

El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional

Silvia Montenegro

Resumen

Este artículo analiza un conjunto de transformaciones institucionales, enfatizando la vinculación entre los distintos modos de estar en el espacio nacional y en el campo religioso local y los proyectos identitarios de algunas instituciones islámicas en la Argentina contemporánea. Partimos del reconocimiento de la reconfiguración de la religión islámica, que pasó de ser una religión etnicizada y restringida a los círculos de la inmigración árabe, en las primeras décadas del siglo xx , a una religión inserta en un campo religioso plural y que paulatinamente admite la presencia de conversos. Mostramos, al mismo tiempo, el surgimiento de nuevas instituciones posteriores a la década del ochenta, para luego analizar el modo en que algunas comunidades sunitas y shiitas negocian su inserción y visibilidad en el espacio público y en el campo religioso local.

Palabras clave: Islam, shiitas, sunitas, Argentina, instituciones.

Abstract

Islam in contemporary Argentina: institutional strategies and ways of being in the national arena

This article analyzes the institutional transformations of some Islamic institutions in contemporary Argentina, emphasizing the relationship between different “ways of being” in the national arena and local religious field and the Identity projects of these groups. We start from recognizing the reconfiguration of the Islamic religion that during the first decades of the twentieth century was a ethnicized religion in the

context of Arab immigration, but now is a religion in a pluralistic religious field that gradually admits the presence of converts. At the same time, this paper examines the emergence of new institutions created in the 80s, in order to analyze how some Sunni and Shiite communities negotiate their insertion and visibility in the public space and local religious field.

Key words: Islam, Shiite, Sunni, Argentina, institutions.

Introducción

El Islam llega a la Argentina como una religión de los inmigrantes árabes, de manera concomitante a las oleadas migratorias de finales del siglo *xix* y comienzos del *xx* y en la forma de una religión minoritaria, dentro de contingentes preponderantemente cristianos, compuestos por sirios, libaneses y palestinos.¹ Tempranamente, los inmigrantes musulmanes institucionalizan esta presencia creando centros y asociaciones religiosas en el marco de una más amplia y extraordinaria proliferación de entidades que agruparon a los inmigrantes árabes. De este modo, en las tres primeras décadas del siglo *xx*, los centros religiosos vinculados a la religión musulmana integraron un mapa más amplio de instituciones resultantes del asociacionismo por origen nacional, regional y religioso del conjunto de los inmigrantes. Clubes, sociedades de socorros mutuos e Iglesias (ortodoxas, maronitas y católicas), así como órganos de prensa en lengua árabe, pasaron a integrar el paisaje institucional, traduciendo la presencia visible de los inmigrantes en suelo nacional.²

Las más antiguas entidades que congregaron a los musulmanes fueron fundadas en las tres primeras décadas del siglo *xx* y, siguiendo el padrón de distribución espacial de los inmigrantes, se situaron no sólo en Buenos Aires sino también en numerosas provincias y localidades del territorio argentino.

En el contexto de un proyecto de construcción nacional donde las particularidades lingüísticas y religiosas de los inmigrantes debían subsumirse en una supuesta fusión homogeneizante, impulsada principalmente a través de la educación pública laica y la ideología del crisol de razas, algunas de estas

¹ Como demuestra Jozami (1996), en distintos periodos y según distintas fuentes fue afirmado que los musulmanes representaban 15% de los inmigrantes árabes (hacia 1912), 30% (hacia 1917), o incluso 35% según otras fuentes.

² Para una periodización de las etapas y los motivos de la migración, véase Bestene (1998); sobre la inmigración árabe en Argentina véase Akmir (1990; 2011), sobre las comunidades árabes en Argentina y un panorama acerca de los estudios al respecto, véase Montenegro (2009).

asociaciones no sobrevivieron a la generación fundadora. Otras entidades continúan funcionando hasta la actualidad, transformando sus orientaciones y referencias internacionales. Avanzada la década de 1980 comienza una reconfiguración del escenario institucional del Islam. Nuevas entidades, mezquitas y asociaciones son creadas y es también en esa época que las vertientes shiitas del Islam se afirman en el campo religioso nacional con el respaldo de la República Islámica de Irán, y comienzan a surgir espacios de formación de especialistas religiosos en redes que integran América Latina y ese nuevo centro de referencias religiosas y simbólicas transnacionales. Entre finales de los años ochenta y comienzo de la década del noventa, se afianzan institucionalmente algunas vertientes del sufismo, como la orden Naqshabandi, que cuenta con diez sedes a lo largo del país. Otras expresiones del sufismo circunscriben su acción a la ciudad de Buenos Aires, como el caso de la orden Yerrahi Al Halveti y un desprendimiento posterior de la misma, la tariqa Halveti Jerrahi (Kerman, 2007).

La década de 1990 también marca la irrupción del Islam local en la arena pública y mediática, cuando algunos de sus representantes institucionales, *shaykhs*, y autoridades de centros religiosos, deciden hacer frente a cierta cobertura mediática que pretendía vincular a las comunidades musulmanas con los atentados perpetrados contra instituciones de la comunidad judía en Buenos Aires.³ En la Argentina no fueron los ecos de la atención mediática posterior al 11 de septiembre de 2001 los que pusieron a los musulmanes en la agenda de los medios de comunicación, sino la década del noventa. Sin embargo, cabe reconocer que la presencia de discursos estigmatizantes sobre las comunidades del espacio nacional fue coyuntural y débil, pues el eje de la producción de noticias y discursos sobre los musulmanes se trasladó del contexto nacional al área de la Triple Frontera, entre Argentina, Brasil y Paraguay. En la década del noventa, la remanida asociación entre Islam y terrorismo tomó como *locus* a esa frontera, alcanzando ribetes sensacionalistas. Hacia el año 2003 ese discurso comenzó a debilitarse, en parte, por la fuerza de contra-discursos, también reverberantes en los medios de comunicación local, que cuestionaron la inclusión de la Triple Frontera en las agendas de lucha contra el terrorismo global, denunciando intereses “imperialistas” y de apropiación de los recursos naturales como base de la estigmatización de la década anterior.⁴

³ Embajada de Israel, el 17 de marzo de 1992, y Asociación Mutual Israelita, el 18 de julio de 1994.

⁴ Para un análisis detallado de la cobertura mediática nacional y transnacional sobre la Triple Frontera, entre finales de los noventa y hasta 2005, véase Montenegro y Giménez Béliveau (2006).

Si bien en los primordios las comunidades estuvieron compuestas por inmigrantes y descendientes, actualmente combinan, en distinta proporción según cada caso, una membresía compuesta por descendientes y conversos argentinos. Algunas instituciones de importancia a nivel nacional continúan dependiendo de la venida de *shaykhs* extranjeros para el oficio de los servicios religiosos, básicamente provenientes de Egipto o Arabia Saudita, para el caso de las entidades sunitas. Mientras que otras, como las shiitas, “invirtieron” en la formación de líderes locales, sea argentinos de origen musulmán y ascendencia árabe o convertidos sin vínculos anteriores con el Islam.

En los últimos cinco años la visibilidad del Islam en el espacio público se multiplicó a partir de los distintos modos que las comunidades han generado para auto-presentarse en los medios de comunicación. Si bien algunas acudieron a la negociación de espacios en señales de televisión estatales, como lo hacen otras expresiones religiosas —como el judaísmo o los católicos—, otras han creado sus propios canales de televisión y emisoras de radio.

