
Ser un musulmán nuevo en México: la economía política de la fe

Camila Pastor de María y Campos

Al pensar el Islam en América Latina es útil distinguir entre dos procesos paralelos pero distintos: uno, su presencia como tradición religiosa en la región, y el otro, su visibilidad en el ámbito público. El Islam como tradición religiosa llega al continente de la mano del cristianismo, a la sombra del proceso de reconquista que se extiende en la conquista de la Nueva España.¹ Aparece de nuevo entre las tropas que arriban a México con la intervención francesa en el siglo XIX, pues su ejército incluía 4 300 sudaneses prestados por Egipto y 500 argelinos, algunos de los cuales permanecieron en el país una vez caído el Segundo Imperio. Algunas décadas después, comienzan a llegar a las Américas cientos de miles de migrantes provenientes del este del Mediterráneo, de los cuales un porcentaje variable era musulmán. Dada la tardía y controvertida institucionalización de la libertad de culto en México en 1860, no es sorprendente que las primeras poblaciones no generaran instituciones religiosas ni una presencia pública del Islam.

La historia de la irrupción del Islam en el ámbito público mexicano es mucho más reciente y está ligada, en algunos casos, a nuevas migraciones, pero más fundamentalmente al fenómeno de la conversión. En el caso de México, el Islam adquirió una visibilidad sin precedentes en 1995, cuando emergió una comunidad sufi entre la población indígena en las afueras de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. El líder de la misión, Aureliano Pérez Yruela, también conocido como el *Emir* Naifa –quien se describe a sí mismo como marxista antes de su descubrimiento del Islam– era un misionero

¹ Para una reconstrucción histórica de la presencia de musulmanes en La Nueva España y el México independentista, ver Marin-Guzmán y Zeraui 2003. También Delval 1992.

español del Movimiento Mundial Morabitun.² Se dice que Aureliano intentó establecer comunicación con el Subcomandante Marcos, vocero del movimiento zapatista, con la esperanza de convencerlo de llevar adelante la lucha zapatista en nombre del Islam.³ Su misión de *da'wa* o invitación a la fe en San Cristóbal, el Centro de Desarrollo Social para Musulmanes, es una empresa utópica en la que participan varias familias españolas, tzotziles, tzeltales y mestizas, que provee a sus conversos de empleo, alimento y educación.⁴

Según fuentes académicas y de prensa, para 2005 había unos 300 conversos locales en San Cristóbal. Participaban en proyectos productivos: un taller de carpintería, una panadería, una escuela y un restaurante establecidos por el movimiento Morabitun para sustentar a la comunidad. El movimiento Morabitun contemporáneo gira en torno a la *tariqa*, orden o hermandad sufi, Darqawi Shadhili Qadiri, fundada por el Sheikh Abdalqadir as-Sufi, nacido en Escocia. El Sheikh Abdalqadir encontró el Islam en Marruecos a finales de los años sesenta y dedicó años de viajes, conferencias y publicaciones a reunir musulmanes nuevos inicialmente en Londres y en Berkeley, California. Actualmente asentado en Ciudad del Cabo, su hermandad ha desarrollado un alcance global que inspira comunidades en Dinamarca, Malasia, Sudáfrica y una comunidad particularmente dinámica en Granada, España. Los miembros de la *tariqa* son en su mayoría conversos de clase media que se acercan al Islam desde una tradición cultural europea.

Según Hernández González (2006), Pérez Yruela fundó primero, junto con otro andaluz, Esteban López Moreno, y el mexicano Luis García Miquel, la Unión Islámica de México, también llamada Misión para el Da'wa A.C. o Comunidad Islámica en México. Aunque estas, al igual que la comunidad actual, se concibieron como integrantes del Movimiento

² En Conrad Fox, "La Meca Chiapaneca", *Gatopardo*, mayo de 2005. La propuesta de restauración del Islam del Movimiento Mundial Murabitun considera moralmente necesaria la vuelta a prácticas políticas y económicas que caracterizaron a un Islam temprano. Se argumenta que los musulmanes deben su lealtad política no a un estado nación sino a un príncipe o *emir*; así, en lugar de llevar el título de *imam* como hacen habitualmente los líderes espirituales en contextos islámicos hoy día, Aureliano asume el de *emir*.

³ Morquecho, citado en Conrad Fox, "La Meca Chiapaneca", *Gatopardo*, mayo de 2005.

⁴ Es una comunidad utópica en un sentido literal, en tanto intenta implementar en el mundo una sociedad ideal según el modelo Murabitun.

Mundial Morabitun, las familias misioneras circulan en un circuito que enlaza de manera muy específica a la comunidad en Chiapas y la comunidad Morabitun de Granada. La asociación ha sido acusada por la prensa mexicana de ser una misión terrorista y de cultivar lazos con redes terroristas globales. Mientras tales acusaciones son infundadas, nos dan pistas respecto a las percepciones locales del Islam y, por tanto, a la lógica de la conversión en el contexto mexicano contemporáneo.

La mayoría de los hombres conversos al Islam en México son jóvenes que provienen de medios urbanos, de clases medias bajas y contextos humildes. Las mujeres conversas tienden a ser un poco mayores y a tener educación y empleo como profesionales.⁵ Argumentaré que en un espacio poscolonial donde las jerarquías se establecen entretejiendo categorías de raza, clase, género y “civilización” que se constituyen como índices unas de otras, la conversión permite a los musulmanes nuevos dar un paso fuera de estas ideologías locales; ofrece la posibilidad de circunnavegar discursos que los definen como subalternos al establecer un acceso directo a regiones lejanas y a los privilegios de la extranjería y lo cosmopolita por vía de la fe. La puesta en escena de una devoción pública, las narrativas en torno a la decisión de la conversión y los debates desarrollados en foros de internet establecidos por los conversos sugieren que la conversión al Islam puede ser emprendida como una estrategia de resistencia a formaciones de clase mexicanas, globales y poscoloniales.

