



003: Shaij Munir Valencia y su esposa
Munira Montaño, 03/05/2011.

Etnicidad y religión en la comunidad musulmana de Buenaventura

Ethnicity and religion in the Muslim community of Buenaventura

Etnicidade e religião na comunidade muçulmana de Buenaventura

Diego Giovanni Castellanos

Universidad del Rosario
(Bogotá, Colombia)
cabul839@gmail.com

El artículo proviene de la investigación: «Ethnicity and religion among afro-colombian muslims in Buenaventura», que recibió ayuda del Latin American and Caribbean Center de la Florida International University.

doi: 10.11144/Javeriana.mys18-37.ercm

Resumen

El presente artículo busca presentar y analizar algunos temas referentes a la relación entre identidad étnica e identidad religiosa en el caso de la comunidad musulmana de Buenaventura. Se pretende mostrar que la identidad religiosa no solo se ha construido en relación con la identidad étnica, sino que ambas han servido para generar estrategias de movilización. Para esto, sobre la base de narrativas y actos propios del islam chiita duodecimano, se han mantenido elementos propios de la nación del islam a la par que se reelaboran mitos y tradiciones con el fin de adecuarlos a la visión local bonaverense. Este tipo de acciones no solo se refieren a búsquedas espirituales y la identidad colectiva, sino que permiten la elaboración de agendas de acción dentro de la comunidad. La información usada en este texto proviene de dos trabajos de campo realizados en febrero y abril de 2011, y de sermones (*jutbas*) realizados por el líder de la comunidad.

Abstract

This article seeks to present and discuss some issues concerning the relationship between ethnic and religious identity in the case of the Muslim community of Buenaventura. It seeks to show that religious identity has not only been constructed in relation to ethnicity, but that both have served to generate mobilization strategies. To that purpose, based on narratives and typical acts of the Twelver Shia Islam, elements from the Nation of Islam have been kept, at the same time as myths and traditions have been reelaborated in order to adapt them to the bonaverense local vision. Such actions do not only refer to spiritual and collective identity pursuits, but they also allow the development of action agendas within the community. The data used in this paper comes from two fieldworks conducted in February and April 2011, as well as from the sermons (*khutbas*) drawn up by the leader of the community.

Resumo

O presente artigo apresenta e analisa alguns temas referentes à relação entre identidade étnica e identidade religiosa no caso da comunidade muçulmana de Buenaventura. Pretende-se mostrar que a identidade religiosa não tem se apenas construído em relação à identidade étnica, senão que ambas serviram para gerar estratégias de mobilização. Para isso, sobre a base de narrativas e atos próprios do islã xiita duodecimano, se mantiveram elementos próprios da nação do islã à vez que se reelaboram mitos e tradições a fim de adequá-los à visão local bonaverense. Tais ações não são apenas referidas a procuras espirituais e a identidade coletiva, mas permitem a elaboração de agendas de ação dentro da comunidade. A informação usada neste texto proveio de dois trabalhos de campo realizados em fevereiro e abril de 2011, e de sermões (*khutbas*) realizados pelo líder da comunidade.

Palabras clave

musulmanes en América Latina; conversión; minorías religiosas; diáspora africana; Buenaventura

Keywords

Muslims in Latin America; conversion; religious minorities; African Diaspora; Buenaventura

Palavras-chave

muçulmanos na América Latina; conversão; minorias religiosas; diáspora africana; Buenaventura



Uno de los rasgos distintivos de la comunidad musulmana de Buenaventura es que está constituida en casi su totalidad por población afrodescendiente. Por tal razón, muchas de sus particularidades son interpretadas tanto por los musulmanes mismos como por personas e instituciones externas a ellos, desde su composición étnica. Asimismo, y como es el caso de otras minorías étnicas, las características físicas pueden ser interpretadas como evidencia de pertenecer a un grupo étnico particular, con una cultura distintiva. En realidad, como se verá, los rasgos externos no necesariamente implican la diferenciación cultural, si bien tampoco la excluyen. De esta manera, en el caso estudiado sería de esperarse que la conformación de una comunidad musulmana afrocolombiana implique una cierta labor de adaptación-negociación de la identidad.

En realidad esta no es una situación extraña a la historia de las religiones, y si bien el islam es un conjunto de creencias y prácticas que transmiten una idea de universalidad, en realidad las culturas musulmanas se asientan sobre culturas locales, y, como tal, forman parte de una relación compleja en la que interactúan con otro tipo de identidades, intereses y visiones. Sin embargo, más allá de las identidades políticas o de los intereses económicos (que existen), en el presente trabajo se busca mostrar cómo en la comunidad estudiada la etnicidad y la religión son los referentes más importantes en los cuales se basan los discursos y los actos, al servir de agentes para la acción individual y social.

De acuerdo con Rupert Brown, la identidad se refiere, en un sentido primario, a la definición personal de un individuo en relación con otros¹. Sin embargo, dicha definición tiene lugar en términos de pertenencia del sujeto a diferentes colectivos, lo que lleva a que la experiencia personal dependa en buena medida del punto de vista de la generalidad del grupo social. Así, siguiendo a Stephen Lawler, la idea de la diferencia parte de una experiencia personal, pero así mismo del conocimiento de que se comparten características comunes con otros individuos. Debido a que

dichas características comunes se refieren a realidades físicas, del lenguaje, creencias religiosas, ascendencia biológica, ideas políticas, etc., cada sujeto se reconoce formando parte de distintos grupos y, de acuerdo con ello, puede participar en la elaboración de diferentes identidades. Esto no quiere decir que las identidades sean acumulativas, sino que cada una funciona en un contexto específico e impacta a las otras, solapándose y llegando en ocasiones a contradecirse entre sí. Por dicha razón, se debe asumir que las identidades son interactivas y mutuamente constitutivas, al tiempo que dinámicas. En el caso estudiado, la identidad religiosa y la identidad étnica o nacional no solo están relacionadas, sino que en ocasiones se complementan o contradicen.

De acuerdo con John Stone, la «etnicidad» es una categoría de organización social caracterizada por estar centrada en la pertenencia a un grupo. Dicha pertenencia está basada en la idea de poseer orígenes históricos comunes, y puede incluir también una cultura, una religión o un idioma compartidos. Esta característica de la etnicidad es mencionada también por Max Weber², quien afirma que un grupo étnico es un colectivo humano que «comparte una creencia en un origen común, a tal punto como para servir de base para la creación de una comunidad». Es necesario considerar, sin embargo, que otras formas de organización social comparten el hecho de basarse en dicha idea de pasado común. Una de estas es la noción de «raza», que se basa en la idea de la existencia de un componente biológico común, el cual se manifestaría mediante particularidades físicas. Otras categorías, como la de «nación», se fundamentan no solo en el origen, sino que añaden idealmente la pertenencia a una estructura política común. Tal como argumenta Stone³, esto no quiere decir que dichos conceptos no se relacionen, siendo incluso frecuente la confusión entre estos. Un ejemplo de dicha interrelación se observa en Weber: «Una nación es la extensión política de la comunidad étnica, en tanto que sus miembros y líderes buscan una estructura

1 Adam Kuper y Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia* (Nueva York: Routledge, 1996), 448.

2 Max Weber, *Economía y sociedad vol. 1* (México: Fondo de Cultura Económica, 1944), 318.

3 Kuper y Kuper, *The Social*, 448.

política única para el establecimiento de un Estado independiente»⁴.

