

L'islam autochtone en Amérique latine

Influences idéologiques transnationales
et affirmations socioculturelles locales
des communautés musulmanes
en Colombie et au Mexique

Baptiste Brodard

Cahiers de
l'Institut Religioscope

Numéro 17

Mai 2023



Baptiste Brodard, docteur en études religieuses de l'Université de Fribourg en Suisse, a notamment travaillé comme professeur assistant invité en études islamiques à l'International Peace College South Africa (IPSA) au Cap en Afrique Sud en 2021 et comme professeur assistant en sociologie à l'International Islamic University Malaysia (IIUM) en Malaisie en 2022. Il est actuellement enseignant-chercheur en islamologie à l'Université Aix-Marseille en France en étant affilié à l'Institut de Recherches et d'Études sur les Mondes Arabes et Musulmans (IREMAM). Ses expériences d'enseignement universitaire allient les sciences sociales et les études religieuses. Ses recherches antérieures se sont notamment focalisées sur l'islam et l'action sociale (thèse de doctorat), sur les communautés musulmanes dans les sociétés à majorité non musulmane ainsi que sur la pensée islamique contemporaine.

Le présent cahier se fonde principalement sur des données collectées lors d'une étude empirique effectuée en Colombie, au Mexique et au Brésil dans le cadre d'un postdoctorat financé par le Fonds national suisse (FNS).

Ce cahier est également disponible en ligne au format PDF:
www.religioscope.org/cahiers/17.pdf

Ce cahier est distribué gratuitement et ne peut être vendu.

La photo de couverture a été gracieusement mise à disposition par l'association Repères & Vocation, qui a réalisé le film documentaire "Somos Musulmanes - L'histoire des Tzotzils musulmans du Chiapas au Mexique". Elle représente une famille mexicaine convertie à l'islam posant devant sa modeste maison dans la périphérie de San Cristobal de las Casas.

Table des matières

| | |
|--|----|
| INTRODUCTION - UN ISLAM « INDIGÈNE » EN AMÉRIQUE LATINE ? | 3 |
| 1. REGARD SUR DES COMMUNAUTÉS MUSULMANES | |
| « AUTOCHTONES » EN COLOMBIE ET AU MEXIQUE | 7 |
| 1.1. LES MUSULMANS AFRO-COLOMBIENS DE BUENAVENTURA | 7 |
| Genèse et transformations de la communauté musulmane de Buenaventura | 9 |
| Expansion géographique et diversification des activités | 11 |
| D'ex-détenus aux Etats-Unis convertis à l'islam sunnite : une nouvelle communauté musulmane à Buenaventura | 14 |
| 1.2. L'ISLAM AU CHIAPAS | 16 |
| L'organisation Murabitun : ascension et déclin | 18 |
| Dissensions et divisions idéologiques : soufisme, salafisme et communauté Ahmadiyya | 19 |
| Une communauté musulmane traditionaliste et soufie | 21 |
| Les Turcs de la Süleymançılar et leur école religieuse | 21 |
| Des activistes étrangers et de musulmans en quête d'authenticité | 22 |
| Remarques conclusives et perspectives | 24 |
| 2. GENÈSE ET TRANSFORMATIONS DES COMMUNAUTÉS MUSULMANES AUTOCHTONES EN AMÉRIQUE LATINE | 26 |
| 2.1. UNE ÉMERGENCE DE L'ISLAM INATTENDUE | 26 |
| Portes d'entrée et genèse socio-historique de la présence musulmane | 26 |
| Des terreaux fertiles favorables à de nouvelles religiosités | 27 |

| | |
|---|----|
| 2.2. DA'WAH, ACTEURS ÉTRANGERS ET MOUVEMENTS ISLAMIQVES TRANSNATIONAUX | 29 |
| Un panorama religieux pluriel | 29 |
| Des influences turques diverses et concurrentes | 30 |
| Réseaux salafistes : retrait de l'Arabie saoudite et privatisation des acteurs prosélytes | 32 |
| Prosélytisme ou da'wah : le cas de la mezquita As-Salam à Medellin | 34 |
| Conversions de façade et logique du nombre, ou engagements durables ? | 38 |
| 2.3. LES FANTASMES D'UNE « ISLAMISATION » MASSIVE EN AMÉRIQUE LATINE : ENTRE EXAGÉRATIONS ET FAKE NEWS | 40 |
| Le mythe des conversions à l'islam du peuple Wayuu dans la Guajira | 40 |
| L'influence de l'islam dans les favelas brésiliennes : fantasma ou réalité ? | 41 |
| 3. RÉSILIENCE DES MUSULMANS LATINO-AMÉRICAINS ET AFFIRMATIONS SOCIOCULTURELLES LOCALES | 44 |
| 3.1. DES COMMUNAUTÉS MUSULMANES EN CRISE | 44 |
| Émiettement des congrégations et des engagements communautaires | 44 |
| Déceptions et « sorties » de l'islam | 45 |
| Essoufflement générationnel | 48 |
| 3.2. APPROPRIATIONS DE L'ISLAM À L'AUNE DES CONTEXTES LOCAUX | 49 |
| Des influences iraniennes et afro-américaines : entre théologie chiite et conscience « noire » | 49 |
| Des engagements caritatifs sensibles aux problématiques locales | 52 |
| Une mosquée inattendue dans une banlieue pauvre de Carthagène | 54 |
| Leaders locaux, autonomie vis-à-vis des autorités musulmanes étrangères | 56 |
| Adaptations pragmatiques des discours et pratiques au contexte local | 57 |
| CONCLUSION : VERS UNE IDENTITÉ MUSULMANE LATINO ? | 59 |
| RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES | 61 |

Introduction

Un islam « indigène » en Amérique latine ?

Dans certains imaginaires, l'Amérique latine et l'islam apparaissent comme deux entités distinctes et éloignées, peu susceptibles d'interagir. Dans cette perspective, une étude sur l'islam en Amérique latine étonne et interpelle. Mais en y regardant de plus près, on retrouve une histoire ancienne entre l'Amérique latine et la religion musulmane, alimentée tant par des réalités factuelles que par des rapprochements imaginaires liés à des influences réciproques au cours des siècles (Taussig, 2018). Plus concrètement, on retrouve au moins trois traces historiques de pénétration musulmane dans le continent : la fin de l'Andalousie musulmane et l'exil de musulmans d'Espagne vers l'Amérique latine (Chitwood, 2021, pp. 49-74), la déportation d'esclaves africains vers certaines régions du continent comme le Brésil et la Colombie (Gomez, 2005; Chitwood, 2021, pp. 75-96) et, plus récemment, les migrations en provenance de l'Empire ottoman entre le XIXème et le début du XXème siècle (Chitwood, 202, pp. 97-125). Toutefois, ces vagues musulmanes qui jalonnent l'histoire des Amériques n'ont pas connu de postérité, si ce n'est de légères influences des migrations ottomanes. Si l'origine musulmane d'exilés maures et d'esclaves africains en Amérique latine n'a pas conduit à la pérennisation d'une communauté religieuse jusqu'à nos jours, elle induit toutefois une dimension symbolique

importante, qui se retrouve de nos jours dans les discours de justification des choix de conversion et d'affirmation identitaire de musulmans d'Amérique latine (Chitwood, 2015).



Figure 1 - La mosquée de Maicao en Colombie, fondée par la diaspora libanaise sunnite.

Mais ce n'est que récemment, depuis quelques dizaines d'années, que des vagues migratoires du Moyen-Orient, d'Afrique et d'Asie ont conduit à l'établissement de diasporas diverses, à l'origine de la constitution de communautés musulmanes dans la majorité des pays latino-américains. À la même époque, des conversions à l'islam de personnes autochtones viennent gonfler plus ou moins fortement la composante musulmane locale. Ces conversions, opérées de manière collective ou individuelle, sont particulièrement importantes en Colombie et au Mexique et semblent pouvoir surpasser en nombre la population musulmane migrante : on rencontre dans la plupart des mosquées de ces pays une majorité de personnes converties ou leurs descendants. Ces communautés musulmanes colombiennes et mexicaines représentent des cas exceptionnels, en raison de leur origine autochtone et de leur inclusion encore toute fraîche dans la Oumma.

Se concentrant sur ces phénomènes d'"islam local" en Amérique latine, ce cahier propose un portrait des communautés musulmanes autochtones en Colombie et dans l'État mexicain du Chiapas, tout en abordant quelques exemples du Brésil à titre comparatif. Des études de cas serviront de base de réflexion sur le processus de développement de congrégations musulmanes inattendues dans des zones marginalisées, avant d'aborder leurs spécificités organisationnelles et idéologiques. Il s'agira dans un premier temps de mesurer le rôle et l'impact de l'activisme prosélyte d'acteurs musulmans étrangers, puis de réfléchir au potentiel d'appropriations locales



Figure 2 - Graffitis figurant sur un mur aux abords de la mosquée de Maicao. On y voit notamment une inscription « Shariah Zone », sans doute le fait de jeunes de la diaspora libanaise de la ville.

de l'islam et d'affirmations socioculturelles de ces communautés de convertis.

L'immersion comme impératif méthodologique

La recherche académique sur les communautés musulmanes en Amérique latine reste peu développée, malgré quelques contributions pertinentes¹. En outre, la réflexion sur cette thématique court le risque d'être induite en erreur tant par un traitement médiatique peu rigoureux, vecteur de fantasmes et d'exagérations, que par une production issue du domaine de renseignement et de la sécurité, parfois biaisée par des partis pris géopolitiques et idéologiques (voir section 2.3). Pour pallier ces risques, une recherche empirique en immersion construite sur une méthodologie qualitative ethnographique s'est imposée. La démarche d'enquête a particulièrement veillé à vérifier les informations recueillies par diverses sources en allant à la rencontre des différentes congrégations musulmanes formelles et informelles en Colombie, au Mexique et au Brésil. Ce cahier se propose ainsi de restituer une étude de terrain qui a impliqué des séjours répétés dans les communautés musulmanes étudiées, des observations directes et participantes au sein des congrégations, des centres islamiques et des milieux environnants, ainsi que plusieurs dizaines d'entretiens réalisés le plus souvent sur un mode « informel » et « compréhensif » (Kaufman, 1996) pour des raisons d'accès, de sécurité et de confidentialité². Au cours des séjours de

recherche effectués entre 2020 et 2022, je me suis ainsi entretenu avec plusieurs dizaines de personnes qui ont fréquenté ces congrégations ou qui ont été des témoins directs des évolutions des organisations musulmanes concernées.

Des dizaines d'heures d'entretiens informels constituent ainsi l'essentiel des données recueillies dans le cadre de cette recherche. Deux difficultés méthodologiques sont apparues ici. Premièrement, les entretiens avaient souvent pour objet la restitution de la genèse et l'historique du développement de certaines communautés et organisations musulmanes, ce qui impliquait pour la personne interrogée de dater des événements et de restituer des événements temporels sur la base de sa mémoire, au risque de nombreuses contradictions entre les interlocuteurs. Seul le recoupage de diverses sources de données a finalement pu permettre d'identifier une cohérence transversale aux discours des différentes personnes rencontrées. Une deuxième difficulté a découlé de la taille relativement restreinte des milieux communautaires musulmans observés en Colombie et au Mexique, dans lesquels la plupart des protagonistes rencontrés se connaissent ou ont au moins entendu parler des autres. Beaucoup ne se sont guère privés de raconter des anecdotes croustillantes sur leurs coreligionnaires : la position du chercheur entre des interlocuteurs différents, dont les relations

¹ Les lacunes principales de cette littérature semblent liées à l'absence de perspectives transnationales portant sur l'islam en Amérique latine, malgré quelques contributions récentes dans cette direction (Logroño Narbona et al., 2015 ; Chitwood, 2021). Par contre, on retrouve diverses contributions éclairantes sur des études de cas relatives à des contextes géographiques particuliers, notamment le Mexique (Ismu Kusumo, 2004 ; Cañas Cuevas, 2006 ; Medina, 2014 ; García Linares, 2020) et la Colombie (García Flórez, 2007 ; Giovanni Castellanos, 2010).

² Le cadre du cahier ne permet pas de discuter en détail d'aspects méthodologiques et éthiques inhérents à cette méthode de recherche. Nous renvoyons donc le lecteur à un article dédié aux problématiques méthodologiques et éthiques dans la conduite de l'observation participante en terrains sensibles (Brodard, 2020).

sont fréquemment conflictuelles, implique une prudence particulière afin de limiter les biais tant dans la perception des événements ou des comportements rapportés que dans leur analyse.

Cartographier la présence musulmane

La rapide évolution des communautés musulmanes en Colombie et au Mexique se manifeste par d'importantes variations de la présence de lieux de culte et de centres islamiques d'une année à l'autre, ce qui implique de considérer le développement des diverses congrégations musulmanes dans la durée en optant pour une cartographie dynamique. Pour des raisons pratiques et évidentes liées au cadre de la recherche, circonscrite dans le temps et peu propice aux études longitudinales, les premières données collectées présentent la situation dans une période allant de 2016 à 2022, sans permettre de retracer précisément l'évolution antérieure - et parfois très récente - des communautés observées. Dans cette optique, la recherche

ethnographique a dû s'enrichir d'une approche socio-historique, bâtie à la fois sur l'étude de la littérature disponible sur la question, les témoignages d'autres chercheurs et les entretiens compréhensifs avec les diverses parties prenantes. Le croisement de ces sources a finalement permis le développement d'une vision plus globale sur la genèse et l'évolution des communautés musulmanes autochtones dans les zones étudiées sur une période de plusieurs années, voire décennies. Toutefois, le caractère rapidement évolutif de la composante musulmane dans les villes observées force à la prudence. Rien qu'entre 2020 et 2022, de nouvelles mosquées sont apparues en Colombie, à Buenaventura et à Pereira. Malgré tout, les données recueillies pendant la période d'enquête ainsi que les informations récoltées par d'autres biais ont permis quelques résultats, notamment l'identification de « portes d'entrée » de l'islam en Colombie et au Mexique. Avant de nous pencher sur ces dernières, nous proposons d'entrer dans le vif du sujet à travers deux études de cas d'« islam autochtone ».

1. Regard sur des communautés musulmanes « autochtones » en Colombie et au Mexique

Inédites et inattendues, certaines communautés musulmanes d'Amérique latine sont caractérisées à la fois par leur implantation dans des territoires retirés et marginalisés, peu influencés par des migrations récentes, et par leur identité locale forte. Deux cas de

communautés musulmanes « autochtones » sont particulièrement emblématiques par leur caractère exceptionnel sur le continent : les Afro-Colombiens musulmans de Buenaventura et de la côte Pacifique en Colombie, et les musulmans tzotzils du Chiapas au Mexique.