MIGRANTES Y CONVERSOS

Las comunidades musulmanas en las Américas están constituidas por migrantes-poblaciones provenientes de regiones históricamente islámicas como el Medio Oriente y el Sur de Asia que se han establecido en la región, así como de un número creciente de conversos. En el caso de México, la población conversa ha crecido enormemente en la última década, de manera que de ser prácticamente inexistente hace apenas dos décadas, los conversos constituyen ahora la gran mayoría de los asistentes a espacios de

⁵ En este perfil de conversos coinciden mis observaciones con las de líderes musulmanes y conversos; según entrevistas y conversaciones realizadas en la ciudad de México en 2006, 2010 y 2011.

culto, más del 80 por ciento según los cálculos de las autoridades musulmanas locales.

Migrantes y conversos interactúan unos con otros y con instituciones globales de *da'wa* islámico en dinámicas de devoción diversas. Como ha sucedido con otras tradiciones religiosas a finales del siglo xx, la expansión global del Islam en décadas recientes ha implicado nuevas formas de disciplina y el establecimiento de estándares de las fronteras entre musulmanes y no-creyentes, al igual que de la creencia en sí.⁶ La creciente unificación del dogma establecido y propagado por misiones islámicas contrasta con la diversidad regional de la práctica musulmana, al mismo tiempo que la refleja.

En cuanto a las migraciones, las más numerosas fueron las grandes migraciones del este del Mediterráneo hacia las Américas a finales del siglo xix y principios del xx. Las autoridades diplomáticas libanesas en México calculan que aproximadamente el cinco por ciento de los 400 mil migrantes y descendientes de migrantes de origen Mashreqi que residen actualmente en el país son musulmanes. Los musulmanes migrantes y sus descendientes serían entonces unas 20 mil almas.⁷ Lindley-Highfield (2008) cita un estimado de 39 mil musulmanes en México, de los cuales, dice, entre mil y dos mil son conversos que han llegado al Islam en la última década.

La mayoría de las mezquitas y musallas en América Latina han sido construidas en los últimos años noventa, aun en áreas que albergan poblaciones musulmanas considerables.⁸ El hecho de que no se establecieran sitios de culto o de reunión islámicos en las décadas tempranas del siglo xx complica cualquier esfuerzo por trazar los caminos de los migrantes musulmanes en México. En el caso de las poblaciones judías y cristianas que llegaron del Mashreq, tales anclas institucionales jugaron un papel importante como espacios de interacción, donde tanto redes sociales como creencias fueron cultivadas por generaciones sucesivas de origen migrante.

⁶ Hefner 1998.

⁷ Entrevista de la autora con su Excelencia el Embajador Nouhad Mahmud, México D.F., 2006.

⁸ Ver *Islam en tu Idioma*, septiembre-octubre de 2005. Anuncio de la apertura de una nueva Musala en León, Guanajuato, p. 13; la Mezquita Al-Dawa Islámica y el Centro Islámico en Guatemala, activos desde 1995 y 1980 respectivamente.

Los números relativamente pequeños de fieles, su dispersión geográfica y la diversidad de los musulmanes migrantes –hay druzos, sunnis y shias entre ellos– probablemente desalentaron la conformación de instituciones. La ausencia de organización comunitaria podría también derivar en parte de la tradición institucional del Islam.⁹ En el caso de las iglesias cristianas de las migraciones mashreqi, maronitas, melquitas y griegas ortodoxas, fue a través de una sinergia entre esfuerzos locales por parte de los migrantes y esfuerzos transnacionales por parte de las burocracias eclesiásticas que se asignaron financiamiento y personal para establecer espacios de culto. Otro factor que podría explicar la divergencia es la tradición de autonomía que tenían las poblaciones judías y cristianas dentro del orden otomano, la cual conllevaba una tradición de organización comunitaria que reprodujeron en la diáspora americana, como podemos observar a través del paisaje institucional que generaron.

Los musulmanes migrantes en México se han concentrado históricamente en dos regiones. Buena parte de la migración shia se asentó en el norte del país, en la ciudad de Torreón y la región Lagunera a principios del siglo xx. Druzos y sunnis se han establecido en la ciudad de México, donde se concentran también la gran mayoría de los migrantes que llegaron en la segunda mitad del siglo xx. Según la historia oral, muchas familias mashreqies de tradiciones religiosas diversas, especialmente aquellas que se establecieron en áreas rurales, con el tiempo comenzaron a participar en instituciones católicas. Hombres musulmanes que se casaban con mujeres locales, como una gran mayoría de ellos lo hizo, se encontraban con frecuencia absortos en sus proyectos comerciales y delegaban la instrucción espiritual de los hijos a sus madres católicas y sus familias. Estos niños con frecuencia eran bautizados y pasaban a completar ciclos de vida en rituales católicos.

⁹ A diferencia del cristianismo que requiere de una jerarquía eclesiástica centralizada para operar, el Islam se define a través de una relación directa entre el creyente y su creador. Aunque existe un cuerpo de expertos en teología y jurisprudencia –los *ulama*– y las instituciones en que tradicionalmente se les entrena han jugado un papel histórico importante, un grupo de musulmanes designa a quien más sabe de religión entre los presentes para que lleve la oración; no tiene la necesidad ritual de un intermediario especialista.

Este proceso de localización religiosa es narrado en una entrevista que hizo Omar Weston, líder converso de una de las nuevas comunidades de musulmanes conversos, a Augusto Hugo Pena Delgadillo:

En la actualidad, ¿cuantas familias musulmanas hay en la Laguna?

35-40, con 170-220 individuos. Estos son los practicantes del Islam, porque los hijos y nietos de los primeros musulmanes que llegaron por acá, hay por lo menos 200 familias... La cuestión religiosa se relegó debido a que muchos de ellos se casaron con mexicana-cristiana y no hicieron mucho para preservar el Islam dentro de su familia... Algunos llegaron de Siria [y de Líbano] y uno cuando menos de Palestina. La mayoría de musulmanes, quizás todos los que llegaron, son chítas y el palestino musulmán era suní y sus hijos y nietos son católicos hoy.¹⁰

Algunos descendientes de estas familias han vuelto al Islam en generaciones recientes, con el establecimiento de centros musulmanes de educación y culto en muchas ciudades latinoamericanas.¹¹ Mientras que en 2001 la comunidad de la Laguna podía aún imaginarse a sí misma como la mayor concentración de musulmanes en México, una escasa década después las comunidades conversas en varios centros urbanos mexicanos son mucho más numerosas.¹²

Varios centros de culto han aparecido en y alrededor de la ciudad de México desde mediados de los años ochenta. El primero, un espacio de reunión para la oración del viernes en Masaryk, en la colonia Polanco, se llamó el Club Egipcio. Fue establecido en 1984 por un migrante egipcio, el señor Ibrahim, en estrecha colaboración con la Embajada de Egipto, que proporcionaba apoyo económico para rentar el espacio de reunión así como fondos que permitieron traer, entre 1984 y 1987, a un *Imam* egipcio entrenado en la prestigiosa universidad de Al-Azhar. El Club funcionaba como espacio de celebración de las fiestas musulmanas, así como sitio de

¹⁰ Publicado en *Islam en Tu Idioma*, enero-febrero de 2006.