Además de basarse en la idea de un pasado y una cultura común, las organizaciones sociales denominadas «etnias» se caracterizan por generar fuentes identidades que implican el establecimiento de límites. A este respecto, uno de los enfoques más influyentes ha sido el propuesto por Fredrik Barth, quien hace énfasis en los procesos mediante los cuales los grupos étnicos se definen a sí mismos mediante acciones de inclusión y exclusión. De acuerdo con Barth⁵, un grupo étnico puede ser definido antropológicamente de acuerdo con cuatro categorías:

1. En gran medida se autoperpetúa biológicamente.
2. Comparte valores culturales fundamentales.
3. Integra un campo de comunicación e interacción.
4. Cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

De estos cuatro aspectos, Barth considera que el último es el más relevante para la definición de grupo étnico, con lo que hace énfasis en la identidad, aspecto sobre el que volveremos más adelante. Sin embargo, dicha definición necesita ser ampliada para dar razón de la realidad de las minorías étnicas que en el mundo contemporáneo han debido adaptarse a la existencia dentro de estados nacionales. Por dicha razón, para efectos del presente trabajo se considera útil la definición de Steve Fenton, según la cual el término grupo étnico se refiere a comunidades de descendencia y cultura común, con tres características específicas:

1. El grupo es un tipo de subconjunto dentro de un Estado nacional.
2. Un punto de referencia para la diferencia es típicamente la cultura, más que la apariencia física.
3. Frecuentemente el grupo es considerado «otro» (extranjero, exótico, minoría) frente a una mayoría que no se presume «étnica»⁶.

Este enfoque es particularmente útil para el análisis de las poblaciones negras en Colombia debido tanto al carácter minoritario de su población, como por la consideración de pertenecer a una realidad étnica que contrasta con la «no etnicidad» que se presume para la sociedad mestiza mayoritaria. Sin embargo, el punto dos de la definición de Fenton no se adecúa tan bien para el caso aquí estudiado ya que, como se discutirá más adelante, en el caso colombiano los afrocolombianos han debido asumir una identidad colectiva no solo debido a sus propias dinámicas sociales, sino también a la presión de la sociedad considerada «blanca», que maximiza la diferenciación cultural basándose en características físicas. Este tipo de derivaciones de la definición original son necesarias por cuanto, como el mismo Fenton sostiene, no existe un único fenómeno denominado «etnicidad», sino que en realidad el investigador encuentra un conjunto de identidades públicas y privadas que giran en torno a ideas de descendencia y de cultura⁷. Por lo demás, los contextos en los cuales tienen juego las etnicidades son determinantes en la manera en la cual se evalúa la fuerza y la función que desempeñan este tipo de ideas dentro de la realidad social, así como en la forma específica en la que se manifiestan dentro de esta.

Este último aspecto es de especial relevancia ya que las acciones políticas y los intereses económicos suelen afectar la manera en la que se manifiesta la etnicidad, al punto que en ocasiones esta deja de jugar un rol central dentro de las problemáticas que afectan a un grupo dado. Ello se debe a que la etnicidad es originada, transformada y puesta en crisis dentro de contextos sociales específicos, lo que conduce a su frecuente instrumentalización, sin que necesariamente se pueda considerar que en cualquier circunstancia en la que se apele a un discurso sobre la etnicidad esta desempeñe realmente un rol central.

De acuerdo con Clifford Geertz⁸, en los nuevos Estados la gente establece relaciones en primer lugar con otras personas a las que consideran de la misma «raza», con quienes mantienen relaciones de

4 Weber, *Economía*, 318.

5 Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976).

6 Steve Fenton, *Ethnicity* (Maiden: Polity Press, 2010), 23.

7 Fenton, *Ethnicity*, 179.

8 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2003).

parentesco, con quienes hablan la misma lengua o con aquellos con quienes existe un sentido de pasado y futuro, basado en la experiencia común de una región, por ser parte de una religión, o por constituir una comunidad de cultura y costumbres. Tal como sostiene Myriam Ximeno, las entidades estatales tienen una historicidad particular que procura integrar sus diferentes partes desde el punto de vista territorial, regional y cultural⁹. Así, se conforman tradiciones, nuevas y viejas, y se enfatizan ciertos rasgos particulares adoptados como distintivos de la unidad nacional, hasta convertir algunos en emblemáticos. Según Ximeno, en la segunda mitad del siglo anterior el discurso del Estado-nación en Colombia se enfocó en la idea de la identidad nacional. Para la elaboración de dicha identidad se inició un proceso de selección en el que ciertas experiencias históricas se llevaron a un plano emblemático y sirvieron de fundamento a ideologías de unidad nacional que a menudo ocultaban la división y la desigualdad. Fue solo en las últimas décadas que la movilización social, relacionada con la creación de una nueva constitución política de Colombia, condujo al reconocimiento de la diversidad cultural del país. Como se verá a continuación, uno de los resultados de dicho proceso fue la creación de una identidad afrocolombiana por parte de las comunidades negras.

Autores como Luis Castillo definen a los afrocolombianos como los actuales descendientes de los negros africanos que fueron traídos al territorio de la actual Colombia durante el periodo colonial, en condición de esclavos¹⁰. Dado que dicha población provenía de diferentes regiones y sociedades en África, cabe la pregunta acerca de si el solo hecho de provenir de dicho continente constituye un criterio suficiente para considerar a sus descendientes como miembros de un mismo grupo étnico. De por sí, el término «afrocolombiano» surge basado en el término «afroamericano», autoría del antropólogo Melville Herkovits, y propuesto en los años sesenta por movimientos sociales en Estados Unidos para denominar a los descendientes

de las poblaciones africanas llegadas desde África a dicho país en condición de esclavos.

