

Revista

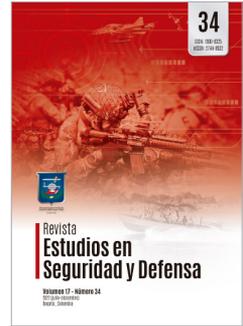
Estudios en Seguridad y Defensa

Volumen 17, número 34, julio-diciembre 2022

Bogotá, D.C, Colombia

ISSN: 1900-8325 • eISSN: 2744-8932

Página web: <https://esdegrevistas.edu.co/index.php/resd>



Comunidades musulmanas en América Latina. Relacionamiento estratégico e implicación para la seguridad global

Muslim Communities in Latin America. Strategic Relationship
and Involvement to Global Security

Juan Carlos Morales Peña 

CITACIÓN APA:

Morales-Peña, J. C. (2022). Comunidades musulmanas en América Latina. Relacionamiento estratégico e implicación para la seguridad global. *Estudios en Seguridad y Defensa*, 17(34), 267-283.

<https://doi.org/10.25062/1900-8325.353>



Publicado en línea: Diciembre 10 de 2022



[Enviar un artículo a la Revista](#)



Los artículos publicados por la *Revista Estudios en Seguridad y Defensa* son de acceso abierto bajo una licencia *Creative Commons*: [Atribución - No Comercial - Sin Derivados](#).

Comunidades musulmanas en América Latina. Relacionamiento estratégico e implicación para la seguridad global

Muslim Communities in Latin America. Strategic Relationship and
Involvement to Global Security

DOI: <https://doi.org/10.25062/1900-8325.353>

Juan Carlos Morales Peña 

Círculo de Escritores Militares - CEM, El Salvador

Resumen

El presente estudio constituye una aproximación sobre el islam en América Latina y al relacionamiento estratégico que este genera en términos de implicación para la seguridad global. Se recogen dos corpus centrales. En el primero se despliega una lógica inicial específica del islamismo en Latinoamérica. En el segundo se completa un ascenso hacia la seguridad global; esto último, desde las visiones que hay en Occidente, y que se han expuesto de forma muy sucinta. Metodológicamente, se ha hecho un esfuerzo descriptivo-analítico y comparativo, y luego se ha desarrollado una evaluación subconclusiva; uno de los principales imperativos atendidos es la comprensión de los rasgos, las dimensiones y el futuro de esta religión en América Latina.

Palabras Clave: América Latina; islam; seguridad; terrorismo

This study constitutes an approach to Islam in Latin America and the strategic relationship it generates in terms of involvement in global security. Two central corpuses are gathered, the first one unfolds an initial logic specific to Islamism in Latin America, and the second one completes an ascent towards global security. The latter from the existing visions in the West and that have been exposed in a very succinct way. Methodologically, a descriptive-analytical, comparative effort has been employed; and then a sub conclusive evaluation has been developed. One of the main imperatives addressed is the understanding of the features, dimensions, and future of this religion in Latin America.

Key words: Latin America; Islam; Security; Terrorism

Abstract



Introducción

Este estudio presenta dos corpus analíticos primordiales; hace, además, una exposición descriptiva específica, que toma como punto de partida el islam en un contexto latinoamericano. La reflexión en tal sentido constituyó la primera sección del texto.

Al respecto, fueron considerados varios procesos inherentes al tema, tales como: la formación de las comunidades musulmanas; las imprecisiones estadísticas para dimensionar lo cuantitativo de dichas comunidades, y una aproximación a los modelos del islam que se han desarrollado en América Latina. Así, la presente investigación también se ha aproximado a algunas de las ventajas y las desventajas enfrentadas por la mencionada confesión religiosa en la peculiaridad de los contextos sociales y culturales latinoamericanos.

La segunda sección, muy sucinta, se ha orientado al examen de las posturas existentes desde la civilización occidental acerca de cómo el diagnóstico que se hace de la civilización islámica trastocará las formas de relación con ella. Se advirtieron al menos tres apreciaciones estratégicas de tipo securitario y de relacionamiento civilizatorio. El análisis se centró en Occidente, debido a su enorme influencia y su condicionamiento en las políticas de seguridad de las Américas.

El estudio finaliza con unas conclusiones generales, buscando condensar ideas fuerza principales, puesto que a lo largo de la primera sección se posicionaron elementos en formato de subconclusiones.

El carácter del islam en América Latina

En este apartado se pretende caracterizar al islam en Latinoamérica, y para ello se recogieron diversos factores críticos que han mediado en la evolución y el desarrollo del islam en este continente. Con base en datos de la Corporación Latinobarómetro (2020), presentados en el documento *Identificación Religiosa en América Latina durante las dos primeras décadas del siglo XXI*, la tabla 1 los dos principales segmentos religiosos.

El presente estudio incluyó una muestra de 18 países latinoamericanos y más de 20.000 entrevistas. En primer lugar, debe precisarse que, de acuerdo con Huntington (2001), Latinoamérica es considerada una civilización aparte. Es decir, si bien tiene un legado de valores, prácticas e instituciones de origen occidental, con mucha influencia de su pasado colonial (siglos XV- XIX), también cuenta con un elemento autóctono que ha redescubierto, y de forma creciente, su propia identidad, y que ha emergido promoviendo sus formas políticas y sociales de organización.

Tabla 1. Católicos y otros cristianos en América Latina

País	Porcentaje de católicos	Porcentaje de otros cristianos ¹
Argentina	41,2	7,9
Bolivia	64,7	22,9
Brasil	54	26
Colombia	68,9	17,5
Chile	50,6	9,8
Costa Rica	54,8	29,3
Ecuador	68,8	18,8
El Salvador	39,1	40,4
Guatemala	41,2	44,7
Honduras	38,1	45,0
México	72,1	9,4
Nicaragua	44	40,9
Panamá	52,4	32,3
Paraguay	84,3	8,0
Perú	69,4	20,6
República Dominicana	52,5	24,3
Uruguay	32,4	11,8
Venezuela	63,6	25,5

Fuente: basado en Corporación Latinobarómetro (2020).