1.1. Les musulmans afro-colombiens de Buenaventura

Ville côtière de l'Océan Pacifique et premier port de Colombie, Buenaventura est connue pour abriter une population afro-colombienne descendante d'esclaves. Affectée par une grande précarité et une violence omniprésente, la population locale éprouve depuis des décennies un sentiment d'injustice et d'exclusion. Dans ce contexte social particulier, la prédication de marins afro-américains de la Nation of Islam trouva un écho favorable il y a plus d'une soixantaine d'années. Ces nouveaux adhérents colombiens à l'idéologie de la Nation of Islam se tournèrent quelques années plus tard vers le sunnisme, avant d'adhérer massivement au chiisme dès les années 1980. Aujourd'hui, fait bien moins connu et jusque-là nullement

médiatisé, la ville compte, en sus de la communauté afro-colombienne chiite originelle, une nouvelle composante sunnite à la suite du retour d'ex-détenus locaux incarcérés aux États-Unis, qui ont pour leur part découvert l'islam dans des prisons par l'intermédiaire de codétenus afro-américains. Toutefois, cette communauté musulmane reste discrète, minoritaire et marginalisée par rapport à la congrégation chiite originelle. Le leader de cette dernière, surnommé le *sheij* Munir (de son vrai nom Oscar Valencia Potes), se présente comme le guide spirituel de cette congrégation afro-colombienne. Dans son mémoire d'étude, il revient sur les spécificités de la communauté musulmane locale :

"Buenaventura, le port le plus important de Colombie sur l'océan Pacifique, abrite l'une des communautés musulmanes les plus importantes du pays. Cette importance n'est pas seulement due à sa taille, troisième après celles de Maicao et de Bogota, mais aussi parce que son existence depuis près de cinq décennies en fait un point de référence obligatoire dans l'étude de la présence de l'Islam en Colombie. D'autre part, la communauté musulmane de Buenaventura se distingue des autres communautés de Colombie, et même d'Amérique latine, en ce qu'elle est

entièrement composée de convertis à l'islam ou de leurs descendants, c'est-à-dire qu'elle est entièrement composée d'autochtones. Même au sein de l'islam colombien, c'est la seule communauté à prédominance chiite du pays, le sunnisme étant la tendance dominante ailleurs. Cependant, la caractéristique qui nous semble la plus intéressante est qu'il s'agit de la seule communauté musulmane du continent entièrement composée d'Afro-descendants. De ce fait, la manière dont, au niveau local, les éléments ethniques et religieux se mélangent et s'influencent mutuellement, fait du chiisme de Buenaventura un cas unique." (Valencia Potes, 2014, p. 74)



Figure 3 - Un aperçu d'un quartier paupérisé de Buenaventura, à quelques dizaines de mètres d'une des écoles de la communauté chiite afro-colombienne.

À ce jour, le *sheij* Munir supervise toujours les activités de la communauté chiite locale, qui compterait selon les estimations de 70 à 300 membres³, en s'occupant notamment de l'institut Silvia Zaynab en sus de l'organisation des rites religieux. Bon communicant, il reçoit occasionnellement des visites de délégations

musulmanes étrangères ou de journalistes (voir par exemple Benrabaa, 2017), auxquels il rappelle inlassablement l'histoire particulière de la communauté, notamment de ses passages successifs de la Nation of Islam au sunnisme puis au chiisme duodécimain.

³ Selon les observations et les entretiens relatifs à cette étude, il y aurait entre 50 et 100 membres actifs dans la communauté musulmane chiite de Buenaventura. Toutefois, un article évaluait la taille de la même communauté en 2009 à quelques 300 membres (Castellanos & Neira Manrique, 2009, p. 6). Vu les mobilités fréquentes et les rapports particulièrement souples de certains vis-à-vis de l'appartenance religieuse, il reste délicat d'en donner une estimation précise, comme c'est d'ailleurs le cas pour la communauté musulmane du Chiapas au Mexique.

Genèse et transformations de la communauté musulmane de Buenaventura

Revenant sur la longue histoire de la communauté musulmane de Buenaventura, le *sheij* Munir explique que l'influence de la Nation de l'Islam se serait manifestée dans la ville portuaire dès 1933 tant par le biais de marins afro-américains séjournant au port dans le cadre de leur travail qu'à travers le retour de migrants clandestins locaux qui s'étaient familiarisés à l'idéologie du groupe lors de séjours aux États-Unis (Valencia Potes, 2014, p. 60). Il fallut toutefois attendre la fin des années 1950 pour assister aux premières expressions collectives d'une communauté dite "musulmane" : un Afro-Panaméen enseignait alors à un groupe d'une vingtaine de personnes les principes de la Nation of Islam, qu'il avait étudiés lors de son séjour à New York. Oscar Valencia estime que la nouvelle communauté a ensuite continué à se renforcer par de nouvelles adhésions, tout en organisant des cours et des conférences calqués sur des considérations plus politiques que religieuses. Le thème de la lutte pour la libération des Noirs face à l'oppression trouva un écho favorable dans cette ville à dominante afro-colombienne très marginalisée. En 1974, le groupe de quelque deux cents adhérents prit la forme d'une structure officielle, la Comunidad Islámica de Colombia, qui représentait alors la première organisation musulmane du pays (Castellanos & Neira Manrique, 2009, p. 4). À la fin des années 1970, la communauté connut une mutation importante suite à la venue d'un musulman de Guyane. D'obédience sunnite, il entreprit d'enseigner l'islam au groupe tout en démontrant l'hétérodoxie de la Nation of Islam. Parallèlement, certains membres influents de la communauté musulmane de Buenaventura



Figure 4 - Quartier de Buenaventura.

décidèrent de voyager à l'intérieur de la Colombie pour rendre visite à d'autres groupes musulmans du pays, notamment à Maicao et à Bogota. Dans ce processus de recherche de partenaires musulmans extérieurs, ils prirent l'initiative de contacter les ambassades de Libye et d'Égypte pour demander un appui religieux et financier. Finalement, l'ambassade d'Iran s'engagea dans une relation avec la communauté musulmane de Buenaventura et lui offrit un soutien matériel et éducatif conséquent. Grâce à cette aide, une école fut ouverte pour accueillir les enfants défavorisés du quartier, l'Institut Silvia Zaynab. La venue de religieux chiites à Buenaventura par



Figure 5 - L'école Silvia Zaynab.

l'intermédiaire de l'ambassade d'Iran pour enseigner l'islam chiite, puis l'envoi de jeunes musulmans boursiers de la ville en Argentine pour étudier la théologie, scellèrent l'adhésion définitive et majoritaire de la communauté afro-colombienne musulmane au chiite duodécimain iranien. En 1993 fut créée une deuxième école, l'Institut Fatima. D'autres jeunes se convertirent à l'islam à cette époque, et certains allèrent à Qom, en Iran, pour étudier la théologie islamique. Toutefois, la communauté musulmane semble avoir stagné à un stade de fragilité et d'instabilité tant à cause des conditions précaires de ses membres que de l'exode de nombre d'entre eux vers d'autres

régions du pays et à l'étranger (Castellanos & Neira Manrique, 2009, pp. 4-5). Ce n'est qu'en 2000, avec le retour du *sheij* Munir de son long séjour en Iran, que la communauté connut un nouveau dynamisme. Une mosquée, fondée dans le quartier de Rockefeller et baptisée Centro Cultural Islámico La Ciudad del Profeta, regroupa l'essentiel des activités de la communauté pendant près de vingt ans. Parallèlement, l'école Silvia Zaynab passa entre 2000 et 2008 de 45 à 148 élèves (*ibid*, p. 5). Figure centrale de la communauté, le *sheij* Munir assit ainsi son leadership local et régional, participant également à la médiatisation croissante de la présence

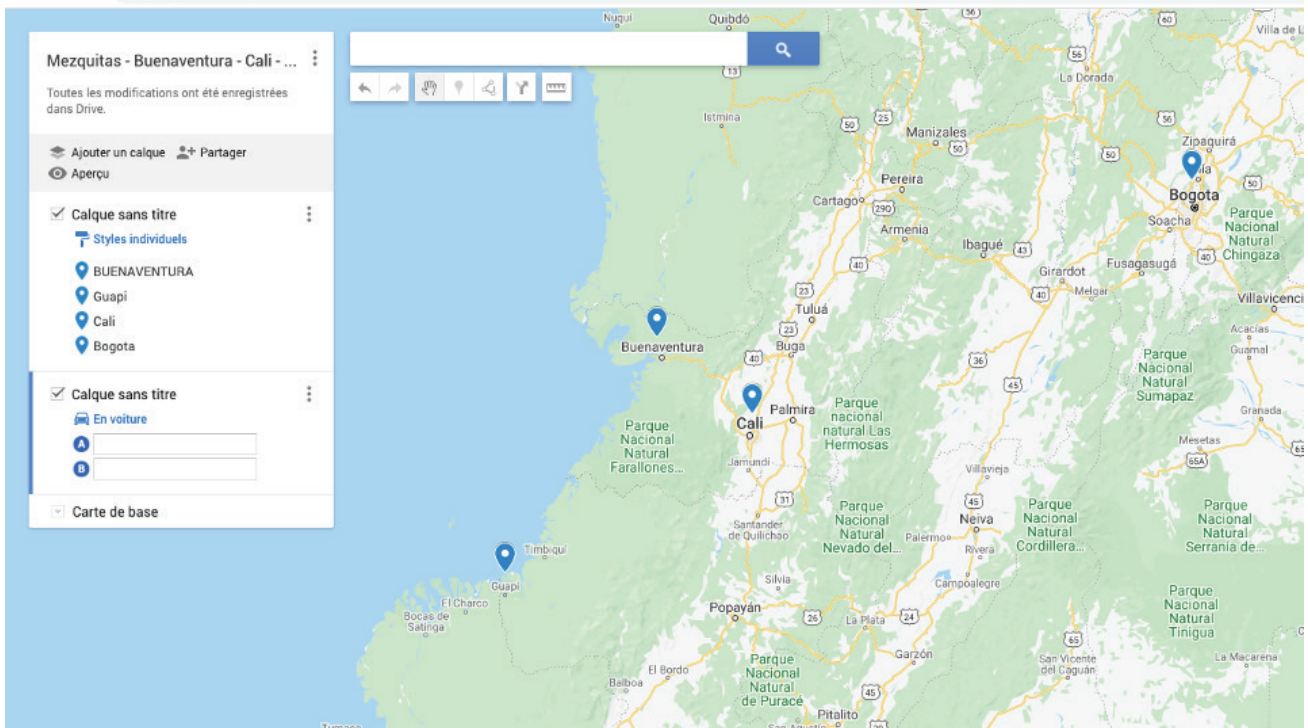


Figure 6- Buenaventura, ville portuaire de la Côte Pacifique, est le lieu d’origine de la communauté afro-colombienne chiite, qui regroupe une mosquée et deux écoles. Guapi, seulement accessible par avion ou par la mer (à six heures de bateau de Buenaventura), compte une mosquée “familiale” dans laquelle se réunit une petite communauté d’une vingtaine de membres. Cali, la grande ville de région, abrite la Fundacion Islamic Kauzar, centre chiite majeur de la région et très actif.

musulmane à Buenaventura⁴. En quelques décennies, cette communauté est ainsi passée de l’influence de la Nation of Islam à celle de l’islam sunnite, avant d’embrasser finalement la doctrine chiite. Au-delà de ces influences idéologiques, l’histoire et l’identité unique de cette communauté témoignent du contexte sociopolitique particulier de la région.

Expansion géographique et diversification des activités

Compte tenu de la marginalisation géographique et sociale de Buenaventura, nombre de musulmans ont quitté leur ville natale pour des raisons économiques ou professionnelles (*ibid*, p. 4). Ce faisant, certains ont participé à l’élargissement de l’influence de

l’islam bien au-delà de Buenaventura. À moins de deux heures de route, la grande ville de Cali représente leur premier point de chute. La capitale du Cauca compte actuellement deux mosquées, dont la Fundacion Islamic Kauzar, centre islamique chiite lié à la communauté de Buenaventura. Abdul-Karim, le dirigeant et imam du centre, est d’ailleurs originaire de cette dernière. Après s’être converti à l’islam dans la ville portuaire, il bénéficia d’une bourse pour étudier l’islam chiite en Argentine puis en Iran. Après plusieurs d’années d’étude à l’étranger, il retourna en Colombie et fonda le centre islamique chiite de Cali qui accueille une cinquantaine de fidèles réguliers, tous d’origine colombienne.

⁴ On peut notamment citer un documentaire vidéo sur la communauté musulmane de Buenaventura (Vigón, 2014), d’ailleurs mentionné dans un article consécutif sur internet (Aviles, 2015).



Figure 7 - Préparation de collations au centre islamique chiite de Calie en vue de la maraude sociale.

Le centre islamique chiite de Cali est abrité dans une maison cossue située dans une zone résidentielle aisée du sud de la ville. Le rez-de-chaussée comprend une salle de prière, une bibliothèque, une cuisine et une salle de bain. Le premier étage est occupé par le bureau de l'imam, une salle de classe, une chambre dans laquelle sont hébergés des visiteurs ou voyageurs occasionnels. Diverses activités sont organisées chaque semaine, notamment la prière hebdomadaire du vendredi, une séance de récitation de la *Dua Kumayl* le jeudi soir et des séances de cours différents jours de la semaine. À ces occasions, des repas ou collations sont habituellement servis à l'issue des séances. On y retrouve un groupe régulier d'une dizaine d'hommes, d'autant de femmes et de quelques enfants, séparés dans la même pièce en quelques cercles distincts. La grande majorité des membres est afro-colombienne, les autres s'identifiant simplement comme Colombiens⁵. À certaines occasions, le centre



Figure 8 - Distribution (maraude) dans les quartiers « chauds » du centre-ville regroupant des populations très précaires et toxicomanes.

islamique organise également des actions caritatives destinées à des bénéficiaires pauvres de la ville. Ces derniers, pour la plupart de confession chrétienne, n'ont aucun lien avec la communauté musulmane ni connaissance de l'islam. À l'approche de Noël, des colis contenant différentes denrées alimentaires et des cadeaux sont ainsi distribués dans des zones sensibles de Cali, surnommées « *ollas* », qui regroupent une majorité de sans-abri et de toxicomanes. Abdul-Karim explique les deux objectifs entremêlés de ces maraudes : servir les plus pauvres à travers un esprit de compassion et d'altruisme tout en prenant conscience des bienfaits divins qui concernent les acteurs associatifs en contraste avec les situations difficiles des bénéficiaires.

À Guapi, petite ville difficile d'accès située non loin de la côte Pacifique, à près de six heures de *lancha* (barque motorisée) de Buenaventura, on découvre également une

⁵ La composante ethnique de la Colombie découle de trois influences distinctes : européenne, indigène et africaine. La plupart des habitants, souvent métissés, s'identifie simplement comme des Colombiens sans référence ethnique particulière, alors que les Afro-Colombiens sont un groupe ethnique plus homogène estimé à quelque 10% de la population (voir <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/grupos-etnicos/informacion-tecnica>; <https://www.worldatlas.com/articles/ethnic-groups-of-colombia.html>).



