ejercicio se construyen representaciones de lo mapuche y de la sociedad mayor en la cual esta cultura se encuentra inserta.

Palabras clave: intelectual indígena, identidad, sujeto, texto, representación.

Abstract

Intellectuals constitute a fundamental component of the most recent cycle of mapuche mobilisation in Chile, at the same time, this specific segment have problematic relations with the organisations that animate the movement. Their intellectual production fulfils a fundamental role in the articulation of an ethnic identity that emphasises cultural difference, historical damage, and associated rights. Mapuche texts argument this difference from various discursive resources that permit the construction of a "we the mapuche" radically opposed to chilean-