Sin embargo, dado que en la actualidad la «afrocolombianidad» es un fenómeno aceptado, bien vale analizar los conceptos en los que se apoya la existencia de una etnicidad común. Para esto se tendrán en cuenta tanto el conjunto de creencias y prácticas presuntamente compartidas, así como la actual existencia de una memoria acerca de la esclavitud, que de por sí se enarbolan como suficientes para su consideración como grupo étnico. Tal como se verá más adelante, las comunidades negras no necesariamente guardaron el recuerdo del pasado africano y de la esclavitud en su memoria colectiva. Oscar Almario demuestra que, para finales de los años ochenta, muchas comunidades rivereñas en estado de relativo aislamiento, no conservaban recuerdos del periodo en que sus antepasados fueron esclavos, si bien era frecuente el uso de la palabra «libre» para referirse a sí mismos. Incluso en los lugares en los que sí se conservaba la memoria de la esclavitud, era frecuente que no se conservara el recuerdo del origen africano¹¹. Al parecer muchos se mostraron sorprendidos, indignados y tristes cuando los misioneros católicos les narraban hechos de su pasado. Por esta razón puede considerarse que la elaboración de una idea de etnicidad, de pertenecer a una comunidad negra, de ser afrocolombiano, en buena parte de los casos es un proceso complejo y reciente. Solo las poblaciones negras que permanecieron en áreas urbanas, o en áreas bajo influencia de estas, mantuvieron una memoria de la esclavitud, en parte debido a la discriminación de la que eran objeto por la mayoría mestiza. Sin embargo, las áreas aisladas, en donde el fenotipo de piel negra constituía la totalidad de la población, los recuerdos de la trata al parecer fueron rápidamente ignorados, generándose identidades meramente locales, en las que no existía una idea de pertenencia a un colectivo más grande.

De hecho, muchas de las identidades étnicas estaban ligadas al territorio y, en ese sentido, a la existencia de culturas locales. Debido a esto, algunos autores como Jaime Arocha consideran preciso

9 Fabio Silva Vallejo, *Las voces del tiempo: oralidad y cultura popular* (Bogotá: Editores y Autores Asociados, 1997), 52.

10 Luis Castillo, *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia* (Cali: Universidad del Valle, 2009), 64.

11 Mauricio Pardo, *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001), 174.

reconocer, bajo la tendencia a la homogeneización que implica la existencia de una «población afrocolombiana», la existencia de una diversidad que incluye una base africana común, pero procesos de desarrollo y de diferenciación particulares a cada comunidad¹². Como ejemplos de dicha diversidad se citan en la actualidad a los raizales, a los palenqueros de San Basilio y San José de Uré, a los sanpacheros del Atrato y San Juan, a los renacientes y libres del Afropacífico, a los mineros y agricultores del Pacífico sur colombiano, y a los lucumíes, angolas, carabalíes y minas del norte del Cauca. En el caso particular del presente estudio, nuestro interés se centrará en algunos aspectos de este proceso general, pero más específicamente en la migración interna de afrocolombianos de poblaciones del Pacífico sur, del Afropacífico y del norte del Cauca, quienes sentaron las bases de la comunidad musulmana de Buenaventura.

Se entiende así que el movimiento negro por el reconocimiento de derechos y oportunidades es un fenómeno reciente, predominantemente urbano, y que se ha basado en buena medida en el discurso académico. En efecto, la historiografía sobre el pasado africano, la esclavización y la llegada a cada territorio específico juega un papel importante en el lenguaje de las organizaciones afrocolombianas. Esto permite comprender el éxito inicial y desarrollo posterior de la comunidad musulmana de Buenaventura, entendiéndose el contexto de búsqueda de referentes que dieran razón a una etnicidad en construcción por parte de agentes internos y externos.

El movimiento negro colombiano que articuló las diversas corrientes mencionadas en el aparte anterior, y que logró el reconocimiento de sus derechos en la Constitución de 1991, reinventó en dicho proceso la identidad étnica, siendo al mismo tiempo un fruto de dicha reinvención. En dicho proceso no solo estuvieron involucradas las organizaciones mismas, sino los intelectuales vinculados a ellas y las instituciones del Estado. Para ello se echó mano de la historia, de la geografía, de la biología y de la tradición oral, creando una noción de etnicidad afrocolombiana. Una

vez dicha elaboración étnica fue aceptada por el Estado colombiano, este produjo los instrumentos para reforzarla y difundirla, si bien no ha buscado monopolizarla.

Tal vez el rasgo más significativo es la misma idea de que todas las comunidades negras colombianas poseen una cierta identidad étnica común. Como se afirmó anteriormente, así como desde el periodo colonial no es posible identificar una noción de identidad entre los descendientes de africanos nacida de la estratificación social basada en colores y ni de la realidad esclava compartida, tampoco es posible rastrear una identidad étnica como tal.

Para comienzos del siglo xx, con el afianzamiento de las comunidades rurales negras y el distanciamiento del pasado esclavista, nuevas formas de identidad local surgieron especialmente en las zonas más apartadas, algunas veces en torno al espacio geográfico fluvial y a riberas. Fue en esos mismos lugares en los cuales existió un ambiente más propicio para la conservación, adaptación y transmisión de los saberes ancestrales, algunos provenientes de África y otros surgidos como adaptación al medio americano y del contacto con las tradiciones indígenas y europeas.

Pese a esto, las poblaciones negras más cercanas a los núcleos mestizos o radicados en los centros urbanos fueron los que mantuvieron la noción de «otredad» frente a la continua discriminación y estereotipación de la que eran objeto por parte de la población mestiza «blanqueada». En el caso colombiano, los estereotipos transmitidos por la sociedad mestiza hacia las poblaciones negras, relacionados con una supuesta predisposición hacia la delincuencia, la pereza, el ruido, la música, la fiesta y una singular potencia sexual, aún influyen en la manera en la que se considera a los afrocolombianos como colectivo.

De esta manera, es posible afirmar que la cultura de la comunidad negra comenzó a ser definida con base en una selección de prácticas que los identificaban como el «Otro», como portadores de una particularidad cultural. A partir de allí, los individuos, y posteriormente los grupos, comenzaron por iniciativa propia a intentar definir en qué consistía la particularidad negra, y para ello dieron origen a un movimiento por la búsqueda y valoración. Los elementos con los que se contaba eran limitados, ya que frente a la competencia del discurso escrito

¹² Jaime Arocha et al., *Velorios y santos vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras* (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2008), 64.

las comunidades contaban con una tradición oral que las estructuras de la sociedad dominante consideraban adecuadas como forma de legitimación. Sin embargo, el discurso histórico producido desde las elites que idearon la nación blanca, y posteriormente mestiza, brindó la clave a partir de la cual reunir y significar la singularidad étnica afrocolombiana: la esclavitud.

