Hamsa

Journal of Judaic and Islamic Studies

5 | 2019

Muslims and Jews in Latin America

Conversos al islam y retornados al judaísmo en Buenos Aires y San Pablo: un ensayo comparativo

Batia Siebzehner y Leonardo Senkman

Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/hamsa/455>

DOI: 10.4000/hamsa.455

ISSN: 2183-2633

Editor

CIDEHUS - Centro Interdisciplinar de História Culturas e Sociedades da Universidade de Évora

Referencia electrónica

Batia Siebzehner y Leonardo Senkman, «Conversos al islam y retornados al judaísmo en Buenos Aires y San Pablo: un ensayo comparativo», *Hamsa* [En línea], 5 | 2019, Publicado el 31 marzo 2019, consultado el 15 septiembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/hamsa/455> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/hamsa.455>

Este documento fue generado automáticamente el 15 septiembre 2021.

Hamsa est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Conversos al islam y retornados al judaísmo en Buenos Aires y San Pablo: un ensayo comparativo

Batia Siebzechner y Leonardo Senkman

Introducción

- La adhesión al islam a través de la conversión al igual que el retorno al judaísmo a través del fortalecimiento religioso son fenómenos del cambiante paisaje de las creencias religiosas en América Latina desde las dos últimas décadas del siglo pasado. Los fundamentos teológicos de ambas religiones están basados en la interpretación literal de los (el) texto(s) sagrado(s), sus enseñanzas y las derivadas reglas y preceptos. Líderes y creyentes perciben la interpretación de las fuentes y leyes basadas en la autoridad divina como la verdad en todo tiempo y lugar¹. La renovación religiosa, que adquirió mayor difusión desde finales del siglo XX implica, entre otras cosas, una mayor diversificación en la vida institucional y privada de ambas minorías religiosas, al igual que una mayor presencia en el espacio público latinoamericano. Tanto la dinámica de la conversión como el retorno fueron analizados como fenómenos religiosos específicos considerando fundamentalmente la transición individual de un mundo de creencias a otro, las características de las comunidades e instituciones involucradas y la evolución paulatina de los procesos de transformación dentro de cada una de las minorías etno-religiosas². En este artículo intentamos presentar algunas características de ambos procesos con el objeto de considerar en qué medida se podrían establecer criterios comparativos para entender de manera más comprehensiva el fenómeno de la expansión de las ortodoxias religiosas. Este es un intento de comenzar a desarrollar nuevas perspectivas, como las propuestas por Rambo, Gooren, Jindra y Montenegro quienes, desde diferentes focos analíticos, consideran que el alcance del fenómeno puede ser entendido de manera inclusiva a través de la investigación comparada³.

- 2 El punto de partida que legitima una comparación del proceso de transformación en miembros de ambas minorías religiosas, a pesar de la diferencia entre retorno y conversión, es la relación de ambos hacia un cambio profundo en el sistema del significado existencial y la visión de vida. Tanto quien llega al islam desde el catolicismo, del mundo secular o de un conocimiento marginal de la tradición musulmana, así como el judío secular o meramente tradicional que abraza el cumplimiento ortodoxo de la ley judía, atraviesan una transformación en las prácticas de su vida cotidiana, y en las creencias que guían su existencia. Esto se analiza, en base a la perspectiva propuesta por Jindra que incluye en estos procesos de conversión “cambios de una religión a otra, el cambio de una falta de compromiso con la religión a una fe religiosa y una renovación de la propia fe dentro de un grupo religioso”⁴.
- 3 Este artículo está basado en el trabajo de campo, aún en proceso de ejecución, que analiza la conversión al islam y el retorno al judaísmo en Buenos Aires⁵ y San Pablo, y cuyos resultados finales aun requieren elaboración. Sin embargo, pareciera que esta etapa permite buscar, a través de un análisis inductivo, tanto características similares como diferenciales capaces de contribuir al entendimiento de la dinámica y la estructura de las pautas de la renovación de tradiciones religiosas monoteístas. Esta etapa, sin embargo, no nos permite aun establecer hipótesis generales o un marco teórico comprensivo para entender el proceso en su complejidad nada unívoca. El análisis se basa en la asunción básica que la afiliación religiosa se construye a través de fronteras y estrategias de mantención de las mismas⁶. Las estrategias comprenden rituales orientados a acompañar a la persona a lo largo de su vida, actuando como mecanismos de control, asegurando así la reproducción social y la expansión del movimiento religioso⁷.
- 4 Ambos movimientos parecen dar a la vida de sus adherentes un sentido trascendental, orden, valores comunes y sentido de pertenencia, en contraposición a las influencias globales. Esto se puede interpretar a través de sus respuestas que se refieren al marco religioso como un lugar de apoyo y solidaridad, tal como también lo reitera la mayor parte de la literatura que trata el tema.
- 5 Dentro de esta perspectiva se interpretan en el presente trabajo las características del islam y el judaísmo en dos contextos culturales diferentes, Brasil y Argentina, lo que facilita descubrir los elementos comunes y diferentes en la estructuración del proceso del cambio religioso entre ambas sociedades, por un lado, y entre ambas religiones, por el otro. Las tensiones generacionales, el matrimonio y los procesos de socialización son las estrategias relevantes acá analizadas para ejemplificar la creación y la extensión de las fronteras de pertenencia. El estudio socio-histórico que estamos desarrollando tiene como fuente empírica trabajo de campo que consiste, hasta ahora, en un total de cincuenta entrevistas a conversos y a retornados en ambas ciudades, al igual que la participación en reuniones, grupos de estudio, actos y rituales en sinagogas, mezquitas y centros comunitarios. La expansión de la religiosidad no es unilineal ni consistente. Por el contrario, es básicamente variada, dispersa y multifacética. De ahí que el material obtenido representa diferentes tendencias, diferentes narrativas y diferentes procesos institucionales. Nuestro osado intento comparativo que se leerá a continuación es tratar de vislumbrar diferencias y similitudes reveladas a través de las particularidades del proceso conversión/retorno, y que crean, a la vez, una base común en cada una de las minorías y en ambas en conjunto⁸.

1. Los contextos socio culturales

- 6 Brasil y Argentina son dos países cuyas respectivas sociogénesis los diferencia, pero, sin embargo, ambos desplegaron espacios de diversificación que proporcionaron el resurgimiento de tradiciones religiosas ortodoxas. Mientras que el proceso aluvial inmigratorio modernizador básicamente europeo y blanco en Argentina fue de tal magnitud y contundencia que dejó muy poca porosidad a la cultura criolla para generar un sincretismo religioso y diversidad cultural, en Brasil el proceso histórico de su socio génesis posibilitó porosidades de identidades, cruzamiento étnico, doble pertenencia, préstamos civilizatorios y mestizaje cultural⁹. A pesar de estas diferencias en sus respectivas sociogénesis, es posible registrar un padrón de rasgos comunes en las transformaciones del campo religioso en ambos países al igual que en América Latina en general. Los procesos de democratización, entre otros factores a nivel macro, han redefinido múltiples identidades y abiertos cambios en escenarios de diversidad cultural y pluralismo religioso. Enfrentados con la globalización y el transnacionalismo, tanto en Argentina como en Brasil, los creyentes están sometidos a influencias de diversos tipos y atraviesan todas las orientaciones ideológicas del espectro político¹⁰. Al haber dejado de ser un “subcontinente católico”, América Latina enfrenta la pérdida progresiva de atracción que ha sufrido la Iglesia Católica, y la consecuente disminución de sus adeptos y practicantes; también han influido la laicización del Estado, reforzada con la promulgación de constituciones y legislación que prescriben la libertad de cultos y neutralidad religiosa en la gestión pública; la diversificación del campo religioso, favorecida por la intensificación de intercambios culturales; y la individuación de las prácticas religiosas¹¹. Desde hace varias décadas América Latina constituye un mundo de “modernidades múltiples”¹², aceptando también la revitalización de los referentes religiosos diversos de sus ciudadanos. Parte de este fenómeno se manifiesta en un gran auge de iglesias protestantes¹³, de adeptos a otras formas de religiosidad como el hinduismo, el budismo, el islam, el judaísmo; y además la proliferación de personas que confiesen su religiosidad, por ejemplo, “con mi propia espiritualidad” o creyentes en “Dios a mi manera”¹⁴. Además, tanto en Argentina como en Brasil, se está produciendo una tendencia simultánea de “des-institucionalización religiosa”, así como una tendencia a la “individualización (privatización) de la fe” entre los creyentes no afiliados. Notoriamente en Argentina la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada y solo en los templos, para entrar legitimada en la esfera pública e indiferenciada de la sociedad civil¹⁵. La individuación, por su parte, significa que los sujetos se desligan de una comunidad religiosa heredada de sus padres, para decidir individualmente a qué corriente adherir o con cuál combinación de creencias formar su espiritualidad¹⁶. En este proceso de individuación, el islam y el judaísmo son escogidos entre una variedad de ofertas religiosas y espirituales del nuevo “campo religioso”

