

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

CASTELLANOS, Diego. (2014). "Elementos para una periodización de la historia de la comunidad musulmana de Buenaventura". En: *Revista Virajes*, Vol. 16, No. 1. Manizales: Universidad de Caldas.

ELEMENTOS PARA UNA PERIODIZACIÓN DE LA HISTORIA DE LA COMUNIDAD MUSULMANA DE BUENAVENTURA

DIEGO GIOVANNI CASTELLANOS*

Recibido: 17 de julio de 2014

Aprobado: 6 noviembre de 2014

Artículo de Reflexión

* Antropólogo Universidad Nacional. Magíster en Estudios Religiosos, Universidad Internacional de la Florida. Profesor Auxiliar, Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones, Universidad del Rosario. E-mail: Cabul839@gmail.com. Tipo de artículo: Artículo de Reflexión.

Resumen

El presente artículo busca establecer los momentos principales dentro de la historia de una comunidad étnico-religiosa como lo son los chiitas afrocolombianos del puerto de Buenaventura. Aprovechando los resultados de una investigación acerca de los procesos de conformación identitaria, el texto usa fuentes orales para dar razón de las problemáticas y soluciones enfrentadas durante los orígenes, desarrollo y situación actual de la comunidad, en miras de proponer una periodicidad dividida en cuatro etapas.

Palabras clave: afrocolombianos, Buenaventura, etnicidad, historia oral, minorías, musulmanes.

ELEMENTS FOR A PERIODIZATION OF THE BUENAVENTURA MUSLIM COMMUNITY HISTORY

Abstract

This article seeks to establish the key moments in the history of an ethnic religious community such as the Afro-Colombian Shiites of the port of Buenaventura. Taking advantage of the results of a research about the processes of identity formation, the text employs oral sources to account for the problems and solutions faced by the community during its origins, development and current situation, in order to propose a periodicity divided in four stages.

Key words: Afro-Colombian, Buenaventura, ethnicity, oral history, minorities, Muslims.

Este texto pretende servir, como borrador, para la reconstrucción general de la historia de la comunidad musulmana de Buenaventura, de tendencia chiita duodecimana, partiendo del análisis de anécdotas y experiencias narradas por miembros de la comunidad, acerca de su pasado como comunidad religiosa. Como tal, nace dentro de la investigación titulada: “Religion and Ethnicity Among Afro-Colombian Muslims in Buenaventura”, financiada por el Latin American and Caribbean Center (LACC) y la Florida International University. El texto se basa en información recogida durante una visita realizada a la comunidad analizada en 2011. Asimismo, forma parte de un proyecto más grande que pretende rastrear y documentar la presencia de comunidades musulmanas en Colombia, área de estudio casi inexistente en nuestro país. Dentro de estos grupos, la comunidad de Buenaventura constituye un caso singular al estar conformada por afrodescendientes conversos y sus descendientes, mas no por migrantes. Por las razones expuestas, no existe una bibliografía previa que sirva de base a la ordenación temporal propuesta por este artículo. Dicha carencia de información conduce a la pregunta: ¿cuál ha sido el desarrollo temporal de la comunidad musulmana de Buenaventura y que cambios ha experimentado durante dicho desarrollo?

El escrito parte de la consideración de la comunidad como parte de contextos sociales dinámicos y cambiantes que reflejan tensiones de las poblaciones afrocolombianas. Por esta razón, se hace necesario situar los procesos de creación identitaria por parte de los musulmanes dentro del marco de resignificación social y de creciente relación entre las comunidades afrocolombianas y el Estado nacional, con el fin de comprender las implicaciones y significados de los cambios dentro de la comunidad analizada. En la primera parte se abordan algunos elementos teóricos y sociales que permiten comprender el contexto en el cual se desarrolló la comunidad; mientras que en la segunda se realiza la periodización propiamente dicha, basada en la información recogida en entrevistas a miembros de la comunidad. Como se verá, la periodización obedece a los cambios organizativos que en general implican o reflejan cambios en la perspectiva religiosa adoptada por la comunidad en su esfuerzo por constituirse dentro de la ortodoxia musulmana sin por ello sacrificar su identidad étnica.

I

Identidades étnicas y religiosas

La comunidad musulmana de Buenaventura posee la particularidad, dentro del contexto de las comunidades musulmanas en Colombia, de estar

constituida en casi su totalidad por población afrodescendiente. Por tal razón, su composición étnica es un referente de primer orden cuando los miembros de la comunidad, así como agentes externos a ella, intentan interpretar sus particularidades. Esto, sin embargo, no es tan extraño cuando se considera que si bien el Islam, como religión mundial, asume la existencia de unas verdades universalmente compartidas por sus miembros, con validez global; a su vez, el Islam es una realidad local concreta que se construye en lo cotidiano sobre la experiencia y tradición de comunidades específicas, aunque por supuesto, atravesadas por influencias regionales, nacionales y transnacionales de diverso tipo. Como tal, la identidad religiosa forma parte de una realidad compleja en la que interactúan otras identidades, intereses y visiones. Sin embargo, más allá de las identidades políticas o de los intereses económicos, que existen, en el fenómeno abordado en este escrito, se vislumbra como la etnicidad y la religión son los referentes más importantes en los cuales se basan los discursos y los actos de la comunidad, al servir de agentes para la acción individual y social.

De acuerdo con John Stone, la "eticidad" es una categoría de organización social caracterizada por estar centrada en la pertenencia a un grupo (Kuper y Kuper, 1996: 448). Dicha pertenencia está basada en la idea de poseer orígenes históricos comunes y puede incluir también una cultura, una religión o un idioma compartidos. Esta característica de la etnicidad es mencionada, a su vez, por Weber, al afirmar que un grupo étnico es un colectivo humano que "comparte una creencia en un origen común, a tal punto como para servir de base para la creación de una comunidad" (1944: 318).

Además, de basarse en la idea de un pasado y una cultura común, las organizaciones sociales denominadas "etnias" se caracterizan por generar fuertes identidades que se manifiestan mediante el establecimiento de límites. Este hecho ha sido remarcado por Fredrik Barth, al hacer énfasis en los procesos en los cuales los grupos étnicos se definen a sí mismos mediante acciones de inclusión y exclusión. Para este autor, un grupo étnico puede ser definido desde la antropología de acuerdo a cuatro categorías: (i) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; (ii) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; (iii) integra un campo de comunicación e interacción; (iv) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1969: 11).

Como se observa, hay un desarrollo del concepto hasta hacer énfasis en la cuestión identitaria. Aun así, es claro que los grupos étnicos no existen como realidades aisladas, autoperpetuándose indefinidamente. Por el contrario,

cuando se analizan estos fenómenos llama la atención la compleja red de relaciones sociales de las que estos grupos forman parte. Es preciso hacer énfasis en esta circunstancia, aún más, en el escenario contemporáneo en el que las identidades étnicas funcionan dentro de estructuras institucionales mucho más grandes, como son los Estados nacionales. Dicha realidad lleva a múltiples adaptaciones y negociaciones, mecanismos gracias a los cuales los grupos étnicos siguen existiendo. Esta condición es reconocida por Steve Fenton, quien define los grupos étnicos como comunidades de descendencia y cultura común, con tres características específicas:

1. That the group is a kind of sub-set within a nation-state,
2. That the point of reference of difference is typically culture rather than physical appearance, and
3. Often that the group referred to is "other" (foreign, exotic, minority) to some majority who are presumed not to be "ethnic" (Fenton, 2005: 23).