¹¹ Entrevista con Karim Núñez y su familia, México, D.F., 2006.

¹² Serhan en Lopez Pérez 2001.

enseñanza religiosa y de la lengua árabe.¹³ En 1987 se estableció, con apoyo espiritual y financiero de la representación de la orden en Nueva York y autorización del maestro espiritual en Estambul, una mezquita en la que se reúne una comunidad conversa perteneciente a la orden sufí Nur Ashki Jerrahi, cuyo líder hasta hoy es la Sheikha Amina. Amina llegó al Islam en Nueva York, donde trabajaba como periodista. La mezquita se encuentra en la colonia Condesa.

La comunidad aglutinada en torno al Club Egipcio se reunió en los recientes años noventa en un espacio que se rentaba en la calle de Musset en Polanco, con apoyo financiero del Embajador de Arabia Saudita, y luego en un espacio pequeño en la Embajada de Pakistán. Actualmente, los espacios más importantes en una tradición sunni bastante ortodoxa son dos. Uno, el avatar más reciente de la comunidad migrante y diplomática del Club, es el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, conformado como asociación civil en 2001 por musulmanes migrantes provenientes de Marruecos, Pakistán y Líbano. El CECM opera con fondos recogidos entre los fieles y el apoyo de la familia Sadiqi, una familia de migrantes paquistaníes prósperos que prestan y rentan a la comunidad los espacios en que se reúnen habitualmente y espacios adicionales en los que se celebran las fiestas de la comunidad. El otro es el Centro Cultural Islámico de México, producto de una colaboración entre migrantes y conversos que inició en la ciudad de México en 1994 y ahora tiene su sede en Tequesquitengo, Morelos.¹⁴ El líder del CCIM, que también ha tenido espacios de reunión y *da'wa* en la Colonia Narvarte y en Coyoacán, es Omar Weston, un converso mexicano de origen británico que encontró el Islam en Estados Unidos y estudió posteriormente en Arabia Saudita.

Aunque el CECM atrae a mucho del personal de embajadas de países de mayoría musulmana que vive de manera transitoria en la ciudad de México, actualmente reúne a mexicanos conversos en su mayoría. Hay otros grupos sufíes con presencia en el D.F., entre ellos los Murabitun de Chiapas, que han abierto el Centro Ibn Khaldun en Coyoacán, y un grupo Nakshbandi.

¹³ Delval 1992:274.

¹⁴ Entrevistas en México, D.F., 2006. Agradezco a Sherine Hamdy por señalarme inicialmente los espacios de reunión musulmanes en la ciudad de México durante los años ochenta.

Hay varios grupos pequeños que han resultado de diferencias ideológicas al interior de las comunidades sunnis más grandes. Uno de estos es el grupo Salafi, que se desprendió del grupo de Weston y se reúne en la colonia Balbuena. Otro grupo se reúne en la colonia Normal y lo lleva Muddar Abdulghani, un imam sirio proveniente de Latakia que se desprendió del CECM en 2007. Finalmente, un Sheikh mexicano converso con ocho años de estudio de jurisprudencia Islámica en la Universidad de Medina en Arabia Saudita, Issa Rojas, reúne en su casa en Aragón a una congregación a partir de la necesidad de sedes alternas que genera la remodelación del espacio de reunión del CECM en 2010.

DA'WA: INVITACIÓN A LA FE

El término *da'wa* emerge en los Estados Unidos durante el siglo xx como “la palabra preferida para delinear el anuncio y la propagación del mensaje del Islam”.¹⁵ Para entender las dinámicas de la conversión es importante tomar en cuenta desde cuándo y de qué forma han estado presentes localmente diferentes misiones islámicas, como ha señalado Haddad (2006). Entre las instituciones que se establecieron en Estados Unidos para invitar a la fe están la *Islamic Society of North America*, el *Islamic Circle of North America* y la *Tableeghi Jamaat*. La primera de todas, el *Ahmadiyya Movement in Islam*, emergió para contrarrestar los esfuerzos misioneros cristianos en la India durante el siglo xix y llegó a Estados Unidos con la Exhibición del Centenario de 1876.¹⁶

Aunque al principio buscaba crear un ambiente propicio para los migrantes musulmanes y convertir a norteamericanos blancos, el Ahmadiyya pronto se dedicó a predicar el Islam entre la población afroamericana, presentándolo como un credo igualitario que no discrimina en contra de sus creyentes en términos raciales. Sus esfuerzos misioneros resultaron en la propagación de un Islam ortodoxo y varios heterodoxos, como el *Moorish Science Temple*, la *Nación del Islam*, y *Ansaru Allah entre otros*.

¹⁵ Haddad en Van Nieuwkerk 2006:22.

¹⁶ Haddad en Van Nieuwkerk 2006:21.

El proceso en Estados Unidos es relevante para México, pues la mayoría de los líderes conversos que han establecido instituciones en México descubren el Islam al estar allá como migrantes económicos temporales. Es el caso del liderazgo del CCIM de Weston, tenemos la mezquita Jerrahi de Amina y las congregaciones en Guadalajara y en Tijuana. Es decir, parte importante del movimiento de institucionalización del Islam en México de alguna manera deriva de y alimenta al proceso en Estados Unidos. Como sugieren los grandes números de conversos latinos en ciudades como Los Ángeles, se trata de la circulación del Islam en Norteamérica en tanto región hilvanada por lazos económicos y sociales más que como espacio definido por Estados-nación.