Las instancias legislativas en Chile han votado para reconocer estos territorios de los pueblos ancestrales, y por la prerrogativa para que exploten sus propios recursos naturales, entre muchos otros asuntos (Rosemberg, 2016; Aylwin et al., 2017; Donoso, 2018; Meza, 2019; AFP, 2020).

La influencia del indigenismo en las agendas públicas de los Estados latinoamericanos ha sido una tendencia notable desde la década de 1990, y muy presente en las agendas políticas de los grupos de izquierda radical en la región, aunque no son exclusivos de ese lado del espectro político e ideológico (como en los casos de Guatemala, Perú, e incluso Bolivia, donde existen movimientos indigenistas de signo conservador).

Sin embargo durante la mayor parte de su vida independiente (alrededor de 200 años aproximados, en promedio), las sociedades y los Estados latinoamericanos han sido prooccidentales, y así han moldeado su propia construcción institucional, la identidad

1 El grupo de otros cristianos, incluye la fe evangélica de las distintas denominaciones. Véase (<http://www.latinobarometro.org>).

nacional, bajo modelos europeos primeramente, y estadounidenses posteriormente; de esa forma se han ido adaptando a los movimientos y los estímulos de los procesos de modernización de las distintas épocas.

La ola de antioccidentalismo ha sido reciente; en específico, desde las primeras dos décadas del siglo XXI. Una tendencia que, incluso, se recoge en las nuevas constituciones de algunos países latinoamericanos; principalmente, la Carta Magna que rige a la República Bolivariana de Venezuela, y promulgada y ratificada en diciembre de 1999; la Constitución de la República de Ecuador, de 2008, y que reemplazó a la de 1998, y la Ley Primaria del Estado Plurinacional de Bolivia, de 2009, ratificada en enero y promulgada en febrero de ese mismo año.

El Congreso chileno ha venido habilitando escaños para los pueblos indígenas, e invalidando antiguos tratados que identifican como los orígenes de los problemas legales de la propiedad de la tierra (Rosemberg, 2016; Meza, 2019; AFP, 2020). Los pueblos indígenas han propendido por el reconocimiento de etnias y culturas ancestrales, pero permaneciendo en la substancia de la modernización, como fuente impulsora para búsquedas de desarrollo nacionales, y como parte de la influencia de la *tabula rasa* cultural de Occidente.

Por otra parte, como sostienen algunos historiadores especializados en el islam en América Latina, este arribó a las Américas en medio de un proceso de expansión natural, resultado de los flujos migratorios de distintas épocas. Al respecto, Taboada (2010) sostiene que,

[...] podemos suponer que es América Latina donde está llegando a su término el proceso de expansión y consolidación del islam que tiene varios siglos [...] el subcontinente de América Latina se le ha denominado 'tierra de tratado' (última frontera del islam) [...] Dar Al-Muahadah (donde se constituyen en minoría pero con desenvolvimiento libre). (pp. 15-34)

Cabe señalar que en las corrientes radicales del islamismo se plantea una colonización por la fe religiosa, y la difusión del precepto coránico como forma de vida. Tal cual observa Murillo (2020),

El islam, para el musulmán, abarca e integra toda su vida, en todos los aspectos posibles: no sólo la creencia y las normas morales sino, también las costumbres, la vestimenta, lo que se puede comer o beber, el matrimonio, los derechos, los delitos y las penas y, por supuesto, la política. (p. 20)

En tal sentido, se está frente a un universo civilizacional que recrea sus propias dinámicas de implantación sobre las sociedades receptoras. Al respecto, Isaac Caro describe, en uno de sus trabajos sobre el islam latinoamericano, que el proceso de formación de las comunidades musulmanas en este subcontinente ha registrado al menos cuatro etapas, como se muestra en la tabla 2, si bien el suscrito plantea una quinta, por aspectos que se exponen posteriormente.

Tabla 2. Etapas del proceso de formación de las comunidades musulmanas en América Latina

Etapa	Factor dinamizador	Resultado	Subconclusión
I	Individuos y familias asentados en una localidad determinada.	Activación del sentido de pertenencia identitaria, que implica su adhesión y la toma de conciencia sobre su legado islámico; ello genera requerimientos religiosos de gestión de su cotidianidad.	Constituye el desenvolvimiento social original de ruptura del ostracismo original de los inmigrados, y legitima su incursión en la sociedad receptora.
II	Individuos/familias convencidos de su fe, y que despliegan iniciativas crecientes para su visibilización.	Es el comienzo de la comunidad islámica como tal.	Si bien el espacio simbólico de convergencia de los musulmanes se sitúa en casas de oración (mezquitas), ello los inserta en la práctica religiosa y los significantes sociales que son inherentes a ellos.
III	Comunidad numerosa que se organiza para crear asociaciones y gestionar su creciente patrimonio.	Líderes con amplia formación religiosa que cumplen las funciones de <i>imán/sheik</i> .	Consolidación de la fase expansiva de su infraestructura social, religiosa y comunitaria. Base de apoyo para su reproducción y su persistencia social.
IV	Creación de mezquitas correspondientes a los centros islámicos regionales.	Establecimiento de un sentido de proyección geográfica.	Los centros de apoyos locales o regionales se erigen como los ejes de gravedad para la expansión proselitista operando mecanismos simultáneos de financiación externa y subsidiariedad horizontal.
V	Institucionalización supranacional y proyección internacional. Esta etapa ha sido identificada por el suscrito, y amerita que sea incorporada, pues los autores mencionados no tratan al respecto. Entre algunas de dichas organizaciones continentales se encuentran las siguientes: la Organización Islámica de América Latina (OIAL), con sede en Buenos Aires, Argentina, y que tiene cinco subregiones, desarrolla un congreso anual y forma parte de organismos como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Fondo de las Naciones Unidas para la infancia (en inglés, UNICEF, por las iniciales de United Nations International Children's Emergency Fund) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en inglés, UNESCO, por las iniciales de United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). Constituye en el instrumento de vinculación a otras organizaciones islámicas de presencia global, tales como la Liga del Mundo Islámico, la Organización para la Cooperación Islámica y la Organización Islámica para la Educación, la Ciencia y la Cultura. En Estados Unidos destacan: la Asociación Islámica de Norteamérica (en inglés, ISNA, por las iniciales de Islamic Society of North America); el Círculo Islámico de Norteamérica (en inglés, ICNA, por las iniciales de Islamic Circle of North America); la Sociedad Musulmana de América (en inglés, MAS, por las iniciales de Muslim American Society), y el Consejo de Relaciones Estadounidenses-Islámicas (en inglés, CAIR, por las iniciales de Council on American-Islamic Relations) (SELA, 2017; Murillo et al., 2020).	Surgimiento de organizaciones musulmanas, nacionales, regionales y continentales de vinculación global.	Llegan a constituir burocracias que canalizan financiamientos externos; coordinan ayudas de emergencia; emiten posturas políticas; despliegan <i>lobbies</i> internacionales, y fomentan e integran el intercambio cultural desde distintas latitudes. En general, integran a los referentes organizativos continentales con los circuitos globales organizacionales del islam.