2. Islam y judaísmo en América Latina

- 7 La modernidad y los procesos globales abrieron nuevos horizontes, aun en direcciones divergentes, como resultado de la proliferación de movimientos comprometidos con la expansión de las doctrinas y las prácticas religiosas y con la secularización y la asimilación. Las tendencias a la renovación religiosa parecen haber generado un intercambio dialéctico entre lo tradicional y lo auténtico, por un lado, y lo tradicional

y moderno, y por el otro, construyendo nuevas percepciones de la religiosidad. Mientras que el islam se va extendiendo a poblaciones de procedencia étnica no arábica, el judaísmo, como religión, fue acentuando los criterios primordiales de pertenencia profundizando así clivajes en la interpretación de qué es ser judío. En ambos casos, la renovación religiosa está acompañada por una dimensión de elección en la pertenencia a la comunidad de los creyentes. Así, tanto la conversión al islam como el retorno en el judaísmo diseñan nuevas fronteras de pertenencia, demarcadas por el grado de aceptación de los mandatos que constituyen la esencia normativa de ambas creencias religiosas.

- 8 La perspectiva acá desarrollada permite, ante todo, alterar la asociación casi intuitiva de la adscripción del islam a la procedencia étnica árabe y de la definición de judaísmo como religión¹⁷. Ambas minorías étnicas, emigradas a América Latina en periodos similares del siglo XX, atravesaron procesos de integración y diversificación que les permitieron mantener características primordiales etno-nacionales a la vez que adoptar modalidades de pertenencia y participación en la sociedad y cultura local. Gran parte de la población árabe emigrada a América Latina durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, sin embargo, era cristiana en sus orígenes y continuó ligada a esa fe¹⁸. La adhesión al islam de los inmigrantes árabes de origen musulmán pasó por etapas diferentes sin necesariamente implicar una invariable continuidad religiosa generacional¹⁹. Procesos similares de integración a la cultura nacional local acaecieron también en la inmigración judía proveniente tanto del Imperio Otomano (sefaradís) como de Europa (askenazíes). Aunque constituyendo una minoría numérica, los sefaradís se caracterizaron por un apego mucho mayor que los askenazíes a las prácticas religiosas a lo largo del tiempo. La inmigración europea, influenciada por las corrientes seculares y liberales de los países de origen y por el desarrollo cultural de los países de residencia, en la medida en que mantuvieron individual o colectivamente rasgos formativos del judaísmo, no necesariamente mantuvieron prácticas religiosas a nivel personal o institucional. En ambos casos, la integración fue acompañada por la asimilación en el medio, llevando a muchos miembros de ambas comunidades a perder identificación con el origen étnico, religioso o nacional²⁰.

3. Conversión y retorno (tshuva)²¹

- 9 Desde los años ochenta del siglo pasado, sin embargo, se verifica un resurgimiento de la dimensión religiosa como eje aglutinante en las comunidades judías latinoamericanas en proporciones desconocidas hasta entonces en este medio. El judaísmo es, entre las religiones monoteístas, la única que no considera el misionerismo como medio de ampliación de las fronteras de pertenencia. Estas fronteras son resultado directo de la procedencia étnico-cultural y quienes nacieron fuera del judaísmo y quieren pertenecer al mismo deben atravesar por un proceso de conversión, independientemente de la medida de compromiso con las prácticas religiosas a largo plazo. Esta vía exige del postulante aceptar la existencia de un solo Dios, el conocimiento de las leyes judías, la realización de las prácticas exigidas por los preceptos, el baño de inmersión ritual (en manantial o *mikveh*) y la circuncisión para los hombres. El estudio de los principios de la ley judía, así como los mandatos y su implementación en la vida cotidiana, es un camino largo, supervisado por autoridades religiosas legitimadas, al final del cual el aspirante

debe presentarse ante una corte religiosa que aprueba o rechaza su condición. El “retorno”, en cambio, está abierto sólo para quienes son judíos de nacimiento, pero que, por razones personales o concernientes al medio, se alejaron de la religión que practicaban sus abuelos o padres. Este movimiento de retorno, en el cual los protagonistas se convierten en activistas, fue iniciado por Chavad en los años 60, adquiriendo dimensiones globales dentro del judaísmo contemporáneo. El movimiento es multifacético y en América Latina, a diferencia de Israel, se convirtió cuantitativamente en el principal foco de atracción para aquellos miembros de las comunidades locales que veían en la religión una manera de recuperar la identidad cultural²². En el transcurso del tiempo en Argentina, por ejemplo, Chavad perdió el monopolio del proceso y compitió en el “mercado de la *tshuva*”²³ con grupos ultra ortodoxos más extremos que veían en la recuperación de las creencias, para quienes la habían abandonado, una fuente imprescindible y única en la continuidad de la existencia del pueblo judío frente a la asimilación altamente desarrollada. En todos los casos, quien decide emprender el camino de retorno debe adaptarse a nuevas normas que definen la forma de vida apropiada para un creyente. A pesar de presentar al candidato grados de exigencias y control mucho mayores que Chavad en el cumplimiento de los preceptos, los grupos ultra ortodoxos (especialmente lituanos), lograron ganar terreno no sólo entre los sujetos que “refuerzan” sus creencias ortodoxas, sino que, también en el campo político, han logrado hoy el liderazgo institucional de la comunidad judía en Argentina.