Para el caso del grupo étnico aquí abordado, Luis Castillo define a los afrocolombianos como los actuales descendientes de los negros africanos que fueron traídos al territorio de la actual Colombia durante el periodo colonial en condición de esclavos (2009: 64). Por supuesto, cabe la pregunta acerca de si el solo hecho de provenir de dicho continente constituye un criterio suficiente para considerar a sus descendientes como miembros de un mismo grupo étnico, a sabiendas que dicha población provenía de diferentes regiones y sociedades de África. Sin embargo, puesto que más allá de la diversidad existente, coexiste una intención de marcar a África como referente central tanto por parte de los propios afrodescendientes como por otras personas e instituciones. Valga entonces recordar que el término "afrocolombiano" surgió basado en el término *african american*, autoría del antropólogo Melville Herskovits. El término se popularizó en la segunda mitad del siglo anterior como una expresión políticamente más apropiada para denominar a los descendientes de personas traídas a Norteamérica en condición de esclavitud.

Dentro de la historia del territorio de la actual Colombia, la aparición y desarrollo de una identidad étnica afrocolombiana es un fenómeno relativamente reciente. Claramente, existieron fenómenos identitarios propios o impuestos en el contexto de las poblaciones negras que permanecieron en áreas urbanas o articuladas a estas, marcados especialmente por el recuerdo de la esclavitud y por la situación de exclusión social de la que eran objeto. Esto, sin embargo, no ocurrió siempre en el caso

de poblaciones aisladas en donde las comunidades eran más homogéneas, facilitándose el surgimiento de identidades centradas localmente y menos influidas por los referentes sociales de la mayoría mestiza, heredados de la cosmovisión colonial europea. Por ello, autores como Jaime Arocha han llamado la atención sobre el riesgo de simplificación que existe en la utilización indiscriminada del concepto de “población afrocolombiana” puesto que la categoría hace referencia a una base africana común, pero no permite reconocer los procesos de desarrollo y de diferenciación particulares a cada comunidad (Mosquera et al., 2008: 64.). Estos procesos académicos en los cuales se ha reinterpretado continuamente el pasado africano y de la trata, así como el estudio de las organizaciones sociales de los afrodescendientes, no han permanecido separados de los colectivos sociales que trabajan por el reconocimiento de derechos y oportunidades para las poblaciones negras. En dicho contexto se comprende el éxito que lograron en cierto momento iniciativas para ampliar la concepción de lo africano, como lo fue el proceso que llevó al surgimiento de la comunidad musulmana de Buenaventura.

Por otro lado, si bien la doctrina religiosa islámica transmite el ideal de unidad y homogeneidad, en realidad el mundo musulmán está constituido por múltiples realidades religiosas. Esto justifica la existencia de las diversas narrativas que han contribuido al establecimiento de la comunidad musulmana en el contexto de Buenaventura, así como a la creación de una identidad musulmana adecuada a las necesidades locales. Paralelo a esto, el Islam posee de por sí una diversidad tal que ha llevado a muchos académicos a considerar que no existe uno, sino muchos “islames”, incluso a afirmar que el Islam, más que una religión doctrinalmente y ritualmente unificada, constituye un conjunto de tradiciones que remiten sus creencias y prácticas centrales al libro revelado, el Corán, y al establecimiento e interpretación de un conjunto de tradiciones atribuidas al Profeta y/o a sus descendientes (Eickelman, 2003: 245).

La presencia de musulmanes en el territorio de la actual Colombia es un referente obligatorio para las comunidades actuales. Un fenómeno común es legitimar las identidades religiosas actuales, proyectando sobre el pasado intereses contemporáneos. Debido a la innegable participación musulmana en la construcción de la España moderna, existe la tendencia en los musulmanes latinoamericanos por sobredimensionar la posible presencia de dicha influencia en la conformación de las sociedades actuales. En el caso de los musulmanes afrodescendientes dicha proyección se realiza sobre la población esclavizada, de la cual se sabe que una parte de ella era musulmana. Estos esfuerzos han llevado a algunos a sostener que la presencia musulmana en el continente americano se remonta a la época prehispánica, sin que dichas hipótesis hayan sido corroboradas

(Kabchi, 1997: 39). Lo cierto es que los primeros datos acerca de la presencia musulmana para el caso de la actual Colombia se remontan al siglo XVI, es decir, al periodo colonial. La presencia temprana de musulmanes durante dicho periodo ha sido establecida gracias a datos dispersos, sin que se haya realizado un estudio sistemático de los alcances y características de dicha presencia. Sin embargo, por lo menos, en el caso neogranadino, lo más probable es que dicha presencia fuera un fenómeno aislado sin mayores repercusiones (Castellanos, 2010: 63).

Para el caso de la presencia musulmana contemporánea en Colombia se requiere diferenciar entre un primer periodo migratorio predominantemente árabe y cristiano (1880-1930), en el que, sin embargo, se establecieron los antecedentes de las primeras comunidades y de la migración posterior; y un segundo periodo (1948-1990) enmarcado entre la creación del Estado de Israel y el fin de la Guerra del Líbano, en el que predominó la migración de musulmanes sunitas palestinos y libaneses. Posteriormente, habría un tercer periodo a partir de 1990, en el cual se redujo la migración palestina y libanesa al tiempo que aumentó la llegada de musulmanes de otros lugares del mundo islámico. Este último periodo se caracteriza, igualmente, por el incremento de las conversiones. Lo que condujo a una mayor vinculación de la vida islámica respecto a las problemáticas locales. Durante este periodo las comunidades musulmanas se vieron afectadas por los atentados al World Trade Center en 2001 y sus consecuencias, pero no consideramos que dicho acontecimiento significara una ruptura frente a tendencias que ya venían presentándose en la década anterior.

Buenaventura y el movimiento afrocolombiano

Buenaventura es el nombre del municipio en donde se encuentra el puerto del mismo nombre. Con 6078 kilómetros cuadrados, según estimaciones del DANE, poseía para 2010 unos 362625 habitantes (Suarez, 2010: 248). Se localiza entre el océano Pacífico y la parte izquierda de la cordillera Occidental, en límites con los municipios de Jamundí y Cali. Situado al sur del departamento del Chocó y al norte del departamento del Cauca, el municipio posee en su litoral la bahía de Buenaventura donde se encuentra la ciudad de Buenaventura y el puerto. La ciudad se originó en la Isla de Cascajal, pero posteriormente se extendió al continente. Sin embargo, debido a que en aquel lugar se encuentra el puerto, la mayor parte de las actividades económicas y administrativas se realizan allí. La mayoría de los habitantes de Buenaventura son afrocolombianos, alcanzando, de

acuerdo a un informe de Naciones Unidas, un 88 % de su población (de Roux, 2010: 13).

El Puerto, controlado por la Sociedad Portuaria Regional de Buenaventura S.A., constituye la principal base económica de la ciudad, ya que moviliza el 60 % del tráfico marítimo de carga de Colombia y el 80 % de la producción cafetera del país. Pese a su importancia económica, Buenaventura es el municipio más pobre del Valle del Cauca. Posee un índice de desempleo del 29 % (frente al 14 % nacional) y un índice de subempleo del 35 %. El 80,6 % de sus habitantes vive en condiciones de pobreza y el 43,5 % en condiciones de indigencia (de Roux, 2012: 15). Asimismo, de acuerdo a datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, la ciudad posee un déficit de alrededor de 30 mil viviendas, mientras que de las existentes: un 54,9 % cuentan con servicio de energía eléctrica; un 23,5 % dispone del servicio de acueducto; un 15,7 % cuenta con alcantarillado; y tan solo el 17,6 % tiene acceso al servicio de recolección de basuras (Núñez y Carvajal, 2008: 16).