Este artículo analiza un conjunto de transformaciones institucionales, enfatizando la vinculación entre los distintos modos de estar en el espacio nacional y en el campo religioso local y los proyectos identitarios de algunas instituciones islámicas en la Argentina contemporánea. Para ello, focalizamos algunos referentes empíricos estableciendo comparaciones entre vertientes sunitas y shiitas. Partimos del reconocimiento de la reconfiguración de la religión islámica, que pasó de ser una religión etnicizada y restringida a los círculos de la inmigración árabe, en las primeras décadas del siglo *xx*, a una religión inserta en un campo religioso plural y que paulatinamente admite la presencia de conversos. Mostramos, al mismo tiempo, el surgimiento de nuevas instituciones posteriores a la década del ochenta, para luego analizar el modo en que algunas comunidades sunitas y shiitas negocian su inserción y visibilidad en el espacio público y en el campo religioso local. Finalmente, pretendemos contribuir a la comprensión de la configuración actual del Islam en la Argentina, valorizando la construcción de un conocimiento basado en la investigación empírica, en el reconocimiento de la pluralidad interna de las expresiones de esta religión y enfatizando su dinámica actual, marcada en algunos casos por la inserción en redes transnacionales y globales de circulación de personas, conocimientos y soportes financieros.⁵

⁵ El Islam en la Argentina del presente es un tema de incipiente desarrollo en el campo de la sociología y antropología de las religiones. A menos que se especifique lo contrario, todos los datos mencionados en adelante fueron relevados por mí en distintas etapas de trabajo de campo entre las comunidades musulmanas de Argentina en las ciudades de Buenos Aires, Rosario, Santa Fe y Tucumán desde 2005 hasta el presente.

El Islam de los inmigrantes y sus instituciones

Las primeras instituciones musulmanas de Argentina fueron fundadas por los inmigrantes árabes. Los estudios migratorios han prestado poca atención al tema de la pertenencia y diversidad religiosa entre los inmigrantes, privilegiando las formas de asociacionismo vinculadas al lugar de origen, como clubes, asociaciones, prensa árabe y la actividad política y cultural de los inmigrantes. Sin embargo, las filiaciones religiosas (maronitas, ortodoxas y en menor medida musulmanas) tuvieron importancia en lo que respecta a los padrones diferenciados de conservación de la lengua árabe, los tipos de casamiento y las transformaciones a partir de las segundas y terceras generaciones. Las pertenencias religiosas preponderantes eran maronita, ortodoxa, católica y en menor medida musulmana, aunque hay registros de otras religiones minoritarias entre los inmigrantes árabes.⁶

Los primeros árabes musulmanes que llegan en la época más fuerte de la inmigración (en el periodo comprendido entre 1918 y 1930) tenían un índice menor de alfabetización si comparados con maronitas y con ortodoxos y, de los tres grupos, eran los que registraban cifras más bajas de matrimonios fuera de la colectividad árabe y de su religión. No obstante, ya en la segunda generación esos índices que los diferenciaban de los otros inmigrantes árabes comienzan a modificarse. La pérdida de la lengua, si bien menor que en el caso de maronitas y ortodoxos, es un indicador de ese aspecto: en las segundas generaciones 61% y a no habla árabe, 25% muy poco y apenas 13% lo hablaba. Los casamientos comienzan paulatinamente a abrirse fuera de la comunidad y la religión. En la tercera generación sólo 4% de los musulmanes habla el árabe, aunque la conservación de la lengua sigue siendo mayor que entre maronitas y ortodoxos, donde se torna casi nula (Akmir, 1990: 272-326). Estos datos permiten entender también que las primeras asociaciones musulmanas se hayan fundado en esas primeras décadas y que se hayan debilitado o reformulado en las generaciones subsiguientes.

Una de las primeras entidades musulmanas fue la creada en la ciudad de Buenos Aires en el año 1922, bajo la denominación de Sociedad Árabe Islámica. Sobre los antecedentes de la misma se funda posteriormente, en el año 1931, la Asociación Pan Islamismo. En 1940 la institución pasaría a denominarse Asociación Islámica de Previsión Social y recién a partir de 1957 recibe la denominación actual, Centro Islámico de la República Argentina (cira). En otras provincias argentinas existían instituciones también

⁶ Para una complejización del registro de las religiones de los inmigrantes de lengua árabe, que comprende el periodo de 1882 a 1925, véase Jozani (1994).

constituidas en las dos primeras décadas del siglo: en la ciudad de Mendoza, la Sociedad Árabe Islámica (1926); en la provincia de Buenos Aires, en el partido de General Arenales, en 1926, es creada la Sociedad Árabe Islámica Alauita de la Angelita;⁷ en Córdoba, la Ayuda Social Árabe Musulmana (1928); en Tucumán, en el año 1929, musulmanes sunitas y alauitas crean la Asociación Cultural y Culto Pan Islámica, y en Rosario, en 1932, es creada la Asociación Unión Islámica de Rosario. Respecto de los drusos, los primeros inmigrantes llegan en la década de 1860, y en 1926 el Emir Amín Arslán funda la Asociación de Beneficencia Drusa en Buenos Aires; a través de las distintas generaciones la comunidad fue reduciendo su membresía.⁸

Estas instituciones, de las primeras décadas del siglo xx, aglutinaron comunidades donde la identidad étnica árabe y la religiosa musulmana aparecían yuxtapuestas y donde se apostaba a que la reproducción de la religión se haría a través de los descendientes ya nacidos en Argentina. Por aquel entonces las divergencias internas entre las distintas vertientes del Islam no eran tan nítidas y algunos centros religiosos eran compartidos por shiitas y sunitas; la diferenciación más marcante tenía que ver con la distinción entre árabes musulmanes y aquellos que eran cristianos.

En general, con el correr de las décadas, y a partir del recambio generacional, las instituciones originadas con la primera ola de inmigrantes y a no cumplieron un papel aglutinador, sobre todo en lo que respecta a aquellas que nucleaban a los inmigrantes de acuerdo con sus regiones de origen. La dilución del apelo a la nacionalidad de origen o a la pertenencia “árabe” hicieron que muchas de estas asociaciones, o bien desaparecieran o se reformularan en la forma de clubes sociales con restaurantes o espacios recreativos, con una escasa afluencia de las generaciones de descendientes pero abiertos al mercado de consumo de comida árabe, enseñanza de danzas folklóricas y, en algunos casos, del idioma. Algunas instituciones de este tipo también se fueron resquebrajando a medida que la pertenencia religiosa de los individuos comenzó a profundizar las diferencias al interior de los grupos.

En el periodo que comprende las décadas siguientes a la inmigración y hasta los años ochenta, las instituciones musulmanas debieron afrontar el problema de una membresía más bien escasa y las dificultades para perpetuar

⁷ La Angelita, conocido popularmente como “la pequeña Siria”, es un pequeño pueblo fundado por sirios alauitas, cuyos actuales habitantes son descendientes de los inmigrantes que llegaron ahí a comienzos del siglo xx. Posteriormente, los alauitas organizan sus instituciones en Buenos Aires, la Asociación Unión Alauita (1936) y la Asociación Islámica Alauita de Beneficencia de José Ingenieros (1943).

⁸ En 2009 la Casa Drusa, con sede en el Líbano, envió una delegación a Argentina con el fin de fomentar el acercamiento de los descendientes y reagruparlos.

la práctica religiosa entre los descendientes. La apertura hacia una membresía de conversos era aún escasa y pesaba la tradición identitaria de asociar la pertenencia religiosa y el origen migratorio. Algunas entidades decayeron y fueron refundadas, otras se fortalecieron y erigieron como “instituciones madres del Islam”, como el *cir a*. El panorama de la presencia musulmana se reconfiguró a partir de nuevas instituciones fuertes y de los lazos transnacionales que comenzaron a solidificarse desde los espacios locales.

Nuevas instituciones y orientaciones

En la década del ochenta se fundan otros espacios que congregan a los musulmanes. Este proceso no fue consecuencia de nuevas oleadas migratorias, ya que en Argentina, a diferencia de otros países de América Latina, como Brasil, la inmigración árabe prácticamente cesó luego de las primeras cuatro décadas del siglo o se plasmó en escasas inmigraciones individuales.