- 10 La conversión al islam está desligada de criterios primordiales y de exigencias inmediatas a un cambio radical de vida drástico, ya que “la palabra *musulmán*” significa “aquel que se somete a la voluntad de Dios”, independientemente de su etnia, nacionalidad o cultura. De allí que todo aquel que esté listo para someterse a la voluntad de Dios puede convertirse en musulmán. El proceso de conversión, que tampoco está condicionado por el estilo de vida o acciones anteriores a la conversión, distintamente a la conversión al judaísmo, es sencillo, fácil y todo lo que debe declarar el nuevo adepto es No existe divinidad verdadera sino solo Dios (Al-lah), y Muhammad es el Mensajero (Profeta) de Dios”. Una vez dicho el Testimonio de Fe (*Shahada*) con convicción y entendiendo su significado, sin necesidad de presencia alguna de un representante religioso, la persona está convertida²⁴. Los conversos llegan a la decisión de adherirse al islam por razones diversas. Entre ellas, cuestionamientos o curiosidad personal dada la visibilidad del islam en las últimas décadas. Sus manifestaciones son de signo completamente opuesto: tanto por actos de terror que despierta la curiosidad por conocer el islam, como en logros positivos, casamientos con hombres musulmanes, relaciones cercanas que despiertan entusiasmo a través de comentarios de sus propias experiencias en la conversión, instituciones a cargo de la propagación de las ideas religiosas (*Dawah*), o contactos a través del mundo digital²⁵. A través de algunos de estos caminos el converso comienza a sentirse parte de una gran comunidad transnacional de 2.000 millones de musulmanes dispersa por diferentes partes del mundo (*ummah*). El individuo que se convierte, sin embargo, busca formas de identificación inmediata e interacción con quienes practican la fe y le pueden reafirmar pertenencia dentro de fronteras religiosas institucionales palpables. Con este objetivo hay quienes se acercan a una mezquita para participar en los rituales, o a grupos de estudio para ahondar el conocimiento del Corán, o a algún *imam* para recibir orientación personal o, incluso, establecen contactos transnacionales a través de comunicación por medios digitales, compartiendo así dudas, conocimientos y orientaciones. En los casos de Brasil y

Argentina, a los que esta investigación está abocada, la diversidad de población entrevistada y las diferencias que caracterizaron la manera de aproximación al islam parecieran reafirmar la base individual en la adhesión religiosa más que la institucionalizada. Los consejos para suscitar la ampliación del conocimiento de las premisas doctrinarias, están dedicados a promover en el converso una adhesión gradual, generalmente a través de otros conversos. “Nunca estás solo” comentó una conversa entrevistada después del ritual en una mezquita en Buenos Aires, “si no tengo un versado en mi cercanía, visito los sitios web de los nuevos conversos al islam para encontrar respuestas a mis preguntas”.

- 11 La percepción de la presencia de Allah en todos los actos, sin necesidad de mediadores como en el catolicismo, es un tema al que los conversos acuden a menudo para explicar la sensación de pertenencia generada desde los primeros pasos de inserción en la religión a la que se adhieren. En la actualidad hay en América Latina grupos de otros países del mundo cuya ocupación central es la *dawah*, es decir la difusión del islam como religión que abre las puertas a todo el que está dispuesto a convertirse.

4. La transición a nuevas comunidades de pertenencia

- 12 La construcción de las identidades religiosas tanto en el islam como en el judaísmo y otras religiones, implica una progresiva autonomía del individuo en la adopción del estilo de vida, independientemente del rol jugado por las instituciones. Las dos minorías analizadas proveen a los miembros niveles graduales de membresía de manera tal que cada uno puede unirse a la corriente religiosa de acuerdo al nivel de adhesión y sacrificio apropiados. Esto gracias a la diversificación que le permite al sujeto establecer los límites de la observación de las normas y los preceptos en las primeras etapas de su aproximación al mundo religioso. Actualmente la religión musulmana, a diferencia del judaísmo, se configura como una opción en un campo religioso plural y cada vez más abierto, aunque en grado diverso, las comunidades cuentan en su membresía tanto con musulmanes que mantuvieron la fe a través de generaciones como por aquellos arribados por conversión, tradición, elección, retorno e itinerancias intra-islámicas²⁶.
- 13 Sin embargo, en el pasaje de una etapa a otra, el contacto institucional y la participación comunitaria religiosa del individuo van adquiriendo más y más centralidad. La participación en espacios de reconocimiento mutuo va creando la continuidad no sólo en la organización de la cotidianeidad sino en la delimitación de las fronteras hacia el mundo no religioso y hacia los otros grupos que movilizan adeptos de manera activa. De las entrevistas realizadas con “retornados”, tanto en Buenos Aires como en San Pablo, se percibe una tendencia a buscar solidaridad en el grupo que, además de otorgar apoyo en el proceso de adhesión, ejerce también un control sobre la posible “desviación” de un camino ya empezado²⁷. En el judaísmo, esta estrategia permite evitar el fracaso según una lógica individual de autogestión identitaria religiosa ortodoxa²⁸.
- 14 El rezo y el estudio en el judaísmo son dos componentes esenciales en el proceso de consolidación de la pertenencia de los nuevos adeptos y del establecimiento de normas que acrecientan la exclusión del medio no religioso que los rodea. El *minian*, que requiere la reunión de diez personas para poder llevar a cabo las plegarias tres veces por días, es inmanentemente un elemento de comunitarismo que incrementa la

sensación de pertenencia y la sensibilidad del individuo hacia quienes lo circundan. Varios de los entrevistados recalcaron una y otra vez la presencia de “los otros” como el impulso y estímulo que va desarrollando el compromiso hacia el cumplimiento de los demás preceptos. Independientemente del significado atribuido al rezo en la comunicación del individuo con el Creador, el colectivo facilita a la persona la adopción de los símbolos identitarios en su búsqueda del nuevo rumbo de la fe.

- 15 El estudio de las fuentes es otra de las prácticas que ofrecen la oportunidad de prodigar la sensación de pertenencia más allá del conocimiento adquirido. Los grupos ultra ortodoxos, como agentes de *tshuva*, insisten en crear oportunidades de encuentro de pares alrededor de textos estipulados por la autoridad rabínica creando lo que Friedman²⁹ definió como “*jevrat lomdim* (compañeros de estudio). Más allá de la adquisición de información e interpretaciones, este marco constituye un medio de contención que facilita al participante gestionar los términos de pertenencia en base a sus propios intereses, o en base a consejos de quienes están más adentrados en los temas doctrinarios. Así, es común ver en las calles de Buenos Aires donde se concentran las *yeshivás* (centros de estudio de la *tora*, la ley judía), jóvenes apresurados que antes de comenzar su día de trabajo dedican unas horas al estudio. De manera paulatina estos grupos van constituyéndose en marcos de referencia donde el adepto comienza a compartir los acontecimientos familiares o personales significativos. También las mujeres, aunque de manera menos intensiva, van consolidando voluntariamente grupos de estudios en las sinagogas, los centros comunitarios o casas de familia. Más que profundizar en el estudio de la *tora*, ellas reciben explicaciones relacionadas al comportamiento, a la educación de los hijos y al esmero necesario en la realización de los preceptos relacionados a la vida familiar. La participación en los rituales a lo largo del año contribuye a modelar la identidad del nuevo adepto. Este modelo, con diferentes grados de intensidad y estructuración, cruza todas las denominaciones, desde Chavad hasta los ultra ortodoxos lituanos. “La comunidad como marco de contención”, explicó un líder central del campo educativo en Argentina, “es indudablemente el atrayente más fuerte del proceso actual en el campo religioso”. Estas manifestaciones comunitarias parecen estructurar, más en los grupos ultra ortodoxos que en Chavad, la transición de la etapa que Gooren³⁰ denomina de “conversión” (en el sentido amplio del término), a la etapa de la “afiliación”. Aquella es caracterizada como cambio en la identidad religiosa, seguida por el compromiso hacia el nuevo grupo religioso, mientras que la última es analizada como membresía del nuevo retornado con un alto nivel de participación en la comunidad religiosa y un alto grado de diferenciación hacia afuera.
- 16 En el islam, después de la proclamación de la *shahada* en la intimidad, el flamante adepto forja dos tipos de fronteras para su nueva identidad religiosa: unas exteriores que los separan de los no creyentes, y otras interiores que los separan de su antiguo yo. A fin de sostener su nueva fe frente al mundo de los no creyentes, también el converso al islam procura la comunidad de fieles musulmanes, sin pretender abrazar la doctrina canónica de la fe, y sin renunciar a su ciudadanía, claramente localizada en su país³¹. A diferencia de otros grupos que sienten ambivalencia hacia el medioambiente, los conversos al islam buscan la pertenencia social y cultural al medio que los rodean, o reglas claras que los guíen³². Relacionándose con las condiciones inmediatas, hay quienes mencionaron ciertas dificultades para cumplir las reglas del rezo ya que, por ejemplo, en el lugar de trabajo no permiten extender la alfombra para rezar. Otros señalaron que no pueden participar en los rituales de los viernes dado que tanto en