Debido a su posición estratégica, en Buenaventura tienen lugar actividades ilegales como el tráfico de armas, movilización de insumos para procesamiento de drogas ilícitas y narcotráfico. Pese a varios antecedentes, de acuerdo a Domínguez, el conflicto armado solo entró de lleno a Buenaventura a finales de los años noventa con la llegada de grupos paramilitares, con la intención de controlar el territorio y expulsar a las guerrillas de izquierda (2003: 5).

Como se ve en este aparte, no es posible comprender las circunstancias que llevaron al surgimiento de la comunidad musulmana sin considerar el contexto de las luchas sociales afrocolombianas desde los años sesenta. De esta manera se observa cómo, si bien la comunidad surge como un grupo con intereses particulares y tendencia ideológica definida, no es posible comprender a cabalidad sus orígenes y transformaciones sin entenderlos como parte de un dinamismo que se presentaba en los centros urbanos con importante población afrocolombiana en ese entonces. Como se verá, incluso, la lectura y utilización de Malcolm X y de otros ideólogos negros de Estados Unidos era práctica común de varios movimientos. Igualmente, muchas de las transformaciones y crisis que afectaron posteriormente a la comunidad se comprenden mejor relacionándolos con la evolución y transformaciones del movimiento negro en Colombia.

De acuerdo con Luis Castillo, el surgimiento de un movimiento de negritudes en Colombia estará relacionado con la crisis de la Nación mestiza y el posterior reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como fundamento de la Nación diversa (2009: 175). En general, es posible considerar cuatro causas del inicio de este fenómeno:

1. La realización de megaproyectos de explotación de recursos naturales de la región Pacífica colombiana desde la década de los ochenta, que hasta ese entonces era un territorio marginal.
2. La toma de conciencia por parte de sectores importantes de afrocolombianos sobre la situación de marginalidad de la región Pacífica colombiana.
3. La presencia de diversas vertientes ideológicas y disímiles organizaciones que reivindican lo negro y que desembocan en la creación del Proceso de Comunidades Negras (PCN).
4. El aprovechamiento por parte del movimiento de una estructura de oportunidad política que se abre con la citación de la Asamblea Nacional Constituyente y su participación en esta instancia, al igual que la posterior reglamentación de la Ley 70, o ley de negritudes.

Por su parte, Mauricio Pardo afirma que la emergencia de los movimientos sociales de comunidades negras del Pacífico:

tiene que ser analizada dentro de contextos políticos y socioeconómicos cambiantes de una legislación generalmente favorable a partir de la nueva constitución colombiana de 1991 y la Ley 70 para comunidades negras de 1993 (2001: 174).

En el caso específico de Buenaventura, la característica principal de los movimientos de negritudes fue la aparición de diversos grupos con múltiples perspectivas desde los años sesenta. De acuerdo a Luis Castillo, Buenaventura presenta unas condiciones especiales que hicieron posible el temprano surgimiento de grupos centrados en la defensa de la población negra (2009: 180). Esta característica especial estaría relacionada con su situación portuaria y con la experiencia de organización debido a la sindicalización de los trabajadores del Puerto. Igualmente, a que la mitad de la población se encuentra debajo de la línea de pobreza fue frecuente el fenómeno conocido como “northernismo”, que se refería a la migración ilegal de jóvenes negros hacia los Estados Unidos en busca de mejores oportunidades. Una vez en dicho país, muchos de ellos, entraron en contacto con núcleos del movimiento negro norteamericano, por lo que facilitaron su introducción a Buenaventura mediante el envío de libros, folletos y otros materiales. Gracias a estas ideas se enriqueció la base ideológica de los nacientes grupos en Colombia, a la vez que se introdujo la idea

de pertenecer a una comunidad global “imaginada” con redes en varios continentes. Así, los postulados de Malcolm X, de las Panteras Negras, e incluso la música de Bob Marley y Donna Summer, entraron al puerto y contribuyeron a reforzar la naciente identidad étnica. Por esta razón, en Buenaventura, surgieron durante los años sesenta y setenta múltiples grupos como: Juventud Quinientos, el movimiento Rasta (Rastafari) y el núcleo musulmán en torno a las ideas de la Nación del Islam, objeto de este trabajo.

II

Periodización del desarrollo de una comunidad musulmana en buenaventura

Para efectos del análisis temporal se ha periodizado el desarrollo de la comunidad musulmana bonaverense en cuatro etapas, de acuerdo al tipo de doctrina adoptada por la mayoría del grupo en un momento dado y por el tipo de liderazgo. Como se verá, los cambios no se deben únicamente a consideraciones religiosas, sino a transformaciones en el entorno social y a la búsqueda de aprovechamiento de nuevas oportunidades.

La primera etapa va desde 1960 hasta 1980 y abarca los orígenes de la comunidad y su consolidación, determinada por la influencia del movimiento religioso estadounidense: *Nation of Islam*. En un comienzo es más apropiado hablar más de un movimiento y no de una comunidad como tal, por tratarse de individuos unidos en torno a una causa común y no de unidades familiares articuladas. Más adelante, durante el mismo periodo, tuvo lugar la fundación legal de la organización islámica, así como el intento de creación de las primeras instituciones musulmanas en el espacio urbano. Es llamativo que en dicho momento el referente fueran los Estados Unidos, más que algún país islámico, debido en buena parte al activismo político, lo que redundó en el momento en el que la identidad étnica del grupo-comunidad estuviera más marcada.

La segunda etapa comienza en 1981 y se extiende hasta 1991. Este periodo se caracteriza por el inicio de una crisis al interior del grupo, que para ese entonces ya se encontraba estabilizado gracias a la existencia de varias familias musulmanas que servían de base a la comunidad. La crisis tuvo como causa externa la pérdida del referente doctrinario; a lo que se aunó el cambio social experimentado a nivel local y nacional por las poblaciones afrodescendientes. Asimismo, en lo interno, surgió la necesidad de suplir exigencias religiosas referentes a la comprensión local del Islam, quitando algo de peso a la dimensión político-social y acercándolo a las necesidades

cotidianas de las mujeres, hombres y niños que componían la comunidad. Durante este periodo se produjo el alejamiento del *Nation of Islam* y se inició un periodo de contacto y experimentación con otras vertientes islámicas, en particular con el Sunismo.

La tercera etapa va desde 1991 hasta 2002 y se caracteriza por la adopción del Islam Chiita y el posicionamiento de Irán y, más específicamente, de la ciudad de Qom como referente religioso. Durante este periodo se presentó un debilitamiento numérico e institucional de la comunidad causado no solo por el cambio de tendencia religiosa, sino por la ausencia de varios de los líderes más capacitados o relacionados con el proceso inicial. En efecto, al mismo tiempo que algunos miembros de la comunidad viajaron para profundizar su conocimiento de la religión islámica, las nuevas oportunidades y la naturaleza cambiante del movimiento por la reivindicación de los derechos de los afrocolombianos hizo que algunos antiguos miembros se alejaran de la comunidad, por considerar que las nuevas visiones religiosas no daban centralidad a la discusión sobre lo étnico.

La cuarta etapa, que delimitamos desde 2002 hasta el presente, se caracteriza por la aparición de una institucionalidad bien definida debido al liderazgo asumido por miembros de la comunidad formados en Qom (Irán). Durante esta etapa se da una masculinización creciente de los espacios comunitarios y un mayor contacto con otras comunidades musulmanas del país y la región. Simultáneamente, el brazo de la comunidad musulmana bonaverense en Cali crece y se desarrolla gracias a la migración y a la conversión.