Fuente: elaboración propia, con base en datos de Caro (2007) y de Murillo et al. (2020). Los insumos de las columnas de resultados y subconclusiones fueron desarrollados por el suscrito.

Del contenido de la tabla 1 deben acotarse dos aspectos vitales. Uno es el factor del *financiamiento externo*, porque ello evidencia una estrategia tradicional de penetración cultural y religiosa, una tendencia que evolucionaría hacia el direccionamiento político de los patrocinadores. El riesgo de que se geste un pequeño enclave dentro del Estado es un escenario que debe considerarse en toda la regla. Tómese en cuenta los territorios de precaria soberanía y menos control estatal. El segundo factor es la *burocracia supranacional*, que fomenta relacionamientos estratégicos horizontales y extracontinentales. Estos generan orientaciones políticas, sociales y culturales que, en muchos casos, se superponen a las políticas de los Estados. Dicho factor constituye un espacio de cooperación poco estudiado, pero es importante tomarlo en cuenta, pues las organizaciones regionales y de país se vinculan a los grandes circuitos culturales globales que ha constituido el islam.

En el caso latinoamericano, el islam también tuvo restricciones o dificultades para surgir. Entre tales contratiempos destacaron: el dilema de si practicarlo o no en un medio no islámico; también, la ausencia de infraestructura social y religiosa (para el rezo, las festividades, la comida *halal*, etc.). Sobre ese particular, la mezquita constituye un espacio religioso y comunitario, que permite garantizar funciones de identidad y un grado de estructuración y establecimiento del colectivo, intentos de cohesión comunitaria y atención a sus demandas (Murillo et al., 2020, p. 17).

Latinoamérica fue también una región de notable predominio católico. Durante el largo periodo colonial, la institución romana desempeñó roles políticos y sociales fundamentales. Desde poseer el monopolio de la religión, como parte de la administración general del Estado, a otra más contemporánea, en el que es reconocida como la religión o la iglesia oficial de algunos Estados; ello está implícito en diversas constituciones nacionales, en diversos grados y matices. Por ejemplo, en la Constitución del Estado salvadoreño, que incluye sus reformas hasta 2004, sobre el particular, el artículo 26 reza: "Se reconoce la personalidad jurídica de la Iglesia Católica. Las demás iglesias podrán obtener, conforme a la ley, el reconocimiento de su personalidad".

Durante el largo predominio católico, se produjo una inhibición general de la práctica religiosa de otros grupos (uno de ellos fueron los musulmanes), venidos entre los miles de esclavos del África occidental; y que algunos enfatizan, sin aportar pruebas fehacientes. O la de cientos de moriscos convertidos al cristianismo de forma forzosa, tras la expulsión de los árabes de la península ibérica. Autores como Hernán Taboada critican esa postura, de algunos historiadores, de sobredimensionar el islam colonial —postura que comparte el suscrito—, al validarse en gran medida los significantes de representación histórica y de personajes, y que también identifica como endeble la ecuación simple de andaluces = moriscos = musulmanes.

Otras de las restricciones enfrentadas durante su largo proceso de implantación en las Américas se situaron en el fuerte arabismo sobre cualquier práctica confesional. Esta identidad etnocéntrica, ubicua entre los inmigrantes de entreguerras y de fines del siglo XIX y principios del XX, configuró en buena medida el perfil de este colectivo en Latinoamérica; además, por provenir de Tánger, Siria, Líbano, Egipto y otros lugares que se escindían del Imperio otomano. El porcentaje mayoritario de estos migrantes fueron cristianos maronitas. Los censos y los registros migratorios de la época dan escasa certeza sobre cuántos de ellos pudieron haber sido musulmanes practicantes.

Datos de algunos censos de Chile de 1895 y de 1907 arrojan registros tan dispares como de 58 y 1.500 musulmanes, respectivamente, asentándose en localidades de Tarapacá, Atacama, Valparaíso y Santiago (Taboada, 2010). Otros cifran el porcentaje de musulmanes inmigrantes llegados a las Antillas y la Guyana en el 16 % (Caro, 2007). Mientras, en otros países los porcentajes se sitúan como en el 14 % en México (Guzmán, 1997, citado por Caro, 2007); hasta cuatro generaciones contadas desde 1880 en Brasil —principalmente, sirios y libaneses— (Nahban, 1997, citado por Caro, 2007). Por su parte, en un censo de 1940 en Chile, se data el arribo de unos 14.890 migrantes: 85 % oriundos de países islámicos y un 15 % nacido en Chile (Agor, 1997, citado por Caro, 2007). Finalmente, otro caso digno de interés son las mayorías maronitas en Argentina, país donde se registran las más altas tasas de casamientos fuera de la colectividad libanesa (Akmir, 1987, citado por Caro, 2007).