Brasil como Argentina son días laborales. Sin embargo, no se relacionaban con las condiciones como impedimento para continuar la adherencia a la fe adoptada. Los conversos islámicos entrevistados en Argentina, la mayoría identificados con el sunismo y unos pocos con el sufismo, están en un pasaje de transición entre lo que Gooren define como etapa de “afiliación”, es decir, se transforma en un miembro formal, pero sin un cambio completo de identidad. Según el testimonio de un líder institucional, “no ejercemos ninguna presión sobre ellos, es su propia decisión acerca de qué y cómo seguir el camino hacia el islam”. El panorama brasileiro obtenido a través de las entrevistas parece señalar un camino más cercano a la etapa denominada de conversión tal como surge, por ejemplo, del hecho que todas las mujeres entrevistadas expresan afirmar su identidad religiosa a través del uso del *hijab* públicamente³³.

- 17 Esta etapa, sin embargo, parece despertar tensiones institucionales en lo que respecta a la participación de los conversos en las diferentes actividades organizadas, tanto en las mezquitas como en los centros comunitarios, según lo manifestaron diversos entrevistados, concordando con los hallazgos de otras investigaciones en Brasil³⁴. En Buenos Aires fue notorio en actos y reuniones en el Centro Islámico de la República Argentina, donde la mayoría de los participantes no eran religiosos, pero sí de procedencia étnica árabe, en que los conversos ocupaban un lugar marginal. Esto fue observado a través de las interacciones personales con otros participantes, respecto al lugar que ocupaban en la sala y a la actitud que tomaron en el curso del acontecimiento.
- 18 A diferencia de las pautas comunes que, con variados grados de porosidad y flexibilidad, se manifiestan en las comunidades judías, la adhesión de conversos al islam a comunidades e instituciones nuevas o ya existentes está marcada por la especificidad contextual³⁵. Indudablemente que Brasil y Argentina ofrecen condiciones muy diferentes a las de países que, como Alemania, marginalizan y cuestionan la lealtad de esta minoría religiosa asociándola con el temor frente a las inmigraciones turcas o árabes³⁶. De ahí que las entrevistadas conversas al islam en Argentina (los hombres no se distinguen por su vestimenta tradicional) dicen no sentirse incómodas con la *yihad*, a pesar que algunas se refirieron a personas que las observan de manera “especial” y hay quienes también expresaron que creen que la apariencia exterior puede dificultar la posibilidad de encontrar trabajo. En Brasil, de acuerdo a lo expresado por las entrevistadas, el uso del atavío parece ser tomado de manera más natural que en Argentina donde el pluralismo religioso posee una trayectoria menos marcada.
- 19 En los países latinoamericanos, y a pesar de relacionar a países musulmanes con el terror contra instituciones judías en Argentina en los años noventa, los convertidos no manifestaron sentir discriminación directa o indirecta. Son estos mismos atentados los que, precisamente, parecieran haber despertado entre muchos de ellos la curiosidad por conocer las premisas básicas de la fe ya que, “no puede ser que una religión predique terror, eso me llevo a interesarme y conocer su esencia”, manifestaron varios de los entrevistados tanto en San Pablo como en Buenos Aires. Entre ellos hay quienes reconocen la importancia del idioma árabe para el estudio de las fuentes sagradas, pero otros resolvieron la tensión existente entre la arabización y la islamización³⁷ no aprendiendo el idioma con el propósito de “des arabizar” el islam y poder así difundir su valor universal intrínseco.

5. Demarcación de fronteras: tensión generacional, matrimonio y socialización

- 20 La adhesión a la religión es una decisión personal del sujeto, llevada a cabo con apoyo institucional, como en el judaísmo, o por una iniciativa individual de aproximación a las instituciones, como en el islam. En ambos procesos los adherentes deben redefinir sus relaciones con el marco familiar que, en la mayoría de los casos, no los acompaña en la transición. El mensaje transmitido por los movimientos ortodoxos es que todos los problemas tienen su solución en la reconstrucción del núcleo familiar, ayudado por la adopción del estilo de vida apropiado de acuerdo a los preceptos religiosos.
- 21 Los hallazgos parciales de esta investigación parecen indicar reacciones diferentes en ambos grupos en lo que se refiere a la familia extendida, y fundamentalmente a la relación padres e hijos, independientemente si estos están casados o no. La mayor parte de los conversos islámicos informaron que la familia no demostró oposición abierta al paso dado por ellos. Por el contrario, hay quienes encontraron en la familia una fuente de apoyo todo el tiempo que ellos continuasen con su vida regular y adoptasen aspectos parciales de las exigencias propuestas. Familias católicas observantes expresaron cierta aprensión por el hecho que los nuevos creyentes abandonaban la fe original. Así, por ejemplo, una de las entrevistadas que pareciera estar entrando en la etapa de la afiliación explicó que tuvo “...que convencer a mi madre de que no abandonaba la religión, porque el islam es otra forma de contactar a Dios, y no está tan lejos del catolicismo, pero ofrece más claridad a mis dudas. Después de un tiempo mi madre comenzó a interesarse en mis nuevas creencias y comenzó a estudiar algunas cosas conmigo”. Ella misma se refirió a la relación con su marido en términos que reflejaban respeto sin identificación con su búsqueda y apego al nuevo credo. Diferente fue la situación con los hijos: de acuerdo a su relato la hija mayor casada no se interesó por su nuevo rumbo, mientras que los hijos menores, viviendo con ella, pidieron entrar en un proceso paulatino de acercamiento al islam, pero sin renunciar aún a la forma de vida que practicaban.
- 22 Por otro lado, entre quienes retornan al judaísmo se presenta un cuadro de exigencias que produce tensiones y conflictos casi permanentes con la familia extensiva pero que, a largo plazo, la lleva a un compromiso con ciertos modos de comportamiento exigidos por los retornados. En las palabras de una madre cuya hija y familia comenzaron la ruta del retorno, “los activistas religiosos judíos olvidaron a la familia y los jóvenes se comportan como huérfanos, es un fenómeno brutal”. Ella, al igual que otras muchas familias, comenzaron a cuidar en la casa las leyes rituales dietéticas, *cashrut*, porque la alternativa es “perder a los hijos ya que no vendrían a casa”. También hay quienes respondieron a los pedidos de los hijos a través de la adopción de las exigencias de usar vestimenta modesta, el no viajar los sábados y hasta de participar en rituales en la sinagoga y en grupos de estudio para “no crear un abismo entre nosotros” Todos estos intentos no expresan un compromiso con las creencias mismas sino estrategias de conservación de la familia nuclear, tan central en el judaísmo en general. Hay también personas en proceso de retorno al judaísmo que expresaron cierta cautela al no imponer a la familia (y quizás tampoco a ellos mismos) un cambio drástico en los preceptos relacionados a la *cashrut* y al modo de vivir. Sin embargo, pareciera que el compromiso personal y participativo con la construcción de la nueva identidad, lleva al sujeto a intentar adoptar las exigencias asignadas por la fe.