Primera etapa: orígenes y consolidación (1960-1980)

Desde las primeras décadas del siglo XX se presentó en Colombia una migración creciente de población campesina hacia los principales núcleos urbanos. Muchas veces la causa fue el deterioro de las condiciones de vida y la búsqueda de nuevas oportunidades, pero también era frecuente el desplazamiento evitando la violencia creciente en el campo. Dicha problemática también afectó a los afrocolombianos que habitaban una de las zonas más aisladas en términos de relaciones económicas con el Estado y en cuanto a inversión social.

Los valores que se habían construido eran propios de poblaciones pequeñas, ubicadas al margen de los ríos o del litoral pacífico. En dichas condiciones el universo social era relativamente reducido y se prestaba para el establecimiento de relaciones sociales entre población con una cultura e identidad semejantes. Esta situación, que permitió el surgimiento

y preservación de culturas afrocolombianas, cambió radicalmente cuando se inició la migración creciente a los centros urbanos.

En el caso de Buenaventura, el polo de atracción lo constituyó el puerto que, al necesitar mano de obra, recurrió a las poblaciones cercanas, en donde el elemento negro era predominante. Los nuevos llegados se convirtieron en una mano de obra barata que no tenía una conciencia clara de derechos laborales o de formas de organización. Sin embargo, para mediados de los años cincuenta las condiciones se fueron haciendo más complejas, en la medida en que la ciudad ganaba importancia en el contexto nacional. Muy pronto los afrocolombianos percibieron que existía un discurso hegemónico que no los integraba como parte importante de la sociedad, sino que, todo lo contrario, los veía como una población inferior, casi primitiva y salvaje, que no correspondía con los ideales blancos de la élite. Al mismo tiempo, el acceso de un creciente número de afrocolombianos al sistema educativo (si bien en condiciones desiguales), así como a mayores fuentes de información, posibilitó el conocimiento acerca de doctrinas y movimientos reivindicativos existentes en otros lugares. De esta manera, aunque existía una conciencia del valor de los antiguos valores culturales y formas de organización social, para muchos era claro que era necesario buscar otros referentes que les permitieran definirse como grupo y organizarse. Gracias a esto, organizaciones religiosas, sindicales y culturales empezaron a aparecer simultáneamente en diferentes poblaciones, permitiendo el surgimiento de una movilización de afrocolombianos por el reconocimiento de sus derechos. Colectivos como el movimiento Cimarrón, entre otros, sentaron las bases del movimiento afrocolombiano, iniciando la discusión acerca de las condiciones y del verdadero papel que debían ocupar las poblaciones negras en la realidad colombiana.

Una de las consecuencias de dicho cambio de horizonte implicaba la relectura del pasado de la población de origen africano en Colombia debido a que era clara su invisibilización en la historiografía tradicional. No solo eran considerados como insignificantes para el nacimiento y desarrollo del país, sino que, cuando aparecían, les eran atribuidos una serie de estereotipos acerca de su poca capacidad intelectual frente a una supuesta superioridad física, así como sobre su pasividad y atraso. Para los afrocolombianos era claro que el discurso dominante debía ser rechazado, por lo que se buscaron nuevos referentes que les permitieran definirse desde su particularidad étnica. Al igual que otras comunidades en las Américas, la idea del pasado africano se constituyó en el eje central de dicha definición. Volver a África se convirtió casi en un referente obligado, en la idea de recuperar un nexo que les había sido destruido durante los siglos de esclavización y adoctrinamiento cristiano.

De esta manera, existía un ambiente de inquietud social e intelectual entre la población afrocolombiana de Buenaventura que facilitó la influencia de movimientos sociales que actuaban en otras latitudes. Estados Unidos fue un referente obligado debido a la intensidad de las luchas que los afroamericanos desarrollaban allí. La riqueza de discursos y posiciones llamó la atención de otras poblaciones afrodescendientes en las Américas y, por supuesto, en Colombia. Así, las ideas de Marcus Garvey, Malcolm X, Martin Luther King, entre otros, fueron conocidas y discutidas por jóvenes obreros en Buenaventura.

Tal fue el caso del *Nation of Islam* movimiento fundado en Detroit, Michigan, en 1930 por Wallace Fard Muhammad, posteriormente, considerado el Mahdi, movimiento que buscaba la promoción espiritual, mental social y económica de la población afroamericana en Estados Unidos. Las enseñanzas de Fard, afirmaban que un gran número de africanos esclavizados en las Américas fueron musulmanes, por lo que la verdadera religión del “así llamado negro” era el Islam. Debido a esto, los afroamericanos solo recuperarían su humanidad perdida por la esclavitud cuando tuvieran conocimiento de su herencia islámica y cambiaran su forma de vida. Para ello se hacía necesaria la exigencia de libertad, justicia e igualdad a la sociedad estadounidense.

El movimiento logró su expansión y consolidación cuando Elijah Muhammad asumió su dirección a partir de 1934. El movimiento ha sido reconocido como una de las organizaciones afroamericanas más prosperas y organizadas, si bien desde sus orígenes ha manejado una teología que podría calificarse de polémica. De acuerdo a esta, los negros poseen una superioridad racial sobre los blancos. En la mitología particular, el *Nation of Islam* de Elijah Muhammad consideraba que los negros eran los descendientes de la tribu de Shabazz, existente hace millones de años, quienes habitaban en la Meca, en la península arábiga. Sin embargo, en cierto momento, surgió un dios llamado Yakub quien resolvió separar la esencia negra y blanca del ser humano con el fin de que el blanco dominara sobre el negro. Tras siglos de experimentación logro su cometido, pero esta raza resultó ser inferior, por lo que habrían sido expulsados a Europa donde habrían vivido como monos durante siglos. Finalmente, lograron organizarse y establecieron una forma social basada en la dominación. Producto de esta, lograron someter al hombre negro original dando origen a la esclavitud, mediante la cual buscaban su destrucción final. Sin embargo, en 1930 los negros fueron de nuevo encontrados por Dios, encarnado en la persona de Wallace Fard. Quien los organizó en la Nación del Islam. La liberación debía comenzar con la búsqueda de una separación radical de la sociedad y la cultura creada por el “demonio blanco”, en pos de la creación

de un Estado negro independiente y del triunfo final del hombre original. Tal como demuestra Gilles Kepel, este tipo de milenarismo hunde sus raíces en la tradición bautista fundamentalista del sur de Estado Unidos y busca invertir la realidad a la que se veían sometidos los negros en la sociedad dominante (1995: 40). Sin embargo, parte de esta mitología fue rechazada o suavizada, posteriormente, cuando fueron mejoradas las condiciones de vida de los afroamericanos.

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

Es con la introducción de dichas ideas a Buenaventura que la comunidad actual reconoce la llegada del Islam al puerto, más específicamente, con la llegada de Esteban Mustafá Meléndez a comienzos de los años 1960. Esta versión es ratificada por algunos de los miembros más viejos de la comunidad tales como: Alicia Camacho y Saturio Rivas.

No son muchos los datos que se poseen acerca de Esteban Mustafá Meléndez. Este ciudadano estadounidense, de origen panameño, trabajaba como calderista en buques (el *Bush Trader* y Santa Mariana) pertenecientes a la compañía *Lykes Lines*, de Nueva Orleans. La compañía, que al parecer pertenecía a sacerdotes, fue comprada por Aristóteles Onassis en 1980, tras lo cual Esteban Meléndez fue retirado y finalizó su contacto con la comunidad.