El *cir a*, de orientación sunita, inaugura en 1986 la mezquita Al-Ahmad, considerada por la entidad como “la primera mezquita de la Argentina” ya que, de hecho, es la primera construcción en estilo arquitectónico tradicional islámico, con minarete y la ornamentación característica. La misma, ampliada en el año 2009,⁹ se construye en un terreno contiguo a la Asociación Yabrudense de Beneficencia y Socorros Mutuos y en la zona donde el *cir a* tiene su sede social y administrativa. En el mismo complejo edilicio de la sede funciona desde 1991 el Colegio Argentino-Árabe Omar Bin khattab, que a partir de 2009 se convierte en escuela confesional y donde asisten 450 alumnos.¹⁰

El *cir a* reconoce la existencia de un periodo de reducción de su membresía, fruto de la integración y de la pérdida de las raíces culturales y religiosas de los descendientes, etapa que iría hasta mediados de la década de los ochenta. Ese periodo hoy es visualizado por la entidad como correspondiendo a una etapa de crisis ya superada y es puesto en contraste con la idea de un momento actual de crecimiento. En el marco de esa interpretación del presente, la ampliación de los espacios edilicios, como la mezquita, fueron anunciados junto con la idea de que el Islam estaba “creciendo rápidamente en la Argentina” y que las ampliaciones y reformas respondían a una necesaria adaptación al crecimiento de la comunidad. Las fiestas más importantes del calendario musulmán también son presentadas por los por-

⁹ La mezquita fue ampliada de 280 metros a 500 y su capacidad actual es para 600 personas, el terreno para la ampliación fue cedido por la Asociación Yabrudense.

¹⁰ El colegio Argentino-Árabe Omar bin al-Khattab cubre el nivel inicial, primario y de enseñanza media.

tavoces de la comunidad como registrando “récord de público” y la afluencia de miles de musulmanes. En ese contexto, el crecimiento es visto como un logro de políticas institucionales acertadas que permitieron en las últimas dos décadas, por ejemplo, cuadruplicar el número de alumnos del Colegio Argentino-Árabe y pasar de una veintena de personas en la oración de los viernes a alrededor de trescientas. En el discurso institucional, la alusión al crecimiento a través de la conversión de argentinos sin ascendencia árabe no está demasiado presente. Si bien los conversos existen, tiene un peso mayor la presentación de la comunidad como compuesta por individuos de origen árabe y religión musulmana. Ese hecho se evidencia también en que la mayoría de las posiciones de jerarquía institucional están a cargo de descendientes de la colectividad árabe musulmana.¹¹ Tradicionalmente, y hasta el presente, en el *circulo*, los especialistas religiosos, o *shaykhs*, son enviados por la Universidad de Al-Azhar en Egipto.

En el año 2001 se inaugura en Buenos Aires el centro islámico más grande de América Latina, creado a instancias de la embajada de Arabia Saudita. El complejo, además de la mezquita, cuenta con el colegio Rey Fahd de enseñanza primaria, con 160 alumnos, bibliotecas, salas culturales, dependencias para albergar contingentes y espacios deportivos. Los terrenos, que pertenecían al municipio de la ciudad, fueron donados a la Embajada en el año 1995 por el entonces presidente Carlos Saúl Menem, en una decisión no exenta de críticas, dada la cuantiosa valía del terreno, que superaba los 20 millones de dólares. Orientado a la tradición islámica seguida por Arabia Saudita, el Centro Cultural Islámico Custodio de las dos Sagradas Mezquitas Rey Fadh, reúne hoy entre sus miembros una mayoría de musulmanes de origen, aunque nuclea también conversos argentinos, diásporas de extranjeros africanos y de otros orígenes. Sus *shaykhs* y el director general provienen de Arabia Saudita, pero emplea en las tareas administrativas y educacionales también a argentinos, incluso en algunos casos conversos. Esta institución canaliza la irrupción en suelo local de la línea oficial del Islam saudita, la vertiente wahabbita, vinculada a una interpretación “ortodoxa” del sunismo que exalta la doctrina de la unicidad de Dios, el seguimiento de El Corán y la Sunna.¹² Su presencia diversifica el campo del Islam local y genera otra esfera de orientaciones en competencia con las ya existentes. Tanto el *circulo* como

¹¹ Según uno de nuestros entrevistados, el *shaykh* egipcio permaneció en la institución entre 2005 y 2009, en ese periodo se produjeron 215 conversiones. Un pequeño grupo de inmigrantes africanos, senegaleses y de otros países subsaharianos, también frecuenta el Centro, constituyendo un aporte al número de fieles.

¹² Para un breve resumen del surgimiento, ideario, expansión y asociación del wahabismo con la dinastía de la familia real saudita, véase Waardenburg (2002).

el Centro Rey Fadh tutelan y colaboran con entidades sunitas del interior del país, facilitando el envío de *shaykhs* o brindando apoyo financiero para la manutención de instituciones.

En lo que respecta a la vertiente shiita del Islam, también la década del ochenta ha sido el periodo en que las entidades se han multiplicado y establecido lazos transnacionales con la República Islámica de Irán. Anteriormente, los musulmanes shiitas de Buenos Aires se congregaban también en entidades fundadas a partir del impulso migratorio, como la Asociación Árabe Argentina Islámica fundada en 1959¹³ y la Asociación Hagg Youssef de 1935. La labor de un religioso iraní, que vivió 14 años en la Argentina, fue fundamental para la creación de las nuevas entidades del Islam shiita. De este modo, en 1983 se crea la Mezquita At-Tauhid, en el barrio de Flores, en Buenos Aires; en 1985, la Mezquita Ash-Shahid, en la ciudad de Tucumán, en el noroeste argentino y la mezquita Al-Imam en Cañuelas, en la provincia de Buenos Aires. En el caso del Islam shiita podemos hablar de un funcionamiento en red, fuertemente marcado por el transnacionalismo y la exigencia de la formación doctrinal y educación formal de sus líderes y *shaykhs*. Más adelante, nos proponemos analizar el “modo de estar” en el espacio nacional de las comunidades shiitas y del *cir a*.

Para completar el cuadro de crecimiento institucional de las últimas décadas, cabe señalar que el sufismo también multiplica sus entidades entre los años ochenta y noventa. La orden sufi Naqshbadi Haqqani lo hace con una distribución espacial que incluye diversas regiones del país a través de la creación de diez centros.¹⁴ En la ciudad de Buenos Aires también existe una orden Yerrahi al Alveti y posteriormente fue creada la Asociación Halveti Jerrahi, además existen otros grupos sufis independientes en Tucumán, Neuquén y otras localidades. La pertenencia a estos grupos sufis se superpone en muchos casos con la participación en las mezquitas o centros islámicos, pero la membresía está casi exclusivamente compuesta por conversos argentinos y, en general, como en el caso Naqshbandi, las fronteras con el universo de consumo de prácticas *new age* es porosa (Montenegro, 2007). No obstante,

¹³La entidad deriva de la fusión de tres instituciones: la Asociación Cultural y Social Solidaridad Islámica Argentina, de 1925, la Sociedad Cultural y Social Alianza Árabe Argentina, de 1931, y el Club Social y Cultural Juventud Árabe Argentina, de 1943. En 1971, la institución crea un colegio confesional, el Instituto Argentino Islámico, que paulatinamente incorpora los tres niveles de enseñanza.

¹⁴El Bolsón (Río Negro), La Consulta (Mendoza), San Lorenzo (Santa Fe), Mar del Plata (Prov. Buenos Aires), Rosario (Santa Fe), Chascomús (Prov. Buenos Aires), Capilla del Monte (Córdoba), Glew (Prov. Buenos Aires), La Plata (Prov. Buenos Aires) y Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

los circuitos locales de la práctica del sufismo poseen una dinámica particular, cuya comparación y análisis de los vasos comunicantes con las formas de institucionalización de los centros y mezquitas del sunismo y shiismo escapa a los objetivos del presente texto.

Actualmente, y dado el cuadro institucional antes descrito, podemos decir que el Islam en la Argentina es diverso y fragmentado. Las comunidades musulmanas están atravesadas por diferencias de pertenencia a las distintas vertientes (sunitas, alauitas, shiitas, drusos y sufis) y por la manera en que se configura en su interior la relación entre religión y origen étnico. Al interior de esta diversidad conviven múltiples construcciones identitarias, tipos de membresía, discursos y formas de construir la presencia pública.

Dado que no existen estadísticas o relevamientos, y que la mayor parte de los censos nacionales no incluyeron preguntas sobre las pertenencias religiosas no contamos con cifras fidedignas del número de musulmanes en Argentina.¹⁵ Las esgrimidas por las instituciones varían y, muchas veces, deben entenderse en el marco de estrategias por visibilizar numéricamente a las comunidades. La carencia de datos comprobables hace que según los *shaykhs*, las publicaciones comunitarias, o los individuos consultados, sean arriesgadas cifras que van de 450 mil a 700 mil, no faltando instituciones que argumenten que los musulmanes superan el millón de fieles.¹⁶ Actualmente, el Registro Nacional de Cultos¹⁷ incluye 18 instituciones musulmanas. Sin embargo, según relevamientos propios, existen más de 35 entre mezquitas, asociaciones y salas de oración, considerando las que pertenecen a las distintas vertientes.