Figure 9 - Les colis sont stockés dans la bibliothèque du Centre Islamique de la communauté chiite de Cali avant la distribution.

communauté musulmane. Bien plus restreinte et modeste que celle de Cali, la congrégation se réunit à l'étage de la maison de l'imam et de son fils, qui fait office de « mosquée » en accueillant une quinzaine de fidèles lors de certaines veillées de prière ou d'occasions commémoratives spécifiques à l'islam chiite⁶. Les activités culturelles, notamment les prières (*dua kumayl*) du jeudi soir, sont en 2021 organisées virtuellement en raison de la crise pandémique. Tout comme à Cali, la

communauté de Guapi suit la théologie du chiisme duodécimain d'Iran ; le fils du responsable a d'ailleurs également séjourné à Qom pour ses études durant quelques années.

Forte de sa légitimité acquise au fil de plusieurs décennies d'histoire et de présence active dans la région, la communauté musulmane chiite afro-colombienne compte ainsi un lieu de culte et deux écoles à Buenaventura, un centre islamique à Cali et une



Figure 10 - Rassemblement de fidèles dans la mosquée de Guapi lors d'une fête célébrant la naissance de l'Imam Mahdi.

⁶ Par exemple, on y célèbre l'anniversaire de l'imam Mahdi, qui est d'ailleurs un jour férié en Iran.

petite « mosquée » plus modeste à Guapi. De plus, divers musulmans de Buenaventura installés dans d'autres villes de Colombie sont actifs au niveau de la communauté musulmane, notamment à Carthagène et Armenia.

***D'ex-détenus aux États-Unis convertis à l'islam sunnite :
une nouvelle communauté musulmane
à Buenaventura***

Si la communauté chiite représente l'expression majoritaire et la plus visible de l'islam à Buenaventura, une autre présence musulmane, d'obédience sunnite, y connaît un essor discret depuis quelques années. Ce groupe, beaucoup plus modeste et disparate, subit une certaine marginalisation de la part de l'organisation musulmane chiite locale. Certains membres de cette dernière vont jusqu'à nier l'existence formelle d'une « communauté » sunnite dans la ville, en affiliant les quelques musulmans qui refusent leur allégeance doctrinale à des groupes opaques et marginaux qui ne connaîtraient pas grand-chose à l'islam et qui resteraient dans le sillon idéologique de la Nation of Islam. Il a par exemple été entendu que ces « autres musulmans » se feraient appeler « *los extranjeros* » (les étrangers) et qu'ils se regrouperaient dans une association sur la base de leur expérience passée aux États-Unis comme migrants, la plupart du temps sans statut légal. Ainsi, un responsable chiite estime que ce groupe, selon lui sans importance, représente davantage un « club » de marginaux expulsés des États-Unis qu'une organisation musulmane. Il ajoute que de tels individus nuisent à l'image publique de l'islam par leurs comportements jugés outranciers et leurs confusions dogmatiques, dans lesquelles l'islam semblerait plus relever d'une prétention identitaire que d'une réelle religiosité. S'il n'a

pas été possible de retrouver ce groupe, des séjours répétés à Buenaventura ont permis de relever la présence d'Afro-Colombiens musulmans sunnites, généralement d'ex-détenus convertis dans des prisons états-uniennes et récemment expulsés en Colombie. Ces quelques personnes, des hommes généralement âgés d'une quarantaine à une soixante d'années, se rapprochent par une expérience de vie similaire. Issus de familles locales pauvres, ces hommes étaient parvenus dans leur jeunesse à émigrer illégalement vers les États-Unis par le port de Buenaventura, en se cachant dans des navires à destination de diverses régions. Aux États-Unis, ils ont cheminé individuellement dans différentes villes, en rejoignant généralement d'autres compatriotes et en vivant de petite délinquance, ce qui les a finalement conduits en prison. Ils ont ensuite découvert l'islam en détention par le biais de groupes de codétenus appartenant à la Nation of Islam ou de détenus afro-américains convertis à l'islam sunnite. Ces Colombiens ont été expulsés dans leur pays d'origine à la fin de leur peine et se retrouvent dès lors parfois dix, vingt ou trente ans après leur départ dans leur ville natale de Buenaventura, souvent sans aucune ressource économique. Certains disent vouloir souhaiter retourner illégalement aux États-Unis, tout en expliquant que la situation a changé et qu'il est à présent très dangereux et difficile d'utiliser la voie portuaire, notamment en raison du trafic de stupéfiants. Jibril (nom d'emprunt) explique ainsi avoir été renvoyé à Buenaventura en 2020, après avoir séjourné dans différentes prisons de l'État du Texas durant 33 ans. Il affirme jeûner le lundi et le jeudi pour suivre la *Sunna* et accomplir ses cinq prières quotidiennes, parfois dans la rue. Le reste du temps, il tente de gagner quelques

milliers de *pesos* pour survivre⁷. Sans grande perspective d'avenir, il prétend pouvoir gagner une fortune à travers des indemnités qui lui seraient dues en raison d'erreurs judiciaires de la part des États-Unis, tout en expliquant qu'il n'a pas pu encore rassembler les documents nécessaires. Le cas de Jibril est représentatif d'un profil d'ex-détenus renvoyés à Buenaventura par les autorités américaines, qui, sans ressources, mènent une vie quotidienne de débrouille et de « survie », menacés par le sans-abrisme et la marginalisation. Plusieurs de ces anciens émigrés fréquentent occasionnellement le centre chiite dans la ville, dont quelques membres influents déplorent leur tendance à quémander de l'aide, tout en les considérant comme des personnes en détresse dans une vision quelque peu fataliste.

Si certains subissent de plein fouet la précarité sociale et souffrent de pathologies psychologiques variées, d'autres disposent toutefois de ressources qui leur ont permis de projeter la création d'un centre islamique sunnite dans la ville. D'abord, les désaccords sur le choix de l'imam et des responsables laissaient supposer que les musulmans sunnites de Buenaventura constituent davantage un « groupe en soi », identifiable par les caractéristiques communes de ses membres (conversion à l'islam aux États-Unis, retour plus



Figure 11 - Nouvelle mosquée sunnite à Buenaventura ouverte en 2022.

ou moins forcé à Buenaventura, usage courant de la langue anglaise comme trait distinctif, adhésion au dogme sunnite) qu'un collectif soudé par un sentiment d'appartenance partagé. Contre toute attente, malgré le manque de cohésion et la précarité économique, plusieurs musulmans sont parvenus à s'organiser pour mettre sur pied le premier centre islamique sunnite de la ville. D'abord utopique et peu réaliste, le projet s'est concrétisé par l'ouverture de la *mezquita Al-Mumin* en 2022. En plus d'accueillir les quelques musulmans sunnites de la ville pour la prière du vendredi et d'autres occasions, le centre attire quelques rares visiteurs musulmans d'autres villes colombiennes.

⁷ L'équivalent de quelques euros.

1.2. L'islam au Chiapas

Ville montagneuse pittoresque située dans l'État du Chiapas, San Cristobal de las Casas abrite la communauté musulmane la plus autochtone et la plus dense du Mexique. Longtemps marginalisée, la région a été popularisée par le mouvement zapatiste, notamment avec le lancement d'un mouvement

insurrectionnel en 1994 par l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN, pour Ejército Zapatista de Liberación Nacional). Profitant de l'occasion, deux Espagnols convertis à l'islam, Aureliano Pérez Yruela, surnommé Muhammad Nafia, et Esteban López Moreno, qui deviendra plus tard le Cheikh Idris, avaient entrepris de se



Figure 12 - L'État du Chiapas, situé à l'extrême sud du Mexique et à la frontière du Guatemala, couvre une région montagneuse peuplée par diverses ethnies indigènes. Il est considéré comme la région la plus pauvre du pays.



Figure 13 - Vue de la ville de San Cristobal de las Casas, située dans les montagnes du Chiapas.

rendre au Chiapas avec l'intention de rencontrer le groupe révolutionnaire et de leur présenter l'islam comme système alternatif au modèle capitaliste et mondialiste. Si leur espoir d'une conversion du mouvement zapatiste à l'islam n'a pas été exaucé, les « missionnaires » sont toutefois restés dans la région et se sont établis dans la colonie Molino de los Arcos, une zone périphérique de San Cristobal de las Casas, connue pour abriter les indigènes *Chamulos* persécutés et expulsés de leur village suite à leur conversion au protestantisme évangélique (Vite Pérez, 2005, p. 227; Ismu Kusumo, 2010). C'est notamment à travers la conversion de Domingo López Ángel⁸, une figure politique

⁸ Une vingtaine d'années après ces faits, cet homme dès lors surnommé El Abuelo (le grand-père) a été rencontré à diverses reprises en 2021 et 2022 à l'occasion de la recherche empirique à l'origine de ce cahier. Il continue à fréquenter les différentes congrégations musulmanes de la ville, tout en organisant un groupe d'études religieuses indigène en langue tzotzile, dont les activités consistent à étudier et comparer divers livres saints, tels que la Bible et le Coran, dans une perspective quelque peu syncrétique.

indigène influente, que le projet des deux Espagnols rencontra un certain succès avec la conversion à l'islam d'une centaine de Tzotzils en 1997 (Vite Pérez, 2005, p. 228-229). Depuis, la communauté musulmane locale, qui aurait culminé à plusieurs centaines de convertis, s'est divisée en plusieurs groupes : la ville compte aujourd'hui cinq lieux de prière distincts. On estime cependant à seulement 200 personnes le nombre de musulmans indigènes qui sont restés fidèles à la religion musulmane, les autres ayant quitté l'islam pour diverses raisons. Lors du Ramadan 2021, on retrouve finalement cinq congrégations assurant le culte et distribuant quotidiennement des repas de rupture du jeûne : la *mezquita* Imam Malik des Murabitun,



Figure 14 - Mexicains convertis posant devant l'une des mosquées de San Cristobal de las Casas.

la *mezquita* Al-Kausar de la communauté locale dite « sunnite » dirigée par le Tzotzil Yahya, le centre islamique Ahmadiyya, la *mezquita* Umar dirigée par un cheikh soufi originaire du Moyen-Orient, et une *madrasa* de la confrérie turque des Sulemanci. À ces organisations structurées s'ajoute un groupe indigène qui se rencontre à l'occasion d'ateliers d'étude religieuse, en affirmant son indépendance idéologique et structurelle vis-à-vis des centres islamiques de la ville. À San Cristobal de las Cas, on retrouve aussi occasionnellement des groupes de musulmans informels venus d'autres régions du Mexique et l'étranger.

L'organisation Murabitun : ascension et déclin

Le Mouvement Mondial Murabitun (*Murabitun World Movement*) est une organisation musulmane fondée en Europe par l'Écossais Ian Dallas, qui a pris le nom d'Abd al-Qadir as-Sufi. Fidélisant nombre d'adeptes en Grande-Bretagne, en Espagne et en Allemagne, l'organisation dispose d'un réseau transnational de lieux de culte et de groupes de disciples, réunis sous la houlette du Cheikh (Garvin, 2005, p. 18). Elle s'appuie sur un islam sunnite traditionaliste d'obéissance malikite et de tendance soufie, tout en développant un discours politique alternatif, promouvant notamment l'autonomie politique, l'organisation communautaire hiérarchique sous l'autorité d'un émir et une économie alternative basée sur une monnaie en or et en argent pour résister à l'hégémonie du système financier mondial (Rogozen-Soltar, 2019). Dans ses tentatives d'expansion, l'organisation s'intéresse à des terres marginalisées, sujettes à des tensions sociopolitiques (Garvin, 2005, p. 18). L'idée alors répandue était que la prédication islamique (*da'wah*) y trouverait un



Figure 15 - On aperçoit ici le minaret de la *mezquita* Imam Malik fondée par la communauté Murabitun.

écho particulièrement favorable en raison de l'oppression subie par les peuples et de leur propension à un projet révolutionnaire d'émancipation. Le MMM forme alors une communauté dans un *township* de Soweto en Afrique du Sud dans les années 1980 (le Roux & Nel, 1998). Quelques années plus tard, le Chiapas et ses élans révolutionnaires attirèrent des missionnaires de l'organisation venus d'Espagne : si le mouvement zapatiste n'a pas été conquis par la prédication des Murabitun, ces derniers sont rapidement parvenus à convaincre quelques personnes indigènes de se

convertir à l'islam, allant jusqu'à l'adhésion de familles étendues entières. Certains membres de la communauté parlent de huit cent personnes converties en quelques années, tandis que d'autres avancent des chiffres beaucoup plus modestes. Dans tous les cas, l'âge d'or de l'islam au Chiapas, particulièrement lié à l'ascension de la communauté Murabitun, semble bien révolu. Rapidement, des mécontentements et dissensions internes ont entraîné le retrait de certains musulmans autochtones influents, puis la création de centres islamiques rivaux. On reprochait alors aux missionnaires espagnols de prêcher une version de l'islam hostile à la diversité culturelle et religieuse, à l'origine d'une séparation vis-à-vis des non-musulmans, d'une distanciation des traditions culturelles indigènes et par conséquent de ruptures familiales entre les personnes converties et les autres restées chrétiennes.

Dissensions et divisions idéologiques : soufisme, salafisme et communauté Ahmadiyya

Un concours de circonstances aggrava ces tensions en aboutissant à la création d'une nouvelle mosquée. Yahya, l'un des Tzotzil convertis, rencontra au marché un musulman venu de la capitale, Mexico, qui lui apprit l'existence d'autres communautés musulmanes dans le pays (Ismu Kusumo, 2010, p. 189). Lui qui avait jusqu'alors entendu de la part des



Figure 16 - Devant la mezquita Imam Malik de la communauté Murabitun figure une inscription selon laquelle l'islam promeut la paix et rejette vivement le terrorisme.

Murabitun qu'il n'y avait aucune autre présence musulmane au Mexique découvrit alors de nouveaux discours religieux et des pratiques islamiques quelque peu différentes (Primero González, 2021, pp. 22-26). Omar Weston, directeur du Centro Cultural Islámico situé dans la capitale, entreprit de soutenir Yahya et son entourage, qui se détachèrent des Murabitun pour fonder la mosquée al-Kausar, située non loin du premier centre islamique (Cañas Cuevas, 2006, pp. 104-105). Le Centro Cultural Islámico finança la nouvelle mosquée dirigée par Yahya en l'orientant vers une interprétation

« salafiste », qui se réclame du sunnisme et s'oppose au soufisme des Murabitun présentés comme déviants⁹.

Suite à cette première séparation entre la communauté Murabitun et les musulmans de la mosquée al-Kausar présentés comme « sunnites », la communauté musulmane de San Cristobal de las Casas continua dès les années 2000 à se scinder en différentes obédiences idéologiques. Muhammad Amin, l'un des premiers musulmans convertis, décida de s'associer à un migrant arabe nouvellement arrivé dans la région. Rejoints par d'autres musulmans, ils formèrent une nouvelle congrégation, qui évolua au fil des ans jusqu'à la création d'un nouveau centre islamique, la *mezquita* Umar, dans le quartier Nueva Palestina. L'imam originaire du Moyen-Orient allait s'affirmer comme une figure locale dotée d'une légitimité importante en raison de sa maîtrise de la langue arabe et de son érudition musulmane.