Los musulmanes, y el migrante en general de esta zona del mundo, tendieron a fluir en una vía de la asimilación. Sobre esto escribe: “[...] confirmando una regla extendida, los inmigrantes de baja escolaridad tendían a perder más rápidamente sus rasgos culturales distintivos y a no transmitirlos a sus hijos” (Taboada, 2010, p. 92). Este historiador continúa interpretando que la fe islámica durante el periodo 1900-2000, fue muy poco rigurosa, por lo cual no se imponían nombres islámicos, diferencias de escuelas, etc. (Taboada, 2010).

En referencia a las restricciones, puede agregarse también la escasez de traducciones de calidad del Corán y de otros textos religiosos, dado que es el árabe la lengua franca tomada como la preferente y autorizada a efectos de interpretación, conservación y difusión de la palabra.

Cuatro son las dificultades para el establecimiento del número real de musulmanes en América Latina, como se detalla en la tabla 3.

Tabla 3. Comparativo de principales dificultades para el establecimiento del número real de musulmanes en América Latina

Factor restrictivo	Subconclusión
Sobredimensionamiento demográfico	Este marcado abultamiento de cifras de las distintas comunidades religiosas podría estar sobreestimando el tamaño de las comunidades en algunos países y regiones o, por el contrario, invisibilizándolas en otras localidades y ubicaciones geográficas. Además, tiende a identificar erróneamente una tendencia incremental de este colectivo, que no se corresponde con los resultados de los estudios científicos serios que aplican metodologías modernas de cálculo, conteo y proyecciones.
Cifras sospechosas desde la comunidad musulmana	Estas tienden a sobredimensionar su presencia en las comunidades y los países; al ser brindadas por distintas organizaciones continentales musulmanas, difieren significativamente entre sí en cantidades y porcentajes. Por ejemplo, el periódico egipcio <i>Al-Ahram</i> hace referencia a una comunidad musulmana latinoamericana cifrada en 17 millones, pero se desconocen las fuentes de dicha sobreestimación. Otras entidades, como la Organización Islámica de América Latina (OIAL), la sitúa en 6 millones; de estos, al menos un millón y medio estarían en Brasil, y unos 700.000, en Argentina. La Liga Americana de Musulmanes identifica un millón en Estados Unidos. Mientras, el <i>Pew Research Center</i> establece que en ese mismo país los musulmanes rondarían los 3.850.000; dispondrían, además, de 2.679 mezquitas y de una tasa sostenida de unas 20.000 conversiones anuales (Congregational Studies Partnership en <i>Pew Research Center</i> , 2019).
Recuentos de conteos sin orígenes fiables de registro	Principalmente, esfuerzos y referencias estadounidenses que no presentan las metodologías, ni los seguimientos ni el procesamiento de fuentes (CIA, 2019). Por cuestiones obvias, muchas de estas se ligan al aparato de seguridad y de inteligencia del Gobierno estadounidense. Según datos de 2019 contenidos en el documento estratégico <i>The World Fact</i> , elaborado por la Central de Inteligencia Estadounidense (en inglés, CIA, por las iniciales de Central Intelligence Agency), el total de musulmanes a escala global alcanzaría los 1.700 millones (el 23,2 % de la población mundial), solo superados por el cristianismo. Sitúa hasta en 15 millones de musulmanes en Europa (principalmente en Albania, Bulgaria, Francia y Alemania; en este último país, constituirían el 2 % de la población). Para el caso de las Américas, identificaría a las comunidades de dicha confesión religiosa así: en Estados Unidos habría 4 millones; en Canadá, 150.000, y en América Latina, 3 millones, en países que incluirían a Brasil, Argentina y zonas como el Caribe. Por su parte, en un estudio denominado <i>El futuro de las religiones en el mundo</i> , el <i>Pew Research Center</i> dimensiona a las comunidades musulmanas de algunos países latinoamericanos con las siguientes cifras: en Argentina habría unos 400.000; en Venezuela, 90.000; en Brasil, 40.000; en Panamá, 30.000; en Colombia, 10.000, y en Honduras, 10.000. Partiendo de datos de tendencia que toman de base 2010, el <i>Pew Research Center</i> sostiene que en términos de proyección hacia 2050, América Latina tendrá 940.000 nuevos musulmanes. Esta región solo representa el 13 % de la población musulmana a escala global (Congregational Studies Partnership en <i>Pew Research Center</i> , 2019).
Deficientes metodologías de recogida de datos	Tendencia general en las investigaciones de estudiosos pioneros sobre esta temática (Djinguiz, 1908; Reichart, 1965; Delval, 1992), que empleaban metodologías que recolectaban datos con base en visitas <i>in situ</i> o hacían uso de la entrevista a correligionarios en las comunidades.

Fuente: elaboración propia, con base en datos de Taboada (2010).

Por su parte, Isaac Caro propone cuatro modelos de islam latinoamericano, y el suscritor ha sistematizado los distintos insumos en cuatro factores relevantes, a manera de categorías de guía analítica; en este caso, el origen, la localización geográfica, el relacionamiento estratégico y los eventos violentos/radicalización de las organizaciones. Este comparativo se muestra a en la tabla 4.