A la luz de dos casos, el del Centro Islámico de la República Argentina y lo que denominaremos “redes del Islam shiita” analizaremos dos modos

¹⁵Para un análisis y problematización de las cifras disponibles en distintas fuentes sobre la presencia de musulmanes en Argentina desde el punto de vista de los estudios migratorios, consúltese Jozami (1996).

¹⁶Según las publicaciones de la Oficina Islámica para América Latina el número de musulmanes asciende a 700 mil fieles, de los cuales viven en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores, unos 160 mil. El Centro de Altos Estudios Islámicos se refiere a 450 mil y el *ceir* a reconoce la imposibilidad de ofrecer una cifra precisa pero afirma que ésta puede variar entre 500 mil y 700 mil musulmanes en todo el país. Por su parte, los directivos de la Casa de Difusión del Islam en Argentina distinguen entre aquellos que descienden de musulmanes, que serían alrededor de 700 mil; los que se reconocen como tales pero no practican, alrededor de 300 mil; y los que practican, en torno de 50 mil. En todos los casos se trata de estimaciones.

¹⁷Organismo dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, donde se lleva el registro de los cultos no católicos oficialmente reconocidos por el gobierno argentino. Para inscribirse las entidades deben cumplir una serie de requisitos estatutarios y organizacionales, pasando también a ser legalmente reconocidas sus autoridades.

distintos en que las instituciones se insertan en el espacio nacional y establecen relaciones con dimensiones locales y transnacionales.

Una interlocución privilegiada con el Estado: el caso del *cir a*

El caso del Centro Islámico de la República Argentina (*cir a*) es interesante para analizar las estrategias institucionales implementadas en la construcción de relaciones con el espacio político nacional. En las últimas décadas esta entidad de la comunidad sunita consiguió erigirse como interlocutora privilegiada del Estado, accediendo a espacios de visibilidad pública en los ámbitos culturales, diplomáticos y políticos. Algunos elementos conjugados han contribuido a construir de forma exitosa esta posición: la apertura de espacios de diálogo interreligioso con la Iglesia católica y otras religiones; un discurso que enraíza la presencia musulmana en los antiguos contingentes migratorios y, al mismo tiempo, afirma su crecimiento contemporáneo; la afirmación pública de que la entidad representa a “todos” los musulmanes de la Argentina y, por lo tanto, es el canal natural de relaciones con los poderes políticos y sociales.

Como señalamos, uno de los elementos de la construcción de esta imagen pública ha sido la participación cada vez más importante del *cir a* en actividades interreligiosas, impulsadas por la Iglesia católica, la Secretaría de Cultos, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (*ca lir*), de cuya creación participaron miembros del centro islámico.¹⁸ Algunos ejemplos permiten visualizar las estrategias institucionales direccionadas hacia ese espacio. En el año 2006 uno de los entonces integrantes de la comisión directiva del Centro, y con cargos dentro de la gestión de gobierno de la ciudad de Buenos Aires,¹⁹ participó en la creación del Instituto del Diálogo Interreligioso junto a representantes del judaísmo y la Iglesia católica. Los tres intervinieron en la publicación del libro *Todos bajo un mismo cielo*,²⁰ que discurre sobre las correlaciones

¹⁸El *ca lir* surge a partir de un grupo de asesores, juristas, ex diplomáticos y personalidades pertenecientes a distintas tradiciones religiosas, que fueron convocados en el año 2000 por la secretaría de Culto de la Nación, y que posteriormente decidieron continuar sus funciones como organización privada cuyo objetivo explícito sería el de “promover la libertad religiosa en todas sus expresiones”.

¹⁹El entonces secretario general del *cir a* era también subsecretario de gestión social y comunitaria del gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y, en el periodo 2007, Ministro de Derechos Humanos y Sociales del gobierno de esa ciudad.

²⁰El libro retine el diálogo, guiado por un periodista, entre el presbítero Guillermo Marcó, el rabino Daniel Goldman y Omar Abboud (véase López Dusil, 2005).

entre las tres religiones. En ese contexto se afianzaron las relaciones entre el *cir a* y la Secretaría de Culto de la Nación que, posteriormente, le otorgó a la institución un premio en reconocimiento a la “defensa de los valores interreligiosos”. La entidad también mantiene nexos con la Iglesia católica a partir de la participación en una agenda de “Diálogo Islamo-católico”, dependiente de la llamada “Comisión Episcopal de Ecumenismo, Relaciones con el judaísmo, el Islam y las religiones”. La legitimidad como interlocutor representante de la comunidad islámica ante la Iglesia católica y ante la Secretaría de Culto es el resultado de este proceso de relaciones sostenidas a través del tiempo.

En el marco de la escenificación de su interlocución privilegiada con el Estado, la entidad celebra las fiestas patrias invitando a personalidades destacadas del arco político. Uno de los símbolos más fuertes de las relaciones consolidadas fue la primera visita de la presidenta de la nación Cristina Kirchner al *cir a*, que fue difundida por la institución como un hito histórico, y a que ningún presidente antes había visitado un centro islámico.²¹ El discurso institucional del *cir a* exalta la plena integración de los inmigrantes musulmanes y sus descendientes al espacio nacional, la ausencia de discriminación y el “amor a la patria” como elemento intrínseco de la identificación en cuanto musulmanes argentinos. En tal sentido, su actual director explicaba el origen de la entidad señalando: “Un grupo de inmigrantes musulmanes fundó esta institución en el año 1931, los musulmanes argentinos se encuentran plenamente integrados, no existe discriminación y la Argentina es un ejemplo de integración de distintas comunidades”.²² En el colegio Omar Bin Jattab, que pertenece al Centro, un gran cartel expresa la identificación de la religión con el espacio nacional y el reconocimiento de este último como plenamente integrador: “En el Islam el amor a la patria es parte de la fe. Argentina: ejemplo mundial de diálogo y coexistencia”. Los órganos de difusión de la institución, como el periódico *La voz del Islam*, también resaltan que la Argentina se encuentra a la vanguardia de la inclusión de las distintas comunidades y entre ellas la musulmana.

Estos elementos discursivos están en consonancia con algunas iniciativas del gobierno nacional, que también destacan lo que sería el “modelo exitoso” de convivencia cultural, étnica y religiosa del país. En el año 2011 el *cir a* pasó a integrar, como representante de la comunidad musulmana ar-

²¹ La visita se produjo en el año 2009 en el marco de un almuerzo que la entidad le ofreció con la presencia de dirigentes de la comunidad islámica y árabe, embajadores y políticos y se repitió en otras tres ocasiones con motivo de distintas festividades.

²² Recogí estos testimonios en una visita realizada a la entidad en septiembre de 2012, comprobando la continuidad discursiva respecto a la integración.

gentina, el Centro *divEr sia*, un nuevo organismo del Estado nacional presidido por la propia presidenta de la nación, cuyos objetivos serían la investigación, capacitación y desarrollo en materia de diversidad cultural, religiosa y étnica.²³ El organismo promueve charlas y programas de capacitación dirigidos a los recursos humanos del área de la administración pública, cuya temática gira en torno a “El modelo exitoso de convivencia pacífica entre las distintas confesiones de Argentina”. Este Centro también desarrolla un programa de investigación denominado “Investigación sobre la convivencia pacífica de judíos, armenios y musulmanes durante 1400 años de historia”. Además de este consenso discursivo con el gobierno, el *cir a* recientemente ha reconocido como vinculado a la comunidad árabe islámica a una figura histórica de la militancia peronista, realizando un video homenaje lanzado en la entidad con la presencia de la presidenta de la nación. Este hecho marcó otro estrechamiento de las relaciones con el actual gobierno nacional: la figura de Envar El-Kadri, uno de los fundadores de la Juventud Peronista en la década del cincuenta y de las Fuerzas Armadas Peronistas (*fa p*) en la década del sesenta, es uno de los símbolos de la resistencia peronista y el *cir a* lo rescató como descendiente de la colectividad árabe islámica en la Argentina y como militante de las causas nacionales.²⁴ De este modo, su figura simboliza la pertenencia a una comunidad de descendientes comprometida e involucrada en los asuntos nacionales.