Durante los viajes que hacia la embarcación en la que trabajaba, la cual hacía la ruta New Orleans-Chile, Esteban Meléndez aprovechaba su permanencia en Buenaventura para hablar con los obreros del puerto acerca del *Nation of Islam*, movimiento al que pertenecía. Estas visitas usualmente tenían lugar cuatro veces al año y tenían una duración de dos o cuatro días, dependiendo de si el barco iba en sentido norte-sur o sur-norte. La metodología que usaba seguía el modelo impulsado por el movimiento en Estados Unidos, en el que se cuestionaba al afrodescendiente, usualmente integrado a la herencia judeo-cristiana, acerca de su verdadero origen, su tradición, sus valores y su lugar en la sociedad. Con esta estrategia se buscaba mostrar a la persona negra que seguía un discurso creado por una élite para facilitar su dominación. Ante ello se hacía evidente la necesidad de contar con un discurso alternativo que explicará al afrodescendiente su verdadera naturaleza y su correcto lugar en el mundo.

Eso era lo que ellos más reivindicaban. Yo empecé a investigar y empecé a encontrar sobre mis raíces africanas: como era el trato de la esclavitud, como era la vida de un esclavo, o como eran nuestras mujeres, en fin. Y entonces fue donde empecé a coger ira y entonces empecé a asistir a la Nación del Islam (Saturio Rivas, 2011).

Este trabajo, que Meléndez comenzó esporádicamente hacia 1962, ya para 1965 había logrado reunir un grupo de unos 25 individuos afrocolombianos que se consideraban miembros del *Nation of Islam*. Todos vivían y se reunían en el barrio “La Playita”, ubicado en la Isla de Cascajal, corazón de Buenaventura. En ese entonces y durante mucho tiempo, sus viviendas eran de madera y construidas sobre palafitos, como era tradicional en los ríos. Debido a dichas condiciones, no contaban con un lugar propio y se reunían en los hogares de los miembros. Algunos de los integrantes originales fueron: Manuel Gamboa, conocido como “Caspinche”; José Rosas Costelo, actualmente radicado en Panamá; Salomón Benté, radicado en Estados Unidos; y Saturio Rivas, radicado en Cali. Este núcleo, que originalmente estaba integrado únicamente por hombres, un par de años después recibió a las primeras mujeres, entre las cuales estaban Alicia Camacho Garcés y Mariela Rivas. Así, en pocos años, el grupo contaba con varias decenas de miembros y varios centenares de simpatizantes.

Al parecer, se trataba de un grupo joven cuyas edades oscilaban entre los 18 y 30 años que originalmente habían simpatizado con ideas de izquierda, por lo que, al menos, algunos de ellos eran parte del Partido Comunista.

Entonces yo dialogaba porque a mí siempre me ha gustado dialogar mucho [...] ellos empezaron a mostrarme libros y a hablarme de los Musulmanes negros en los Estados Unidos, y me fui dando cuenta que esa era mi religión originaria. Entonces ya empecé a apartarme de los grupos de izquierda, porque me puse a pensar: ellos también nos discriminan, no tengo nada que hacer aquí, entonces voy a buscar mi origen (Alicia Camacho, 2011).

Parece que, debido a que la Nación del Islam era un movimiento estadounidense, algunas personas mostraron reticencia a formar parte de él, ya que se consideraba una nueva forma de penetración norteamericana. Otras opiniones iban en la dirección de considerar que la idea misma de Dios había sido una imposición y era necesario suprimirla. En este sentido se seguía el precepto atea seguido por las corrientes de izquierda. Sin embargo, estas reticencias fueron posteriormente superadas y el grupo empezó a crecer y a organizarse en torno a las enseñanzas de Meléndez,

quien acompañó a la comunidad durante casi dos décadas, hasta 1980 cuando regreso para despedirse y anunciar su retiro.

Durante este periodo el énfasis estaba puesto más en las ideas y en los valores como base para la organización y la movilización. Por esta razón, establecieron fácilmente relaciones con otros movimientos que trabajaban por la reivindicación de la población negra en Colombia. Dicho dinamismo los llevó, igualmente, a buscar formalizar el grupo y fue así como en 1974 fundaron la Asociación Islámica de Colombia, primera organización musulmana en obtener reconocimiento legal en el país. Esto le permitió al grupo seguir creciendo y poco tiempo después aparecieron las primeras familias musulmanas, la primera de las cuales fue la de Adi Montaña. Si bien, se consideraba importante contar con una cabeza, las decisiones se tomaban en grupo, de acuerdo a consulta entre los miembros. Con esto se buscaba evitar tensiones y facilitar la construcción colectiva debido a los pocos referentes islámicos con los que se contaba.

En efecto, durante muchos años el grupo no contó con una base sólida en su dimensión religiosa. Por un lado, no es posible conocer el nivel de conocimiento de Estaban Meléndez acerca del Islam en general o, más particularmente, acerca de las creencias y prácticas del *Nation of Islam*. De hecho, su misma ocupación que le permitía mantenerse en contacto con sus pupilos en Buenaventura, posiblemente, dificultaba la profundización de su conocimiento, por lo que es posible que sus conocimientos religiosos fueran limitados. Unido a esto, lo espaciado y breve de las visitas de Meléndez llevaron a que, por lo menos, durante esta etapa para muchos el carácter musulmán de la comunidad fuera más una aspiración que una realidad.

Ahora bien, ya que los pobladores de Buenaventura no poseían un referente islámico con el cual medirse por no existir inmigrantes musulmanes en el puerto, en buena medida la creación de una comunidad musulmana fue un acto de improvisación y adaptación. Partiendo del hecho de que durante los años sesenta y setenta la información a la que tenían acceso era bastante limitada aunado a que el *Nation of Islam* no representa ninguna de las escuelas tradicionales, sino una mezcla de diversos elementos, por tanto, la posibilidad de acceder al Corán o a las fuentes islámicas clásicas era nula durante los primeros años. Por esa razón, durante ese periodo, la pertenencia a la comunidad se debía más al elemento discursivo que al conocimiento de una doctrina o a prácticas rituales concretas. Sin embargo, los miembros del grupo consideraban que cuando fueron sometidos a la esclavitud sus antepasados habían perdido su verdadera cultura e identidad, las cuales debían ser musulmanas. En este sentido ser musulmán representaba contrarrestar el discurso de la élite dominante, la religión que había favorecido la dominación y dignificar a

la persona negra al mostrarle sus verdaderas potencialidades. Para esto se realizaban reuniones y se debatía acerca de la problemática de la población local, la violencia y explotación a la que eran sometidos y la acción colectiva a seguir para lograr el reconocimiento de sus derechos.

De acuerdo con los miembros más antiguos de la comunidad, pasaron varios años antes de que contaran con copias de la traducción al inglés del Corán, ni conocimientos mayores acerca de la oración. Se desconocían rituales como el ayuno o el pago del Zakat. Por supuesto, no se realizaban matrimonios islámicos ni se seguían disposiciones sobre la alimentación. No contaban con materiales en español y los pocos materiales en inglés no eran comprensibles para la mayoría. Estas difíciles condiciones convertirán casi automáticamente en líder al que poseyese un mayor conocimiento de dicho idioma, posición que finalmente recayó en Saturio Rivas.