En efecto, al hacer énfasis en el pasado esclavo y en la existencia de la trata de esclavos, la población negra comenzó a percibir que su origen y sensibilidad estaban ligados a su pasado africano, al punto que este permeaba sus prácticas y creencias. Dicho proceso de reconocimiento de la alteridad conllevó a la invención de la tradición, a una objetivación de la cultura y a una imaginación de la comunidad. Se inició entonces un proceso que, más que buscar la realidad de las comunidades para registrarla, buscó objetivar, seleccionar y representar al sujeto afrocolombiano, de tal manera que se borrarán los rasgos de heterogeneidad para hacer posible la definición de lo que constituye, o no, «la cultura» de la comunidad negra.

De acuerdo con Luis Castillo, los elementos base sobre los cuales se ha constituido la etnicidad afrocolombiana son cuatro¹³:

1. Un mito de origen: África.
2. Una particular relación con la naturaleza y una profunda identificación con el territorio, en este caso el de la costa Pacífica.
3. Una historia compartida, marcada por tres eventos: la trata de esclavos, la esclavitud y la lucha del negro por la libertad.
4. Una cultura común, representada en la música (chirimía, conjunto musical, pero especialmente el currulao, con cununo, guasa y marimba, se reclama su origen libertario y africano al ser tocado por esclavos huidos), algunas prácticas y creencias religiosas y la relación con la muerte.

Identidad y religión

Se ha dicho que la identidad es un problema contemporáneo¹⁴, no en el sentido de que no existie-

ran identidades en todas las sociedades humanas a lo largo de su desarrollo histórico, sino haciendo referencia a que solo con la modernidad la identidad se ha convertido en una problemática abordable desde las ciencias sociales. Esta afirmación es igualmente cierta para el caso de las identidades religiosas, cuya conformación es objeto de análisis aún más recientemente.

En efecto, debido a que las personas en el mundo contemporáneo han tendido a perder los lazos familiares y espaciales que los vinculaban a una religión específica, en muchos lugares los individuos pueden elegir libremente la manera y el momento en el que deben ser religiosos e incluso su pertenencia a una religión determinada. Esta problemática usualmente implica una consideración particular de la identidad religiosa, ya que si bien en la actualidad se considera que las identidades son construidas, contextualizadas y parciales, la identidad religiosa se piensa que debe ser total para ser real.

Esto puede dar origen a situaciones contradictorias, ya que la identidad religiosa no se da en un plano ideal, sino que es vivida mediante interacciones sociales que tienen lugar dentro de narrativas religiosas. En dicho sentido, las historias personales se ven afectadas por actores, ideas, instituciones y experiencias considerados socialmente como religiosos¹⁵, y contribuyen así a definir la identidad. Para que esto ocurra no se debe considerar que toda narrativa religiosa se desprenda de experiencias trascendentes o en referencia a lo sagrado, sino que, de manera más frecuente, las experiencias religiosas están mediadas por rituales, prescripciones y discursos institucionalizados, que son considerados religiosos por quienes los practican o por la sociedad de la que forman parte. Así, es posible la conformación de identidades religiosas sin la experiencia directa de lo sagrado, o en ocasiones incluso sin la creencia en los dogmas establecidos por dicha tradición. Por esta razón, podría afirmarse que más comúnmente la base de la identidad religiosa está más relacionada con la adopción de narrativas religiosas institucionalizadas, que con la experiencia trascendente de lo sagrado.

13 Castillo, *Etnicidad y nación*, 175.

14 Michelle Dillon, *Handbook of Sociology of Religion* (Nueva York: Cambridge University Press, 2003), 207.

15 Dillon, *Handbook*, 216.

Por supuesto, esto no implica negar la validez de las experiencias religiosas, o afirmar que estas solo pueden tener lugar dentro del espacio de las religiones institucionalizadas, pero es claro que, en fenómenos como el de la comunidad musulmana analizada en este trabajo, la legitimidad de las búsquedas espirituales y su instrumentalización como agentes de acción social están respaldadas en la pertenencia a una religión institucionalizada reconocida. Sin embargo, dicha pertenencia, o la fuerza de la narrativa religiosa, no necesariamente implican inmovilidad o intocabilidad. Por el contrario, como se observa en la comunidad estudiada, los musulmanes, pese a su más o menos clara comprensión de las bases religiosas islámicas chiitas, apelan a otras tradiciones y discursos, tanto islámicos como no islámicos, o incluso de ninguna manera religiosos. Sin embargo, estos contribuyen de manera más o menos intencional a definir continuamente la narrativa religiosa de una comunidad, fortaleciendo de paso la base sobre la cual sus miembros construyen su identidad religiosa. Tal como afirma Calhoun, «la tradición se convierte más en un verbo que en un sustantivo»¹⁶; a pesar de la emergencia y estructuración de una identidad musulmana inicial en torno a los valores reivindicativos de la «negritud» y la «africanía», sus miembros nunca estuvieron del todo cerrados a la experimentación y adopción de elementos nuevos, enriqueciendo su narrativa religiosa pero buscando reforzar su identidad islámica, si bien redefiniéndola en el proceso.

Bases islámicas de la comunidad islámica de Buenaventura

Podría afirmarse que los límites de la creencia y de práctica islámica han sido redefinidos constantemente a lo largo de la historia. En ocasiones dichos límites han sido establecidos, más que por motivos religiosos propiamente dichos, por realidades políticas. Esto no es necesariamente negativo dado que el islam, como muchas otras tradiciones, no busca establecer una línea de demarcación clara entre realidades religiosas e instituciones políticas. Sin embargo, tal situación en

ocasiones ha llevado a que las experiencias políticas, incluso más que factores culturales, hayan contribuido de manera decisiva a la diversificación de la vivencia religiosa.

Un ejemplo claro es el restablecimiento del sunismo a partir del siglo XI, relacionado con el ascenso al poder de las tribus turcas, o el desarrollo del chiismo duodecimano en Irán, ligado a la aparición y destrucción de los estados Safávida y Qayari entre los siglos XVI y XX. Por supuesto, esta es una tendencia y existen casos conocidos en los que otro tipo de factores sociales han definido de manera decisiva una tradición religiosa en particular. Todo esto en conjunto ha llevado a muchos académicos a considerar que no existe uno sino muchos «islames», o a afirmar que el islam, más que una religión doctrinalmente y ritualmente unificada, constituye un conjunto de tradiciones que remiten sus creencias y prácticas centrales al libro revelado, el Corán, y al establecimiento e interpretación de un conjunto de tradiciones atribuidas al profeta o a sus descendientes¹⁷.

Por las razones anteriores, describir el islam como sistema de creencias y prácticas rituales implica una cierta forma de reduccionismo que se basa en la presentación de una narrativa particular, y su proyección sobre la mayoría de sociedades musulmanas del pasado y del presente. Asimismo, implica hacer énfasis en su aspecto ideal, y separarlo de realidades sociales concretas. Esto, por supuesto, es una cierta forma de abstracción, y para evitar algún tipo de confusión, se adopta el calificativo de «islámico» para hacer referencia a la narrativa y la práctica religiosa en su sentido ideal, y «musulmán» para referirse a la vida religiosa y sus instituciones, tal como es vivida en la cotidianidad por los creyentes.