En lo que atañe específicamente a la representatividad del *cir a* con relación a toda la comunidad musulmana argentina, la entidad presenta su historia institucional como vinculada a la creación de un espacio para representar y reunir a “todos” los musulmanes del país. La utilización del término “institución madre” condensa la estrategia de apelar a esa misión como inherente a su propia existencia. En la misma dirección, de pretensión representativa de toda la comunidad musulmana, el Centro Islámico de la República Argentina presenta a su *shaykh* como el “imam de los musulmanes en la Argenti-

²³ *divEr sia*, creado en diciembre de 2011 como centro de investigación y desarrollo del Gobierno nacional, vincula los aportes del Instituto Nacional contra la Discriminación y Xenofobia (*in a di*), la Sindicatura General de la Nación y la Secretaría de Culto de la Nación. Junto al *cir a*, se ha incorporado como miembro a la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (*da ia*) y el Centro Nacional Armenio (*c n a*).

²⁴ El Kadri (1941-1998) comienza su militancia en la Juventud Peronista con el derrocamiento de Perón en 1955. En 1967 funda las Fuerzas Armadas Peronistas y al año siguiente es capturado en el campamento guerrillero de Taco Ralo, en Tucumán, pasando por distintas cárceles hasta la amnistía de 1973. Luego en 1975 se exilia en Beirut y luego en Madrid para finalmente permanecer en Francia hasta su retorno al país en 1984. En el video homenaje del *cir a* El Kadri es descrito en algunos testimonios como un hombre creyente que vivió los valores del Islam.

na”,²⁵ algo que genera cierta reticencia entre miembros de otras comunidades que alegan no sentirse “representados” por el *cir a* aun cuando compartan espacios en festividades de toda la comunidad islámica e interactúan de modo diverso con la entidad. Del mismo modo, la mezquita Al-Ahmad, cuyo proyecto se inicia en 1981 y es finalizada en 1986, es presentada como la “primera mezquita de la Argentina”, debido a que es la primera que fue construida en el estilo arquitectónico tradicional. La visión institucional del *cir a* sobre el Islam en la Argentina reconoce un periodo en el cual los musulmanes habrían vivido su fe de un modo discreto hasta la “bisagra histórica” del 11 de septiembre. Luego de ese hito el Centro alega haber considerado necesario salir a comunicar a los ámbitos políticos, académicos y a la sociedad en general los principios del Islam, como forma de combatir la islamofobia y los ataques periodísticos puntuales. Según la propia entidad, desde ese momento el *cir a* comenzó a constituirse en el principal referente ante los poderes políticos, sociales, religiosos, organizaciones no gubernamentales y medios de comunicación.

La obtención de espacios en los medios de comunicación del Estado nos sirve para analizar el modo en que la entidad ha capitalizado las relaciones construidas con las instancias estatales. Desde el año 2009 el *cir a* inicia una serie de negociaciones con el gobierno nacional con vistas a obtener un espacio para lanzar en el canal público de la *t v* estatal “el primer programa televisivo de la comunidad musulmana argentina”. La emisora ya contaba con espacios cedidos a algunas comunidades, como la judía y también a la comunidad árabe que desde hacía ocho años contaba con el programa “Desde el aljibe”. Este último valorizaba aspectos de la cultura siria y libanesa, de donde proviene el grueso de la comunidad árabe de Argentina, y servía como medio para promocionar las actividades de clubes, asociaciones y entidades árabes, incluyendo las religiosas. Las gestiones iniciadas por el *cir a* para que se incluyera un programa de la comunidad musulmana en la *t v* estatal, culminaron en el año 2011 con la entrega por parte de la emisora del espacio antes cedido al programa de la comunidad árabe. De este modo, “Desde el aljibe” fue sustituido por “El cálamo y su mensaje”, ocupando el mismo día y franja horaria. Este hecho generó tensiones entre la institución y algunos grupos e individuos de la colectividad árabe. Las autoridades del *cir a* explicitaron que la sustitución fue una decisión autónoma del gobierno y que no se debió a un pedido de la entidad. No obstante, el grupo a cargo de “Desde el aljibe”, así como otros miembros de entidades árabes y el propio embajador del Lí-

²⁵El *cir a* cuenta con especialistas religiosos enviados por la Universidad de Al-Azhar, en Egipto.

bano en la Argentina, manifestaron públicamente su preocupación y descontento por medio de comunicados, entrevistas, blogs, etc. Sintetizando los cuestionamientos esgrimidos es posible ver que existieron tres argumentos contra la sustitución de un programa árabe por uno islámico. Por un lado, algunos miembros de entidades árabes sostuvieron que un programa de la entidad musulmana no era representativo de la colectividad árabe argentina, pues la misma es pluriconfesional, alegando que el ahora extinto “Desde el aljibe” sí englobaba la diversidad de expresiones religiosas presentes al interior de la comunidad de descendientes. Por otro lado, argumentos esgrimidos también por miembros de la comunidad árabe destacaron que el nuevo programa tampoco representaría a la comunidad musulmana pues, efectivamente, la institución reúne “sólo a un sector de la misma”. Una tercera objeción resaltaba el temor a que la existencia de un programa de televisión del centro islámico en la televisión pública, y no uno de toda la colectividad árabe, condujera a la errónea interpretación de que el *cir a* representa a la colectividad árabe del país, hecho que podría confundir a la opinión pública cuando fuesen abordados temas como el conflicto con Israel.²⁶

En el momento de transición entre la desaparición de un programa y el lanzamiento del otro, otra entidad cultural árabe, dedicada a la promoción del cine, difundió un video comparando la representatividad de uno y otro programas y subrayando la falta de legitimidad del *cir a*, tanto para representar a la comunidad musulmana como a la árabe.²⁷ En ese contexto de expectativas y polémicas, el *cir a* emitió un comunicado donde anunciaba que “El cálamo y su mensaje” no sería un programa sectario ni en lo religioso ni en

²⁶En una carta dirigida al secretario general del *cir a* con motivo del lanzamiento del programa de televisión, y reproducida en diferentes medios, el embajador del Líbano felicitaba al Centro pero anunciaba que trabajaría para que “Desde el aljibe” fuera restituido. Entre otros argumentos mencionaba: “Temo que el establecimiento de un programa para el Centro en lugar de uno para ‘Desde el aljibe’ sea interpretado como que el Centro es quien representa a la colectividad árabe y, por lo tanto, se transforme la imagen del conflicto árabe-israelí en un conflicto religioso, lo que brindaría a Israel lo que siempre buscó: oprimir las demandas de derechos además de las demandas civiles, históricas y humanas de los árabes y mostrar erróneamente que el conflicto es musulmán- judío”.

²⁷El video, lanzado por la asociación civil Cine Creciente Fértil, dedicada a la difusión del cine árabe y documental, con la misma música que el programa “Desde el aljibe” iba proyectando sobre un fondo diferentes orígenes nacionales, religiosos, condiciones sociales y filiaciones políticas (musulmanes, libaneses, sirios, judíos, irakíes, cristianos, palestinos, kuwaitíes, ateos, progresistas, conservadores, agnósticos, derecha, izquierda, radicales, pobres, ricos, peronistas, militantes, profesionales) para concluir que todos esos grupos tenían espacio en el programa que sería sacado del aire. Respecto del *cir a*, aparece mencionado como una “entidad que sólo representa una parte de la comunidad islámica” y como una “entidad que a la gran mayoría no nos representa”. El eslogan final pedía: “No censuren a 4 millones de argentino-árabes”.

lo institucional y sería un espacio pluralista para la comunidad argentino árabe e islámica. Para atenuar y prevenir futuras críticas, el contenido del programa incluyó, además de todas las actividades relacionadas con el Centro y la religión musulmana, noticias e invitados de la colectividad árabe pertenecientes a instituciones no religiosas, como clubes o asociaciones y con instituciones religiosas no musulmanas.