- 23 Un panorama paralelo, aunque diferente, se presenta en relación al casamiento, una de las instituciones que trazan y refuerzan las fronteras de pertenencia. Aunque no se indagó de manera sistemática sobre las pautas que caracterizan al islam, una visión general obtenida de los entrevistados parece transmitir flexibilidad y autonomía más que una pauta sistemática en este campo. Varios conversos musulmanes en nuestra muestra abrazaron la religión luego del matrimonio y en la mayoría de los casos fue sólo la mujer quien cruzó las fronteras sin una abierta oposición de parte del marido. Ciertamente hay también quienes explicaron que la conversión los llevo definitivamente al divorcio ya que las expectativas fueron cambiando y los conflictos aumentaron. Discursos de predicadores presenciados en reuniones públicas, enfatizaron modos de comportamiento requeridos en situaciones de discrepancia para no “dañar la paz familiar y no afectar la educación de los niños”.
- 24 En el caso de Brasil, pareciera que se desarrolló consenso sobre las ventajas de casarse con hombres musulmanes ya que, de acuerdo al mito instituido, se les atribuyen estar guiados por los principios y el cumplimiento de la fe, siendo así mejores maridos que los brasileiros. Ninguna de ellas reconoció que la conversión fue resultado de la esperanza de contraer matrimonio con alguno de ellos, pero se relacionaban al tema a través de la devaluación que expresaban en cuanto a la responsabilidad y entrega a la familia del hombre occidental en general y el brasileiro en particular. Hay quienes, a través de agentes mediadores locales, viajan a contraer matrimonio con hombres en Egipto o Arabia Saudita. Las entrevistadas en Argentina no se refirieron de manera directa a la preferencia de hombres musulmanes, motivo que se puede explicar quizás a través de diferencias en factores culturales que caracterizan a ambas sociedades, o por la muestra misma que está constituida por personas con diferentes perspectivas sobre el particular. El tema de los viajes a países árabes con objetivos matrimoniales fue mencionado por los entrevistados musulmanes argentinos, pero de manera muy marginal.
- 25 En las comunidades judías, las campañas institucionalizadas para intensificar la *tshuva* toman como consideración básica el crear oportunidades que permitan el encuentro entre jóvenes en edad apropiada para el matrimonio como parte del *kiruv*³⁸. Viajes organizados a Israel, celebración de las fiestas religiosas, arreglos de encuentros de parejas conocidos por miembros de la comunidad, cenas para el recibimiento del sábado, son sólo algunas de las estrategias integradas al proceso. Sin duda, el método específico depende de la percepción de cada comunidad con respecto a cómo encarar la relación entre el hombre y la mujer pero, independientemente de ello, la esencia es común a todas las asociaciones dedicadas a mantener y desarrollar la identidad judía religiosa. Activistas de estos movimientos se refieren a la necesidad de invertir esfuerzos con el objetivo de asegurar “la continuidad del pueblo judío”. Para ciertas colectividades los verdaderos logros en el proceso de “salvación de almas judías” se mide, entre otras, por el número de parejas que se forman durante las diferentes actividades organizadas.
- 26 Los marcos de socialización constituyen en el mundo de la *tshuva* otra de las instituciones clave en la construcción de las fronteras de pertenencia y en la promesa de continuidad de la identidad. El sistema escolar ortodoxo judío, en proceso de crecimiento constante en las últimas décadas, ofrece programas de estudio en base a las exigencias y aprobación del Ministerio de Educación argentino o brasileiro, paralelamente a estudios religiosos determinados por las diferentes corrientes

religiosas. Los alumnos comienzan sus estudios de los libros sagrados a una edad muy temprana y continúan en el sistema hasta el fin de la edad de los estudios secundarios. Las escuelas son un espacio que facilita encuentros entre niños nacidos en el seno de familias religiosas con hijos de retornados, permitiendo a estos un contacto más directo con el comportamiento derivado de las premisas básicas de la fe. Los programas de estudios de judaísmo son decididos por comisiones locales pero el material de estudio es de índole trasnacional, producido generalmente en Israel, Canadá y USA. Los educadores son egresados de algunas instituciones locales y gran parte de ellos hicieron sus estudios en alguno de esos países según la corriente a la que pertenecen³⁹. Es importante recalcar, sin embargo, que estos estudios son llevados a cabo en *yeshivás*, sin relación alguna con los programas del sistema educativo israelí. En esos centros de estudio el futuro educador no solo adquiere conocimiento, sino que lleva una forma de vida y disciplina concordante con los preceptos dictados por la fe. Los retornados que, enviados por las autoridades religiosas de los países de origen a participar en esas experiencias, regresan imbuidos de un profundo compromiso para con el mundo de las creencias adquiridas. “Después de estudiar siete años en el yeshivá en Israel me siento fortalecido y capaz de educar las siguientes generaciones” expresó un rabino de una de las comunidades ultra ortodoxas más grandes del barrio de Flores en Buenos Aires.

- 27 El hecho que los conversos ya en la etapa de “afiliación” estudien en instituciones religiosas en el extranjero caracteriza también pautas de estrategia misioneras desarrolladas en el islam. Por ejemplo, algunos brasileros convertidos obtuvieron becas para estudiar la lengua árabe y el islam en la Universidad de Al Azhar en Cairo. *Sheikhs* brasileros, de manera similar a los rabinos, cumplen a su regreso funciones religiosas centrales en las comunidades respectivas. Pero a diferencia del judaísmo no existe en las comunidades islámicas un sistema educativo organizado a cargo del proceso de socialización de las nuevas generaciones a excepción de algunas escuelas dispersas como, por ejemplo, la que funciona en el Centro Islámico en Buenos Aires. Ésta, sin embargo, parece atraer más a la población circundante por el alto nivel de estudios formales que a los interesados en marcar las fronteras de pertenencia religiosa. Los temas concernientes a la fe ocupan solamente una pequeña porción del programa formal. La existencia de otros centros de estudio en Brasil o Argentina, no conforman un sistema educacional formal dedicado a la transmisión de la fe a las nuevas generaciones.
- 28 Las casas de estudio, la forma de vestir de los nuevos creyentes, las sinagogas que se multiplican, al igual que las nuevas mezquitas y centros islámicas, implican la conquista de un espacio simbólico cada vez más visible y más notorio que establecen las nuevas fronteras de la pertenencia de los adherentes a la fe⁴⁰.
- 29 Este fenómeno indica una transformación en los países latinoamericanos donde los símbolos del cristianismo en general y los del catolicismo en particular son tomados de una manera más natural que los símbolos de las minorías religiosas. Argentina, y en mayor medida Brasil, no sólo no se caracterizan por una polarización con respecto a las creencias, sino que también desarrollaron pluralidad religiosa, en muchos aspectos abriéndose del catolicismo. La visibilidad de las minorías religiosas en el espacio público implica la aceptación de la diversidad cultural. A diferencia de varios países europeos, donde se establecieron regulaciones en cuanto a la vestimenta tradicional, en los países latinoamericanos no se dieron casos similares.