El islam es una de las tres grandes religiones monoteístas y pertenece al tronco de las religiones abrahámicas. En términos numéricos constituye la segunda religión del planeta, con unos mil cuatrocientos cincuenta millones de fieles, lo que quiere decir que la quinta parte de la población mundial es musulmana. De estos, aproximadamente un 85% lo constituyen musulmanes

¹⁶ Dillon, *Handbook*.

¹⁷ Dale F. Eickelman, *Antropología del mundo islámico* (Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003), 245.

sunitas y un 11% musulmanes chiitas, existiendo minorías tales como los alevies o los drusos, que no se consideran en este escrito.

Asimismo, el islam posee un conjunto importante de tradiciones místicas que usualmente son agrupadas bajo el término de *sufismo*, sin que lleguen a constituir una variante aparte del sunismo o del chiismo, como en ocasiones se sostiene. Los musulmanes, más allá de su denominación, están de acuerdo con seis principios de creencia básicos: en Dios y sus atributos, en los profetas, en los ángeles, en los libros sagrados, en el juicio final y en la predestinación¹⁸.

El islam posee dos grandes tradiciones religiosas, el sunismo y el chiismo. Ambas ramas poseen muchos puntos en común, a tal punto que, al menos en su narrativa religiosa y en muchas de sus prácticas rituales, sus diferencias son mínimas. La razón para ofrecer un aparte acerca de la narrativa religiosa chiita es debido a que es la tradición a la que se afilia actualmente la comunidad musulmana de Buenaventura.

Como tal, el chiismo posee varias tendencias, pero la dominante desde el siglo XVI es el chiismo llamado duodecimano, debido a que se consideran seguidores de los doce imames que sucedieron al profeta¹⁹. Los chiíes, al igual que los suníes, respetan el dogma central de la unicidad de Dios, siguen el Corán como texto sagrado, al profeta Muhammad y creen en la resurrección después del juicio final. De igual manera, practican la oración, el ayuno, la peregrinación y la caridad, estipulada en el impuesto islámico.

Sin embargo, a estas creencias fundamentales los chiitas añaden la creencia en la justicia de Dios (*‘adl*) y en el imamato (*imama*). Dado que Dios actúa de manera justa, la humanidad no podría ser condenada si no es posible que elija sus propios actos. Por esta razón, Dios envió como guías a los profetas, el último de los cuales fue Muhammad. Tras su muerte, Dios eligió a los descendientes de este, los imames, como garante del mensaje revelado. El imam no puede ser elegido por los hombres ni depende de las vicisitudes históricas, sino

que este recibe su autoridad de una investidura sobrenatural procedente de Dios a través del profeta o de un imam anterior. Sin embargo, el último de los imames chiíes, *al Mahdi*, se ocultó de la vista de los hombres en el año 874 C.E., por lo que se espera su retorno físico como uno de los signos del juicio final.

Para el caso aquí estudiado, es preciso tener en cuenta que la influencia chiita dentro de la comunidad se da a través de la interpretación oficial estatal que ha venido siendo definida desde el Estado a través de la figura dominante del aytollah Jomeini y de sus sucesores, especialmente a través del guía de la revolución. Asimismo, los actuales líderes de la comunidad fueron formados en la ciudad religiosa de Qom, en Irán. Sin embargo, esto no implica que, como se verá, los musulmanes bonaverenses no posean otras influencia e intereses, o que asuman dichas influencias sin negociación.

El islam africano no constituye un referente que afecte directamente a los afrocolombianos musulmanes. Debido a que no ha existido mayor contacto físico ni cultural entre comunidades musulmanas africanas y colombianas, África constituye más una idea que una realidad tangible para la comunidad de Buenaventura. Sin embargo, un nuevo movimiento religioso que sí fue determinante para el surgimiento y desarrollo inicial de la comunidad musulmana de Buenaventura fue la nación del islam. Este es un nuevo movimiento religioso que, si bien puede ser clasificado como parte del mundo islámico, en realidad debe muchos de sus principios originales a la tradición bautista del sur de los Estados Unidos²⁰. Fundado en Detroit, Michigan, en 1930 por Wallace Fard Muhammad, posteriormente considerado el Mahdi, el movimiento busca la promoción espiritual, mental, social y económica de la población afroamericana en Estados Unidos. Las enseñanzas de Fard afirmaban que un gran número de africanos esclavizados en las Américas fueron musulmanes, por lo que la verdadera religión del «así llamado negro» era el islam. Debido a esto, los afroamericanos solo recuperarían

18 Richard Martin, *Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (Nueva York: Macmillan, 2004), 621.

19 Yann Richard, *El islam chiita* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996).

20 Gilles Kepel, *Al oeste de Alá: la penetración del islam en occidente* (Barcelona: Editorial Paidós, 1995), 40.

su humanidad perdida por la esclavitud cuando tuvieran conocimiento de su herencia islámica y cambiaran su forma de vida. Para ello se hacía necesaria la exigencia de libertad, justicia e igualdad a la sociedad estadounidense.

El movimiento logró su expansión y consolidación cuando Elijah Muhammad asumió su dirección a partir de 1934. El movimiento ha sido reconocido como una de las organizaciones afroamericanas más prosperas y organizadas, si bien desde sus orígenes ha manejado una teología que podría calificarse de polémica, según la cual los negros poseen una superioridad racial sobre los blancos. La liberación debía comenzar con la búsqueda de una separación radical de la sociedad y la cultura creada por el «demonio blanco», en pos de la creación de un Estado negro independiente y del triunfo final del hombre original. Tal como demuestra Gilles Kepel, este tipo de milenarismo hunde sus raíces en la tradición bautista fundamentalista del sur de Estados Unidos, y busca invertir la realidad a la que se veían sometidos los negros en la sociedad dominante²¹. Sin embargo, alguna de esta mitología fue rechazada o suavizada posteriormente, cuando fue clara la mejora de las condiciones de vida de los afroamericanos.

En la actualidad, las creencias básicas de la nación del islam incluyen la creencia en un solo dios, llamado Allah, en el sagrado Corán y en las escrituras de los profetas de Dios. Al igual que todos los musulmanes más ortodoxos, los miembros del movimiento se abstienen de consumir carne de cerdo, beber alcohol y participar de juegos de azar. Adicional a esto, consideran prohibidas las sustancias estupefacientes y el tabaco.