El impacto del episodio del programa televisivo demuestra que, para no ser cuestionada, la autopresentación del *cir a* debía combinar, en forma equilibrada, el apelo al origen árabe y a la pertenencia religiosa al Islam. Debía pues, sin correrse exclusivamente al polo religioso, mantener la narrativa a través de la cual presenta tanto la historia como el presente del grupo: una comunidad de argentinos árabes musulmanes completamente integrados al espacio nacional. No obstante, las críticas basadas en el doble argumento de que el Centro no representaba a la comunidad árabe pero tampoco a la totalidad de los musulmanes, tornaron imposible que el nuevo espacio fuera exclusivamente dedicado a la religión musulmana. Finalmente, el contenido debió ampararse en la pertenencia a la “cultura árabe” y preservar, en parte, el mensaje del programa predecesor. Si lo comparamos con el anterior programa de la comunidad árabe, podemos ver que las relaciones se invirtieron. Si el primero era un programa de la comunidad árabe que incluía la difusión de la religión musulmana, el segundo era un programa realizado por un centro islámico que incluía la difusión de la cultura árabe, admitiendo que la misma es plural en términos religiosos e institucionales y que el Islam es sólo una de las variantes religiosas. De este modo, la institución debió mantener su autopresentación como parte integrante de una comunidad más amplia, la árabe.

Las estrategias institucionales del *cir a* están orientadas al espacio nacional y a profundizar el reconocimiento por parte de los poderes públicos en la sociedad argentina. Si antes de la década del ochenta la integración en la sociedad nacional parecía ecuacionarse a una existencia discreta de la institución y al devenir de una pérdida de identidad mediante la “asimilación”; posteriormente, y como en otras comunidades musulmanas de América, la interacción con otras comunidades y espacios nacionales comenzó a ser vista como un requisito para la expansión del conocimiento y reconocimiento del Islam (Schumann, 2007: 21). El proyecto identitario institucional combina la identificación como musulmanes descendientes de los inmigrantes portadores de la religión musulmana, junto con la identificación como argentinos integrados y reconocidos en el espacio nacional a partir de su diferencia religiosa. Veremos que las entidades del Islam shiita han construido importantes redes transnacionales que, al mismo tiempo que las vinculan con espacios como Irán, les otorgan una autonomía relativa respecto al espacio nacional.

Redes del Islam shiita: transnacionalismo y modos de estar en el espacio nacional

A la luz del caso anterior, a través del cual presentamos aspectos de la posición pública de una de las instituciones más tradicionales del Islam sunita, es posible señalar un conjunto de diferencias que hacen al modo de estar en el espacio nacional por parte de algunas instituciones del Islam shiita. Nos referimos a aquellas cuyo origen se remonta a la década del ochenta, señalando que a partir de ese momento una serie de relaciones interpersonales, formación de grupos de estudio y actividades de difusión, cada vez más apoyadas en espacios institucionales, permitieron construir una red de conexiones entre espacios locales e Irán como centro y referente transnacional.

Las redes suponen la existencia de nodos, contenidos y nexos que se despliegan en un tejido de relaciones entre espacios locales y transnacionales y se construyen de un modo no lineal (Vertovec, 2001), y reconstruir los nexos que permitieron construir esas redes en el caso del Islam shiita involucra personas e instituciones y a los mutuos efectos entre esas dos unidas. Por medio de esas redes comenzaron a circular contenidos, en la forma de recursos materiales y simbólicos, y fueron establecidos nexos entre personas y formas de expansión hacia nuevos espacios de la práctica y la acción religiosa, que no sólo tienen a Irán como nodo central sino que también implican relaciones entre Argentina y países vecinos. Lógicamente, después del triunfo de la revolución islámica en Irán las embajadas jugaron un rol importante como nodos que fortalecieron toda una red de relaciones hacia América Latina y hacia Argentina en particular. En el transcurso de una década se fundaron tres mezquitas, dos asociaciones,²⁸ revistas y periódicos y se tornó posible la educación formal de un grupo de especialistas religiosos actualmente a cargo de las entidades.

La década del ochenta nos permite establecer un quiebre en la dinámica del Islam shiita, a partir de una serie de transformaciones que ayudan a comprender la cohesión actual entre las instituciones que representan esa vertiente en la Argentina. La labor de un religioso iraní que, proveniente de Teherán, llegó para radicarse en la Argentina a comienzos de los años ochenta fue fundamental para la difusión de actividades religiosas y culturales que reunieron a un pequeño grupo original de seguidores, integrado por musulmanes nacidos, conversos y en proceso de conversión. Este primer núcleo de estudiantes, que no pasaba de media docena, estaba integrado exclusivamente

²⁸ La Organización Islámica Argentina, fundada en 1985, y la Sociedad Argentino Islámica, con sede en Cañuelas.

por argentinos. Por un lado, un joven de la ciudad de Tucumán, descendiente de sirios alauitas, que anteriormente participaba en las actividades de la Juventud de la Asociación Pan-islámica de esa ciudad y luego formó parte de los seguidores de un *murshid* sufi del que posteriormente se distanció. Por otro lado, un joven de la ciudad de Buenos Aires sin ascendencia árabe y de origen católico, que frecuentaba ese mismo grupo sufi y recientemente se había convertido al Islam. Los otros dos integrantes principales de ese primer grupo de estudio eran convertidos recientes, un argentino de origen alemán y uno de la ciudad de Mendoza. De este núcleo surgen los primeros argentinos que posteriormente realizan estudios religiosos en universidades de Qom, Irán y que, juntos con otros que se suman posteriormente, actualmente están a cargo de las mezquitas y entidades fundadas en la década del ochenta. El iraní, que vivió 14 años en la Argentina, había creado en 1983 en Buenos Aires, con el auspicio de la embajada de Irán, la mezquita At-Tawhid, en la cual se desempeñaba como *shaykh*. La mezquita, localizada en el barrio de Flores, se fundó en una zona donde existían entidades que reunían algunas familias shiitas. A partir de la consolidación de ese primer grupo, en propiedades compradas por la embajada de Irán, se crean la mezquita Ash-Shahid en Tucumán, en 1985, y Al-Imam en Cañuelas, provincia de Buenos Aires, en 1990.

El actual *shaykh* de la mezquita Ash-Shahid fue el primer argentino que a mediados de los ochenta fue a estudiar en la Universidad de Ciencias Islámicas de la ciudad de Qom, camino que luego seguirían los demás, algunos de los cuales también alcanzaron títulos religiosos de importancia. A su regreso, y entre 1995 y 1999, creó en Tucumán una escuela de formación religiosa, otro de los nodos por los que pasaron más de 15 personas de Colombia, Chile, Brasil y Perú, algunos de los cuales fueron luego a estudiar a Irán o pasaron a dirigir instituciones religiosas en sus países. Actualmente, algunos de los *shaykhs* argentinos visitan periódicamente centros de países vecinos para ocuparse de los asuntos religiosos, como Uruguay, y hasta dirigen centros islámicos en otros, como Chile.

Uno de los resultados del proceso antes descrito fue la profesionalización de los especialistas religiosos argentinos y la apertura a que conversos sin origen musulmán formen parte de los niveles más altos de esa jerarquía y pasen luego a estar a cargo de las entidades. Dentro de ese espacio islámico shiita, esos nexos y redes permitieron la estabilidad de las fuentes de autoridad religiosa. Como señala Bowen (2004: 882) para otros casos de estudio, el imperativo de la búsqueda de estas fuentes crea redes específicas de autoridad, aprendizaje y comunicación que son histórica y socialmente más específicas que el sentido global y general de pertenencia a una *ummahood*. Las estadías de estudio en universidades de Irán, la obtención de títulos y

certificados académico-religiosos comenzaron a ser valorizados como signo de profesionalización. La legitimidad de la obtención de conocimientos en las fuentes de autoridad vinculadas a los sistemas de enseñanza religiosa y líderes situados en Irán se traduce en un sistema de interacciones continuas. En tal sentido, uno de los *shaykhs* shiitas de Argentina afirmaba que ante ciertas dudas puntuales de los fieles sobre entendimientos de determinados preceptos y cuando él mismo percibía la necesidad de esclarecer con más precisión las mismas, esperaba su próximo viaje a Irán para canalizar la lista de cuestiones ante alguna autoridad religiosa, para luego difundir la interpretación fidedigna en el medio local.