Par ailleurs, Ibrahim Chechev, l'un des premiers musulmans indigènes particulièrement charismatiques, s'absenta quelques années du Chiapas pour se rendre en Europe, où il fit connaissance avec l'organisation Ahmadiyya. À son retour, il rompit ses relations avec les Murabitun et fonda un nouveau centre islamique rattaché à la Ahmadiyya. Face aux



Figure 17 - La modeste mosquée Al-Kausar, dans la commune reculée de Molino los Arcos.

accusations d'autres membres de la communauté musulmane quant à l'hétérodoxie supposée de son mouvement, Ibrahim se défend en expliquant inlassablement qu'il a adhéré à l'organisation Ahmadiyya après des recherches personnelles, et qu'il estime que le mouvement est le plus fidèle au Coran et à l'enseignement du prophète Muhammad.



Figure 18 - Dans une maison familiale, le centre islamique de la communauté Ahmadiyya est situé à seulement quelques dizaines de mètres de la mosquée Imam Malik, littéralement de l'autre côté de la route.

⁹ Si cette scission a été justifiée doctrinalement en ces termes, on relèvera que ces dénominations ne sont pas adéquates, car le mouvement des Murabitun se rattache lui-même au sunnisme, et de surcroît dans une lecture plus traditionaliste que celle défendue promue par le Centro Cultural Islámico, qui se rapprochait alors du salafisme-wahhabisme.

Une communauté musulmane traditionaliste et soufie

La *mezquita* Umar accueille une communauté dynamique et fidèle depuis plusieurs années. Deux fois par semaine, elle est fréquentée par une trentaine de personnes à l'occasion de la prière du vendredi et d'un cours du dimanche, qui se concluent tous deux par un repas en commun. Parfois, le cheikh est accompagné d'autres hommes d'origine arabe, de passage dans la ville dans le cadre de projets migratoires. La quasi-totalité du groupe reste toutefois composée de musulmans des tribus locales des Tzotziles et Tzeltales, et dans une moindre mesure de jeunes hommes convertis à l'islam originaires d'autres régions du Mexique. Par l'intermédiaire du cheikh, quatre personnes de la communauté musulmane du Chiapas ont séjourné à Tarim, au Yémen, afin de poursuivre des études religieuses plus ou moins longues à l'institut Dar al-Mustafa auprès du cheikh soufi de renommée internationale Habib Umar Bin Hafiz (voir Brodard, 2019). Deux de ces musulmans, déjà de retour dans leurs terres natales, disposent dès lors d'une certaine aura religieuse. Toutefois, ils restent fidèles au cheikh en le secondant dans la gestion de la mosquée locale et en traduisant les cours de l'espagnol vers la langue tzotzile.

Les Turcs de la Süleymançılar et leur école religieuse

Depuis 2020, une cinquième organisation musulmane est présente au Chiapas : l'organisation turque des Süleymançılar. Elle tient une *madrassa* dans un modeste bâtiment du sud de la ville, un internat destiné aux jeunes musulmans mexicains de la région, qui dispense une éducation religieuse sur le modèle turc de l'organisation. En plus d'accueillir plus d'une dizaine d'enfants et d'adolescents pour un

programme combinant des cours et la pratique de rites religieux en commun, la *Suleymaniyah Madrasa* est ouverte quotidiennement aux musulmans de la ville pour les cinq prières quotidiennes ainsi que pour la prière hebdomadaire du vendredi. À l'occasion du Ramadan 2021, l'organisation a par ailleurs organisé quotidiennement des soirées de cours et de prière en offrant le repas de rupture du jeûne à toute personne présente. La venue de l'organisation *Suleymaniyah* dans le Chiapas n'est pas singulière. D'autres structures d'enseignement existent sous des formes similaires dans la capitale, Mexico, qui compte dans le quartier de Coyoacán une *madrassa* destinée aux filles et une autre pour les garçons, ainsi que des projets similaires réalisés ou en cours dans d'autres pays d'Amérique latine, comme le Guatemala, le Honduras, le Salvador et la République dominicaine. La stratégie de l'organisation est de miser sur l'éducation religieuse approfondie de jeunes adolescents locaux, qui sera pour certains couronnée par l'obtention de bourses d'études pour une période de plusieurs années dans une *madrassa* turque, dans le but qu'ils retournent dans leur pays pour devenir des imams et leaders communautaires musulmans.

L'entrée récente de cette nouvelle organisation dans la ville n'est pas forcément bien vue des autres acteurs musulmans, d'aucuns déplorant la division de la communauté musulmane en une multitude d'organisations distinctes et concurrentes. Durant le Ramadan 2021, le cheikh d'une des autres organisations musulmanes regrettait ainsi qu'au lieu de se joindre aux repas de rupture du jeûne et aux prières du *tarawih* déjà offertes dans sa structure, les Süleymançılar aient préféré lancer leurs propres activités sans collaborer avec une autre mosquée.

Des activistes étrangers et des musulmans en quête d'authenticité

Outre la présence de divers acteurs musulmans, matérialisée par cinq « mosquées », San Cristobal de las Casas attire nombre de visiteurs musulmans du Mexique et de l'étranger, dont certains décident de s'y installer durablement. Ainsi, en dehors des quelques familles espagnoles affiliées aux Murabitun, on rencontre plusieurs jeunes hommes mexicains, originaires de la capitale ou d'autres régions du pays, qui ont tout quitté pour tenter de « faire leur vie » dans le Chiapas. Ils fréquentent quotidiennement les quelques cercles religieux actifs et tentent de subvenir à leurs besoins comme ils le peuvent, en n'affichant cependant aucun plan précis pour l'avenir. On retrouve ici la figure du « converti » solitaire qui, sans grandes attaches dans sa vie, décide de quitter ses cercles relationnels et ses

occupations passées pour s'affilier à une communauté.

Ainsi, on peut différencier trois types de profils sociologiques distincts parmi les musulmans vivant à San Cristobal de las Casas, à ne pas confondre avec l'organisation idéologique en cinq communautés : 1) les *Chamusulmanes* originaires de la région et d'ethnie tzotzile et tzeltale; 2) les Mexicains convertis à l'islam originaires d'autres régions du pays, nouvellement installés au Chiapas ; 3) les musulmans étrangers, qui peuvent être des activistes religieux, des migrants, des voyageurs en quête de stabilité ou de simples visiteurs. Ces trois groupes se côtoient et se mélangent plus ou moins franchement au sein des cinq organisations musulmanes de la ville. Toutefois, la diversité de leurs itinéraires ainsi que de leurs rapports à l'islam et à l'environnement local justifie cette classification.



Figure 19 - Famille musulmane mexicaine de San Cristobal de las Casas en compagnie des réalisateurs du film *Somos Musulmanes*.



Figure 20 - Au centre à gauche, on aperçoit Domingo "El Abuelo" qui porte une calotte "musulmane" et un vêtement fait de laine de mouton, typique de la région.

L'écrasante majorité des musulmans vivant au Chiapas regroupe des indigènes des tribus locales des Tzotziles et Tzeltales de la famille linguistique maya. Certains les nomment *Chamusulmanes* en raison de leur origine du village voisin de San Juan Chamula (Gutierrez, 2021). Ces personnes, converties à l'islam à partir de 1995, ont comme point commun d'avoir été expulsées de ce village suite à leur conversion au protestantisme (Bastian, 2008) et s'être réfugiées à San Cristobal de las Casas, principalement dans les quartiers périphériques et paupérisés de Molino de los Arcos et de la Nueva Esperanza. Leur exil de leur village et leurs conversions successives à différentes Églises protestantes ont participé à la fois à leur marginalisation vis-à-vis du milieu d'origine et à des formes de réorganisation communautaire (Chitwood, 2021, p. 188). C'est dans ce contexte que l'intérêt pour l'islam manifesté par certaines de ces personnes dès 1995 à travers le militantisme des Murabitun a rapidement débouché sur des conversions de familles entières, des grands-parents aux petits-

enfants. Cette logique collective propre à l'organisation de ces milieux familiaux contribue à expliquer le nombre important de conversions à l'islam en seulement quelques années, dont l'estimation varie de 250 personnes (Cañas Cuevas, 2006) à 600 (Djebbar, 2019) à quelque 700 personnes (Bellani, 2021). Ces chiffres doivent être considérés avec précaution, compte tenu des rapports flexibles et plus ou moins distants que certains « convertis » entretiennent avec l'islam. Par ailleurs, tous les propos recueillis convergent pour reconnaître l'abandon de l'islam par une grande majorité des musulmans convertis au début des années 2000, allant jusqu'au trois quarts de l'ensemble de la communauté musulmane selon certains. Malgré la « déconversion » de nombre d'entre eux, la très grande majorité des quelque deux cent personnes musulmanes que l'on retrouve aujourd'hui dans la ville sont Tzotzils et Tzeltale.

En parcourant les mosquées de la ville, on constate une présence plus discrète, mais très

dynamique d'hommes mexicains venus d'autres régions du pays. Ne se considérant pas comme des « indigènes »¹⁰ et ayant grandi loin du Chiapas, ces derniers, convertis à l'islam, se sont dirigés vers San Cristobal de las Casas dans le but de vivre au sein de la communauté musulmane réputée la plus dense du pays. Attirés par la perspective d'une vie communautaire fantasmée ou réelle, conscients d'une présence musulmane plus concentrée et importante que dans les autres régions du pays, ces Mexicains, souvent jeunes, expliquent leur intention de s'installer durablement dans la ville dans le but de mener une vie en adéquation avec leur nouvelle religiosité. On retrouve ici l'idée de *hijra*, d'autant plus lorsque la motivation à cette migration se construit sur la perception de « signes de la fin des temps » et de l'impératif de se réfugier dans des régions reculées, plus à l'abri des formes d'injustice et d'oppression actuelles et à venir. D'ailleurs, cette motivation se retrouve chez quelques musulmans étrangers de passage ou installés dans la région pour une période plus ou moins longue qui, à l'instar d'autres musulmans mexicains de la ville, croient avoir trouvé dans la communauté un certain refuge face à un monde actuel jugé menaçant et peu compatible avec la foi. Lors de la crise pandémique de 2020 et de 2021, certains d'entre eux se montraient motivés par l'optique d'une *hijra* en ces terres éloignées pour des motifs d'indépendance et de liberté. Il s'agissait pour eux d'échapper aux contraintes en termes de politique sanitaire, et de chercher à s'installer dans des milieux dans lesquels l'État était jugé moins présent et influent, pour y embrasser un mode de vie éloigné d'influences sociopolitiques jugées

décadentes. D'un autre côté, il arrive parfois que des migrants originaires de pays arabes séjournent quelques mois dans la ville, en attente de poursuivre leur parcours migratoire vers les États-Unis. Dans cet intervalle, ils fréquentent généralement la *mezquita* Umar, seul centre islamique dirigé par un imam d'origine arabe.

Remarques conclusives et perspectives

La présence musulmane au Chiapas transcrit un cas emblématique de l'affirmation d'une nouvelle communauté musulmane autochtone dans une zone marginalisée où la présence de l'islam était particulièrement inattendue. Suite à la montée des conversions dès les années 2000, une lassitude et une désillusion partagée par nombre de nouveaux convertis ont abouti selon nombre de propos concordants au déclin de la communauté musulmane, de surcroît divisée en plusieurs congrégations. D'un seul centre islamique pionnier au début des années 2000 dirigé par le mouvement des Murabitun, elle est divisée en 2023 en cinq centres islamiques concurrents. À cela s'ajoute un sixième groupe informel des « anciens » tzotzils, adeptes d'une approche religieuse syncrétique qui revendique sa spécificité autochtone et locale en réponse aux influences étrangères, et des apparitions sporadiques d'autres acteurs musulmans externes, soit la Jama'at Tabligh et la Tariqa Naqshabandiyyah, qui n'ont toutefois pas réussi à assurer de présence pérenne dans la région. Tant les « déconversions » de certains locaux que la division de la communauté musulmane en des congrégations concurrentes semblent être la conséquence directe des excès de l'organisation Murabitun, abondamment relayés

¹⁰ Cette catégorisation reste ambiguë, puisque l'origine de la plupart des Mexicains est indigène quand bien même ils ne sont pas catégorisés comme tels. La limite entre les deux groupes (indigènes et autres Mexicains) semble relever subjectivement de la langue parlée et de la culture, et non pas de l'origine ethnique en tant que telle.

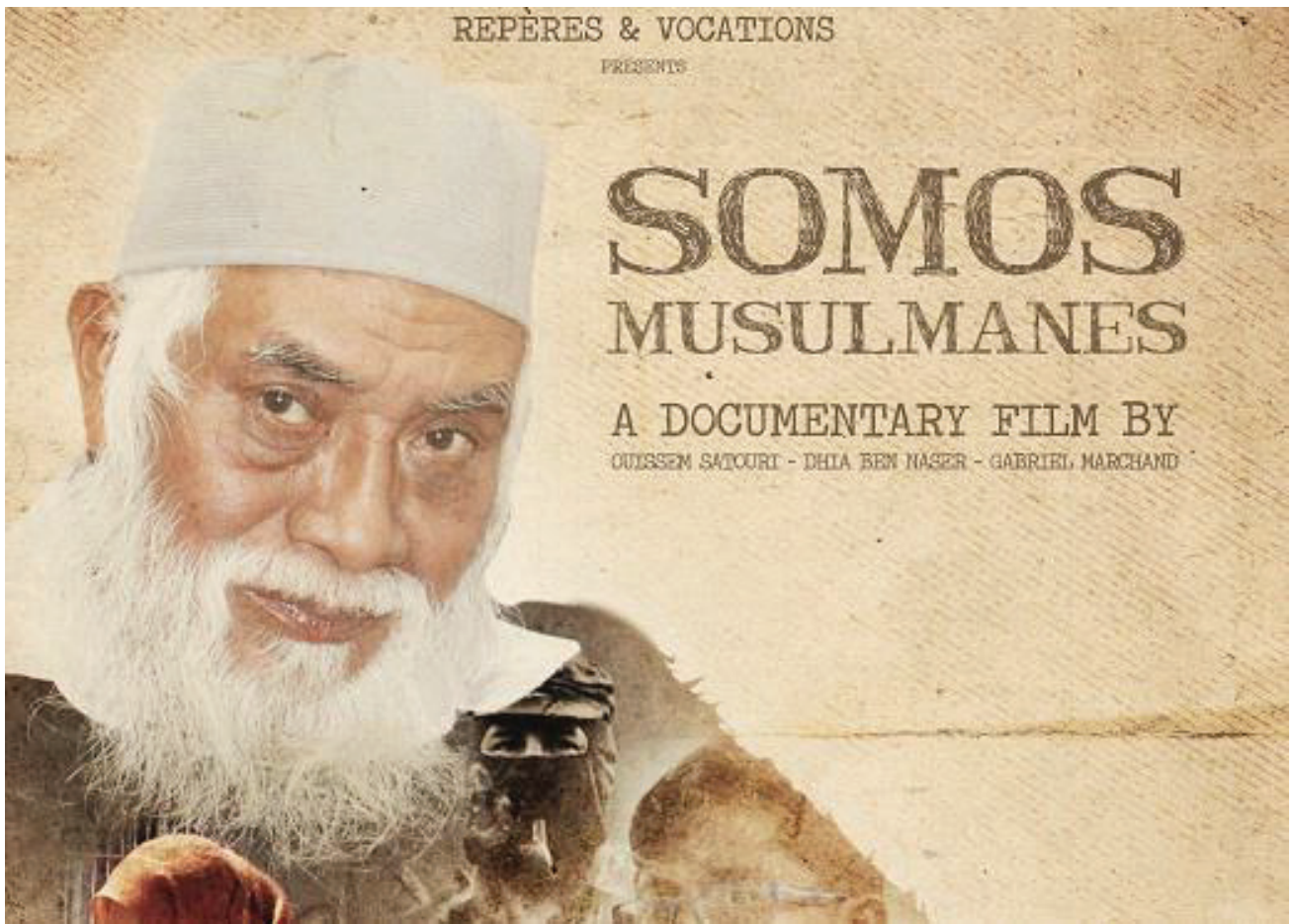


Figure 21 - L'affiche du film « Somos Musulmanes », qui revient sur la genèse de la présence musulmane dans le Chiapas. Divers témoignages expliquent les raisons de la rupture vis-à-vis des Murabitun et la réappropriation locale de l'islam.

par les nombreux musulmans locaux qui ont choisi de s'en distancier, ce qui est notamment mis en évidence dans le film documentaire français « Somos Musulmanes » (Repères et Vocations, 2019).