En las últimas décadas, sin embargo, han crecido la importancia y la presencia de movimientos de *da'wa* que se originan en países islámicos y proyectan un alcance global en una competencia por extender una visión particular de la tradición islámica como ortodoxia hegemónica. Entre las instituciones de *da'wa* con una presencia global hoy día encontramos la *Muslim World League*, *Dar al-Iftah* de Arabia Saudita, *World Organization of Islamic Services* de Irán, *Islamic Heritage Society* de Kuwait, y la *World Assembly of Muslim Youth*.¹⁷ Estas organizaciones ofrecen una amplia gama de opciones ideológicas y de filosofías del *da'wa*, algunas incluso financiamiento para la construcción de espacios de culto y el entrenamiento de especialistas religiosos. Entre los ideólogos más importantes que han formulado estrategias para el *da'wa* en occidente, Haddad menciona a Khurram Murad de la Jamaati Islami de Pakistán, autor de *Da'wa Among non-Muslims* (1986) e *Islamic Movements in the West* (1983). Ismail al-Faruqui tuvo particular influencia sobre la Muslim Student Association y la Islamic Society of North America a través del texto de Hammudah Abd al-Ati *Islam in Focus* (1978).

En México existe una diversidad de esfuerzos de *da'wa*. Algunos surgen de iniciativas locales mientras que muchas instituciones, a pesar de tener sus sedes principales en otros países, proporcionan literatura, consejos y guía espiritual a los conversos mexicanos. Muchos esfuerzos implican sinergias y colaboraciones; por ejemplo, en 1986 se publicó una traducción

¹⁷ Haddad en Van Nieuwkerk 2006:23.

del Corán al español encargada por un antiguo embajador de Pakistán en México, Abdullah Said. La traducción fue aprobada por la *Ahmadiyya Anjuman* de Lahore y se le encargo a la editorial Tierra Firme de México un tiraje de 10 mil ejemplares.¹⁸ Un converso mexicano de Veracruz habla de libros proporcionados por “los hermanos de Argentina –creo que se llama Organización Islámica para América Latina–, libros que nos han mandado de Houston, Texas, de Dar as Salam, y algunos libros de Alejandría, Egipto, de *Islamic Messagement*.”¹⁹ Entre quienes aportan textos, encontramos a la WAMY (la Asamblea Mundial de Jóvenes Musulmanes), el *Islamic Center* de Washington, D.C., y varios más.

Un vistazo a las publicaciones que se reparten de manera gratuita en los centros de *da'wa* revela una diversidad importante de enlaces transnacionales no sólo en su circulación, sino en su producción. Ediciones Tikal de Girona, España, publica *El Jardín de los Justos, La tradición oral del Islam, los hadices, recopilada en el siglo XIII* de Iman Nawawi; la Understanding Islam Foundation de Culver City, California, publica la *Breve Guía Ilustrada para Entender el Islam*. Amana Publications en Beltsville, Maryland produce, con el apoyo de Al Huda Books Company de Nueva Orleans, *El Corán Sagrado y la traducción de su sentido en Lengua Española* del Sheikh Kamel Mustafa Hallak, quien vive en Damasco, con un prólogo del doctor Abdulkhabeer Muhammad, director del Centro Internacional de Estudios e Investigaciones Islámicas en Panamá. Amana publica traducciones del Corán al inglés, al francés y al portugués. Los esfuerzos de proselitismo en México parecen insertarse entonces en una dinámica global que se intensifica a partir de los años ochenta en el mundo anglófono y enlazarse con sus instituciones editoriales, así como con editoriales españolas.

SITUAR LA CONVERSIÓN

En las últimas décadas, el sufismo ha adquirido un papel central en la expansión del Islam a través de la conversión, particularmente en Euro-

¹⁸ Delval 1992:275.

¹⁹ Abdullah, Omar. “La Comunidad de Musulmanes Veracruzanos” en *Islam en tu Idioma*, vol. 2, nov-dic de 2005.

América, como señalan Van Nieuwkerk (2006) y Jawad (2006). Ha sido importante también en América Latina; en México, fue la vía a través de la cual se establecieron tanto una de las primeras congregaciones, la tariqa Jerrahi en 1987, como la primera comunidad con alta visibilidad: los Morabitun de Chiapas en 1995. El término *sufismo* se refiere a prácticas y tradiciones textuales diversas asociadas con formas místicas del Islam que tuvieron un auge en el medievo, cuando grandes figuras místicas establecieron tradiciones a lo largo y ancho del mundo islámico. El sufismo privilegia la relación del iniciado con su maestro espiritual, una figura carismática que a menudo entra en conflicto con la ortodoxia religiosa y sus instituciones, al tiempo que establece hermandades de iniciados que cultivan la tradición de su maestro. Aunque están penadas por muchos estados de Oriente Medio dado su papel aglutinador y de coordinación de movimientos de oposición o de resistencia desde el periodo colonial, las hermandades *suffs* continúan siendo importantes en *Maghreb* y *Mashreq*.²⁰

El caso chiapaneco con el que abre este texto nos ayuda a comenzar a situar el fenómeno de la conversión en México. El Centro Morabitun se encuentra en una zona marginal de la ciudad de San Cristóbal, un sitio poblado principalmente por migrantes indígenas expulsados de regiones rurales con trayectorias diversas de conversión. La dinámica de expulsiones “comunitarias” en distintas regiones de Chiapas ha estado ligada desde hace varias décadas a problemas de crecimiento demográfico y redistribución de tierras. Las tensiones se hacen visibles a través de prácticas que cultivan o cuestionan las redes clientelares que canalizan la redistribución estatal; por ejemplo, la afiliación a partidos políticos o movimientos de oposición. Como el propio movimiento zapatista, al que podríamos considerar uno más en esta serie de conflictos, el proceso ha tenido una dimensión religiosa acompañada de conversiones a distintas iglesias cristianas protestantes. No son nada más las colonias de Nueva Esperanza, La Hormiga y La Nueva Maravilla en San Cristóbal donde encontramos a los musulmanes