En el discurso de los líderes que hemos entrevistado se establecen claros contrapuntos entre la formación específica en asuntos religiosos y la “modalidad antigua” según la cual podía estar al frente de una institución alguien con buena reputación y sujeto a la moral islámica pero, tal vez, con poco conocimiento doctrinal. Desde ese punto de vista se establece una diferencia entre la “moral islámica” y el “conocimiento religioso”, la primera aparece como un modo de vida reconocible en las comunidades de inmigrantes y se resume en una pertenencia religiosa a un “Islam cultural”. En contraposición, el conocimiento religioso pasa a ser considerado como el resultado de una educación formal, de una especialización continua, en este caso orientada a los contenidos del Islam shiita y transmisible universalmente a cualquier interlocutor interesado. Según uno de estos *shaykhs*, que antes era parte de la comunidad alauita: “Antes no había nadie que haya estudiado el Islam. Sólo después de cierta época, a partir del triunfo de la revolución, a partir de la década del ochenta. Antes, los *shaykhs* eran *shaykhs* por tradición, no estudiaban en ningún lado, incluso era todo una cuestión familiar que se heredaba y eso no es así...”.

De hecho, las titulaciones pasaron a mostrarse públicamente en los currículos de los *shaykhs*. Al interior de las comunidades shiitas esto posibilita que se establezcan distinciones jerárquicas de acuerdo con el tiempo de permanencia en los estudios o los títulos obtenidos. Hacia el exterior de las comunidades, la formalización de los estudios comenzó a funcionar como elemento que legitima un discurso religioso especializado y encuadrado en una tradición específica. En estas y otras narrativas se contraponen un Islam cultural/heredado/tradicional a aquel asequible mediante el conocimiento y el compromiso con la práctica. En este sentido, es claro cómo estos líderes tienden a hablar públicamente en nombre de una vertiente del Islam, tornando explícita la pertenencia al shiismo o a la “escuela shiita”. En palabras de otro *shaykh* y con relación a la no explicitación de las corrientes a las que cada uno pertenece:

Y eso se debe a que siempre ha habido prejuicios entre los musulmanes con respecto a las escuelas, siempre se ha tratado de ocultar si yo soy sunita o si soy shiita y yo creo que es un tema que hay que superar, un tabú que hay que romper, yo por ejemplo en Irán mientras estaba estudiando he tenido compañeros sunitas y hemos tomado por costumbre conversar de las diferencias, inclusive yo interiorizarme sobre la escuela de ellos y ellos sobre mi escuela y yo lo estoy haciendo en forma permanente [...] cuando se habla de la unidad entre los musulmanes, no significa que yo voy a dejar mi propia escuela para aceptar la escuela del otro o que el otro va a dejar su escuela para venir a la mía. Cada uno con su escuela pero aceptando los puntos de coincidencia.

El asumir abiertamente la representación de una “escuela”, de un determinado grupo de musulmanes entre la totalidad de los existentes en Argentina, también se relaciona con el pasado reciente en que las instituciones shiitas se tornaron socialmente visibles en el país. Las mismas aparecieron en escena cuando ya se habían establecido nexos duraderos con Irán, como polo de referencia ideológica e identitaria del conjunto de estos grupos.

Así como el discurso institucional del *cir a* destaca el 11 de septiembre como punto de inflexión e irrupción de los líderes en el espacio público para combatir posibles visiones islamofóbicas, en el caso de las entidades shiitas esa irrupción se remonta a la década del noventa. Desde ese momento algunos dirigentes shiitas tuvieron un papel protagónico en la refutación pública de las acusaciones contra miembros de la embajada y del gobierno de Irán con relación a los atentados contra la comunidad judía perpetrados en la década.²⁹ El discurso de algunos *shaykhs* estuvo marcado por este conflicto y por la toma de posición permanente respecto a los avances y retrocesos de la causa judicial.³⁰ Durante la causa se señaló a entonces funcionarios de la embajada de Irán en Argentina como “organizadores locales” del atentado atrás del cual se alegó estarían Irán y Hezbollah.³¹ En ese contexto se reavivaron los discursos y las tomas de posición entre entidades musulmanas y sectores de la comunidad judía. Desde entonces y hasta ahora, los representantes de estas comunidades se visibilizaron como musulmanes shiitas y exhibieron abier-

²⁹De ningún modo hacemos referencia al devenir legal de la causa judicial, sino a su traducción social y mediática en la arena discursiva de algunas comunidades y entidades. Las posiciones de las instituciones de la comunidad judía no han sido monolíticas, así como tampoco las relaciones de su dirigencia con los poderes políticos en turno.

³⁰El caso más emblemático es el del *shaykh* de la mezquita Al-Imam en Cañuelas; aunque otros en diferentes momentos realizaron pronunciamientos públicos.

³¹En 2013 el gobierno argentino firma un memorandum con Irán para crear una “comisión de verdad”, convertido en ley pero rechazado por las entidades judías a partir de distintos argumentos que mostraron las tensiones internas entre las distintas instituciones de la comunidad.

tamente sus relaciones con Irán, como centro y modelo de su orientación religiosa. Luego del 11 de septiembre, los líderes también accedieron a participar en debates y programas de televisión populares en el país, esta vez esclareciendo los principios del Islam y vinculándolo con nociones como la paz y la tolerancia.

Otro aspecto, relacionado con el acceso a los medios de comunicación y a la forma en que las comunidades eligen visibilizarse a través de éstos, es interesante para mostrar las estrategias institucionales desplegadas en el espacio nacional. Recientemente, las instituciones shiitas también comenzaron a buscar espacios en los medios pero, a diferencia del modelo seguido por el *circulo*, aprovecharon la transformación legal del sistema de medios de comunicación en Argentina, a partir de la promulgación de la ley de medios de 2009.³² Dos de las mezquitas se organizaron en forma conjunta con otros organismos para tramitar y lanzar sus propios canales de televisión, *tv An-nur* de la mezquita At-Tawhid en Buenos Aires, y radio y televisión *Al-Mahdi* de la mezquita Ash-Shahid. Las instituciones shiitas se insertaron en el espacio más amplio de colectivos sociales como *ONG* y otros grupos que comenzaron a tramitar sus propios canales de televisión, moviéndose en el espacio común de grupos diversos que buscaban acceder a estos recursos. Los contenidos incluidos en las programaciones ofrecen una oferta variada, en su mayoría producida localmente, transmitiendo clases de religión a cargo de los *shaykhs* argentinos, testimonios de conversos y de estudiantes que viajan a Irán para realizar cursos cortos. Los recursos materiales disponibles para afrontar este emprendimiento sin duda resultaron fundamentales para lograr esta autonomización, que se plasmó en un modo de difundir la religión especialmente orientado a un público argentino de potenciales fieles. La programación refleja la participación de los grupos locales en esa geografía religiosa más amplia del Islam shiita, mostrando a Argentina y a los musulmanes shiitas argentinos como integrando una dimensión translocal de creencias y prácticas. Esa dimensión está unida a redes horizontales, con otros espacios latinoamericanos, que a su vez se conectan y vertebran con Irán y con los recursos de transmisión de conocimiento que la existencia de ese centro posibilita.

³²La nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N26.552 estuvo sometida a trabas judiciales que continúan hasta el presente, por lo cual la misma no tiene plena vigencia. La normativa reserva 33% de los espacios en radio y televisión para otorgamiento directo a entidades sin fines de lucro, pueblos originarios, y reserva otro porcentaje para instituciones educativas.