Malgré la taille limitée de la communauté musulmane Chiapas, on y observe une forte hétérogénéité doctrinale et idéologique d'influences musulmanes transnationales. Ces dernières sont renforcées par les nombreux voyageurs étrangers musulmans se rendant dans la région ainsi que par l'effervescence de l'attention communautaire et médiatique sur les musulmans du Chiapas. En effet, les *Chamomusulmanes* sont devenus un symbole

emblématique de la conversion à l'islam d'un peuple indigène si éloigné du « monde musulman ». Au cours des vingt dernières années, de nombreux activistes musulmans, des figures communautaires et des journalistes de nombreux pays se sont rendus à San Cristobal de las Casas afin de les rencontrer, au risque d'une surexposition médiatique et d'une exagération sur l'ampleur du phénomène. Aujourd'hui, la communauté musulmane du Chiapas continue d'alimenter la curiosité et l'intérêt de musulmans du monde entier, comme en a récemment témoigné l'engouement suscité par la diffusion du film documentaire « Somos Musulmanes » (Repères et Vocations, 2019).

2. Genèse et transformations des communautés musulmanes autochtones en Amérique latine

Tant l'histoire de la présence musulmane à Buenaventura que des *Chamusulmanes* au Chiapas mettent en évidence le rôle central de mouvements religieux étrangers dans le développement et l'affirmation de ces nouveaux groupes musulmans locaux et indigènes. Pratiquement exemptes de migrants ou d'étrangers, ces communautés se sont constituées quasi exclusivement à travers des phénomènes de conversion. À ce jour, on

retrouve tant dans les mosquées de Buenaventura que du San Cristobal de las Casas une écrasante majorité de personnes converties à l'islam ou leurs descendants directs. Cette particularité pousse à s'interroger sur les processus à l'œuvre dans la consolidation religieuse de ces communautés, l'origine des vecteurs idéologiques influents et les conditions propices à la pérennisation des nouvelles croyances et pratiques religieuses.

2.1. Une émergence de l'islam inattendue

Dans cette optique, il est proposé ici d'inventorier des « portes d'entrée » de l'islam en proposant une cartographie dynamique de l'évolution de la présence musulmane dans les zones concernées.

Portes d'entrée et genèse socio-historique de la présence musulmane

En Colombie, l'inventaire actuel de la présence musulmane à travers le pays, du moins celle qui est organisée collectivement sous la forme de lieux de culte ou d'associations, permet de remonter à six origines distinctes dans le développement des diverses communautés musulmanes, qu'on peut apparenter à autant de « portes d'entrée » de l'islam dans le pays :

- l'émergence d'une communauté musulmane « autochtone » afro-colombienne à Buenaventura, d'abord par le biais de marins étrangers qui y ont introduit la Nation of Islam, puis l'expansion de cette communauté dans d'autres régions comme Cali et Guapi ;
- l'immigration libanaise dans la deuxième partie du XXème siècle, principalement dans le Nord du pays et plus particulièrement à Maicao ;
- la venue plus récente d'étrangers de pays musulmans, d'abord des diplomates affiliés aux ambassades à Bogota puis des migrants économiques de diverses origines ;

- les conversions individuelles de Colombiens, puis dans une moindre mesure de Vénézuéliens migrants en Colombie ;
- l'activisme prosélyte de prédicateurs d'organisations musulmanes étrangères ;
- le retour de migrants latino-américains convertis à l'islam aux États-Unis.

Aujourd'hui, les centres islamiques et groupes informels de musulmans que l'on retrouve en Colombie procèdent directement de l'une ou plusieurs de ces « portes d'entrée ». Dans une même mosquée, on peut en effet retrouver des migrants libanais résidants en Colombie depuis une trentaine d'années, des Colombiens convertis suite à la suite de recherches personnelles, d'autres venus à l'islam par le biais de l'activisme prosélyte d'une organisation de *da'wah*, ou encore des Latino-américains revenus des États-Unis, qui ont pour certains découvert l'islam en prison.

Pour comprendre l'essor et la diffusion de l'islam dans des zones qui ne comptent pas ou très peu de migrations musulmanes, il convient d'abord de différencier les conversions collectives et les conversions individuelles. Les cas de Buenaventura et du Chiapas sont tous deux illustratifs de processus de conversion collectifs importants, qui restent exceptionnels en Amérique latine. Ces deux cas se rejoignent, malgré leurs spécificités contextuelles fort différentes, par la récurrence de deux éléments déterminants : un terreau socioculturel particulièrement fertile et perméable à de nouvelles formes de religiosité, et des agents extérieurs à l'origine d'une nouvelle prédication religieuse. Si l'on retrouve à l'origine des

conversions individuelles nombre de motivations diverses, les conversions collectives se rapportent généralement à la conjonction de deux facteurs : des milieux perméables à la pénétration de nouvelles religiosités en raison de facteurs sociopolitiques, d'une part, et la venue d'acteurs musulmans qui ont cherché à diffuser l'islam dans ces endroits, d'autre part.

Des terres fertiles favorables à de nouvelles religiosités

La ville de Buenaventura est tristement réputée pour sa grande pauvreté, malgré les profits importants suscités par les activités du premier port du pays, ainsi que pour sa criminalité omniprésente, notamment due à des rivalités mafieuses pour le contrôle de la route de sortie de la cocaïne. En raison de sa très forte population afro-colombienne, la ville souffre d'une stigmatisation combinant ses déficits économiques et sociaux et sa composante ethnico-culturelle minoritaire. De son côté, le Chiapas est également considéré comme une région pauvre et marginalisée du Mexique. Dans ces contextes de pauvreté et d'exclusion, les diverses organisations religieuses, au-delà de la seule Église catholique, « servent de filets de solidarité, d'espace de protection et de liens communautaires renouvelés ou reformulés » (Bastian, 2017). Tant de la région de Buenaventura que dans celle de San Cristobal de las Casas, on remarque également une certaine érosion de la légitimité de l'Église catholique. Si on note globalement une « fragmentation du champ religieux en Amérique latine », qui va de pair avec le déclin de l'hégémonie catholique (Compagnon, 2008, p. 851), le cas du Chiapas présente un tableau particulier par une dérégulation religieuse bien

plus prononcée que dans d'autres régions du pays¹¹. En outre, durant la deuxième partie du XX^{ème} siècle, les nouveaux convertis protestants de San Juan Chamula ont été marginalisés, puis se sont vus contraints à l'exil en raison de leur conversion à une religion minoritaire et peu institutionnalisée (Bastian, 2008). Ensuite, après avoir connu un éclatement des formes religieuses entre diverses Églises chrétiennes (évangéliques, mormons, adventistes, etc.), la même communauté a vu la conversion de nombre de ses familles à l'islam (Cañas Cuevas, 2006 ; Ismu Kusumo, 2010). À Buenaventura, le militantisme politique d'extrême-gauche, raisonnant avec animosité face à l'hégémonie catholique des élites jugées responsables d'une situation d'exclusion, a précédé les conversions à l'islam (Valencia Potes, 2014). Sur un fond de « nationalisme noir » et de lutte contre l'oppression, la Nation of Islam a été perçue comme un espoir de libération et d'émancipation vis-à-vis de la domination et du racisme alors ressentis. Dans les deux cas, la délégitimation du catholicisme a laissé la place à d'autres formes d'engagement communautaire, qui ont finalement ouvert la voie à l'islam, alors perçu comme un message de libération.

Dans les deux régions, malgré les importantes différences culturelles, sociales et politiques, des facteurs similaires prédisposent leurs populations à adhérer à de nouvelles formes religieuses telles que l'islam. À un niveau plus global, l'Amérique latine contemporaine se caractérise par une « atomisation confessionnelle » (Compagnon, 2008, p. 851), manifestée par l'essor d'une multitude de tendances religieuses et

spirituelles qui s'étendent bien au-delà du christianisme, par le biais d'"entrepreneurs" religieux à l'affût de nouveaux fidèles (Gutierrez-Martinez, 2008, p. 285). Parallèlement, on note une prédisposition chez certains à tenter de nouvelles expériences religieuses et spirituelles : ce « butinage religieux » (Soares, 2009) implique une certaine aisance tant à se « convertir » à de nouvelles religions qu'à les quitter au profit d'explorations ultérieures. Le cas échéant, cette tendance aiderait à comprendre le nombre impressionnant de conversions suscitées par les activités de nouvelles organisations musulmanes investies en Amérique latine, tout en soulevant la question du sérieux et de la pérennité de tels engagements religieux. En somme, le succès de conversions collectives importantes à de nouvelles religions ne doit pas se comprendre uniquement comme l'effet du militantisme prosélyte d'organisations venues d'ailleurs, mais également être attribué à « des causes structurelles multiples qui ont engagé le processus de dérégulation du monopole catholique » (Bastian, 2017).

Cela dit, la *da'wah* des organisations musulmanes étrangères a joué un rôle fondamental dans les conversions collectives des communautés susmentionnées. L'essor de l'islam au Chiapas découle directement d'une mission des musulmans espagnols du mouvement Murabitun, qui ont entrepris au milieu des années 1990 de créer une nouvelle communauté dans une terre alors vierge de toute présence musulmane. De la même manière, le développement de l'islam à Buenaventura en Colombie a d'abord été déclenché par l'activisme politique de militants

¹¹ L'État du Chiapas est considéré comme l'Etat le moins catholique du Mexique avec seulement quelques 65% de sa population considérée comme telle (Vite Pérez, 2005, p. 219).

afro-américains de la Nation of Islam, puis renforcé par le militantisme prosélyte d'autres acteurs musulmans, à l'instar de l'ambassade d'Iran. En sus de terrains socioculturels fertiles perméables à l'incursion de nouvelles formes de

religiosité, le rôle proactif de missionnaires religieux est généralement crucial pour le développement initial de nouvelles communautés et congrégations.

2.2. *Da'wah*, acteurs étrangers et mouvements islamiques transnationaux

L'effort de *da'wah* d'acteurs musulmans étrangers, souvent liés à des mouvements islamiques internationaux, est d'autant plus visible que ces derniers sont désormais nombreux à investir l'Amérique latine, notamment la Colombie et le Mexique.

Un panorama religieux pluriel

Les influences théologiques et idéologiques engagées dans la diffusion de l'islam en Colombie et au Mexique présentent un véritable condensé de la plupart des courants transnationaux que l'on retrouve à l'échelle globale. L'Amérique latine attire une grande variété d'acteurs religieux issus de pays à majorité musulmane, dont le point commun est de prétendre venir sur le continent pour prêcher l'islam, ou selon leurs termes, faire la *da'wah*¹². Pour certains, il s'agit de témoigner de leur foi et de la partager avec qui veut l'entendre. Chez d'autres, on retrouve, à l'image de mouvements missionnaires chrétiens (Colonos, 1994), un militantisme prosélyte dont l'objectif est de « convertir » le maximum de personnes à l'islam. On retrouve ainsi une diversité d'organisations musulmanes aux positionnements et intentions divers dans de mêmes zones, comme l'illustre particulièrement le cas du Chiapas décrit plus haut. Sur le terrain, on remarque en effet que les acteurs religieux s'évitent et s'ignorent, participant de manière

tacite à une compétition pour la légitimité théologique, en ce sens que chacun se présente implicitement comme le représentant de l'islam authentique. Dans les cas où des rencontres et échanges sont organisés entre différents acteurs musulmans, on remarque alors qu'ils s'opèrent à l'intérieur d'une même mouvance : les « salafis » d'une ville n'hésitent ainsi pas à accueillir des figures du « salafisme » d'une autre région pour un colloque, de même que les « traditionalistes » qui maintiennent des relations fraternelles avec d'autres musulmans partageant une lecture religieuse similaire. On peut donc comprendre ces interactions interrégionales voire internationales comme autant de réseaux qui, plutôt que de se bâtir sur l'idée d'une Oumma transnationale en accord avec les discours revendicateurs de chacun, s'établissent dans les faits sur l'adhésion à une même mouvance religieuse et idéologique, voire dans certains cas à une même organisation.

Nous avons vu qu'apparaissent parmi ces courants le chiisme duodécimain, le salafisme (wahhabisme), le mouvement du Tabligh, le sunnisme traditionaliste de tendance soufie, ou encore la Ahmadiyya. L'ampleur limitée de cet article ne permet pas de dresser un portrait exhaustif de chaque tendance islamique dans les deux pays. Nous nous limiterons donc à deux influences particulièrement importantes à l'époque actuelle : l'islam turc à travers

¹² *Da'wah*, terme arabe signifiant invitation, est couramment utilisé en référence à l'effort de diffusion de l'islam.

différentes organisations engagées dans la *da'wah* en Amérique latine, d'une part, et une prédication d'influence salafiste privatisée et réinventée à la lumière des dernières évolutions du monde géopolitique sunnite actuel, d'autre part.

Des influences turques diverses et concurrentes

Le Cheikh Eşref Efendi, un Allemand d'origine turque considéré par ses fidèles comme l'une des autorités spirituelles de la Tariqa Naqhsabandiyya Haqqaniyya, effectue depuis quelques années des séjours plus ou moins longs dans des pays d'Amérique latine dans le but annoncé d'enseigner l'islam et le soufisme. En fin 2021, Eşref Efendi passe ainsi plusieurs mois à Mexico en compagnie d'une équipe. Il est notamment aidé par un assistant qui assure la traduction de ses prêches de l'allemand à l'espagnol. Les réunions hebdomadaires, qui ont lieu dans les appartements de disciples, accueillent entre dix et quarante fidèles ou curieux venus participer aux oraisons (*dhikr*) ou écouter un discours « spirituel ». Nombre de personnes assistant à ces réunions, non musulmanes, expliquent être venues par curiosité, ou par intérêt pour la spiritualité en général ou pour les cultures moyen-orientales. À la même époque, le cheikh entreprend des visites dans d'autres pays, à l'instar du Salvador, de l'Équateur, de la Colombie ou encore du Pérou. Il veille à rencontrer les « chefs spirituels » locaux, souvent affiliés à des systèmes de croyances amérindiens de type animiste, en prétendant à un rôle d'« ambassadeur » de l'islam. Au fil du temps, il réunit autour de lui plusieurs centaines d'adeptes plus ou moins engagés.