²⁰ El término árabe *Magreb* se refiere al norte de África y *Mashreq* al mundo árabe del este del mediterráneo; regiones con historias y tradiciones contrastantes a pesar de compartir el árabe como lengua.

nuevos, las que muestran una gran diversidad religiosa; solamente el 64 por ciento de la población del estado de Chiapas es católica.²¹

Las motivaciones y la lógica de la conversión son múltiples. La conversión, sin embargo, habitualmente conlleva cambios en las redes personales y familiares, así como una socialización de los conversos a prácticas de devoción ortodoxas. Es importante notar que en México, como en otros casos latinoamericanos, la conversión con frecuencia ocurre a través de cadenas de parentesco. Los conversos que encuentran el Islam de manera independiente con frecuencia propician la conversión de padres, hermanos, abuelos, etcétera. Los líderes comunitarios con quienes me he entrevistado señalan la importancia de la avalancha de cobertura mediática a raíz del 11 de septiembre de 2001, que colocó al Islam en un lugar central aunque problemático en el ámbito público. Bromean diciendo que ningún mecenas habría podido nunca lograr la visibilidad para el Islam que generó la campaña xenófoba de los medios norteamericanos: “al principio se convertían hombres, luego mujeres”.

Las narrativas de muchos conversos expresan un interés particular en el mensaje igualitario del Islam, algunos incluso argumentan que ofrece una oportunidad para construir una Nación Latinoamericana que parece hacer eco a la Nación del Islam planteada por el movimiento afroamericano de los años sesenta:

La misión que se imponga la Nación Latinoamericana... debe ser digna y soberana, cumpliendo un mandato histórico que le permita acceder a un lugar de privilegio, que Allah –Dios Único– así lo permita. América Latina aspira a definir su propia modernización y reglas para los tratados comerciales, con una racionalidad distinta a la que hoy se vive, sin materialismo, sin consumismo y sin despilfarro de los recursos. Para continuar su emergencia civilizadora, la gente de Latinoamérica debe empezar dejando de asimilar lo ajeno como propio.²²

El papel que juega la conversión al Islam en distintos contextos como una herramienta que permite marcar una distancia crítica respecto a la propia

²¹ Cañas Cuevas, Sandra, 2006:7.

²² Sheikh Yahya Susquillo, “Principios Islámicos para América Latina”, *Islam en tu Idioma*, septiembre-octubre de 2005.

sociedad y articular la relación conflictiva que se tiene con sus normas, ha sido señalada en análisis de la conversión de poblaciones afroamericanas en Estados Unidos (McCloud 1991, 1995, Simmons 2006) y de mujeres euroamericanas en Estados Unidos y Alemania (Wohlrab-Sahr 2006). En estos casos, se argumenta que la percepción de la propia exclusión lleva al marginado a buscar la conversión.

La idea de que el Islam puede operar como una teología de la liberación que ofrece un lenguaje de protesta accesible a diferentes grupos marginados ha sido propuesta por Winter (2000). Yo argumentaría que las posibilidades que ofrece el Islam van más allá de una retórica que casa con el antiimperialismo de muchos discursos nacionalistas latinoamericanos. Esta proyección de una trayectoria ascendente colectiva tiene su contraparte en aspiraciones individuales.

CONVERSOS Y COSMOPOLITAS

En el caso mexicano, mientras que las poblaciones conversas son efectivamente poblaciones sujetas a distintas marginaciones, más que marcar una distancia crítica, la conversión establece una distancia o una distinción que confiere ventajas tangibles dentro de la lógica local de la subalternización. Parientes y amigos que no se han convertido en ocasiones interpretan las conversiones como una búsqueda de distinción social. Ser musulmán en México es *diferente*, ofrece un marcador de distinción cosmopolita que se convierte en una estrategia para salir de las identidades de masas generadas por una sociedad de consumo y las taxonomías locales de clase. Es decir, más que una resistencia que implique un rechazo, la conversión opera como una subversión que confiere a los conversos atributos deseables. Usar *hijab* es *chic*, me dicen algunas conversas: “en un país en donde las genealogías son todo, alguien que no es nadie, que no es de origen francés, ni español, ni nada, la conversión a través del Islam te hace alguien, te da distinción, eres diferente”, me dice un joven converso.

Ser musulmán en México es ser cosmopolita. El ser cosmopolita a su vez es un índice de prosperidad; en el caso del Islam, una prosperidad asociada en el imaginario popular a las comunidades migrantes provenientes del Mashreq: los “libaneses” con quienes se interactúa en los espacios de

culto. Es un índice también de sofisticación, lo cual se hace palpable a través de la familiaridad que los conversos adquieren con la caligrafía árabe, con rezos y fórmulas que se ejecutan en árabe, comenzando por la profesión de fe, la *shahada* y seguida por una cantidad de expresiones que habitan las conversaciones cotidianas y son dichas en árabe: *Asalamu alaikum wa rahmatu Allah wa barakatuh*, *Alhamdulillah*, *Mash'allah*, etcétera.

Si se es joven y varón, ser musulmán puede incluso ofrecer la oportunidad de una educación islámica en el extranjero, a través de un sistema de becas para jóvenes latinoamericanos que regresarán a ser líderes espirituales de otros conversos y misiones en sus lugares de origen. Nagib Pérez, estudiante de árabe en Medina, entrevistó a seis jóvenes latinoamericanos estudiantes de la Universidad Islámica de Medina, de entre los 19 y los 25 años. Todos coinciden en que lo que más disfrutan de la experiencia es estar en compañía de gente de del mundo entero, y que lo más difícil es estar lejos de sus familias.

Internet es un espacio para foros en los cuales los musulmanes nuevos discuten problemas teológicos y personales y localizan a “hermanos” conversos y migrantes en regiones y países vecinos. Muchos conversos recurren a internet para la identificación de fechas rituales, por ejemplo el comienzo o el final del Ramadán, y como fuente legítima de textos y prescripciones sociales islámicas. Un joven converso respondió a mis preguntas acerca de como resolvía dudas sobre su práctica y sobre el Islam con una sonrisa y dos palabras: “¡Sheikh Google!”.