Conclusión

La presencia actual del Islam en la Argentina muestra una pluralidad de comunidades, orientaciones y formas de pertenencia. En la dimensión institucional cabe tener en cuenta las diferencias entre aquellas entidades creadas por los inmigrantes árabes musulmanes de las primeras décadas del siglo xx, y las que surgen o se reconfiguran a partir de 1980 y en las décadas subsiguientes. Entre las primeras, algunas vieron reducida cada vez más su membresía a medida que los descendientes se alejaban de la práctica y de una pertenencia heredada por tradición; otras consiguieron reorientar sus actividades y las formas de transmisión del conocimiento religioso, atrayendo o conservando una comunidad de miembros, siempre en el marco de referencias identitarias donde el Islam era vivido como parte de una pertenencia de origen árabe. No obstante, las que surgen o se reconfiguran a partir de la década del ochenta son las más activas y las que consiguen conciliar una membresía compuesta por nacidos y conversos.

En este texto nos hemos referido sólo a dos tipos de instituciones que sirven para pensar las variedades de expresión del Islam en Argentina, sus modos de configurarse organizacionalmente y sus proyectos identitarios institucionales. Por un lado, nos centramos en una entidad de la vertiente sunita que ha construido una interlocución privilegiada con el Estado y que asume la representación de “todos” los musulmanes de Argentina. Por otro lado, hemos enfocado las redes del Islam shiita que interconectan sujetos, espacios de profesionalización religiosa y de transmisión del conocimiento, recursos materiales y referencias simbólicas que también se materializaron en la creación de instituciones. Aunque de ningún modo estos casos agotan las variedades de expresiones de la religión musulmana en Argentina, nos interesa resaltar que representan dos modelos diferenciados de construir y reproducir las comunidades religiosas. El primero, representado por el *cir a*, remite la adhesión religiosa al origen migratorio y aunque su comunidad incluye conversos y nuevos inmigrantes, como africanos musulmanes, el Islam aparece como la religión legada por uno de los contingentes migratorios que llegó a Argentina y se integró con éxito a la sociedad local. La estrategia institucional está claramente dirigida a sostener ese mensaje, a exhibir y escenificar las relaciones con los poderes del Estado, construyendo su legitimidad como “institución madre” que se relaciona con las demás desde esa posición privilegiada. Para ello, las relaciones con áreas como la Secretaría de Culto, la Iglesia católica y el poder político se tornan fundamentales. Como mostramos, la búsqueda y concretización de un espacio en los medios de comunicación del Estado, básicamente en la *t v* pública, simbolizaba el reconocimiento pú-

blico de esa representatividad, no exenta de crítica por parte de otros sectores. La trayectoria identitaria de la institución parece seguir el modelo de la “opción cultural” (Vertovec, 2003: 323), donde la religión musulmana aparece amalgamada a una cultura de origen y es preservada en el marco de las sociabilidades de una comunidad de argentinos árabes musulmanes. En tal sentido, el acento institucional está puesto en preservar un posicionamiento en el espacio nacional que legitime la representación de la comunidad a la que hacemos referencia, pero presentándola como única y homogénea. Aunque vinculado globalmente a espacios de autoridad religiosa, ya que sus *shaykhs* provienen tradicionalmente de Al-Azhar, el *circio* invierte sus esfuerzos en lograr y mantener el reconocimiento en el espacio nacional. Puede decirse que la trayectoria identitaria de la institución expresa el paso de una religión profesada por árabes musulmanes *en* la Argentina, a una actualmente concebida como compuesta por musulmanes argentinos descendientes de árabes, involucrados como tales con las cuestiones nacionales e interactuantes con los poderes locales. Dentro de las instituciones sunitas esta entidad lleva adelante una estrategia institucional singular, pues es la única orientada a mantener una narrativa de representación transinstitucional que incluso minimiza la diversidad de orientaciones doctrinales (sunitas, shiitas, alauitas, etc.) presentes en la Argentina.

Las comunidades shiitas parecen dialogar con el espacio nacional del cual forman parte desde otra posición. Las conexiones y relaciones transnacionales, que tienen a Irán como centro, al mismo tiempo que las orientan hacia ese referente les otorgan autonomía en el plano nacional y esa autonomía favorece un “modo de estar” en el campo religioso local. Esa modalidad se traduce en una difusión y presentación de la religión destinada a un público general y en una capacidad de incluir en altos espacios de la estratificación religiosa a musulmanes conversos. De hecho, el liderazgo a nivel nacional de las comunidades está en manos de *shaykhs* argentinos, algunos de los cuales son convertidos, que hoy actúan en un sistema de redes transnacionales con países vecinos. Una acumulación de recursos propios permite que las comunidades shiitas construyan una inserción que no depende de negociaciones con los poderes religiosos y estatales locales. Estos recursos son tanto materiales como humanos, entre los primeros están las propias mezquitas cuyas propiedades fueron compradas por la embajada de Irán, así como los recursos para publicaciones, traducciones hechas por argentinos y otros medios de difundir la religión. Los recursos humanos incluyen la formación de un grupo de argentinos con educación formal y especialización religiosa en universidades de Irán, así como un sistema de viajes que permite a algunos miembros realizar estancias cortas de estudio. El modo de estar en el espacio

nacional de las instituciones shiitas combina de manera intrincada la territorialización nacional y transnacional, presentando localmente un modelo de red de instituciones mancomunadas, básicamente la trilogía de mezquitas posteriores a la década del ochenta, que presentan un Islam particularizado en su vertiente shiita como universalmente asequible.

Recibido: marzo de 2013

Revisado: julio de 2013

Correspondencia: Laprida 1184/7 "C"/Rosario (2000)/Santa Fe/Argentina/co-reo electrónico: silviamontenegro@express.com.ar

Bibliografía

- Akmir, Abdeluahed (2011), *Los árabes en Argentina*, Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Akmir, Abdeluahed (1990), *La inmigración árabe en Argentina: 1880-1980*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, tesis de doctorado.
- Bestene, Jorge (1998), "La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 12, núm. 9, pp. 239-267.
- Bowen, John (2004), "Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 30, núm. 5, pp. 879-893.
- Jozami, Gladys (1996), "The Manifestation of Islam in Argentina", *The Americas*, vol. 53, núm. 1, pp. 67-85.
- Jozami, Gladys (1994), "Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina 1890-1990", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 9, núm. 26, pp. 118-130.
- Kerman, Analía (2007), *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, tesis de licenciatura.
- López Dusil, Ricardo (2005), *Todos bajo un mismo cielo. Diálogos entre la cultura católica, judía y musulmana*, Buenos Aires, Edhasa.
- Montenegro, Silvia (2009), "Panorama sobre la inmigración árabe en Argentina", en Abdeluahed Akmir (comp.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI, pp. 61-98.
- Montenegro, Silvia (2007), "Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam", en Fortunato Malimacci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, pp. 93-101.
- Montenegro, Silvia y Verónica Giménez Béliveau (2006), *La Triple Frontera: globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño & Dávila.
- Schumann, Christoph (2007), "A Muslim Diaspora in the United States?", *The Muslim World*, vol. 17, núm. 1, pp. 11-32.

- Vertovec, Steven (2003), "Diaspora, Transnationalism and Islam: Sites of Change and Modes of Research", en Stefano Allievi y Jorgen Nielsen (eds.), *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*, Boston, Brill Leiden, pp. 312-326.
- Vertovec, Steven (2001), "Transnational Social Formations: toward Conceptual Cross-Fertilization", Workshop on Transnational Migration: Comparative Perspectives, Princeton, Princeton University, 30 de junio-10 de julio.
- Waardenburg, Jacques (2002), "The Wahhábis in Eighteenth and Nineteenth Century Arabia", en J. Waardenburg, *Islam: Historical, Social, and Political Perspectives*, Berlín, Walter de Gruyter, pp. 229-243.

Acerca de la autora

Silvia Montenegro es doctora en sociología por la Universidad Federal do Rio de Janeiro. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Sus áreas de interés son Islam en América Latina, religión y diversidad cultural, migraciones en espacios de frontera, diásporas y prácticas de transnacionalismo. De sus publicaciones citamos, como coorganizadora junto a Fatiha Benlabbah, de *Musulmanes en Brasil, comunidades, instituciones e identidades* (edición en español, portugués y árabe), Rosario, Instituto de Estudios Hispano-lusos, Universidad Mohammed V, Marruecos y Editora Universidad Nacional de Rosario, 2013, así como coautora junto con Verónica Giménez Béliveau, de *La triple frontera: globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires, Miño & Dávila, 2006 (primera edición), 2010 (segunda edición).