SUFIWAY TO PEACE TOUR
MAESTRO SHEIKH ESHREF EFENDI
EN COLOMBIA
BOGOTA

MARTES 29 DE MARZO 2022

| | |
|------------------------------------|-----|
| CHARLA EN EL COLEGIO SANTA LUCIA | 8PM |
| CHARLA EN LA UNIVERSIDAD JAVERIA | 2PM |
| ENTREVISTA EMISORA UNIMINUTO RADIO | 6PM |

MIÉRCOLES 30 DE MARZO 2022

| | |
|---|-----|
| CHARLA EN LA UNIVERSIDAD DEL EXTERNADO | 7AM |
| ENTREVISTA PROGRAMA UNO MÁS TV | 2PM |
| ENCUENTRO INTERRELIGIOSO EN SCIENTOLOGY | 4PM |

JUEVES 31 DE MARZO 2022

| | |
|--------------------------------|-----|
| CHARLA UNIVERSIDAD SANTO TOMAS | 6AM |
|--------------------------------|-----|

VIERNES 01 DE ABRIL 2022

| | |
|---------------------|-----|
| ORACIÓN DEL VIERNES | 1PM |
|---------------------|-----|

SABADO 02 DE ABRIL 2022

| | |
|--------------------------------------|-----|
| ENCUENTRO CON LA COMUNIDAD ALHULBAYT | 1PM |
|--------------------------------------|-----|

Figure 22 - Affiche en ligne du programme de visite du "maître soufi" Eshref Efendi en Colombie.

Pourtant, Eşref Efendi est une figure controversée, même au sein de la Tariqa Naqhsabandiyya à laquelle il est affilié. Même au Mexique et Colombie, qui ne comptent que quelques dizaines d'adeptes de cette *tariqa*, une partie importante de ses membres, affiliés à un autre cheikh, refuse tout contact avec Eşref Efendi et ignore les événements organisés par ce dernier.

En ce qui concerne l'islam turc non-étatique, certaines organisations ont développé des activités en Amérique latine au cours de ses dernières années. Sur le terrain, on retrouve notamment dans plusieurs pays les adeptes de Fethullah Gülen à travers le mouvement Hizmet, très discrets et peu visibles après la tentative de coup d'État en Turquie en 2016, ainsi que les

*cemaat*¹³ turques *Nurcu* de Risale-i-Nur et Süleymancı¹⁴. Durant le temps d'enquête, aucun adepte du mouvement Hizmet n'a pu être rencontré. Si diverses personnes interrogées - des Latino-Américains convertis à l'islam - affirment avoir côtoyé l'organisation güleniste, très active quelques années auparavant, il semble qu'elle ait été fortement marginalisée et pratiquement invisible après 2016, notamment en Colombie. De son côté, la confrérie Süleymancı a établi plusieurs *madrasas* en Amérique latine, notamment au Mexique, au Guatemala, au Honduras et en République dominicaine. Hors de leurs pays, les Süleymancı reproduisent une structure similaire à leur organisation turque, avec l'installation d'internats de formation religieuse, y compris dans des pays à majorité musulmane (Balci, 2020) : l'objectif est de former des jeunes locaux aux « sciences islamiques » au sein des *madrasas*, puis d'envoyer les meilleurs d'entre eux pour des séjours d'étude de plusieurs années en Turquie, dans l'optique qu'ils deviennent ensuite les nouveaux représentants musulmans de leurs pays. Forte et stable dans ces projets, l'organisation n'entretient aucun lien avec les autres acteurs musulmans présents en Amérique latine. Les groupes *Nurcu* entreprennent quant à eux de longs séjours missionnaires dans l'optique d'une prédication (*da'wah*) qui s'affiche dans l'espace public et qui vise à faire connaître l'islam aux locaux. Pour ce faire, ils établissent des communautés de vie dans différentes villes en occupant des

¹³ Ce terme turc *cemaat* (Massicard, 2005) d'origine arabe semble le plus adapté pour qualifier ce genre de groupe religieux à la jonction du mouvement idéologique et de l'organisation formelle.

¹⁴ La confrérie Süleymancı, fondée au XXème siècle par le Cheikh Süleyman Hilmi Tunahan, est l'une des organisations musulmanes turques qui dispose de réseaux transnationaux dans le but de prêcher et d'enseigner l'islam à l'étranger, à l'instar des *Nurcu* (Akgönül, 2005). Fortement hiérarchisée, la confrérie met l'accent sur l'enseignement et la formation d'une nouvelle génération d'érudits musulmans, d'où la prévalence de son investissement sur un réseau d'écoles religieuses (*madrasa*) en Amérique latine comme ailleurs.

2021 - 2022
21 Septiembre 2021 - 22 Agosto 2022
Estambul (Turquía)

15
Plazas

BECA 1ER PROGRAMA DE ESPECIALIZACIÓN EN CIENCIAS ISLÁMICAS

ÚLTIMA FECHA PARA PRESENTACIÓN DE SOLICITUDES 21 DE MARZO DE 2021

Curso presencial: 35h semanales

REQUISITOS Y DOCUMENTACIÓN

Requisitos

1. Dominio de Español.
2. Título académico.
3. Edad entre 18 y 28 años.
4. Disponibilidad total durante el año académico.
5. Compromiso y seriedad.
6. Una Referencia.

Documentación:*

1. Foto.
2. Fotocopia del documento de identidad.
3. Fotocopia del pasaporte en vigor.
4. Último título académico.
5. Rellenar el formulario.**
6. Referencia.

OBJETIVOS

Preparar en el plazo de un año a jóvenes cualificados y dispuestos a servir y transmitir el verdadero mensaje del Islam basado en los valores y principios del Corán y la Sunnah del Profeta ﷺ.

DOTACIÓN

- Formación en las principales Ciencias del Islam: Corán, Tafsir, Akaid, Hadiz, Sira del Profeta ﷺ y árabe básico.
- Alojamiento con 3 comidas diarias.
- Pago de los vuelos de ida y vuelta a Turquía.
- Seguro médico.
- Permiso de residencia en Turquía.
- Paga extra para necesidades básicas.

*Los interesados deberán enviar la documentación a la dirección de correo electrónico:
FundacionHudayi@gmail.com

**Se enviará un e-mail con el formulario una vez recibida la documentación.

Se les notificará sobre el resultado de la selección final entre el 1 y el 15 de Mayo del 2021.

Figure 23- Publicité pour une bourse d'études islamiques en Turquie abondamment partagée sur WhatsApp.

appartements qui servent tant de résidence que de lieu de culte informel et d'enseignement religieux. À Bogota, un groupe de trois personnes turques vivent ainsi dans un appartement adjacent à la mosquée Al-Qurtubi d'obédience traditionaliste, dans lequel ils accueillent des musulmans de la ville pour des cercles de lecture et de prière. Régulièrement, ils partent dans d'autres régions du pays pour visiter les personnes converties à l'islam de leur

réseau, tout en allant à la rencontre des gens à l'extérieur pour tenter de leur présenter l'islam. Quand une personne accepte de réciter la *chahâda*, des livres et un tapis de prière lui sont offerts. Ce cercle gère un groupe Whatsapp, qui regroupe les musulmans colombiens contactés. Au fil des mois, le réseau de fidèles s'agrandit et des visites dans les quatre coins du pays sont régulièrement organisées. La petite communauté Nurcu apparaît ici comme clairement missionnaire, dans le sens où ses responsables sont venus spécialement de Turquie dans le but de faire *da'wah* et n'ont pas d'autre occupation dans le pays.

Malgré leur origine turque commune, ces différentes organisations n'entretiennent aucun lien entre elles. De plus, elles sont indépendantes de l'État turc, dont les institutions musulmanes restent encore largement absentes de l'Amérique latine, malgré leur rôle important dans d'autres contextes géographiques (Ozturk, 2021). Toutefois, malgré leur autonomie vis-à-vis de l'État, elles tendent à placer la Turquie comme un nouvel acteur central de l'islam sunnite en Amérique latine, de plus en plus influent, et peut-être à même de remplacer à moyen terme l'Arabie saoudite dans son ancien rôle de pôle d'attraction pour les musulmans. On remarque à ce sujet qu'un certain nombre d'hommes et de femmes convertis à l'islam en Colombie et au Mexique

vivent désormais en Turquie pour y étudier l'islam ou pour s'y installer durablement.

Réseaux salafistes : retrait de l'Arabie saoudite et privatisation des acteurs prosélytes

Pendant longtemps, la prédication wahhabite-salafiste¹⁵ dans différents pays du monde se jouait principalement à travers la formation d'étudiants étrangers boursiers à l'Université de Médine qui, une fois formés et acquis à la doctrine, retournaient dans leur pays d'origine pour prêcher et organiser des communautés (Farquhar, 2016). Ces dernières années, parallèlement aux changements d'orientation politique du régime saoudien, d'aucuns témoignent d'un affaiblissement de l'influence saoudienne dans l'islam mondial. Pour autant, le salafisme continue à se répandre dans certains pays, notamment en Amérique latine, par le biais d'acteurs non-étatiques. L'un de ces derniers, particulièrement influent en Colombie et au Mexique, est l'organisation iERA (Islamic Education and Research Academy), fondée par Abdurraheem (Anthony) Green, un Britannique converti à l'islam. Bien que la iERA rechigne à être labélisée et apparentée à une quelconque tendance tout en présentant son approche de l'islam comme inclusive et non sectaire (Baz, 2016, pp. 235-236), son fondateur était clairement affilié à la mouvance salafiste. En raison de l'hybridité idéologique de ce genre

¹⁵ La pertinence de se référer aux termes de wahhabisme ou de salafisme restent débattue et sujette à de fortes controverses. D'un côté, le wahhabisme se réfère au mouvement religieux initié par Ibn 'Abd-ul-Wahhab dans l'Arabie du 18^{ème} siècle, qui revendique une approche néo-littéraliste d'inspiration hanbalite et un dogme épuré hostile aux écoles théologiques traditionnelles. D'un autre côté, le salafisme a été popularisé par le cheikh Al-Albani au XX^{ème} siècle et repris par nombre de ses adeptes pour se référer à ce même mouvement dans la lignée de Ibn 'Abd-ul-Wahhab, qui revendique un retour au Coran et à la Sunna selon l'interprétation des pieux prédécesseurs, les salafs, Pour rester au plus proche des catégories utilisées par les musulmans en Colombie et au Mexique, nous préférons ici le terme de salafisme, tout en rappelant qu'il indique le même courant que ce qui est appelé dans d'autres contexte « wahhabisme », malgré les divergences importantes entre les différentes tendances qui le traversent.

d'organisation, le terme de « salafisme méthodologique » (Hamid, 2016) semble plus adapté pour qualifier cette nouvelle tendance, qui transcende les anciennes catégories et empêche toute affiliation stricte à un groupe bien défini. Cela dit, les imams affiliés à la iERA en Colombie et au Mexique restent généralement présentés comme des figures locales du « salafisme », à l'instar de Isa Garcia et Isa Rojas. Le WAMY (World Assembly of Muslim Youth), autre organisation saoudienne active dans la *da'wah* en Amérique latine, propage également une lecture salafiste de l'islam. Souvent confondus par nombre de musulmans locaux, les activistes de la iERA et du WAMY se rejoignent par leurs discours et positions fréquemment similaires, qui tendent notamment à dénoncer virulemment le chiisme et le soufisme comme des courants illégitimes et qui promeuvent des normes semblables en matière de pratiques religieuses.

En sus de ces réseaux pionniers dans la propagation de l'islam salafiste en Colombie et au Mexique, on rencontre également un mystérieux groupe d'une quinzaine d'imams, pour la plupart originaires d'Égypte, qui ont été formés en Équateur à la langue espagnole et à la



Figure 24 - Maquette de la mezquita As-Salam après sa rénovation prévue.

da'wah dans le but de travailler dans la prédication musulmane en Amérique latine. Chapeautée par l'imam Muhammad Mansour, actif depuis quelques années à la mosquée du quartier de Polanco à Mexico, cette organisation¹⁶ étend son réseau d'imams dans différentes régions d'Amérique latine,

¹⁶ Ladite « organisation » semble plutôt prendre la forme d'un réseau d'acteurs rassemblés autour d'une idéologie et d'un projet partagés portant sur la prédication de l'islam en Amérique latine. Elle disposerait de fonds économiques importants, qui expliqueraient son ascension rapide et sa prise de contrôle de lieux de culte dans diverses régions de Colombie et du Mexique. Cependant, pour autant que son caractère opaque permette de le déterminer, il s'agit en apparence davantage d'un réseau informel que d'une structure hiérarchisée, bien que certains éléments tendent à fonder l'hypothèse de cette dernière.

notamment au Mexique et en Colombie où le groupe contrôlerait déjà quatre centres islamiques¹⁷. Selon des observateurs de communautés musulmanes colombiennes, ce groupe serait alimenté par des fonds privés saoudiens et serait à la tête de la prédication salafiste¹⁸ ces dernières années en Colombie. L'un des imams influents de cette organisation est le Cheikh Mohammad Matar, responsable et imam de la mosquée As-Salam à Medellin. Cette dernière a supplanté en influence la mosquée pionnière de la ville encore située dans le quartier de Belén.

Prosélytisme ou da'wah : le cas de la mezquita As-Salam à Medellin

Située à Medellin à proximité du métro Poblado, la mosquée As-Salam s'illustre dès sa création en affirmant incarner le renouveau de l'activisme islamique dans la ville, tranchant avec la « passivité » supposée de la mosquée pionnière de la ville. La mosquée As-Salam est ouverte chaque jour de l'aube jusque vers 20 heures. Les cinq prières quotidiennes y sont assurées quotidiennement ainsi que le prêche du vendredi. À l'issue de ce dernier, un repas est offert aux fidèles. Des cours,

organisés chaque samedi, se concluent également par un repas en commun.

La grande majorité des femmes et hommes qui assistent aux activités de la mosquée sont d'origine colombienne, et dans une moindre mesure vénézuélienne. Si la prière hebdomadaire du vendredi accueille un pourcentage relativement élevé d'étrangers, migrants ou voyageurs, ces derniers restent très minoritaires lors des autres activités. En journée, entre deux prières, on retrouve dans le bureau de l'imam plusieurs fidèles qui dédient l'essentiel de leur temps aux activités de la mosquée. Il est alors question de « stratégies » à mettre en œuvre pour la da'wah. Clairement affiché, l'objectif premier est d'amener de nouvelles personnes à se convertir à l'islam, puis de les éduquer religieusement. Dans cette optique, nombre d'activités sont envisagées :



Figure 25 - L'une des facettes des activités de da'wah.