Tabla 4. Modelos del islam en América Latina

Factor de análisis	Modelos			
	Islam indostánico	Islam árabe	Nuevos musulmanes	Tendencias islamistas minoritarias
Origen.	Migraciones desde la península del Indostán y la isla de Java (1834-1916).	Mayoritariamente, comunidades sunitas provenientes del Cercano Oriente (Siria y Líbano).	Migrantes musulmanes (década de 1990); hispanos y afroamericanos convertidos al islam (en Estados Unidos).	Sirio-libaneses de los siglos XIX y XX.
Localización geográfica.	Guyana (1834); Trinidad y Tobago/ Jamaica (1844); Antillas francesas (1854-1889); Guayana holandesa (1836-1916).	América del Sur. Brasil (1.500.000); Argentina (700.000); Chile (3.000) (SELA, 2017). Estas son algunas cifras que se desprenden de los registros de la OIAL, que sitúa a la población musulmana latinoamericana en 6 millones.	Estados Unidos, América del Sur, México y países centroamericanos. Estadísticas de población islámica en Centroamérica. Al respecto, véase: Velvet Rosemberg, tomando datos del informe <i>The Future of the Global Muslim Population</i> , publicado por el Pew Research Center; Religion & Public Life Project. Muestra estimaciones de: Belice (población musulmana en 2010 = < 1.000; proyectada a 2030 = < 1.000; Costa Rica < 1.000 (2010); < 1.000 (2030); El Salvador 2,000 (2010); 2.000 (2030). Guatemala: 2.000 (2010); 2.000 (2030). Honduras: 11.000 (2010); 15.000 (2030). Nicaragua: 1.000 (2010); 1.000 (2030). Panamá: 25.000 (2010); 32.000 (2030).	Argentina (chilistas); Chile y Venezuela (expansión notable a lo largo del siglo XXI).
Relacionamiento estratégico.	Notable influencia sufí y pioneros en el desarrollo de organizaciones regionales y continentales. con las consiguientes adhesiones a las Ligas Mundiales Musulmanas.	Con universidades y gobiernos islamistas (Egipto, Libia y Arabia Saudita). A través de financiamiento a fundaciones, becas e intercambios culturales.		Universidades islámicas e Irán.
Eventos violentos/ radicalización organizativa.	Movimiento <i>Jamaat-a-Muslimeen</i> (Sociedad de los Musulmanes), simpatizantes de los <i>Black Muslims</i> (Estados Unidos). Fue protagonista de un intento de golpe de Estado en Trinidad y Tobago, el 27 de julio de 1990; participaron, aproximadamente, 100 militantes, que reivindicaban la liberación de la comunidad afro caribeña.	Sin registro.	Sin registro.	Dos atentados terroristas. Uno de 1992 contra la Embajada israelí en Buenos Aires y otro en 1994 contra la sede de la Caja Mutual Judía de la capital argentina.

Fuente: elaboración propia, con base en datos de Caro (2007).

Nota: los factores relevantes fueron establecidos por el suscrito, a efectos de agrupar y hacer fluido un análisis general de carácter comparativo.

De los insumos agrupados en la tabla 3, emergen con fuerza algunos factores críticos que requieren esfuerzos adicionales de análisis. En primer lugar, ¿cómo son o podrían ser la vida y el nivel de estabilidad en las sociedades caribeñas en las que el islam evoluciona a ser mayoría? En tal caso, la referencia es hacia algunos Estados continentales, como Guayana y Surinam, al igual que de otros caribeños, como Trinidad y Tobago. Esta experiencia en particular puede mostrar anticipadamente tres aspectos fundamentales: a) la responsabilidad política y social de una mayoría islamista administradora del gobierno en su relación con otras minorías religiosas, en temas como la convivencia, la libertad de culto y la acción proselitista; b) advertir posibles tendencias hacia la islamización del sistema social en su conjunto, y las repercusiones de ello para otros modos de vida en estas sociedades multiculturales y multirraciales, y c) la confección de su futura agenda en materia de política exterior y de seguridad; de cómo se inscribirán los musulmanes en los grandes circuitos civilizacionales, y de cómo se gestionarán los ejes de mayor tensión y controversia global (Delgado et al., 2020).

En segundo lugar, los insumos evidencian lo imperativo del estudio y el seguimiento de las finanzas extranjeras (Egipto, Pakistán, Arabia Saudita y otros Estados musulmanes), y que constituyen las fuentes principales para la infraestructura social de las comunidades musulmanas en América Latina. Existen no solo espacios para el lavado de activos, sino también, la funcionalidad de sistemas estrechos de cooperación, para que muchos jóvenes o profesionales estudien en universidades islámicas, lo cual estaría evidenciando un esfuerzo grande para la confección de una futura élite gobernante, o de grupos influyentes a favor de intereses extranjeros, de los Estados islámicos patrocinadores de programas de becas e intercambios. Una tendencia que también se estaría orientando a la creación y el activismo islámico de carácter social y político en las sociedades latinoamericanas. De hecho, las mezquitas y los centros culturales responden al lineamiento político y religioso de quienes los financian.

En tercer lugar, se evidencia la necesidad de prever riesgos y amenazas hacia los países latinoamericanos desde dos dimensiones: a) por los incidentes violentos registrados en el pasado. La ejecución de atentados dinamiteros a gran escala, como los de la década de 1990, en Argentina —y los cuales se saldaron con cientos de víctimas mortales entre la comunidad judía—, u otros, como el intento de golpe de Estado, en 1990, en Trinidad y Tobago, serían evidencias de un potencial de estas comunidades o grupos radicalizados escindidos de ellas, y que tienen repercusión regional y capacidad de desestabilización política para cualquier gobierno latinoamericano; y b) por la dimensión de prospectiva de escenarios de riesgo y amenazas, a partir de la observación de otras tendencias registradas en otros continentes, como, por ejemplo, Europa, con redes bien constituidas de subsidiariedad estatal, declive demográfico, alta migración desde el Magreb y el Medio Oriente, y crisis en su sistema de valores (Cremades et al., 2020). Ello permitirá anticipar una lectura de posibles comportamientos en América Latina,

problemas de integración e inserción social, e incluso, proyecciones demográficas de estas comunidades.

Y en cuarto lugar, ¿cómo se gestionará en Latinoamérica la extensión del conflicto global entre el islam y Occidente en otras latitudes geográficas? ¿Cómo tomarán partido las comunidades musulmanas latinoamericanas? ¿Cómo se mantendrían tendencias ya registradas hacia el reclutamiento de elemento humano regional por parte de redes terroristas de otros continentes? ¿Qué niveles de erosión podría generar el proselitismo islámico en las sociedades latinoamericanas? Son todos asuntos que es importante explorar y tratar diligentemente desde las comunidades de seguridad, la academia, la política y los esfuerzos de cristianización por parte de católicos y evangélicos.

En la tabla 5 se examinan, en lógica comparada, algunas ventajas y desventajas a las que se estaría enfrentando el islam en las sociedades latinoamericanas.