Reflexiones comparativas preliminares

- 30 De la muestra de entrevistados en Buenos Aires y San Pablo, surge la posibilidad de reflexionar comparativamente a pesar de sus diferencias de fe y de contextos socio-culturales. Se trata de dos religiones diferentes, la una circunscripta a componentes primordiales e inclusivos, la otra buscando trascender los límites de su pertenencia original, expandiéndose a contextos sociales extensos. El proceso de conversión al islam y de retorno al judaísmo forman parte de un fenómeno general de subjetivación del creer (o privatización de las creencias religiosas) y se desarrollan paralelamente al quiebre del monopolio católico. La conversión al islam pareciera manifestar el fenómeno explicado por Mallimacchi⁴¹ según el cual la gente tiende a poner su creencia en otro lugar, fuera de la iglesia como institución. Las respuestas obtenidas hasta ahora en la investigación presente reafirman la búsqueda de otras dimensiones espirituales por medio de las cuales, al adherirse a un nuevo orden, a un nuevo sistema ritual y simbólico, los creyentes ratifican la importancia de la fe. Los hay también quienes, sin haber practicado religión alguna, al descubrir el islam encontraron, “la verdadera forma de vivir una vida significativa.”
- 31 Expresiones similares utilizaron los judíos que retornaron a la religión después de vivir “una vida vacía, materialista y superficial”. La ortodoxia es para ellos no sólo un desafío al secularismo, sino también una responsabilidad histórica hacia la continuidad del judaísmo auténtico. Por consiguiente, el estudio ininterrumpido de la *torá* y de otros libros sagrados del judaísmo constituye un estilo de vida altamente controlado por la comunidad de los retornados, pautas que los diferencia de los conversos islámicos entrevistados. Estas tendencias parecieran reafirmar la interpretación de Hervieu-Léger⁴² respecto a Europa, según la cual, en lugar de forzar la desaparición de la religión, la secularización ha desencadenado un proceso constante de recomposición religiosa. No solamente nuevas religiones y nuevos cultos procuran llenar los vacíos de una modernidad tardía que no cumple sus promesas, sino también antiguas religiones monoteístas como el judaísmo y el islam se recomponen en grandes metrópolis de América Latina.
- 32 De los casos entrevistados en San Pablo y Buenos Aires, surge una común revitalización de las creencias religiosas en que la fe ortodoxa, mucho más que el peso de la etnicidad, habría ayudado a congregar a los judíos en sus debilitadas comunidades religiosas, mientras que musulmanes por conversión y no solamente por adscripción étnica árabe de origen inmigratorio, fortalecerían a la comunidad de fieles del -islam en Argentina y Brasil.
- 33 En el caso de los conversos entrevistados en ambas capitales surge la pregunta si ellos - al momento de la entrevista - se encontrarían en tránsito hacia la nueva identidad religiosa sin que la adhesión a la nueva fe significara un cambio radical y la necesidad de nacer de nuevo con otra subjetividad; o más bien se trataría, en la así llamada ‘conversión’, de “una continuidad” fluida del curso poroso de su religiosidad anterior.
- 34 Por su lado, el discurso de los entrevistados que retornan al judaísmo ortodoxo plantea la pregunta cuán fluidas o rígidas son las fronteras religiosas de las comunidades donde se integran como miembros de una diáspora judía transnacional, y en qué medida estarían interesados en interactuar en la esfera pública local en relación a intereses que no conciernen solamente a los judíos y el judaísmo.

- 35 Finalmente, no obstante las prácticas rituales, preceptos ortodoxos cotidianos y hábitos de vestimenta y alimentación que exhiben en ámbitos públicos, los investigadores que contactaron con los nuevos conversos y retornados entrevistados para este proyecto siguen sin conocer la centralidad del lugar de Dios en su nueva identidad religiosa y sistema de creencias.
- 36 Una certeza, en cambio, abrigan los entrevistadores sobre la compartida necesidad de pertenencia que les prodiga la nueva identidad religiosa a conversos y retornados entrevistados. Las instituciones que estructuran las etapas de las transiciones y las conexiones transnacionales simbólicas y reales les permiten a musulmanes conversos y judíos retornados vivir universos globales distintos a través de sus identidades religiosas. Si es correcta la hipótesis que la adopción del cristianismo en contextos extra-europeos del siglo XIX ha sido una suerte de “conversión a la modernidad”⁴³, hacemos extensivo a judíos retornados la hipótesis de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto⁴⁴ de que la entrada de brasileños al islam puede verse como una “conversión a la globalización”.

BIBLIOGRAFÍA

- BARGMAN, Daniel, “Topografías judaicas y redes transnacionales: una aproximación antropológica a las identidades y religiosidades judías en Buenos Aires”, *Judaica Latinoamericana*, 8 (2017), pp. 215-240.
- BARTH, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, Waveland, 1998.
- BELTRÁN, William Mauricio, “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”, *Theologica Xaveriana* 63.175 (2003), pp. 57-85.
- CAPDEVILLE, Julieta, “Continuidades y rupturas: el reconocimiento a las minorías religiosas en la Argentina”, *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, 8.16 (2013), pp. 105-152.
- DAVIS, Nancy J., ROBINSON, Robert V., *Claiming Society for God Religious Movements and Social Welfare*, Indiana, Indiana University Press, 2012.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Multiple Modernities”, *Daedalus*, 129.1 (2000), pp. 1-29.
- FERREIRA, Francirosy Campos Barbosa, “Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade”, *Perspectivas*, 43 (2013), pp. 183-198.
- FRIEDMAN, Menachem, “The structural foundation for the religio-political accommodation in Israel: fallacy and reality”, in *Israel: The First Decade of Independence*, ed. S. I. Troen, N. Lucas, Albany, Sunny Press, 1995, pp. 51-81.
- GOLDSTEIN, Yossi, “Educación y educadores judíos latinoamericanos. La construcción de una diáspora transnacional de conocimiento en un mundo globalizado”, *Judaica Latinoamericana*, 8 (2017), pp. 493- 512.

GOOREN, Henri, "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46.3 (2007), pp. 337-353.

GOOREN, Henri, *Religious conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practice*, New York, Palgrave Macmillan, 2010.

HILAND, Steven, *More Argentine than You. Arabic Speaking Immigrants in Argentina*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2017.

IslamReligion.Com Team, "How to convert to islam and become a muslim", in *The Religion of Islam*, 2014. Disponible en <https://www.islamreligion.com/articles/204/how-to-convert-to-islam-and-becomemuslim/>.

JINDRA, Ines W., *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*, Leiden, Brill, 2014.

JOZAMI, Gladys, "Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina 1890-1990", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9.26 (1994), pp. 118-130.

LEGER, Dominique Hervieu, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

LEHMANN, David, SIEBZEHNER, Batia, *Remaking Israeli Judaism. The challenge of Shas*, New York, Oxford University Press, 2006.

MALLIMACCHI, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

MONTENEGRO, Silvia, "Desetnificación e islamización. La identidad musulmana en la comunidad de Rio de Janeiro", in *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades*, ed. Silvia Montenegro, Fatiha Benlabbah, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2013, pp. 21-54.

MONTENEGRO, Silvia, "Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico", *Horizonte*, 13.38 (2015), pp. 674-705.

OLIVEIRA, Vitoria Perez de, MARIZ, Cecilia, "Conversion to islam in contemporary Brazil", *Exchange*, 35.1 (2006), pp. 102-115.

ÖZYUREK, Esra, *Being German, Becoming Muslim. Race, Religion and Conversion in the New Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

PARKER, Cristián, "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente", *América Latina Hoy*, 41 (2005), pp. 35-56.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha, "El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica", *Istor: revista de historia internacional*, 12.45 (2011), pp. 3-21.

RAMBO, Lewis R., "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change", *Social Compass*, 46.3 (1999), pp. 259-271.

RAMOS, Vlademir, "Conversión al islam. Un estudio sobre la conversión en Sao Bernardo, Sao Pablo", in *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades*, ed. Silvia Montenegro, Fatiha Benlabbah, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2013, pp. 55-93.