Naturalmente, muchas de las creencias estaban indefinidas y muchas veces dependían de la opinión personal, por lo que no era extraño que algunos musulmanes mantuvieran creencias en Jesucristo, la Trinidad o en prácticas mágicas.

Segunda etapa: crisis y búsqueda de nuevos referentes (1981-1988)

Después de que Esteban Meléndez se retiró, los musulmanes bonaverenses perdieron su referente principal. La comunidad, liderada entonces por Saturio Rivas, empezó a buscar nuevos contactos mientras se mantenían las prácticas indicadas por Meléndez. El esfuerzo más grande se concentró en contactar a los miembros del *Nation of Islam*, enviando cartas a varios templos en Estados Unidos las cuales no fueron respondidas. Fue entonces que un grupo pequeño, constituido por tres personas (Maclovia, Silvano y Moisés), viajó a Estados Unidos y lograron hacer llegar algunos textos islámicos en inglés a Buenaventura. Sin embargo, la falta de un verdadero liderazgo religioso y de un horizonte claro hizo que muchos miembros abandonaran el grupo. Esta crisis, significó, casi, el fin de la comunidad, que solo sobrevivió gracias a la permanencia de un puñado de miembros. Ya para la segunda mitad de los años 1980, el liderazgo de la comunidad pasó a Juan Pablo Romero.

En medio de dicha crisis, un musulmán de Guyana que se encontraba viajando por América Latina tras haber pasado por Brasil, Argentina, Chile, Perú y Ecuador, escuchó durante su permanencia en Bogotá acerca de la existencia de musulmanes afrocolombianos en Buenaventura. Dicha persona, de la cual tan solo se conoce su primer nombre, *Acbas* (Saturio Rivas, 2011), decide viajar al puerto suponiendo que son rezagos de una comunidad musulmana esclavizada durante el periodo colonial. Sin

embargo, al darse cuenta de que se trata de un grupo de *Nation of Islam* decide confrontarlos con el Islam Sunita.

Entonces nos encuentra hablando de black supremacy, el negro es bello, el negro es grande, el poder negro, todas estas cosas. Y nos hace una pregunta, nos dice Albania es un país de Europa, todos son blancos, pero el 90% de la población es Musulmana ¿Qué van a hacer? ¿Los van a matar? (Saturio Rivas, 2011).

Debido a la falta de referente los miembros restantes de la comunidad deciden considerar el punto de vista de Acbas, quien se radica durante un tiempo en Buenaventura para enseñarles recitación del Corán y, gracias al aprendizaje de los capítulos (azoras) básicos, a realizar el *ṣalāt*. Una vez obtenida esta base, Acbas les enseña los principales rituales y fiestas tras lo cual les impulsa a realizar el ayuno durante el Ramadán de 1983.

Duro muy duro, y no pudimos [...] si hubiéramos entrado al Islam por el Sunismo o el chiismo y no por la Nación del Islam, nunca hubiéramos ayunado, no hubiéramos podido. Él nos enseñó que el ayuno se rompía a las cuatro de la tarde y aguantamos 15 días, o sea ayunamos solo 15, a los 15 días ya nadie estaba ayunando, no pudimos. Y los tres primeros años no pudimos ayunar, no lo completábamos (Saturio Rivas, 2011).

Después de permanecer un par de meses en Buenaventura, Acbas regresó a Guyana y la comunidad perdió contacto con él. Sin embargo, antes de partir puso en contacto a la comunidad con la Embajada de Egipto en Bogotá, así Yusuf Ali miembro del cuerpo diplomático encargado de la Sección de Negocios los visita y se interesa en el proceso seguido por la comunidad. Gracias a él obtuvieron libros y otros materiales islámicos durante un par de años, hasta que abandona Colombia.

Durante este tiempo, la comunidad empieza a tomar conciencia de la existencia de las tradiciones Sunita y Chiita dentro del Islam, empezando a reconocerse como practicantes del primero. Esta línea se vio reforzada gracias a Abdul Rahman, un miembro de la comunidad que logra contactar en Costa Rica al académico musulmán Bilal Philips, quien les apoya con más materiales y facilita obtención de una beca de estudios en Arabia Saudita para un miembro de la comunidad. La persona seleccionada fue Bielsen, quien durante tres años estudio en la Universidad de Medina, regresa a Buenaventura y toma las riendas de la comunidad.

En esta época se intenta establecer contacto por primera vez con otras comunidades musulmanas que por ese entonces se estaban consolidando

en otras ciudades de Colombia. Así, se logra mantener una comunicación esporádica con musulmanes de la comunidad árabe de Maicao, constituida por comerciantes y mucho más prospera, que facilita el traslado de unos pocos miembros de la comunidad de Buenaventura a dicha ciudad con fines laborales. Sin embargo, la situación de marginalidad y la etnicidad afrodescendiente de los musulmanes bonaverenses al parecer no motivan mucho a los musulmanes maicaeros, por lo que la colaboración no logra mayores resultados (Castellanos, 2010: 112).

Tercera etapa: adopción del chiismo (1989-2000)

Al parecer, la tendencia salafi del Sunismo que llega a Buenaventura no logra atraer mucho a los afrocolombianos, quienes, sin embargo, logran acercarse al Islam más tradicional ritual y doctrinalmente durante los años ochenta. Por otro lado, la falta de un verdadero apoyo económico, indispensable para la creación de una sala de oración y otra infraestructura islámica en una población musulmana, que por sus bajos recursos no podía costearla, hicieron que los bonaverenses siguieran golpeando puertas en busca de ayuda.

Irán había abierto una embajada en Bogotá tras el triunfo de la Revolución Islámica de 1979, así a oídos del embajador Yusuf Arafat Ali llegó el rumor de la existencia de afrocolombianos musulmanes, a los cuales creyó continuadores del Islam desde tiempos del comercio de esclavos. El embajador decidió visitarlos y les ofreció becas de formación religiosa en la entonces recién inaugurada madraza chiita en Buenos Aires, Argentina. Esta oportunidad fue aprovechada por varios miembros antiguos, incluyendo a Adil montaña, así como por varios jóvenes que habían entrado a formar parte de la comunidad, recientemente, tras haberse convertido al Islam. Debido a esta nueva oportunidad, al conocimiento adquirido, y al único Islam que los jóvenes llegan a conocer, la comunidad inició una serie de debates y hacia 1989 decidieron adoptar el Chiismo.

Si bien en sus orígenes el grupo de musulmanes estaba constituido por individuos conversos, con el paso de los años amigos y familiares adoptaron igualmente el Islam y con el tiempo llegaron a constituirse familias mixtas de musulmanes y cristianos, e incluso completamente musulmanas. Ya para los años noventa existían musulmanes de segunda generación, que desde pequeños fueron educados de acuerdo a los valores islámicos de la tradición chiita. Sin embargo, aunque el grueso de la comunidad, que actualmente se encuentra alrededor de los 500 miembros, se identifica como chiita, es posible encontrar rezagos de las anteriores etapas por al cuales atravesó el grupo. Así, algunos miembros de la comunidad nunca abandonaron los

ideales de la *Nación del Islam*, adoptando el Chiismo solo tibiamente, sin rechazarlos totalmente. Por otro lado, algunos de los que dejaron la Nación se hicieron sunitas y si bien representan una minoría, lo siguen siendo en la actualidad. No obstante, con el tiempo, las figuras icónicas del chiismo iraní se han convertido en referentes importantes de la comunidad, al igual que de efervescencia y amor.