Tabla 5. Comparativo de ventajas y desventajas sociales, culturales y contextuales del islam en América Latina

Desventajas (limitaciones)	Ventajas (posibilidades)
<ul style="list-style-type: none"> • No es de aceptación general (predominancia del etnocentrismo árabe). • Escaso o nulo conocimiento de lenguas oficiales de los países latinoamericanos, como el español o el portugués (esto, entre dirigentes religiosos con responsabilidades de prédica y enseñanza). • Imposibilidad de adaptación cultural del islam al contexto de la sociedad receptora (Ej.: Brasil). • Consideraciones cerradas respecto a la exclusividad patrimonial de los árabes sobre el islam. • Surgimiento de formas poco ortodoxas y de la <i>New Age</i> que ha asumido el islam sufi. • Contaminaciones derivadas del liberalismo secular y la ideología de género entre los nuevos conversos de origen no árabe. • Predisposición sociocultural latina al alcohol, al consumo de carne porcina y a la promiscuidad sexual. • Tensiones entre antiguos y nuevos adherentes, sin implicaciones en la independencia organizacional y doctrinal o en la <i>desetnización</i> religiosa. 	<ul style="list-style-type: none"> • Preocupación creciente por más y mejores traducciones del Corán y de otros textos religiosos complementarios a lenguas vernáculas (<i>desarabización</i> del lenguaje). • Distanciamiento de la rígida escuela jurídica hanbalí por la más flexible hanafí. • Divulgación comunicacional, por folletos, materiales informativos diversos, programas radiales y televisivos, para enfrentar prejuicios y para que se conozca el islam (Ej.: vacaciones <i>halal</i>). • Propiciación de conversiones luego de cursos de árabe o sobre civilización islámica (en muchos casos, por becas en el extranjero; específicamente, en universidades islámicas de Egipto, Arabia Saudita y Libia).

Fuente: elaboración propia, con base en datos de Taboada (2010).

En cuanto a las desventajas o las limitaciones en las que se halla inmerso el islam en América Latina, destacan aspectos como los siguientes: a) un vivo etnocentrismo árabe, que crea una percepción de desigualdad correligionaria para el recién convertido, quien, precisamente, cree haber encontrado una fe religiosa. A este factor se suma el carácter de exclusividad patrimonial sobre los textos sagrados y la preeminencia del árabe como

lingua franca legítima para la traducción y la interpretación coránica; también, la incapacidad de adaptación cultural o el rechazo al aprendizaje de lenguas oficiales de otras naciones. A este eje problemático, a su vez, se agregan las desviaciones religiosas, y su vector de tradicionalismo, que se vinculan a los cambiantes y relajados valores morales de las nuevas generaciones, lo cual, por su parte, trae cismas y controversias en el interior de la confesión religiosa de una comunidad de creyentes.

Las posibilidades de difusión del islam solo podrían emerger de la gestión proselitista que se haga de los factores culturales y lingüísticos, como vehículos de movilización social y religiosa. El factor financiero constituye un recurso atractivo; sobre todo, si eso conlleva la realización de cursos o de estudios en universidades islámicas extranjeras. De ahí el papel del árabe como lenguaje de expresión y de influencia cultural.

En cuanto a los potenciales de violencia de esta comunidad religiosa latinoamericana, se analizan algunos rasgos y antecedentes en la tabla 6.

Tabla 6. Procesos y períodos del islam en América Latina relacionados al terrorismo global.

Fechas relevantes			
Años	1992-1994	2001	2004
Grupos detectados.	Grupos vinculados a Hezbollah.	Grupo Islámico Armado (Egipto); Hamas; Hezbollah y Al Qaeda.	Al Qaeda y Jamat Tabligh (5 grupos y 26 individuos)
Objetivos terroristas.	Atentados contra objetivos e intereses israelíes en Argentina y otros países de América del Sur.	Desarrollo de actividades ilícitas (lavado de activos, tráfico de drogas, etc.); recolección de fondos entre comunidades musulmanas.	Reclutamiento de adeptos con pasaportes de Argentina y otros países suramericanos, para ser entrenados en el exterior; detección de proselitistas de la <i>yihad</i> de origen pakistaní, malayo, sudafricano, qatarí y egipcio.
Zonas de operación.	Triple frontera (Argentina, Paraguay y Brasil).	Triple frontera (Argentina, Paraguay y Brasil).	Triple frontera (Argentina, Paraguay y Brasil).

Fuente: elaboración propia, con base en datos de Caro (2007).

Este despliegue y este impacto en las sociedades latinoamericanas se vincularían a las tendencias demográficas de ese colectivo, a su acceso a la política en la lógica de la islamización y a un potente y sostenido financiamiento externo, con claro direccionamiento político. Se añadirían también los rasgos inherentes a los relevos generacionales.

La visión babilónica de Occidente hacia el islam

En la extensa literatura académica y de estudios de seguridad han cohabitado al menos tres lecturas generales y precisas sobre el islam. Todas tienen sus límites, pero, a su vez, proporcionan vetas de explotación analítica para los estudiosos y otras instancias estatales evaluadoras de los niveles de riesgo y amenaza terroristas.

La primera veta presenta al islam como una civilización monolítica, aparentemente cohesionada, con Estados centrales y para, potencialmente, servir de centros de gravedad y con capacidades de despliegue de su propio circuito cultural, a través de la confesión religiosa. Dicha forma organizativa global es expuesta por Samuel Huntington (2001), si bien reconoce que hay fracturas *intracivilizatorias*. Pero, a efectos de análisis de su dinámica y de su relación con otras civilizaciones, es representada como un conjunto que parece movilizar una estrategia de conquista por la fe religiosa.

La debilidad de este planteamiento de estudio radica en la competencia y la imposibilidad de los Estados centrales del islam para liderar a esa civilización por sí solos. De Turquía, pesa el legado colonial otomano (Huntington, 2001). Con Recep Tayyip Erdogan emergió la idea geopolítica de una Turquía como actor global. No solo ha extendido sus lazos diplomáticos con América Latina, sino que ha definido como áreas estratégicas de interés, por su valor geopolítico: el Cáucaso, el Asia central, Afganistán, el Oriente Medio, África del norte, y hasta los Balcanes, en la Europa continental. Erdogan explota muy bien su posición geoestratégica y conduce de forma inteligente y equilibrada sus relaciones con las principales potencias mundiales (Esteban, 2012; Mourenza, 2012; Odalic & Rodríguez, 2017).