SANCHIS, Pierre, "Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro", in *Fiéis e cidadãos - percursos de sincretismo no Brasil*, ed. Pierre Sanchis, Rio de Janeiro, UERJ, 2001, pp. 9-58.

SARRAZIN, Jean Paul, RINCON, Lina, "La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad", *Revista de Estudios Sociales*, 51 (2015), pp. 132-145.

SENKMAN, Leonardo, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", in *Identidades Judías, Modernidad y Globalización*, ed. Paul R. Mendes-Flohr, Yom Tov Assis, Leonardo Senkman, Buenos Aires, Lilmod, 2007, pp. 403-454.

SETTON, Damián, "La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo - El caso de Jabad Lubavitch", *Mitológicas*, 23 (2008), pp. 9-26.

SETTON, Damián, "Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires", *Religião e Sociedade*, 32.2 (2012), pp. 101-123.

TOPEL, Marta, "Brooklyn y Jerusalén en los trópicos: El movimiento de Teshuva en la comunidad judía Paulista", in *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, coord. AVNI, Haim Avni, Judit Bokser Liwerant, Sergio Dellapergola, Margalit Bejarano, Leonardo Senkman, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 621-638.

TOPEL, Marta, "Jerusalem, the Diaspora, and the Jewish Home; The Transfer of the Axis Mundi in Contemporary Judaism. The case of São Paulo", in *Jews and Jewish identities in Latin America: Historical, Cultural, and Literary Perspectives*, ed. Margalit Bejarano, Yaron Harel, Marta F. Topel, Margalit Yosifon, Boston, Academic Studies Press, 2017, pp. 101-203.

TOPEL, Marta Francisca, *Jerusalem and São Paulo: The New Jewish Orthodoxy in Focus*, New York, University Press of America, 2008.

URREA, Fernando, CASTRILLON, María del Carmen, "Religiosidades fundamentalistas y alternativas en procesos de globalización", *Revista de Estudios Sociales*, 5 (2000), pp. 73-84.

VEER, Peter van der (ed.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, 1996.

VOIGT ESPINOLA, Claudia, "El velo que (des)cubre a la comunidad árabe musulmana de Florianópolis", in *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades*, ed. Silvia Montenegro, Fatiha Benlabbah, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2013, pp. 93-116.

NOTAS

1. Nancy J. Davis, Robert V. Robinson, *Claiming Society for God Religious Movements and Social Welfare*, Indiana, Indiana University Press, 2012.

2. Silvia Montenegro, "Desetnificación e islamización. La identidad musulmana en la comunidad de Rio de Janeiro", in *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades*, ed. Silvia Montenegro, Fatiha Benlabbah, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2013, pp. 21-54; idem, "Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico", *Horizonte* 13-38 (2015), pp. 674-705; Vlademir Ramos, "Conversión al islam. Un estudio sobre la conversión en Sao Bernardo, Sao Pablo", in *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades*, ed. Silvia Montenegro, Fatiha Benlabbah, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2013, pp. 55-93; Damián Setton, "La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo - El caso de Jabad Lubavitch", *Mitológicas* 23 (2008), pp. 9-26; Marta Francisca Topel, *Jerusalem and São Paulo: The New Jewish Orthodoxy in Focus*, New York, University Press of America, 2008.

3. Lewis R. Rambo, "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change", *Social Compass* 46-3 (1999), pp. 259-271; Henri Gooren, *Religious conversion and Disaffiliation: Tracing*

Patterns of Change in Faith Practice, New York, Palgrave Macmillan, 2010; Ines W. Jindra, *A New Model of Religious Conversion: Beyond Network Theory and Social Constructivism*, Leiden, Brill, 2014; S. Montenegro, "Formas de adhesión al Islam ...", pp. 674-705.

4. I. W. Jindra, *A New Model ...*, p. 10.

5. La ciudad con el menor porcentaje de Católicos en la Argentina.

6. Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Long Grove, Waveland, 1998.

7. David Lehmann, Batia Siebzeher, *Remaking Israeli Judaism. The challenge of Shas*, New York, Oxford University Press, 2006.

8. El equipo de investigadores del proyecto incluye, además de los autores de este artículo, a Luciana García de Oliveira, candidata a hacer en USP su doctorado sobre conversión, quien entrevistó a los conversos islámicos en San Pablo siguiendo el protocolo formulado por los investigadores principales. Las referencias a ellos en el artículo provienen de las entrevistas de García de Oliveira. El referente a los judíos de San Pablo que retornaron a la religión está basado en los trabajos realizados por la Dra Marta F. Topel, en la misma ciudad y que abarcaron los diferentes matices del fenómeno. Ver M. F. Topel, *Jerusalem and São Paulo ...*; idem, "Brooklyn y Jerusalén en los trópicos: El movimiento de Teshuva en la comunidad judía Paulista", in *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, coord. AVNI, Haim Avni, Judit Bokser Liwerant, Sergio Dellapergola, Margalit Bejarano, Leonardo Senkman, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2011, pp. 621-638; idem, "Jerusalem, the Diaspora, and the Jewish Home; The Transfer of the Axis Mundi in Contemporary Judaism. The case of São Paulo", in *Jews and Jewish identities in Latin America: Historical, Cultural, and Literary Perspectives*, ed. Margalit Bejarano, Yaron Harel, Marta F. Topel, Margalit Yosifon, Boston, Academic Studies Press, 2017, pp. 101-203.

9. Pierre Sanchis, "Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro", *Fiéis e cidadãos - percursos de sincretismo no Brasil*, ed. Pierre Sanchis, Rio de Janeiro, UERJ, 2001, p. 23.

10. Alejandro Frigerio, Hilario Wynarczyk, "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos", *Sociedade e Estado* 23-2 (2009), pp. 227-260.

11. Cristián Parker, "¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente", *América Latina Hoy* 41 (2005), pp. 35-56.

12. Shmuel Noah Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* 129-1 (2000), pp. 1-29.

13. William Mauricio Beltrán, "Pluralización religiosa y cambio social en Colombia", *Theologica Xaveriana* 63-175 (2003), pp. 57-85.

14. Fernando Urrea, María del Carmen Castrillon, "Religiosidades fundamentalistas y alternativas en procesos de globalización", *Revista de Estudios Sociales* 5 (2000), pp. 73-84.

15. Julieta Capdeville, "Continuidades y rupturas: el reconocimiento a las minorías religiosas en la Argentina", *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana* 8-16 (2013), pp. 105-152.

16. Fortunato Mallimacchi (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 2013.

17. Esta cuasi "identificación" entre procedencia étnica, país de pertenencia y religión es lo que en muchos casos dificulta la evaluación numérica del número de árabes y/o musulmanes residentes en los diferentes países de Latinoamérica.

18. Steven Hiland, *More Argentine than You. Arabic Speaking Immigrants in Argentina*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2017.

19. S. Montenegro, "Formas de adhesión al Islam ...", pp. 674-705.

20. Daniel Bargman, "Topografías judaicas y redes transnacionales: una aproximación antropológica a las identidades y religiosidades judías en Buenos Aires", *Judaica Latinoamericana* 8

(2017), pp. 215-240; Gladys Jozami, "Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina 1890-1990", *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 9-26 (1994), pp. 118-130; S. Montenegro, "Desetnificación e islamización ...", pp. 21-54; Leonardo Senkman, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", in *Identidades Judías, Modernidad y Globalización*, ed. Paul R. Mendes-Flohr, Yom Tov Assis, Leonardo Senkman, Buenos Aires, Lilmod, 2007, pp. 403-454.