Un largo debate iniciado en uno de estos foros por un musulmán rural resultó en los siguientes consejos:

Assalam alaikom wa rahmatullah wa barakatuh.

Para nuestro querido hermano Omar Cruz de Veracruz.

Recibe nuestro salam y un fraternal abrazo de mi esposo.

Tasnim e Ibrahim

La súplica que debe hacerse, para buscar consejo de ALÁH, antes de tomar una decisión importante. (Salat Al-Istijarah):

Cuando uno quiere realizar alguna cosa lícita y está indeciso sobre el mejor camino a seguir, recurre a una oración especial para percibir la iluminación divina, reza dos Rak'a voluntarias en cualquier momento del día o la noche, recita lo que quiera del Corán después de la apertura (Al-Fátiha), alaba a ALÁH y

pide bendición para su Mensajero; luego invoca a ALÁH con la siguiente súplica relatada por Al Bujari, en el Hadiz que dice:

“ALÁHumma inni astajíruka bi’ilmíka, wa astaqdíruka biqudrátika taqdiru wala aqdir, wa ta’lamu wala a’lamu wa anta a’lamul-guiub. ALÁHumma in kunta ta’lamu ana hadal-amra (en este momento menciona el asunto por el cual está haciendo la consulta) jairun li fi dini, wa ma’ashí wa ‘aquibat amri wa a’yilih,i wa ayilíhi, faqdirhu wa iasirhu li, zumma bárik li fih wa in kunta ta’lamu ana hadal-amra (en este momento menciona el asunto por el cual está haciendo la consulta) sharun li fidíni, wa m’ashi wa ‘aquibati amri, wa a’yilíhi wa ayilíhi, fasrifhu a’nmi wasrifni a’nhu waqdir li’aljaíra haizucan, zumma ardíni bíhi”.

Internet constituye, pues, un espacio de encuentro importante, como lo confirma la correspondencia del foro *Islam-en-tu-idioma*. Los musulmanes nuevos que interactúan, se cuestionan y debaten a través de este medio están dispersos por todo México: en áreas rurales de Veracruz, así como en las ciudades de Cardel y Xalapa; en Saltillo, Cancún, Guadalajara, la ciudad de México, Monterrey, Chetumal, Abasolo, Morelia... que interactúan con musulmanes hispanohablantes en España, Arabia Saudita, Venezuela, Uruguay, Argentina y Alemania, entre otros lugares.

Dado el papel central de tecnologías como internet en el proceso de socialización a la nueva comunidad religiosa, la conversión y la participación en espacios musulmanes también son índices de modernidad y un alto nivel de educación, probablemente incluso de un estatus profesional. Según la esposa de un migrante sirio que fue Imam de la *musalla* de la ciudad de México, ella misma mexicana conversa, la mayoría de las mujeres que llegan al Islam en México son profesionales que rondan los 30 años, que provienen de contextos urbanos de clase media baja. Omar Weston, converso y líder de la comunidad de Tequesquitengo, coincide con esta caracterización, aclarando que la mayoría de los conversos son jóvenes de condición humilde. Un converso en Veracruz lo describe así: “la mayoría somos jóvenes y no contamos con un patrimonio sólido, tenemos que buscar trabajo donde lo encontramos”.²³

²³ Omar Abdullah, “La Comunidad de Musulmanes Veracruzanos”, en *Islam en tu Idioma*, vol. 2., nov-dic de 2005.

EXPERIENCIAS DE CONVERSIÓN

Las experiencias de conversión que aquí se narran fueron publicadas en la revista *Islam en tu idioma*, editada por Omar Weston. Como ha señalado Van Nieuwkerk (2006), las narrativas en torno a la conversión que se producen fuera del encuentro etnográfico son una fuente importante, pues muestran un esfuerzo por parte del converso de presentarse ante un público, en este caso la comunidad de conversos a quien va dirigida la revista. En contraste con la homogeneidad que ella encuentra en las narrativas de mujeres holandesas conversas en Internet, a pesar de que estos textos también tienen la función de ser “relatos ejemplares” que muestran a otros conversos o conversos potenciales una trayectoria virtuosa que ha llevado al protagonista del relato hacia una nueva fe, las trayectorias son sumamente diversas.

Internet ofrece un espacio global que permite encuentros a larga distancia. Ayesha Umm Kareem narra:

Conocí el Islam por internet en noviembre del 2001, lo recuerdo bien porque estaba en mi nuevo trabajo, esa computadora tenía instalado el sistema de *chat* llamado ICQ que yo desconocía por completo. Un musulmán de Argelia comenzó a hablarme en francés pero nunca le conteste, un día me dijo en español “hola” y hable con él, me dijo su nombre, “Mohamed”, la delicadeza de sus modales llamaron mucho mi atención. Entonces tomé el Atlas y busqué Argelia, ubicada en el norte de África, 98 por ciento de musulmanes y 2 por ciento de minorías de judíos y cristianos, y supuse que alguien tan amable sería de esa minoría, pero mi sorpresa fue grande cuando me dijo que era musulmán, fue miedo, sorpresa y también una enorme curiosidad. La película *La huida, no sin mi hija* se había quedado profundamente grabada en mi mente en mi adolescencia, la imagen de musulmanes malos, agresivos, maltratadores de mujeres no concordaba con Mohamed, sobre todo cuando me hablaba del gran amor por su madre y por su familia... Posteriormente leí un extenso artículo sobre Argelia, Francia y el velo de las musulmanas, entendí por primera vez que al velo se le da un uso político, fue cuando comencé a comprender que los imperialistas-colonialistas lo usan como arma ante los medios de comunicación para decir que la musulmanas están oprimidas y mi panorama se fue aclarando.²⁴

²⁴ En Ayesha Umm Kareem, “My Encounter with Islam”, *Islam en tu Idioma*, vol. 2., nov-dic de 2005.