A Arabia Saudita la condiciona su débil peso demográfico: un aspecto crítico para el desarrollo y la organización de fuerzas armadas con importante proyección regional. En el caso de Irán, lo condiciona la fractura original de tipo sectario, y que enfrenta o genera animosidad entre chiitas y sunitas (Musalem & Zeraoui, 1989); de hecho, este país se enfrascó en una guerra de ocho años (1980-1988) con su vecino sunita: la República Árabe de Irak, en un conflicto armado que se saldó con más de un millón de víctimas mortales. Y por su parte, en Indonesia, no obstante ser el país más poblado de adherentes al islam, influye como factor restrictivo la base cultural distinta de la árabe, y que la convierte en la típica región pagana convertida al islam, durante uno de los ciclos de expansión registrados (Payá et al., 2018).

Indonesia es un caso de estudio interesante. El legado colonial europeo plantó la semilla del florecimiento cristiano en ese país. Pero las formas de culto cristiano, muy distantes de la cultura local, y que condujeron a prácticas tan europeístas como orar en holandés o leer las Sagradas Escrituras en esa y otras lenguas europeas, crearon un significativo desencanto, y ello incidió en el progreso del proselitismo islámico, al punto

de alcanzar dicha feligresía alrededor del 95% de la población. Sin embargo el resurgimiento cristiano también ha irrumpido con fuerza, a tal grado que actualmente, según se estima, el número de cristianos en dicha nación alcanzaría los 6 millones (Huntington, 2001; Pipes, 2021).

En el caso de una segunda lectura, se presenta al islam en medio de una especie de profunda guerra civil global. Es decir, una fractura intracivilizatoria que enfrenta a sunitas y chiitas, alauitas y sunitas (Odalric & Rodríguez, 2017), como en el caso de Irán e Irak en 1980-1988) y en la postguerra de 2003-2008 (el sur chiita de Irak contra las poblaciones del Triángulo Sunita). El ejemplo más evidente es la guerra civil en Siria, que no solo ha enfrentado a chiitas con sunitas, sino también, a alauitas con otras corrientes radicales del islam, como las del *Daesh*. Y actualmente, y como ejemplo más contemporáneo, los conflictos sectarios en Pakistán, entre la mayoría sunita y la minoría chiita, o la guerra en Yemen, que enfrenta a los rebeldes hutíes chiitas, aliados de Irán, con otros grupos sectarios respaldados por Arabia Saudita (Esteban, 2012; Díaz & Payá, 2017), y otras corrientes radicales con escuelas sufíes orientadas a un misticismo o a desviaciones de la *New Age*; principalmente, en India y Pakistán.

Otros ejemplos notables de esta tipología serían las luchas entre Al-Qaeda y el Daesh en Siria (2015-2018); o entre estos, más los talibanes, en Afganistán (2017-2021), o los conflictos que Al-Zarqawi tuvo con Al-Qaeda para convertirse en portador de la franquicia de esa organización terrorista, y reivindicar a su nombre las acciones y los atentados contra los ocupantes angloamericanos durante la primera etapa de la posguerra iraquí (2004-2007). Incluso, se ponen de relieve otros ejes de tensión más internos dentro de los sunitas, donde milita buena parte del radicalismo yihadista que se ha emplazado hacia una guerra global contra otras civilizaciones; principalmente, la occidental.

Este planteamiento explicaría el arribo de esta lógica de violencia a otros continentes y regiones como Europa, África y Norteamérica. Una tendencia que estaría muy presente entre las comunidades musulmanas y de inmigrados de varias generaciones (Belzunegui, 2017; Díaz & Payá, 2017; Enríquez, 2019).

El tercer planteamiento o lectura de estudio exploraría el potencial federativo de una intersección de intereses con base en la identificación mutua de enemigos comunes, generalmente ubicados en la civilización occidental. Esto requiere la recolección minuciosa de datos por continente, región y país, y que, seguramente, constituyen una línea de trabajo prioritaria para muchas comunidades de inteligencia e, incluso, el levantamiento de mapeo estratégico de lugares y zonas en las cuales se pactarían entendimientos para la cohabitación cotidiana.

Esto implicaría explorar todas las posibles vetas de colaboración y las motivaciones religiosas, para articular ese tipo de alianzas tácticas.

Conclusiones

Si bien, en su estado actual, el islam es demográficamente una minoría en Latinoamérica, constituye una confesión religiosa desenvolviéndose en uno de los territorios más complicados y desafiantes para tratar, donde sus poblaciones profesan el catolicismo o la fe protestante y evangélica fundamental, y donde se han multiplicado las iniciativas de surgimiento de seminarios teológicos e institutos bíblicos que han generado un proselitismo sumamente efectivo del evangelio.

Las posibilidades o las limitaciones del islam en América Latina, así como las perspectivas de consolidación o de expansión del cristianismo en la misma región, partirán de sus tasas de reemplazo demográfico. Las dinámicas de fertilidad en ambas comunidades religiosas son las más altas en la escena global: 3,1 hijos por mujer para el islam, y 2,7 hijos para el cristianismo. En ambas comunidades se entiende muy bien el principio de familias numerosas, comprometidas con su fe; pero también se encuentran expuestas a las influencias seculares occidentales, y su pretensión de la austeridad en la procreación.

Así, también la robustez de una comunidad dependerá del número de conversiones. Una tercera variable interviniente será el proselitismo en este campo. La ventaja con la que cuenta el islam es el multimillonario apoyo financiero de las monarquías petroleras del golfo pérsico. Las metodologías de difusión de la fe han imitado bastante al cristianismo evangélico, pero este último ha sido competente para llegar a más estratos poblacionales; también ha sido más incisivo y constante en el tiempo. Claves que, en su conjunto, le han permitido ser exitoso.