La Revolución Islámica de Irán es un Destello de Luz. Que ilumina el mundo entero en especial al más oprimido sediento de justicia y equidad. Fue la mano de un hombre humilde, que guanteó al gobierno falso y opresor la “dinastía pahlevi”. Imam Jomeiní eres más que un mito, eres la Manifestación de la Verdad del Profeta (P) y la Descendencia del Imam Ali (P) [...] (Sheij Munir, 2014).

Cuarta etapa: consolidación (2000-2012)

En los últimos años los musulmanes entraron en una nueva etapa en la que ya aparecen como una comunidad madura, en el sentido en el que se han organizado en torno a instituciones permanentes que dan respuesta a las necesidades básicas de sus miembros. La mezquita, denominada *Centro Cultural Islámico la Ciudad del Profeta*, está ubicada sobre la avenida Rockefeller, una de las más importantes de la ciudad. Con capacidad para 60 personas fue habilitada en el año 2000 y actualmente posee una sala de oración, una biblioteca, cocina y además es sede de una emisora musulmana virtual. El Instituto Silvia Zaynab, por su parte, ofrece educación desde el preescolar hasta básica secundaria a población de bajos recursos. Si bien el colegio existe desde 1981, la periodicidad en el pago de la pensión, unido a la paulatina disminución en el número de musulmanes, llevó a su cierre a finales de los años noventa. En el año 2000 la institución reabrió sus puertas, pasando de 45 estudiantes en dicho año, a 148 en 2008. Aunque la orientación del colegio es religiosa, solo un 60 % de sus alumnos son musulmanes.

La cabeza visible durante esta última etapa es el Sheij Munir Valencia. Carlos Valencia Potes, que adoptó el nombre islámico de Munir, se convirtió al Islam a sus 18 años y tras finalizar sus estudios secundarios obtuvo una de las becas para estudiar Islam en Argentina, cuando tenía 22 años, en 1989. Al volver asumió por primera vez la dirección de la comunidad tras la partida del Sheij. Para ese entonces la comunidad se encontraba de nuevo en expansión, por lo que a la sala de oración acudían entre 70 y 80 personas para el Salat al Yumma (Valencia Potes, 2011). Un año después fue seleccionado para estudiar en la ciudad universitaria islámica de Qom,

en Irán, en donde recibió varios años de formación en recitación coránica y Sharia, tras lo cual inicio un ciclo universitario. Concluyó sus estudios islámicos en 2000 cuando regreso a Colombia, asumiendo la dirección de la comunidad y fortaleciendo de paso el proceso que llevó a la comunidad al chiismo. Bajo la dirección reciente del Sheij Munir Valencia la comunidad logró consolidarse, muestra de ello es la existencia de sus principales instituciones: la mezquita y la Institución Educativa Silvia Zaynab.

Durante esta etapa se presenta una adopción más ortodoxa de los principios del chiismo, gracias a que los miembros de la comunidad, pero especialmente sus líderes, han tenido la oportunidad de realizar estudios de profundización religiosa. Sin embargo, al mismo tiempo, dicha influencia ha significado un proceso de masculinización, en el sentido en el que las mujeres en las etapas anteriores jugaban un papel mucho más decisivo en la toma de decisiones. Esto no quiere decir que estén ausentes de la vida religiosa, pero el predominio masculino en las reuniones y actividades en la mezquita contrastan con el rol que habían jugado en etapas anteriores. Simultáneamente, se ha presentado una centralización en torno a la figura del Sheij. Desde su fundación en los años sesenta, la comunidad había resuelto sus problemas y discutido los pasos a seguir por consenso general. Sin embargo, el modelo chiita iraní coloca mucho de este peso en el líder religioso, por lo que la práctica consultiva ha perdido peso, aunque no haya desaparecido del todo.

Este proceso de iranización de algunos aspectos de la comunidad se debe, en parte, a que los viajes a Irán han continuado y una nueva generación de sheijs se encuentra en formación tanto para la comunidad de Buenaventura como para la de Cali. Además, algunos miembros de la comunidad han nacido en Irán o han pasado su niñez allí, lo que refuerza una visión más cercana de las realidades sociales de Medio Oriente. Tal es el caso de Fátima Valencia, quien nació en Irán mientras sus padres se encontraban realizando estudios superiores, e ingresó a Buenaventura con ocho años de edad (Fátima Valencia, 2011). De hecho, en esta etapa, más que en la anterior, Irán se ha convertido en el referente religioso, por lo cual la mayoría de los miembros de la comunidad aspiran a conocer dicho país.

Esta tendencia no debe ser entendida, sin embargo, como un proceso de enajenación respecto a su entorno social y a la realidad de los afrocolombianos y sus tradiciones. La cultura tradicional y la identidad étnica siguen jugando un papel determinante, como se mostrará, pero es claro que los miembros de la comunidad no quieren perder un nivel de conocimiento y práctica del Islam que les ha costado adquirir. Esto ha implicado adaptaciones y negociaciones, con el fin de interpretar las enseñanzas iraníes al contexto y necesidades que viven en Buenaventura.

Entonces tenemos que entender muchas cosas. Empecemos: donde estamos. Con quien estamos. No nos cerremos porque nos volvemos de una religión que no quiero decir más. Entonces: somos musulmanes y adaptados. Nacimos aquí, en Buenaventura, en Colombia, y tenemos que adaptarnos a esa comunidad. Con muchas cosas, y Dios nos tiene que bendecir para que seamos los mejores (Sheij Munir Valencia, 2012).

De hecho, desde sus orígenes, la comunidad ha sido reconocida como una institución afrocolombiana. Como tal es medida, y se aspira a que se comporte, de acuerdo a dicha identidad. Esa es una de las razones por las cuales se ha buscado que las instituciones educativas y religiosas que han originado trabajen de manera conjunta con otros grupos e individuos a nivel local, en pos de la mejora general del nivel de vida. Si bien existe como elemento diferenciador un credo y una práctica que impulsan a hacer del afrocolombiano una persona digna, por disciplinar al individuo, impulsarlo a educarse y convertirlo en alguien que ejerza una influencia positiva sobre los demás; no es posible afirmar que exista una diferenciación económica o social clara entre musulmanes y no musulmanes. Por ello, las actividades islámicas siempre aparecen vinculadas como acciones que permiten establecer puentes e impactar positivamente en el entorno social a través del trabajo para suplir falencias educativas, la invitación a cenas durante el mes de Ramadán o la distribución de los pocos animales que se puedan sacrificar en las fiestas musulmanas.

Sin embargo, a medida que la comunidad crece y su nivel educativo avanza, las necesidades religiosas se van complejizando. Por esta razón, la adaptación de las bases del derecho islámico Yafari para dar respuesta a la problemática local es una realidad que se construye sin mayores discusiones. Por poner un ejemplo, instituciones como el matrimonio temporal o la poligamia son adaptadas para dar cabida a los puntos de vista locales y a la necesidad de supervivencia del grupo, que no cuenta con demasiados jóvenes con los cuales asegurar la creación de familias musulmanas. En la actualidad, la comunidad está formada por cerca de quinientas personas, muchas de las cuales conforman familias. De acuerdo a Munir Valencia, el número de familias ronda las 30, aunque algunas no son exclusivamente musulmanas.