Las biografías de los conversos, especialmente aquellas de mujeres –con quienes he tenido más contacto– con frecuencia reflejan un peregrinar espiritual que incluye varias conversiones previas.²⁵ Ayesha continúa de la manera siguiente su narrativa:

Entonces en el explorador se me ocurrió escribir islam.com.mx para saber si habría alguna página en México. Para mi sorpresa encontré que en Monterrey había musulmanes, escribí al correo que indicaba y al día siguiente me contestaron, los conocí, me dieron libros, contestaron mis preguntas... Yo nací en una familia católica y había sido practicante, pero a los 17 años dejé la idea de que Jesús es Dios. Después había simpatizado con el hinduismo e incluso fui vegetariana por años, me case con un hinduista y tuve un hijo pero mi matrimonio no duró mucho, en efecto el divorcio fue un alivio en el sentido de que ya no tenía que seguir la religión de mi marido que me hacía sentir que cada cosa que yo hacía era un pecado.²⁶

Los encuentros también se dan en persona, pero aún así internet permite acceso a otros conversos, facilitando la interacción y el cultivo de la nueva fe. Ana narra su encuentro con el Islam:

Conocí el Islam gracias a un hermano de Brasil de origen libanés que radica en mi ciudad; yo soy originaria de Mérida, Yucatán, pero radico desde hace algunos años en la ciudad de Chetumal, Quintana Roo. El hermano antes mencionado un día me hablo de hacerme un regalo, el cual me serviría... Sacó de una bolsa el “regalo”, un libro, el cual besó antes de ponerlo en mis manos, y me dijo: “este te servirá mucho en tu vida y en la de tus hijos, para llevarla por un buen camino”. Me explicó que antes de abrirlo, era necesario hacer una ablución, y me enseñó cómo hacerla. Sin poder parar leía y leía y mientras más lo hacía me daba cuenta que mi corazón sentía paz, ya que no hay nada mejor que leer nuestro sagrado Qu’ran y recibir de él la tranquilidad a nuestras angustias. Después de eso tuve la fortuna de entrar al foro Islam en tu idioma y tener la dicha de tomar clases con el hermano Issa García, ahí conocí a mi hermanita Malak... Después de ser musulmana mis intenciones eran conocer una mezquita, cuestión que me hizo llevar a cabo el plan de visitar la más cercana. Belice

²⁵ Van Nieuwkerk encuentra un fenómeno similar entre conversas en los Países Bajos (2006).

²⁶ En Ayesha Umm Kareem, “My Encounter with Islam”, *Islam en tu Idioma*, vol. 2., nov-dic de 2005.

se encuentra a tres horas de donde yo vivo, por lo tanto decidí visitarla acompañada de la hermana Malak... juntas recorrimos largos kilómetros en los que no dejé ni un instante de aprender algo nuevo, ya que la hermana Malak me leía en el camino mientras yo manejaba... Nos recibieron unas maestras de la *musalah*, las cuales nos guiaron con el Imam Karim... La comunidad de Belice es muy pobre, económicamente hablando, no cuenta con todos los recursos necesarios pero aun así, *Alhamdulillah*; con mucho esfuerzo han sacado adelante la escuela que ahí mismo tienen, en la cual enseñan a los niños acerca del Islam y la educación básica... La comunidad aunque pequeña *Alhamdulillah* es muy unida, las hermanas que la frecuentan son muy agradables, he tenido la oportunidad de ir un par de veces y seguir las frecuentando y llevar a mis hijos conmigo al Juma'ah.²⁷

Con frecuencia las conversiones se dan entre personas que han tenido un compromiso espiritual intenso con otras tradiciones religiosas. Algunas de las mujeres que he entrevistado han sido predicadoras evangélicas, han querido ser monjas, o ejercieron como misioneras. Muchas mujeres también narran su conversión como un resultado o un precursor al matrimonio. Nur dice lo siguiente:

Me llamo Noor Isabel Triaki, vivo en Morelia, Michoacán, México... Les voy a contar mi historia de cómo llegué al Islam; yo fui misionera católica, después trabajé en la curia con el Arzobispado Michoacano, pero justamente fue donde me di cuenta de que Dios no estaba ahí. Más tarde continuando con mi búsqueda de Dios seguí el budismo por unos tres años, y me di cuenta de que tampoco estaba Dios. Posteriormente terminé mis estudios de Licenciatura en Diseño Gráfico, y me otorgaron una beca para estudiar la maestría en la Universidad de Aberdeen en Escocia. Durante mi estancia en Escocia enfermé de bronquitis. Yo tenía una compañera y mi mejor amiga de la clase, una chica iraní, quien me invitó a su casa a recuperarme, pues estando sola no me recuperaba. Mediante este acercamiento tuve la oportunidad de convivir más de cerca con ellos, me gustaba mucho cómo oraban, cómo convivían entre ellos y otros musulmanes. Cuando terminé la maestría me fui a Inglaterra y tuve otra amiga de origen pakistaní... Tiempo después apliqué a un interinato en Michigan,

²⁷ Ana Mónica Mena Canto. "El Islam en Chetumal", *Islam en tu Idioma*, vol. 2., nov-dic de 2005.

Estados Unidos, y me lo dieron. Llegando a Ann Arbor busqué la mezquita, cerca está Dearborn, donde hay tantos musulmanes, ¡*mashallah!* Tardé unos meses más en hacer *shejada* (testificación de fe)... Un año después conocí a mi esposo y nos casamos.

Mi análisis se basa en una lectura en contrapunteo de estos textos con las narrativas en torno a la conversión que he recogido en entrevistas a lo largo de varios años y mi participación en espacios comunitarios y diplomáticos. El Islam en México, tal como emerge en las últimas décadas, es un fenómeno diverso. Mientras que el proceso de conversión se enlaza claramente con redes y dinámicas globales, especialmente la de expansión del Islam en Estados Unidos, responde también a lógicas locales y a aspiraciones individuales de satisfacción espiritual y distinción social. ❦

REFERENCIAS

- T. Alfaro-Velcamp, *So Far from Allah, so Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- “Mexican Muslims in the Twentieth Century: Challenging stereotypes and negotiating space” en Y.Y. Haddad (ed.) *Muslims in the West: from Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- T. Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam”. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Sandra Cañas Cuevas, *Koliyal Allah Tsotsunkotik. “Gracias a Allah somos más Fuertes”*. *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas suníes en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría en Antropología Social. CIESAS. México D.F. 2006.
- Lucía Cirianni Salazar, *Vínculo y ritual en la metrópolis moderna. Reflexiones sobre una orden Sufi en la Ciudad de México*. Tesis de licenciatura en Etnología. ENAH. México D.F. 2010.
- Felipe Cobos Alfaro, “Los Musulmanes de México en la Umma”. *Diario de Campo*. México D.F. Enero-Febrero. No. 96, 2008, pp. 10-22.
- Raymond Delval, *Les Musulmans en Amerique Latine et aux Caraibes*. París: L’Harmattan, 1992.