¹⁷ Il s'agit des centres islamiques de Medellin (mezquita As-Salam), de Cali (mezquita An-Nur - La Luz), de Valledupar et de Paso.

¹⁸ Officiellement, les représentants du groupe ne se présentent pas comme des salafistes, mais simplement des musulmans sunnites désireux de transmettre l'islam authentique aux musulmans indépendamment de leurs affiliations doctrinales. Toutefois, des membres d'autres organisations musulmanes les perçoivent comme des salafistes en raison de l'interprétation religieuse qu'ils dispensent. De plus, leurs milieux accueillent nombre de salafis qui se définissent comme tels. Compte tenu de ces éléments et d'autres, nous pouvons identifier ce réseau comme salafiste sur la base de son discours et de son enseignement religieux, ainsi que de son positionnement vis-à-vis des autres courants musulmans.



Figure 26 - Un autre aspect des activités de *da'wah*.

des distributions de cafés, sandwiches et brochures islamiques en matinée devant la mosquée, des rencontres organisées dans des quartiers pauvres de la ville, des discours dans les parcs ou encore des maraudes sociales. Ces activités combinent l'offre de biens matériels, en général le don de repas ou de denrées alimentaires, et la conduite de prêches visant à attirer l'auditoire à l'islam, présenté comme la « vraie » religion et le message authentique de Jésus.

Quand des personnes acceptent de se convertir, la récitation du témoignage de foi (*chahâda*) qui constitue leur acte d'entrée dans l'islam est filmée et retransmise sur les réseaux sociaux. Comme ailleurs, on va jusqu'à compter le nombre de nouvelles conversions par mois, comme preuve des « résultats » des activités de la mosquée. À la fin de l'année 2021, une vidéo

montre un événement à la mosquée dans lequel apparaissent plusieurs dizaines de femmes couvertes d'un *djilbab*. On remarque toutefois que les vêtements sont tous les mêmes, ce qui pousse à penser qu'ils ont été prêtés ou donnés par la mosquée. S'il est annoncé que ces quelques dizaines de femmes sont toutes fraîchement converties, on peut toutefois légitimement s'interroger sur le sérieux et la pérennité de leur engagement. Selon un Colombien musulman, observateur des communautés musulmanes du pays depuis plusieurs décennies, il s'agirait là de conversions massives et rapides destinées à des personnes défavorisées, souvent des femmes, qui rejoindraient alors la communauté musulmane par opportunisme, afin de profiter de repas offerts, d'aides matérielles et d'une « bonne » compagnie. Selon ce chercheur, ces



Figure 27 - Une affichette rappelle le prochain jour de la *da'wah*.

personnes tendent ensuite pour la plupart à se retirer des cercles communautaires et à quitter l'islam aussi vite qu'elles y sont rentrées. Pourtant, la mosquée est parvenue à fidéliser un noyau de convertis colombiens et vénézuéliens qui participent régulièrement à ses activités. L'imam égyptien se trouve ainsi secondé par quelques jeunes de la ville, qui passent le plus clair de leur temps à la mosquée pour y étudier le Coran et l'arabe. Deux d'entre eux iront ensuite effectuer des séjours d'étude de plusieurs mois dans une *madrassa* en Indonésie suite à la recommandation du cheikh.

Du côté de l'enseignement religieux, la *mezquita* As-Salam se réclame du sunnisme et refuse toute étiquette doctrinale ou théologique particulière, bien qu'elle promeuve une interprétation salafiste de l'islam. En effet, la prétention d'incarner un islam « orthodoxe » passe par le déni de tout ancrage idéologique particulier, quand bien même divers éléments témoignent de son interprétation salafiste : références directes au Coran et aux *ahâdith*, ignorance ou critique des écoles traditionnelles de dogme (*aqidah*) et de jurisprudence (*fiqh*), dénonciation des groupes jugés déviants (soufisme, chiisme, etc.), présentation d'un islam orthodoxe en faisant fi de la diversité doctrinale, et alliance sélective avec des figures affiliées à la mouvance salafiste. Sur ce dernier point, on notera la présence du Cheikh Isa Garcia, bien connu dans les milieux salafistes



Figure 28 - Photographie de l'auteur en compagnie de jeunes fidèles colombiens de la *mezquita* As-Salam à Medellin.




COMUNICADO RAMADAN 2021

En el nombre de Allah, El Clemente, El Misericordioso.

Queridos hermanos y hermanas...

Mediante la presente, la CONFESION CENTRO ISLAMICO AS-SALAM, quiere extender una bella invitación a todos los musulmanes y musulmanas en Colombia a pasar todo el mes de Ramadán 2021 con nosotros.

Requisitos:

- Los adolescentes entre los 15-17 años, deben contar con el permiso del representante legal y/o padres, junto con copia de Registro Civil de nacimiento para comprobar calidad de la persona que expide el permiso.
- Mayores de 18 años.
- Diligenciar el formulario de inscripción.
- Copia del documento de identidad.
- Diligenciar el formulario de Exoneración de responsabilidad con presentación y reconocimiento de firma ante notario.
- Certificado de EPS y/o SISBEN, si lo posee.
- Cubrir los costos de traslado y regreso a su ciudad de Origen.
- Traer el sleeping bag o los implementos necesarios para dormir, implementos de aseo y demás.

NOTA: El hospedaje, El Suhur y El Iftar, corren por cuenta de la CONFESION CENTRO ISLAMICO AS-SALAM. Demás gastos adicionales, será responsabilidad del hospedado con nosotros.

¡¡¡ANÍMATE...!!!

Inscríbete al Google forms...
<https://docs.google.com/forms/d/1do-PC-HiUfxUzgsSIQXGy0KyqudRGaPc9jXpvcAzjMg/edit?usp=drivesdk>

y/o comunícale al WhatsApp 324 310 0446 – 324 3100497
 Enviar los documentos solicitados al correo mezquitassalam@gmail.com con copia al correo cciasuntoslegales@gmail.com

Figure 29 - Communiqué de la mezquita As-Salam qui invite les musulmans de tout le pays à venir passer gratuitement le mois de Ramadan dans ses locaux.

d'Amérique latine, sollicité pour des cours ou des conférences. Toutefois, le fait que la *mezquita* As-Salam, et plus largement son réseau, s'oppose au sectarisme religieux et promeut un islam orthodoxe et unifié rend son identification à l'approche salafiste délicate et sujette à controverses. En tout cas, sa prétention d'orthodoxie parvient à lui donner un certain crédit auprès des musulmans convertis de la région et au-delà. Lors du Ramadan de l'année 2021, la *mezquita* As-Salam invite d'ailleurs tout musulman de Colombie et d'autres pays d'Amérique latine à venir passer cette période

de jeûne au sein du centre islamique. Les fidèles pouvaient y dormir, prendre leurs repas de rupture du jeûne et participer aux prières. Finalement, une trentaine de musulmans originaires de différentes villes du pays y ont séjourné.

La même année, un nouvel acteur musulman se profile dans la ville de Medellín. Une fois de plus, il s'agit d'une structure musulmane étrangère spécialement venue en Colombie dans l'optique de la *da'wah*. Baptisée *El Encuentro* (La Rencontre) et liée à l'organisation états-unienne *The Oasis Initiative*, inspirée par le Dr Umar Abd-Allah, la nouvelle structure parvient rapidement à rassembler les 70 000 dollars budgétisés grâce à une campagne de collecte de dons en ligne. À travers l'ouverture d'un nouveau centre à Medellín, ses projets visent la prédication, l'éducation religieuse et l'action sociale en vue de soutenir la communauté

musulmane autochtone de la région. L'arrivée d'un nouvel acteur musulman dans la ville, de surcroît animé par une lecture alternative de l'islam, traditionaliste et soufie, risque certainement d'induire de nouveaux rapports de force dans un contexte communautaire musulman déjà marqué par les tensions et rivalités entre les deux centres islamiques de la ville.

À la même époque, un musulman de France se rend à Medellín avec l'intention de fonder un *musalla* (salle de prière musulmane) et

d'organiser une nouvelle communauté sur la ligne dogmatique du *minhaj salafi*. Constatant selon sa grille de lecture que la communauté musulmane locale ne connaît pas l'islam « authentique », il entreprend de donner des cours à la mosquée de Belén. En désaccord idéologique avec les responsables de cette dernière, qu'il associe au mouvement du Tabligh et qu'il nomme par conséquent « gens de l'innovation », il finit par s'en éloigner et tente de rallier le groupe de la *mezquita* As-Salam sous la supervision du Cheikh Matar. Si la ligne religieuse de ce dernier s'accorde pour l'essentiel à ses convictions salafistes, il ne parvient cependant pas à obtenir de fonction officielle dans la mosquée et finit par remettre en question l'orthodoxie de cette dernière en insinuant un ancrage idéologique dans la mouvance des Frères musulmans. En jugeant le Cheikh Matar et son entourage trop complaisant vis-à-vis des divergences religieuses d'autres groupes musulmans avec qui des relations sont entretenues, il critique finalement une quête du pouvoir et une instrumentalisation de l'islam à des fins égoïstes, en mettant en question la véracité des scènes de conversions collectives filmées dans des quartiers populaires.

Conversions de façade et logique du nombre, ou engagements durables ?

Au sujet des conversions collectives liées à la *da'wah* de la *mezquita* As-Salam dans différents quartiers défavorisés de Medellin, plusieurs voix de la communauté musulmane expriment en effet de sérieuses critiques en suggérant qu'il s'agit d'une mise en scène de personnes qui auraient accepté de se « convertir » à l'islam sans vraiment le connaître, davantage motivées par quelques dons matériels que par une véritable quête spirituelle. Accusant l'organisation de « faire commerce de l'islam »,

l'un des observateurs musulmans en froid avec la *mezquita* As-Salam ne mâche pas ses mots :

« Ils mentent sur leurs vidéos pour attraper les fonds de l'étranger, des vidéos où ils montrent des villages entiers qui se convertissent. Mais il n'y a rien, juste des sacs de riz en échange d'une fausse *chahâda*. »

On retrouve une problématique comparable dans d'autres régions avec certaines conversions jugées légères, si ce n'est opportunistes. Dans la mosquée du centre-ville de Carthagène en Colombie, l'imam exprime un zèle particulier à la venue d'un jeune couple de Colombiens curieux. L'oisiveté et la quête d'opportunités semblent avoir poussé ces jeunes marginaux à franchir la porte du modeste centre islamique. Discrètement, l'imam indique aux quelques musulmans alors présents qu'il va essayer de « convertir » ces jeunes gens à l'islam. Il entame alors un long monologue dont les éléments récurrents visent d'un côté à résumer quelques points fondamentaux de l'islam au sujet de la croyance et de la pratique, et d'un autre à réfuter les « erreurs » attribuées au christianisme. Sur la base d'éléments comparatifs, l'imam, lui-même converti à l'islam lors d'une expérience migratoire aux États-Unis, tente ainsi de convaincre le jeune couple de la « corruption » du christianisme et de la légitimité de l'islam. Après quelques dizaines de minutes, l'imam leur demande s'ils ont encore des doutes sur les éléments présentés et s'ils veulent devenir musulmans. Il ajoute qu'il suffit juste de prononcer un témoignage de foi, et que pour la suite, ils pourront venir au centre islamique pour apprendre progressivement les fondements de l'islam. Ils hésitent, mais finissent par accepter. L'imam s'empresse alors

d'organiser une brève mise en scène qui sera filmée et diffusée dans différents médias sociaux. À la fin, les deux nouveaux « convertis » sont chaleureusement félicités. Après avoir récité la *chahâda*, le couple demande avec empressement s'il y a des possibilités d'obtenir un emploi. La femme souhaite par ailleurs vendre certains de ses articles d'artisanat à des fidèles présents, non sans une certaine insistance. Cette scène ne fait qu'illustrer ce type de « conversions » rapides opportunistes, souvent motivées par la détresse et l'espoir de changement et d'élévation sociale produits par l'adhésion à une nouvelle communauté « d'étrangers ». Leur opportunisme ne semble d'ailleurs que faire écho à celui de ces acteurs religieux, soucieux de « convertir » le plus de monde possible tout en comptabilisant chaque cas avec soin. Ils sont alors filmés comme « preuves » des conversions et, par conséquent, du bon travail de l'organisation musulmane. Les films, diffusés sur les réseaux sociaux, serviront ensuite de supports pour justifier la demande de financements auprès de donateurs externes.

Cette logique du nombre dans les nouvelles conversions, souvent animées par des intentions douteuses tant de la part des acteurs religieux que des nouveaux fidèles, explique en partie l'écart important entre les « conversions » annoncées, nombreuses et régulières, et le nombre relativement stable des personnes fréquentant les organisations musulmanes au sein d'une même ville. Les observations longitudinales tendent à montrer qu'un grand nombre de personnes récitant la *chahâda* marquant leur entrée de l'islam ne fréquentent ensuite aucun espace communautaire. Il est permis de s'interroger sur le sérieux de l'engagement relatif à la profession de foi. Par

ailleurs, outre la difficulté à estimer le degré d'engagement et la pérennité de ces conversions, il n'est guère aisé de déterminer le nombre de conversions, dans la mesure où elles se déroulent souvent dans des cadres informels ou sur internet. Certains de ces « nouveaux musulmans » ne se rendront alors jamais dans des mosquées ou centres islamiques, et se contenteront de liens communautaires virtuels.

Dans les milieux musulmans, il est courant d'entendre des propos déplorant des conversions opérées par opportunisme économique ou social, qui débouchent sur l'abandon de l'islam dès que les attentes se heurtent à des désillusions. En fin de compte, on peut estimer, à travers des observations empiriques, que les conversions sérieuses à l'islam restent bien moins nombreuses que les chiffres annoncés, puisque l'augmentation de la fréquentation des lieux de culte musulmans reste faible. On peut dès lors se questionner sur l'efficacité de la *da'wah*, pour laquelle tant de projets et d'efforts semblent être déployés. La logique quantitative (voire mercantile) de certains entrepreneurs religieux prosélytes ne se soucie guère des parcours des nouveaux musulmans, l'essentiel de la communication étant concentrée sur l'acte de conversion considéré comme l'indicateur du succès de la *da'wah*. On peut alors parler de surestimation des conversions, puisque nombre de ces dernières n'en ont que l'apparence et ne sont suivies d'aucune évolution tangible dans les pratiques et les modes de vie. À cette problématique s'ajoute celle d'une perception faussée d'une propagation importante de l'islam dans ces pays à travers l'idée de conversions massives, alimentée tant par des fantasmes intra- ou extra-communautaires que par des exagérations journalistiques.