Desde la investigación académica y el quehacer de las comunidades de seguridad, se carece de un concepto estratégico claro de relacionamiento civilizatorio y de gestión geopolítica. Los monopolios religiosos no son inquebrantables, y la ruptura de estos se ve estimulada no solo por la influencia de la evangelización externa, sino por factores críticos emergentes de su interior, que se refieren a resurgimiento espiritual, y que, incluso, escapan de las iniciativas humanas.

Declaración de divulgación

El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo.

Sobre el autor

Juan Carlos Morales Peña. Ha sido profesor de Relaciones Internacionales y Seguridad Nacional en el Colegio de Altos Estudios Estratégicos (CAEE); de la Fuerza Armada Salvadoreña (FAS). Ex editor jefe del journal científico internacional "Policía y Seguridad Pública".

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6202-5743>

Referencias

- AFP. (2020). *Congreso chileno aprueba 17 escaños para redactar nueva constitución*. <https://tinyurl.com/299rz6hn>
- Aylwin, J., & VV.AA. (2017). *Pueblos mapuches y reservas forestales en Chile: Devastación y conservación en el contexto de la globalización económica*. Documento de Trabajo. Observatorio Ciudadano & IWGIA.
- Belzunegui, E. A. (2017). El terrorismo islamista en Europa y el choque de civilizaciones. *En Análisis de la Seguridad Internacional desde perspectivas académicas* (pp. 207-231). Thomson Reuters Aranzadi.
- Caro, I. (2007). Identidades islámicas contemporáneas en América Latina. *Universum*, 22(2), 27-37. <https://tinyurl.com/47bm3x2a>
- Central Intelligence Agency (CIA). (2019). *The World Fact*. <https://tinyurl.com/pmu3rj9t>
- Congregational Studies Partnership en Pew Research Center. (2019). Religion and living arrangements around the world. https://www.pewresearch.org/religion/wp-content/uploads/sites/7/2019/12/PF_12.12.19_religious.households.FULL_.pdf
- Corporación Latinobarómetro. (2020). *Informe*. https://www.latinobarometro.org/LATDocs/F00008421-INFORME_2020_LATINOBAROMETRO.pdf
- Cremades-Guisado, Á., Delgado-Morán, J. J., & Luque Juárez, J. M. (2020). Fenómenos emergentes relacionados con las amenazas híbridas y respuesta de la Unión Europea. En C. Payá-Santos (Dir.), & M. González-Folgado (Coord.), *La gestión del riesgo: la inseguridad jurídica y las amenazas a la seguridad* (pp. 27-42). Thomson Reuters/Aranzadi.
- Delgado Morán, J. J., Jiménez Reina, J., & Jiménez Reina, R. (2020). Seguridad cooperativa como medida de prevención y respuesta de la Unión Europea. *Revista Científica General José María Córdova*, 18(29), 61-85. <https://doi.org/10.21830/19006586.520>
- Díaz, M., G., & Payá Santos, C. (2017). Entender para contener: La evolución del extremismo islámico y el terrorismo global; de Al-Qaeda al grupo terrorista Estado Islámico. *En Análisis de la seguridad internacional desde perspectivas académicas* (pp. 499-527). Thomson Reuters Aranzadi.
- Donoso, S. (2018). Pueblos indígenas y reconocimiento constitucional: aportes para un debate. *Temas de la Agenda Pública*, 13, artículo 103.
- Enríquez, R. J. A. (2019). Las revueltas en el mundo árabe: el caso de Siria. En B. C. Espaliú (Coord.), *El conflicto y su situación actual: del terrorismo a la amenaza híbrida* (pp. 331-348). Civitas & Thomson Reuters.
- Esteban, A. (2012). El Cáucaso: de la herida chechena a la guerra de Georgia y el Califato. En F. Veiga, & A. Mourenza (Coord.), *El retorno de Eurasia 1991-2011: Veinte años del nuevo gran espacio geoestratégico que abrió paso al siglo XXI* (pp. 307-334). Península.
- Huntington, S. P. (2001). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós Estado y Sociedad.
- Meza, M. (2019). Estatuto jurídico de las tierras mapuche en Chile. *Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Asesoría Técnica Parlamentaria*. <https://tinyurl.com/yeqkmuw>
- Mourenza, A. (2012). Llegan los turcos. En F. Veiga, & A. Mourenza (Coord.), *El Retorno de Eurasia 1991-2011: Veinte años del nuevo gran espacio geoestratégico que abrió paso al siglo XXI* (pp. 215-246). Península.
- Murillo V., V. A. (2020). *Centro Cultural Islámico en Magdalena* [Tesis]. Repositorio Académico UPC, Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. info:eu_repo/semantics/bachelorThesis
- Musalem, D., & Zeraoui, Z. (1989). *Irán- Irak. Guerra, política y sociedad*. Editorial Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo (CEESTM).

- Odalric, D., & Rodríguez, J. R. (2017). La Geopolítica y la estrategia de Turquía en su apoyo a los terroristas del Estado Islámico en la guerra de Siria. *En Análisis de la Seguridad Internacional desde perspectivas académicas* (pp. 611-636). Thomson Reuters Aranzadi.
- Payá-Santos, C., Delgado Morán, J. J., & Mazurier, P. A. (2018). Individual terrorism as a response to the distorted phenomenon of cultural identity. En J. Ramírez & G. Abad-Quintanal (Eds.), *Cross-cultural dialogue as a conflict management strategy. Advanced sciences and technologies for security applications* (pp. 34-45). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-77231-8_4
- Pipes, D. (2021). *El peligroso camino del musulmán convertido al cristianismo*. http://fundaciondisenso.org/2021/10/01/el_peligroso_camino_del_musulman_convertido_al_cristianismo/
- Rosemberg, F. V. (2016). El islam centroamericano. *Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía Política y Humanidades*, 18(35), 55-83. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2016.35-04>
- SELA. (2017). *El prejuicio religioso: un agravante más para los inmigrantes musulmanes en América*. <http://www.sela.org/es/imprimir/?n=77577>
- Taboada, H. (2010). El islam en América Latina: del siglo XX al XXI. *Estudios Latinoamericanos*, (23), 85-103. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2009.23.49227>