- M. Díaz de Kuri y L. Macluf, *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*. México: 1995.
- Y. Dutton, "Conversion to Islam: Quranic Paradigm" en C. Lamb y M. Bryant (ed.), *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. Londres y Nueva York: Cassel, 1995.
- N. Garvin, "Conversion and Conflict: Muslims in Mexico". International Institute for the Study of Islam in the Modern World. Review 15 (2) 18-19.
- Alejandra Gómez Colorado, "Profesión de Fe: El Islam en México. Un ensayo fotográfico de Héctor Parra". *Diario de Campo*. México D.F. Enero-febrero. No. 96:10-22, 2008.
- Yvonne Haddad, "The Quest for Peace in Submission: Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam" en Van Nieuwkerk, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Y. Haddad y A. Lummis, *Islamic Values in the United States*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- R. W. Hefner, "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age", *Annual Review of Anthropology* 27: 83-104, 1998.
- Cynthia Hernández González, *El Islam en la Ciudad de México: La orden Hakveti Yerrahi y su Ritual de Iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. ENAH. México D.F. 2004.
- Haifaaa Jawad, "Female Conversion to Islam: the Sufi Paradigm" en Van Nieuwkerk, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- F. Ismu Kusumu, *El Islam en el México contemporáneo*. Tesis de maestría. ENAH. México D.F. 2004.
- Marco Lara Klahr, "¿El Islam en Chiapas? El EZLN y el Movimiento Mundial *Murabitun*" en *Islam y la nueva Jihad. Un análisis interdisciplinario sobre el 11 de septiembre desde América Latina*. Número especial de la *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. 4: 79-911, 2002.
- Mark Lindley-Highfield, "Muslimization, Mission and Modernity in Morelos: the problem of a combined hotel and prayer hall for the Muslims of Mexico." *Tourism, Culture & Communication*, Vol. 8, 2008, pp. 85-96.
- R. Marín Guzmán y Z. Zeraoui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and*

- Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*. México; Austin: Instituto Tecnológico de Monterrey, 2003.
- Gaspar Morquecho Escamilla, *Bajo la bandera del Islam: un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de Las Casas y algunas expresiones de conflicto que se han presentado durante el proceso de construcción de la comunidad islámica en Chiapas*. Ponencia presentada en el X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad: Pluralismo Religioso y Transformaciones Sociales. San Cristóbal de Las Casas, julio de 2004. San Cristóbal de las Casas: Ediciones Pirata. 2004.
- C. Pastor de Maria y Campos, "The Mashreq in Mexico. Patronage, Property and Class in the Postcolonial Global". *Anthropology*. Los Angeles: University of California, 2009.
- J. M. Ruiz Ortiz, "Entrevistas a mujeres Indígenas sobre el Islam". *Anuario de Estudios Indígenas*, 9, pp. 151-188.
- J.L Sanchez Garcia., *El influjo y el singlar de los conversos mexicanos disidentes de cultos cristianos en la yamma de la Ciudad de México en la postrimería sigloventina y el primer trienio del siglo novel*. Tesis de Licenciatura. ENAH. México D.F. 2004.
- Gwendolyn Simmons, "African American Islam as an Expression of Converts' Religious Faith and Nationalist Dreams and Ambitions" en Van Nieuwkerk. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- K. Van Nieuwkerk, "Veils and wooden clogs don't go together", *Ethnos* 69(2): 229-246, 2004.
- Women embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- "Biography and Choice: Female Converts to Islam in the Netherlands". *Islam and Christian Muslim Relations* 19(4), pp. 431-447.
- T.Winter, "Conversion as Nostalgia: Some experiences of Islam" en M. Percy (ed.), *Previous Convictions, Conversion in the Present Day*. Londres: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Monika Wohrab-Sahr, "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States" en Van Nieuwkerk. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Z. Zeraoui, "Los árabes en México: el perfil de la migración". *Destino México*.

Un estudio de migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX. M. E. Otta Mishima. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2007.

Coordinador, *El Islam en América Latina*. Monterrey: Editorial Limusa, 2010.

Fuentes periódicas y virtuales

Shaykh Dr. Abdalqadir As-Sufi, Islamic site offering an analysis of current affairs, and guidance to action, from inside the teachings of the school of Madinah, 2009. <http://www.shaykhabdalqadir.com/content/index.html>

Centro Cultural Islámico de México. <http://www.islam.com.mx/>

Centro Educativo de la Comunidad Musulmana. <http://islamemexico.org>

Centro Salafi de México. <http://www.islammexico.net>

Comunidad Islámica de México. <http://islammexico.org.mx>

Conrad Fox, “La Meca Chiapaneca”. *Gatopardo*, mayo de 2005.

Cynthia Hernández Gonzalez, “El Islam de Chiapas”. 13 de septiembre de 2006. <http://www.webislam.com/pdf/pdf.asp?id=5719>

Instituto Luz sobre Luz. <http://www.institutoluzsobreluz.org/>

Islam en tu Idioma. Revista Bimestral. Vols. 1-5, Sept-Octubre de 2005; Mayo-Junio de 2006.

Thelma Gómez Durán, “Musulmanes en Chiapas”, en: revista *Milenio*, México, 2001.

Fernando Lopez Pérez, “Suraya, la Única mezquita en México”. <http://www.jornada.unam.mx/2001/10/16/052n1con.html>

Gaspar Morquecho, “Chamulas islámicas: igualdad genérica en el discurso, servidumbre tradicional en los hechos”. http://www.jornada.unam.mx/2005/07/04/informacion/83_chamulasislam.htm

Orden Sufi Jalveti Yerraji de México. <http://sufimexico.com>

Vive Islam. <http://viveislam.islammesssage.com/portal/default.aspx>