21. Literalmente *tshuva* en hebreo significa respuesta. La interpretación religiosa del término es arrepentimiento o retorno, más exactamente retorno.

22. La influencia es menor en aquellas comunidades como México y Panamá donde el proceso de *tshuva* está liderado por judíos cuyos orígenes son de Siria y Líbano. D. Setton, "La comunidad y el centro", pp. 9-26.

23. Menachem Friedman, "The structural foundation for the religio-political accommodation in Israel: fallacy and reality", in *Israel: The First Decade of Independence*, ed. S. I. Troen, N. Lucas, Albany, N. Y. Sunny Press, 1995, pp. 51-81.

24. IslamReligion.Com Team, "How to convert to islam and become a muslim", in *The Religion of Islam*, 2014. Disponible en <https://www.islamreligion.com/articles/204/how-to-convert-to-islam-and-become-muslim/>.

25. S. Montenegro, "Formas de adhesión al Islam ...", pp. 674-705; Luciana Garcia de Oliveira, "Oxalaa, inchallah! –a história do islão no Brasil e a trajetória dos muçulmanos convertidos em São Paulo" (draft), 2018.

26. S. Montenegro, "Desetnificación e islamización ...", pp. 21-54; idem, "Formas de adhesión al Islam ...", pp. 674-705.

27. M. F. Topel, *Jerusalem and São Paulo ....*

28. Damián Setton, "Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires", *Religião e Sociedade* 32-2 (2012), pp. 101-123.

29. M. Friedman, "The structural foundation ...", pp. 51-81.

30. Henri Gooren, "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46-3 (2007), pp. 337-353.

31. Vitoria Perez de Oliveira, Cecilia Mariz, "Conversion to islam in contemporary Brazil", *Exchange* 35-1 (2006), pp. 102-115; Jean Paul Sarrazin, Lina Rincon, "La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad", *Revista de Estudios Sociales* 51 (2015), pp. 132-145.

32. I. W. Jindra, *A New Model ....*

33. L. G. Oliveira, "Oxalaa, inchallah!..."; Claudia Voigt Espinola, "El velo que (des)cubre a la comunidad árabe musulmana de Florianópolis", in *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades*, ed. Silvia Montenegro, Fatiha Benlabbah, Rosario, Editora de la Universidad Nacional de Rosario, 2013, pp. 93-116.

34. Franciros y Campos Barbosa Ferreira, "Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade", *Perspectivas* 43 (2013), pp. 183-198.

35. S. Montenegro, "Formas de adhesión al Islam ...", pp. 674-705.

36. Esra Özyurek, *Being German, Becoming Muslim. Race, Religion and Conversion in the New Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2014.

37. S. Montenegro, "Desetnificación e islamización ...", pp. 21-54.

38. *Kirub* significa en hebreo acercamiento. En este contexto el término es utilizado para expresar el tipo de actividades organizadas por las instituciones involucradas en el proceso de retorno (especialmente Chavad), con el objetivo de llegar a todo judío en todo lugar posible y acercarlo al mundo de las creencias. Ver para el caso de San Pablo en M. F. Topel, *Jerusalem and São Paulo...*; idem, "Brooklyn y Jerusalén en los trópicos...", pp. 621-638; idem, "Jerusalem, the Diaspora...", pp. 101-203.

39. Yossi Goldstein, "Educación y educadores judíos latinoamericanos. La construcción de una diáspora transnacional de conocimiento en un mundo globalizado", *Judaica Latinoamericana* 8 (2017), pp. 493-512.
40. M. F. Topel, "Jerusalem, the Diaspora...", pp. 101-203.
41. F. Mallimacchi (dir.), *Atlas de las creencias religiosas...*
42. Dominique Hervieu Leger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.
43. Peter van der Veer (ed.), *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, Routledge, 1996.
44. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, "El Islam en Brasil: elementos para una antropología histórica", *Istor: revista de historia internacional* 12-45 (2011), pp. 3-21, Disponible en http://www.istor.cide.edu/archivos/num_45/dossier1.pdf, (acceso 15.5.2018).

RESÚMENES

El artículo aborda algunas características de la dinámica de la conversión al Islam y del retorno a la ortodoxia del judaísmo con el objeto de considerar en qué medida se podrían establecer criterios comparativos para entender de manera más comprehensiva el fenómeno de la expansión de las ortodoxias religiosas en Buenos Aires y San Paulo durante las últimas décadas. No obstante la disímil diversidad del campo religioso argentino y brasilero, y pese a las diferencias en el sistema de creencias y de las instituciones comunitarias religiosas y étnicas islámicas y judías, se intenta dar cuenta a través de un análisis inductivo, tanto de características similares como diferenciales capaces de contribuir al entendimiento de la dinámica y pautas de renovación de sendas tradiciones religiosas monoteístas. La presente etapa preliminar está basada en el trabajo de campo, aún en proceso de ejecución, que analiza la conversión al islam y el retorno al judaísmo en Buenos Aires y San Pablo, y cuyos resultados finales aun requieren elaboración. La asunción analítica básica es que la afiliación religiosa se construye a través de fronteras y estrategias de mantención de las mismas.

O artigo aborda algumas características da dinâmica de conversão ao islão e do regresso à ortodoxia do judaísmo, com o objetivo de considerar em que medida se podem estabelecer critérios comparativos para entender, de modo mais abrangente, o fenómeno da expansão das ortodoxias religiosas em Buenos Aires e São Paulo, durante as últimas décadas. Não obstante a dissimilar diversidade do campo religioso argentino e brasileiro, e pese às diferenças nos sistemas de crenças e das instituições comunitárias religiosas e étnicas islâmicas e judias, procura-se dar conta, através de uma análise indutiva, tanto de características similares como diferenciais, capazes de contribuir para o entendimento da dinâmica e pautas de renovação de diversas tradições religiosas monoteístas. A presente etapa preliminar baseia-se no trabalho de campo, ainda em processo de execução, que analisa a conversão ao islão e o regresso ao judaísmo em Buenos Aires e São Paulo, e cujos resultados finais ainda requerem elaboração. A assunção analítica básica é que a afiliação religiosa se constrói através de fronteiras e estratégias de manutenção das mesmas.

The article discusses some aspects of the dynamics of conversion to Islam and of the return to orthodoxy in Judaism. The objective is to consider the extent to which comparative criteria can

be established to understand more comprehensively the phenomenon of the expansion of religious orthodoxies in Buenos Aires and São Paulo during the last decades. There is a dissimilar diversity of the Argentine and Brazilian religious field, and differences in belief systems, as in Islamic and Jewish institutions (both religious and ethnic). Nevertheless, through an inductive analysis of both similar and differential characteristics, it is intended to understand the dynamics and patterns of renewal of the diverse monotheistic religious traditions. The present preliminary stage is based on fieldwork, still under execution, which analyses the conversion to Islam and the return to Judaism in Buenos Aires and San Pablo, and whose result still requires further elaboration. The basic analytical assumption is that religious affiliation is built across boundaries and strategies for maintaining them.

ÍNDICE

Palavras-chave: Islão, judaísmo, movimentos religiosos, conversão, retorno (tshuva), fronteiras de pertença

Keywords: Islam, Judaism, religious movements, conversion, return (tshuva), belonging boundaries

Palabras claves: Islam, Judaísmo, movimientos religiosos, conversión, retorno (tshuva), fronteras de pertenencia

AUTORES

BATIA SIEBZEHNER

Harry S. Truman Instituto para el Avance de la Paz

LEONARDO SENKMAN

Universidad Hebrea de Jerusalén