Tras la muerte de Elijah Muhammad, su hijo Warith Deen Muhammad heredó el liderazgo del movimiento en 1975. Bajo su dirección, la nación del islam abandonó paulatinamente el nacionalismo negro y se acercó al sunismo ortodoxo. Sin embargo, no todos los miembros estuvieron de acuerdo con el cambio, y en 1981 Louis Farrakhan asumió el liderazgo de una facción que continúa con el nombre original, volviendo sobre algunos de los puntos abandonados por Warith Deen.

Si bien las ideas del grupo hacen énfasis en la realidad norteamericana, su discurso liberador y reivindicativo de las minorías afrodescendientes ha llamado la atención y ejercido alguna influencia en poblaciones negras en diferentes países de las Américas. Tal es el caso de una de las figuras más sobresalientes de la nación del islam, Malcolm X. Miembro desde 1952 hasta 1964, fue reconocido como un líder carismático. Estuvo relacionado con el crecimiento de la organización durante dichos años, antes de adoptar el islam sunita, lo que tuvo lugar después de su peregrinaje a la Meca. En la actualidad es considerado un símbolo de las luchas de la gente negra en diversas partes del planeta, incluyendo, como se verá, el puerto de Buenaventura.

La relación con otras culturas en Buenaventura permite nuevos sincretismos, entre influencias locales y las que entran por el puerto, lo que incluye a quienes viajan en busca de nuevas oportunidades y tras un tiempo regresan. Al mismo tiempo, la ciudad pone en contacto múltiples realidades sociales y culturales, lo que imposibilita la creación de unidades cerradas, siendo que sigue primando el valor del colectivo sobre las creencias del individuo.

Historia de la comunidad musulmana de Buenaventura

Antes de adentrarnos en el análisis de las problemáticas sociales de la población estudiada, se presenta a continuación una reconstrucción general de la historia de los musulmanes en Buenaventura a partir de las anécdotas y experiencias narradas por miembros de la comunidad en sus diversas etapas. Esto se considera necesario no tanto porque se considere que el recuento histórico por sí solo genere algún tipo de explicación a los fenómenos abordados en este estudio, sino porque permiten comprender la manera en la que la memoria y la identidad crean conexiones y cambian de acuerdo con el cambio de circunstancias internas y externas.

La oralidad es un elemento de vital importancia para los afrocolombianos, y en el caso de la comunidad, si bien aún existen algunos de los miembros fundadores, las historias se han transmitido entre generaciones, permitiendo la creación de una memoria colectiva sobre el pasado del grupo. Como se verá, la historia de la comunidad

21 Kepel, *Al oeste de Alá*, 42.

no corresponde a hechos aislados, propios de una minoría conversa, sino que están relacionados con los cambios sociales y económicos que ha experimentado la población de Buenaventura durante el último medio siglo. Aún más, el hecho de que la comunidad forme parte de una religión universalista de alcance mundial implica la consideración de las posibles relaciones e influencias que puedan presentarse entre el colectivo musulmán y las organizaciones en otros países.

Para efectos del análisis temporal se presenta una periodización en cuatro etapas, de acuerdo con el tipo de doctrina adoptado por la mayoría del grupo en un momento dado. Dichos cambios no se deben únicamente a consideraciones religiosas, sino a cambios en el entorno social y a la necesidad del aprovechamiento de oportunidades.

La primera etapa, que va desde 1960 hasta 1980, abarca los orígenes de la comunidad y su consolidación bajo la influencia del movimiento religioso estadounidense nación del islam. En ese momento había más afiliaciones individuales, lo que permite hablar de un grupo más que de una comunidad propiamente dicha. Más que familias musulmanas se trataba de individuos unidos en torno a una causa común. Fue en este periodo que tuvo lugar la creación de la organización legalmente constituida, y el intento de instauración de las primeras instituciones islámicas en la ciudad. El eje de influencia era Estados Unidos, más que algún país islámico, y es el momento en el que la naturaleza étnica del grupo comunidad es más marcada.

La segunda etapa va desde 1981 hasta 1991, y se define por el inicio de una crisis al interior del grupo, que para ese entonces ya cuenta con varias familias musulmanas, si bien rara vez en su totalidad. Dicha crisis se origina por problemas externos, relacionados con la pérdida del referente doctrinario; locales, relacionados con un proceso de cambio dentro de la población afrocolombiana; e internos, debido a una necesidad por llenar vacíos comunitarios, que buscan que la comprensión local del islam deje de centrarse únicamente en la esfera político-social, y se acerque a las necesidades cotidianas de las mujeres, hombres y niños que componen la comunidad. Durante este periodo se produce un alejamiento de la nación del islam y se inicia un periodo de contacto y experimentación con otras vertientes islámicas, en particular con el sunismo.

La tercera etapa va desde 1991 hasta 2002, y se caracteriza por la adopción del islam chiita y la adopción de Irán, y más específicamente la ciudad de Qom, como referente religioso. Durante este periodo es posible observar un debilitamiento numérico e institucional de la comunidad, causado no solo por el cambio de tendencia religiosa, sino por la ausencia de varios de los líderes más capacitados o relacionados con el proceso inicial. En efecto, paralelo a que algunos miembros de la comunidad se desplazaron a otros países para profundizar en su conocimiento de la religión islámica, las nuevas oportunidades y naturaleza del movimiento de reivindicación de los afrocolombianos hizo que algunos antiguos miembros se alejaran de la comunidad, por considerar que las reivindicaciones étnicas ya no eran el centro del grupo.

La cuarta etapa, que iría desde 2002 hasta el presente, se caracteriza por la aparición de una institucionalidad bien definida, debida al liderazgo asumido por líderes de la comunidad tras su regreso a Buenaventura. Durante esta etapa se da una masculinización creciente de los espacios de liderazgo comunitario, al tiempo que se presenta un crecimiento de la comunidad musulmana de Cali, extensión de la comunidad de Buenaventura, tanto por migración como por conversión.

El mito africano como referente étnico-religioso

Para la comunidad musulmana África es una fuente de ideas, sentimientos, especulaciones e idealizaciones. Por un lado, es el referente más básico de la identidad afrocolombiana, pero además es el mayor recurso para justificarse como musulmanes sin aparecer como adoptando una cultura y religión foráneas, lejanas de las realidades y tradiciones del Pacífico colombiano. Desde la perspectiva de los miembros de la comunidad, África poseería una historia islámica que se remonta a los primeros tiempos del surgimiento del Islam, e incluso antes de eso habría jugado un papel importante en la conformación e implementación de las religiones monoteístas:

Es difícil de ignorar, que conforme a los libros sagrados, África tuvo más de dos mil años en sus manos

la profecía monoteísta. Desde Abraham hasta el profeta Moisés, (la paz de Dios sea sobre todos ellos). Antes de las religiones, como el judaísmo, el catolicismo y el islam, existía en África una filosofía auténtica, en donde existía un ser supremo, y en donde los muertos [...] seguían existiendo²².