Dicha vitalidad se manifiesta, igualmente, en la continuidad de la práctica islámica pese a la migración de sus miembros. Muchos musulmanes se han desplazado a Cali y con ellos se han trasladado sus familias o han iniciado sus familias allí. Sin embargo, los nexos con Buenaventura no se pierden y normalmente se mantienen fuertes contactos, ya que miembros

de las familias se encuentran repartidos entre ambas ciudades tal como afirma un miembro de la comunidad: “Yo nací en Buenaventura y cuando cumplí 17 años nos vinimos a vivir aquí en Cali, y desde entonces cada vez que hay vacaciones en el colegio, pues entonces viajamos a Buenaventura a visitar a nuestros familiares” (Amirah Ana, 2011). La principal causa del continuo desplazamiento es que, en muchos sentidos, Buenaventura es una ciudad satélite respecto a Santiago de Cali, la capital departamental. Por esa razón, es frecuente que los habitantes de Buenaventura se desplacen allí para realizar estudios universitarios, buscar nuevas posibilidades de empleo o por negocios. Esto ocurre igualmente con los musulmanes, quienes al radicarse en la nueva ciudad mantienen el contacto con su líder en Buenaventura. Sin embargo, con el paso del tiempo, su número ha aumentado, por lo que en 2003 obtuvieron el permiso del Sheij Munir para crear una musala en Cali, Al Kauzar, y un pequeño colegio islámico. En la actualidad son unos 100 musulmanes que siguen considerándose parte de la misma comunidad y si bien son reconocidos y mantienen relación con la comunidad Sunita de la mezquita Al Noor, buscan mantener una diferenciación no solo por su perspectiva religiosa, sino también por su identidad étnica afrocolombiana.

En la actualidad es posible observar que el centro islámico de Cali empieza a ganar cierta independencia y prestigio frente al de Buenaventura. Este cambio es un reflejo de las mejores posibilidades de educación y de integración económica y social de los musulmanes de Cali frente a los que viven en Buenaventura. Por esta razón, si bien en Buenaventura los musulmanes son reconocidos por su énfasis en la necesidad de que el individuo se eduque, estas posibilidades son mayores en Cali cuya comunidad cuenta con un número mayor y más diverso de profesionales. Asimismo, aunque en el puerto siguen presentándose conversiones, a su vez, el dinamismo de la comunidad es mayor en la capital departamental.

Como es natural, las problemáticas y desafíos que enfrentan los musulmanes en Cali son diferentes a los que se enfrentan en el puerto. Su trayectoria histórica como agrupación religiosa trabajadora por la reivindicación de las minorías afrocolombianas es muchas veces desconocida en la capital, en donde la visión del Islam predominante está más relacionada con la difundida en los medios de comunicación y que, indirectamente, crea la percepción del musulmán como una persona intolerante y violenta. Por dicha razón, el uso del velo, la realización de la oración en el espacio de trabajo o el no consumo de alcohol, o de carne de cerdo, generan más malos entendidos en Cali que en Buenaventura. Por lo demás, frente a un creciente individualismo y concentración en familias nucleares, los referentes ideales de los musulmanes afrocolombianos

siguen considerando a Buenaventura como el espacio originario donde una verdadera vida comunitaria y familiar tiene lugar.

Consideraciones finales

Como se puede ver en el artículo, el proceso de construcción de una comunidad musulmana en Buenaventura fue un proceso accidentado, aunque con importantes continuidades. En primer lugar es posible observar que el hilo conductor a lo largo de cuatro décadas ha sido la identidad étnica, la cual ha brindado un discurso legitimador y movilizador para los miembros de la comunidad. Sin embargo, dicha identidad por sí misma habría llevado a la disolución de la organización frente al movimiento afrocolombiano en general si no se contara con el elemento religioso.

En este sentido, podría afirmarse que la religión funciona como identidad al dotar de singularidad a la comunidad frente a otros colectivos bonaverenses con los cuales se mantienen relaciones. Al mismo tiempo, la religión dota de nuevos discursos con los cuales reforzar los lazos entre los miembros de la comunidad y los articula en pos de intereses y tareas comunes no solo de bienestar común, sino también según los requisitos propios de la vida religiosa cotidiana.

Así pues, la filiación religiosa provee nuevas relaciones y posibilidades de desarrollo fuera del contexto de Buenaventura. Esto no quiere decir que las creencias, la experiencia religiosa y las expectativas frente al más allá no jueguen un papel importante, ya que de no ser así tal vez la comunidad no hubiese logrado emerger de los momentos más críticos de su historia. Así, es la idea básica de que la religión propia de los afrodescendientes es el Islam, la que dota de sentido los múltiples discursos encontrados en cada etapa, así como la permanencia de Malcolm X como símbolo de adaptación y continúa búsqueda por la fórmula que los identifique simultáneamente como afrodescendientes y como musulmanes.

Bibliografía

- BARTH, Frederik. (1969). *The ethnic groups and its boundaries*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLANOS, Diego. (2010). *El Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- CASTILLO, Luis. (2009). *Etnicidad y Nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Universidad del Valle.
- DE ROUX, Gustavo. (2010). *Políticas públicas para el avance de la población afrocolombiana: revisión y análisis*. Ciudad de Panamá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.
- DILLON, Michelle. (2003). *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DOMÍNGUEZ, Marta Isabel. (2003). “Los procesos de resistencia al conflicto armado y al desplazamiento forzado por parte de pobladores rurales afrocolombianos en el municipio de Buenaventura”. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/dominguez.pdf>. [Marzo 13 de 2014].
- EICKELMAN, Dale F. (2003). *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- FENTON, Steve. (2005). *Ethnicity*. Malden: Polity Press.
- KEPEL, Gilles. (1995). *Al oeste de Alá: la penetración del Islam en Occidente*. Barcelona: Editorial Paidós.
- KABCHI, Raymundo. (1997). *El mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi.
- KUPER, Adam y KUPER, Jessica. (1996). *The Social Science Encyclopedia*. Nueva York: Routledge.
- MARTIN, Richard. (2004). *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. Nueva York: Macmillan.
- MOSQUERA, José. (1996). *El movimiento socio-político afrocolombiano: caracterización y fundamentos*. Quibdó: Ediciones Licher.
- MOSQUERA, Claudia et al. (2003). *150 Años de la abolición de la esclavitud en Colombia: desde la marginalidad a la construcción de la Nación*. Bogotá: Aguilar.
- NÚÑEZ, Jairo y CARVAJAL, Alberto. (2008). *¿Cómo romper las trampas de pobreza en Buenaventura?* Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.
- PARDO, Mauricio. (2001). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- PÉREZ, Gerson Javier. (2007). *Historia, geografía y puerto como determinantes de la situación social de Buenaventura*. Bogotá: Banco de la República.
- RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. (2004). *Conflicto e invisibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- VELÁSQUEZ, Rogerio. (2000). *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- WEBER, Max. (1944). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Entrevistas

- AMIRAH, Ana. Entrevista realizada por Diego Giovanni Castellanos en Buenaventura, 29 de abril de 2011.
- CAMACHO, Alicia. Entrevista realizada por Diego Giovanni Castellanos en Buenaventura, 28 de abril de 2011.

RIVAS, Saturio. Entrevista realizada por Diego Giovanni Castellanos en Santiago de Cali, 30 de abril de 2011.

VALENCIA Potes, Munir. Entrevista realizada por Diego Giovanni Castellanos en Buenaventura, 27 de abril de 2011.

VALENCIA, Fátima. Entrevista realizada por Diego Giovanni Castellanos en Buenaventura, 29 de abril de 2011.

Sermones

VALENCIA, Sheij Munir. "Somos Musulmanes Colombianos", Buenaventura, 2012.

VALENCIA, Sheij Munir. "Irán un Destello de Luz". Poema incluido en el Sermón 35 años del aniversario de la República Islámica de Irán, Buenaventura, 2014.