No es posible afirmar que los miembros de la comunidad hayan creado los mitos que usan sobre África, ya que estos circulan abiertamente desde hace tiempo en muchos ámbitos de la diáspora africana, pero sí les otorgan importancia central al dotar a los afrodescendientes de referentes históricos y culturales de los cuales apropiarse y sentirse orgullosos. En dichos mitos los africanos aparecen como creadores de avances científicos, de sistemas de gobierno y de lenguas sagradas como el hebreo, el arameo y el árabe. Asimismo, el pasado africano demostraría la existencia de una herencia profética monoteísta, de la cual en ocasiones pareciera que las religiones judía, cristiana e islámica fueran manifestaciones:

Fue visitada por grande profetas: Abraham, Lot y Sara visitaron África. Ismael e Isaac conocieron África. Jacob y Benjamín la visitaron con sus esposas. El profeta José y sus hermanos, junto con Jacob vivieron en África. El profeta José y sus hermanos fueron enterrados en África [...].

Quiero que reflexionemos y dejemos en claro que el profeta Moisés era afro. En el momento en el que el Faraón decidió adoptar a Moisés y decirle a su pueblo que Moisés era su hijo, y la gente se lo creyó, esto demuestra que Moisés era del mismo contexto de piel del Faraón. Y de la misma etnia. Moisés nunca fue judío, sino africano monoteísta [...].

Algunas tradiciones proféticas nos enseñan que hubo un profeta llamado Luqman al Hakim. Luqman el Sabio. Fue profeta de los profetas y era africano [...] África encierra líderes pioneros del Islam. Es el caso de Bilal al Muazzim. La mano derecha de nuestro profeta Muhammad (paz y las bendiciones de Dios sean con él), que llegó a decir: «Bilal es parte de mi familia»²³.

La comunidad musulmana de Buenaventura como comunidad negra

Además de los elementos africanos de las tradiciones religiosas, el islam es un referente importante para el movimiento negro en Buenaventura a través de la figura de Malcolm X. En este sentido, si

existe una figura cuyo pensamiento y figura hayan jugado un papel importante a lo largo de la historia de la comunidad es precisamente este líder surgido de la nación del islam. Como se indicaba anteriormente, la visibilidad de Malcolm X y su muerte en medio de la lucha por los derechos de los afroamericanos hizo que su imagen se convirtiera en símbolo en lugares tan distantes como Ghana, Sudáfrica, Miami o Buenaventura.

Los orígenes mismos de la comunidad musulmana bonaverense se deben a la nación del islam, y tras su giro a la comunidad chiita el discurso oficial se transformó, pero las ideas originarias nunca han desaparecido del todo; por el contrario, se considera que dan sentido y complementan lo aprendido dentro de otras tradiciones islámicas. No se trata únicamente de que la fotografía de Malcolm X esté colgada en la mezquita o en los colegios de la comunidad, además de en muchos hogares particulares, sino que las ideas de la nación del islam son aun discutidas en diferentes ámbitos, y se realizan lecturas particulares para acercar su pensamiento a la realidad local. Sirva como ejemplo que en los aniversarios de su nacimiento o de su muerte se realizan actividades escolares y se dedican sermones en el salat al yumma (oración comunitaria del viernes):

Claro que con Malcolm X se puede realizar un yumma. Sin fanatismo, y mucho menos, sin racismo. O con la supremacía del negro. Malcolm es mucho más que eso [...] Debemos definirnos claramente, ya que nuestra identidad es un patrimonio de nuestro líder Malcolm X [...] [Hay que] hacer valer nuestras palabras. Reflexionemos, y veamos que necesitamos un ejemplo a seguir además del Profeta Muhammad y de los imames y de los grandes sabios del mundo oriental. Necesitamos un ejemplo a seguir que sea de los nuestros. Y aquel es Malcolm X: afrodescendiente.

Nosotros veíamos en Malcolm el papá, el príncipe, el líder, el sacrificado [...] Malcolm fue el abogado del negro, ya que por ese amor que le tenía a los afrodescendientes fue que lo mataron²⁴.

Malcolm X es el modelo de que el islam no solo posee una larga historia, sino que es legítimo asumir lo heredado y buscar nuevas expresiones islámicas para problemas contemporáneos. Esta figura icónica sería una muestra de la vitalidad del mensaje del islam para adaptarse a

22 Sermón del sheij Munir Valencia, *África, cuna de los Profetas*, 2010.

23 Valencia, *África*.

24 Sermón del sheij Munir Valencia, *Malcolm X*, 2011.

nuevos contextos sociales y culturales, pero a la vez un símbolo de independencia y de apropiación, siendo que los modelos usados por Malcolm X no provenían únicamente de Medio Oriente sino de las problemáticas reales de la población negra norteamericana. En ese sentido, Malcolm es un modelo por su liderazgo islámico pero a la vez por su papel reivindicador de la diáspora africana en las Américas.

En dicho sentido, los miembros de la comunidad musulmana bonaverense consideran que los grandes líderes del movimiento en defensa de las minorías de origen africano y en general importantes figuras afrodescendientes son parte de su legado común, a la vez que un lazo de comunicación con otros colectivos, no necesariamente religiosos:

Conociendo nuestros aportes en el mundo es cuando nos respetamos para toda la vida. Algunos héroes y heroínas de nuestra historia afrocolombiana: Agustina, Amin Smith Córdoba, Barulé, Bencos Biojó, Catalina Loango, Diego Luis Córdoba, José Sinesio Mina, José Prudencio Padilla, Manuel Saturio Valencia, Polonia, Wiwa, Mujer de Bencos Biohó, reina de Palenque, de Sierra María, Madre Orica y Sando, después de la muerte de Bencos Biojó. El coronel afrodescendiente Lorenzo Barcala, y Samuel Zapata Olivella²⁵.

Estos personajes se convierten en figuras icónicas más que en personas históricas que vivieron sus esfuerzos en contextos específicos. Son presentados en narrativas mitologizadas en las que se convierten en iconos ancestrales, en modelos a seguir y con los cuales medirse. Así sirven de elemento retórico para cuestionar comportamientos, actitudes, acciones y faltas que se atribuyen a miembros de la comunidad musulmana bonaverense, pero además al afrodescendiente en general:

Siempre me he preguntado, cuando veo a líderes afrodescendientes, y en especial afrocolombianos ¿en verdad tenemos rasgos e identidad africana? ¿Nuestra raza nos da el valor de decir que llevamos a África en nuestra sangre? [...].

Nuestras familias afrodescendientes, nos da mucha pena decirlo, hermanos africanos, hoy en día no estamos cumpliendo con nuestras tradiciones e identidad [...].

Si tuvieran sangre africana, estas palabras serían el mejor ejemplo para parar la guerra interna, sin razón de ser en mi barrio, en mi comuna, en mi ciudad, en la costa pacífica afrodescendiente²⁶.

Con esto no se pretende mostrar que los diferentes miembros de la comunidad posean una visión unificada sobre los problemas de la comunidad, ni mucho menos de los múltiples elementos, que con orígenes diversos, son usados para construir el ser islámico bonaverense. Esto es importante resaltarlo porque además del referente negro y del referente islámico, otros valores comunes y externos a la comunidad musulmana son discutidos y eventualmente asimilados como acciones islámicas legítimas, tales como los símbolos constitutivos de la pertenencia a la nación colombiana o tradiciones culturales de origen cristiano católico:

A todas las fiestas patrias de Colombia empezamos a buscarle el sentido para poderla amoldar a la cultura islámica, a nuestros sentimientos, a nuestros hadices del profeta Muhammad [...] No podemos ser fanáticos y creer que somos más ayatola que los ayatola. O más árabe que los árabes²⁷ [...].

El 20 de julio es una fiesta patria, hagamos que nuestros hijos se sientan felices y que se sientan colombianos. El 7 de agosto es una fiesta especial y tenemos que lograr que en ese día un musulmán llegue a ser presidente. Ese es nuestro sueño. Porque nosotros queremos demostrar que podemos dar lo mejor para Colombia [...].

Si el 7 de diciembre es el día de las velitas vamos a ver que fiesta es [...] Si los hermanos católicos colocan diez velas nosotros colocamos veinte. Decimos: «Gracias a Dios», porque el Corán lo dice. En el Sargado Corán en el sura 19 de María.

El Imam Jomeini en Francia un 24 y 25, ¿y el 25 que hizo? se sentó y se puso a darles regalos a los que estaban en su vecindario, y le preguntaron ¿Por qué? Porque hoy nació un gran profeta, Jesús el hijo de la Virgen María. Que no murió y que vendrá y llenará la tierra de justicia. Asimismo el 31 de diciembre: que nosotros no tenemos, que nuestro calendario es el calendario lunar. Hombre, adaptémoslo al calendario solar²⁸ [...].

Esa es la propuesta: adaptemos por estar en Colombia, lo que nos conviene, lo que podemos²⁹.

Conclusiones

En el caso de los musulmanes bonaverenses, una vez sus identidades étnicas y religiosas fueron elaboradas, no se limitaron a ser simples referentes de identificación, sino que dieron paso a

25 Valencia, *África*.

26 Valencia, *África*.

27 Valencia, *África*.

28 Sermón del sheij Munir Valencia, *Somos musulmanes colombianos*, 2012.

29 Sermón del sheij Munir Valencia, *15 años en el islam*, 2011.

estrategias de movilización. Esto se da de dos maneras: por un lado, se han iniciado acciones de reinterpretación de tradiciones, mitos y simbolismos de acuerdo con nuevos marcos de referencia; además, se elaboran agendas de acción dentro del nuevo colectivo, en pos de intereses políticos o económicos, particulares o comunitarios, lo que las lleva a convertirse en factores de cambio que impactan los entornos en los que se desenvuelven. Sin embargo, para comprender la manera en la que realidades sociales locales, nacionales y mundiales se articulan en el caso estudiado, es preciso considerar la existencia de relaciones entre lo global y lo local que han dado lugar a lo que se ha llegado a denominar como identidades «híbridas» o sincréticas, en las que se combinan elementos culturales de diversos orígenes.

Así, al considerarse que los procesos de construcción de identidades son dinámicos, fluidos y cambiantes en el tiempo y en el espacio³⁰, se dificulta pensar la etnicidad afrocolombiana actual como una pervivencia desde los tiempos de la esclavitud, o aun más desde el continente africano. Como se ha dicho anteriormente, es claro que existe una naturaleza política en cualquier proceso de construcción de identidades y esto, como se observa, es cierto tanto para el caso de la etnicidad como para el de la religión, en el caso de la comunidad musulmana estudiada. Por estas razones, para comprender la interacción entre etnicidad y religión es preciso prestar atención a la emergencia, constitución y desarrollo de movimientos sociales de población negra en Colombia, y a la manera en la que estuvieron involucrados en la construcción y articulación de nuevas identidades políticas. Así, se hace visible la interacción entre identidad étnica y religiosa en la manera en la que se constituyen los intereses y experiencias individuales, familiares y grupales, con los procesos sociopolíticos del Estado y sus instituciones. Para comprender el contexto en el que este tipo de fenómeno tuvo lugar, es preciso considerar los profundos cambios sociales que afectaron a los inmigrantes afrocolombianos al puerto de Buenaventura, y aunque este fue un fenómeno que se presentó en otras poblaciones

colombianas, presenta aquí ciertas particularidades locales. Algunos de estos problemas alcanzan a ser vislumbrados en este texto, pero todos necesitan ser desarrollados posteriormente.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Valencia, Munir. *Sermón: África, cuna de las profetas*, 2010.
 Valencia, Munir. *Sermón: Malcolm X*, 2011.
 Valencia, Munir. *Sermón: 15 años en el islam*, 2011.
 Valencia, Munir. *Sermón: Somos musulmanes colombianos*, 2012.

Fuentes secundarias

- Arocha, Jaime et al. *Velorios y santos vivos: comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2008.
 Barth, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
 Castillo, Luis. *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle, 2009.
 Dillon, Michelle. *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
 Eickelman, Dale F. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.
 Fenton, Steve. *Ethnicity*. Maiden: Polity Press, 2010.
 Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.
 Kepel, Gilles. *Al oeste de Alá: la penetración del islam en occidente*. Barcelona: Editorial Paidós, 1995.
 Kuper, Adam y Jessica Kuper. *The Social Science Encyclopedia*. Nueva York: Routledge, 1996.
 Martin, Richard. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Nueva York: Macmillan, 2004.
 Pardo, Mauricio. *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
 Richard, Yann. *El islam chiita*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1996.
 Silva Vallejo, Fabio. *Las voces del tiempo: oralidad y cultura popular*. Bogotá: Editores y Autores Asociados, 1997.

³⁰ Pardo, *Acción colectiva*.

Weber, Max. *Economía y sociedad vol. 1*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

- Recepción: 30 enero 2014
- Aprobación: 15 marzo 2014

Cómo citar este artículo

Castellanos, Diego Giovanni. «Etnicidad y religión en la comunidad musulmana de Buenaventura». *Memoria y Sociedad* 18, no. 37 (2014): 61-74. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys18-37.ercm>