2.3. Les fantasmes d'une « islamisation » massive en Amérique latine : entre exagérations et *fake news*

En phase avec l'activisme prosélyte de nombreux acteurs musulmans étrangers en Amérique latine, on note en effet un regain d'intérêt pour la question de la *da'wah* à travers une couverture médiatique importante, accentuée par la démocratisation d'internet au cours de ces dernières années. Dans cette communication au sujet de l'avancée de l'islam en Amérique latine, l'ampleur des phénomènes de conversion à l'islam tend souvent à être surestimée. Cette exagération dépasse les milieux musulmans en gagnant certains médias, voire même parfois des contributions académiques. Deux cas l'illustrent : le mythe d'une conversion massive d'indigènes Wayuu en Colombie et la croyance populaire à une influence généralisée de l'islam dans les *favelas* du Brésil.

Le mythe des conversions à l'islam du peuple Wayuu dans la Guajira

Au cours des dernières années ont circulé des informations sur la conversion massive à l'islam d'indigènes de la tribu Wayuu de la Guajira en Colombie, région frontalière avec le Venezuela. Cela a non seulement fait l'objet d'articles de presse et de rapports d'agences sécuritaires, mais aussi donné lieu à des articles académiques (Bruckmayr, 2018 ; Chitwood, 2021). Tout aurait commencé avec la conversion de Teodoro Darnott, auparavant militant de gauche, désormais engagé dans une « théologie musulmane de la libération ». L'intéressé explique avoir participé à l'émergence d'une nouvelle communauté musulmane autochtone

au sein de la tribu Wayuu, dont nombre de membres et de familles se seraient convertis à l'islam (Darnott, 2009). Présenté comme le fondateur de l'organisation Hezbollah Venezuela¹⁹, ce personnage mystérieux a attiré l'attention de diverses agences de sécurité, qui l'ont suspecté d'activités terroristes. Curieusement, certains chercheurs semblent eux aussi avoir été trompés par les discours de l'intéressé en prenant au sérieux ses revendications, pourtant approximatives et extravagantes. Dans un article francophone, on peut ainsi lire que la majorité des membres du Hezbollah en Amérique latine « viennent de la tribu Wayuu qui s'est convertie à l'islam il y quelques années sous l'influence de son fondateur Teodoro Darnott, lui-même ancien membre du parti d'Hugo Chávez qui a fait scission pour fonder son propre parti d'extrême gauche, le Proyecto Guapaicaro por la Liberación, avant que n'apparaisse au Venezuela le Hezbollah Venezuela, solidaire de l'Iran et du Hezbollah libanais » (Viera, 2007, pp. 385-386). Plus tard, le soi-disant groupe Hezbollah Venezuela s'est retrouvé au cœur d'un article académique, qui indique paradoxalement l'origine peu fiable de ses sources tout en ajoutant s'être rendu sur le terrain en 2004 (Bruckmayr, 2018, p. 21) :

« In the case of Hezbollah Venezuela, I have been able to draw on primary sources from the Internet: the main protagonist, Teodoro Darnott, has published his autobiography online. The fact that his activities attracted the attention of a number of security

¹⁹ Le groupuscule est jugé responsable d'avoir commis une tentative d'attentat contre l'ambassade des Etats-Unis à Caracas en 2006 (Karmon, 2006 ; Botta, 2010).

agencies and experts has also led to a body of secondary material. »

Mes observations dans la partie colombienne de la Guajira et mes entretiens avec différents protagonistes influents dans la communauté musulmane de Maicao me poussent à rejeter l'hypothèse d'un phénomène massif de conversions dans la région. L'histoire des conversions collectives d'indigènes Wayuu et l'existence d'une réelle organisation structurée appelée Hezbollah Venezuela semblent n'avoir existé que dans l'imagination et les déclarations de Teodoro Darnott, dont les motivations restent troubles. Plusieurs membres de la communauté musulmane de Maicao expliquent n'avoir jamais vu la moindre évidence de conversions nombreuses au sein du peuple Wayuu. Plus encore, l'une des figures de cette communauté musulmane, active depuis plus d'une trentaine d'années, affirme que les discours Teodoro Darnott procèdent d'une imagination « délirante » de l'intéressé et qu'aucune organisation musulmane de cet ordre n'a jamais existé dans la région, hormis les communautés sunnites et chiïtes d'origine libanaise bien connues dans la ville de Maicao (García Flórez, 2007). D'ailleurs, l'autobiographie Darnott (2009), dont les éléments servent d'arguments aux propos avancés dans les divers articles de presse et rapports d'agences de sécurité, comprend maintes contradictions qui auraient dû faire l'objet de vérifications de la part de chercheurs et autres journalistes défendant la thèse d'une conversion massive de musulmans, pourtant toujours autant invisibles sur le terrain. Finalement, le cas des supposés Wayuus musulmans et de la mystérieuse organisation Hezbollah Venezuela nous alerte sur le risque

de l'exagération du crédit donné aux propos d'activistes. Méthodologiquement, il n'est guère concevable de prendre pour argent comptant des déclarations d'une seule personne, certes relayées par des médias qui pèchent par le même excès, sans conduire de recherches de terrain pour confirmer les éléments en question. En définitive, nombre de propos relatifs au cas de Hezbollah Venezuela ne semblent s'appuyer que sur l'autobiographie de Teodoro Darnott et admettent paradoxalement ne pas avoir pu procéder à la vérification des informations sur le terrain (Karmon, 2009, p. 24). Sans doute la confiance accordée aux prétentions de Darnott n'existe-t-elle que dans la mesure où elle s'accorde avec des imaginaires préexistants, qui renvoient pour certains à des conversions massives et généralisées à l'islam dans des régions reculées et déshéritées et, pour d'autres, au spectre d'une radicalisation islamiste tentaculaire qui serait à l'affût de l'Occident et qui se déploierait dans tout contexte sensible, de surcroît au Venezuela.

L'influence de l'islam dans les favelas brésiliennes : fantasme ou réalité ?

À un autre niveau, une couverture médiatique internationale²⁰ s'intéresse à l'expansion supposée de l'islam dans les *favelas* brésiliennes, notamment dans la périphérie de Sao Paulo, au risque d'alimenter une perception populaire biaisée. Un documentaire télévisé intitulé « Allah dans les Favelas » (Laguerre, 2010) parle ainsi de l'apparition de l'islam dans les favelas de Sao Paulo, en soutenant que « sur fond de musique hip-hop, les jeunes des faubourgs se convertissent par milliers à la religion musulmane ». On retrouverait ici un lien entre le rap et l'islam dans le contexte de

²⁰ Par exemple, voir l'article de Campos Lima, le reportage de France 24 (2010) ou encore celui d'Antoine Laguerre (2010).

quartiers défavorisés et ethniquement ségrégués, à l'image du développement d'une sous-culture urbaine aux États-Unis alliant hip-hop, conscience identitaire afro-américaine et islam (Brodard, 2014 ; Ahmed, 2020). Une enquête de terrain, impliquant une immersion dans les milieux concernés, des phases d'observation directe et participante ainsi que des entretiens croisés avec différentes parties prenantes permettent de relativiser certaines « croyances » et hypothèses, à l'instar du cas des énigmatiques Wayuus.

Pour certains, les conversions à l'islam de Brésiliens procéderaient d'abord d'un certain « effet de mode », galvanisé par la diffusion de *telenovelas* produites dans des pays musulmans (Oualalou, 2010). Plus sérieusement, d'autres conversions seraient motivées par une quête d'émancipation et de justice sociale, souvent alimentée par une conscience identitaire africaine. Comme pour certains Afro-Américains aux États-Unis, le hip-hop a effectivement contribué à l'introduction de l'islam dans une certaine sous-culture urbaine locale, comme l'illustrent le groupe de rap Posse Hausa de São Paulo, ses références ethnico-religieuses et la conversion à l'islam de ses membres (Hébert, 2008, pp. 162-163). Dans d'autres milieux similaires, on trouve en toile de fond une nouvelle culture combinant la mémoire et l'exemplarité de la figure de Malcolm X et de son combat pour les droits des Noirs, la mobilisation d'un référentiel islamique, l'invocation du hip-hop comme un art doté d'un système de valeurs et l'activisme socio-politique en faveur des communautés marginalisées auxquelles ces acteurs s'identifient (Paz Tella, 2010, p. 111). Toutefois, au-delà de ces quelques cas avérés dans la périphérie de São Paulo, on peut légitimement s'interroger sur l'ampleur du phénomène. En se rendant dans cette

mégalopole brésilienne, on constate d'abord que la grande majorité des mosquées restent dirigées par des musulmans originaires du Moyen-Orient. Une exception, qui témoigne d'une communauté musulmane brésilienne plus « autochtone », est la Mesquita Sumayyah Bint Khayyat, située au cœur d'une *favela* d'Embu das Artes dans la périphérie de Sao Paulo. Emblématique de la percée de l'islam dans des quartiers paupérisés brésiliens affectés par l'exclusion et la violence, elle fait l'objet d'une couverture médiatique témoignant d'un cas d'émergence de l'islam dans les *favelas* au sein de la jeunesse pauvre et « noire » du pays (Campos Lima, 2022). Cette mosquée semble pourtant plutôt représenter une exception dans le paysage de l'islam brésilien. César Kaab, ancien rappeur à l'origine de cette congrégation musulmane, explique sa conversion à l'islam par l'inspiration de Malcolm X, à l'instar d'autres jeunes du quartier. Âgé de seulement 19 ans, l'imam Abdullah Antonio est originaire de la région de Bahia. Arborant une calotte (*kufi*), une tunique (*qamis*) et une courte barbe, il étonne par son érudition dans la langue arabe, qu'il a apprise seul par internet. Converti à l'islam à l'adolescence, il travaille quotidiennement à la mosquée de Sumayyah Bint Khayyat en y assurant les prêches du vendredi, les prières quotidiennes, des cours d'arabe et de sciences islamiques, ainsi que quelques projets caritatifs à l'échelle du quartier. Interrogé sur l'ampleur de la présence musulmane dans la périphérie de Sao Paulo, il explique qu'ils ne sont quelques dizaines de fidèles d'origine brésilienne à fréquenter la mosquée. Un vendredi du mois de septembre 2021, une vingtaine d'hommes, dont la majorité est d'origine brésilienne, sont venus écouter le prêche en portugais. Selon Abdullah Antonio, la présence d'une mosquée dans une

favela reste unique et inédite à Sao Paolo et la majorité de la centaine de mosquées que compte le Brésil reste fréquentée essentiellement par des migrants originaires du Proche-Orient et de leurs descendants directs. Ces propos démentent donc certaines références médiatiques sur l'effervescence de l'islam dans les *favelas* brésiliennes (Brum, 2009). Dans une autre *favela* toute proche d'Embu, on peut toutefois apercevoir un bâtiment sur lequel figure le symbole de l'étoile et du croissant de lune, témoignant de la présence toute fraîche d'une autre mosquée. À la mosquée Sumayyah Bint Khayyat, on explique que cette dernière aurait été fermée à la suite du faible nombre de fidèles et de l'incapacité de ses membres à payer les charges.

Malgré la présence de Brésiliens convertis à l'islam et divers projets communautaires qui indiquent l'émergence timide d'un islam « autochtone » au Brésil, on se rend vite compte que les conversions restent rares et le phénomène limité, nettement minoritaire dans un panorama communautaire demeurant nettement dominé par les diasporas de pays musulmans.

3. Résilience des musulmans latino-américains et affirmations socioculturelles locales

Les communautés musulmanes autochtones de Buenaventura et de San Cristobal de las Casas expriment, à travers leur histoire et leur évolution interne, une certaine résilience à la source de leur survie en dépit des importantes crises traversées. Malgré des mutations idéologiques et doctrinales importantes, caractérisées par l'hégémonie de divers acteurs étrangers, ces communautés continuent d'exister et, plus que jamais, elles témoignent de leur ancrage local en assumant une identité socioculturelle particulière tout en revendiquant leur fidélité à l'islam. À partir de ces cas, il est possible de réfléchir sur les conditions qui favorisent ou au contraire

menacent la pérennité de ces communautés musulmanes autochtones. D'abord, il convient de s'intéresser à la crise que connaissent ces communautés, notamment menacées par le déclin et les retraits de certains de leurs membres (3.1). Sur la base de ce constat, on pourra ensuite réfléchir aux conditions favorables au développement et à la survie des communautés musulmanes autochtones, telles que la contextualisation du discours islamique et la prise en compte des facteurs socioculturels locaux (3.2.). Ces aspects renverront à la possible construction d'une identité islamique latino-américaine, dont les caractéristiques et les contours seront explorés dans la conclusion.

3.1. Des communautés musulmanes en crise

À l'opposé des propos vantant ou déplorant les succès supposés dans l'importante montée de l'islam en Amérique latine, certaines congrégations musulmanes tendent plutôt à s'essouffler ou à décroître. Comprendre le déclin des communautés musulmanes « autochtones » n'est guère aisé, tant ses causes semblent être multidimensionnelles et relatives. D'abord, on doit constater qu'une crise touche certains centres islamiques de ces pays. On a vu que la population musulmane au Chiapas n'est plus estimée qu'à quelque 200 personnes, loin derrière la somme des conversions rapportée

quelques années auparavant. À Buenaventura, on observe que la prière rituelle du vendredi peine souvent à rassembler plus d'une dizaine de fidèles, signe d'une communauté en crise, dont l'âge d'or semble passé. Alors, comment expliquer ce déclin apparent ?

Émiettement des congrégations et des engagements communautaires

Un premier facteur de la crise qui traverse les nouvelles communautés musulmanes en Amérique latine découle des divergences idéologiques donnant lieu à des engagements

parallèles et concurrents, et rendant impossibles toute logique collégiale et tout projet qui parviendraient à unifier les voix musulmanes au sein d'un même pays voire, bien souvent, d'une même ville, malgré le désir d'unité islamique exprimé par les fidèles. Des convertis expriment des doutes et désillusions face à l'antagonisme traversant les enseignements religieux d'organisations musulmanes appartenant à différentes obédiences théologiques. Dans quelques communautés, les clivages entre les mouvements islamiques suscitent des tensions entre congrégations, ce qui ne manque pas de perturber nombre de nouveaux musulmans, dont l'entrée dans l'islam était stimulée par la croyance en l'unité de l'islam et de la Oumma rassemblant tous les croyants. En dispersant les fidèles vers autant de pôles concurrents, les divisions doctrinales au sein d'un même ville et l'éclatement de la communauté musulmane en congrégations rivales peuvent constituer un facteur d'essoufflement.

Un exemple particulièrement emblématique de cette division est celui du Chiapas, puisque la ville de San Cristobal de las Casas compte actuellement cinq organisations musulmanes se disputant la légitimité religieuse auprès de quelque deux cents habitants musulmans seulement. Cet émiettement religieux se retrouve dans d'autres villes latino-américaines. À Medellin, nous avons vu que différentes organisations musulmanes d'origine étrangères développent leurs propres lieux de culte et projets de prédication et d'éducation religieuse, en refusant souvent d'entretenir des liens au-delà des structures partageant la même orientation doctrinale. D'une première mosquée active depuis une vingtaine d'années, la ville a vu se diviser la communauté musulmane en nombre de sous-groupes. Finalement, ces

rapports de concurrence s'appuient sur des conflits d'ordre idéologique et théologique, éventuellement doublés de rivalités personnelles. Lorsque des partenariats surgissent, il s'agit en général soit d'une union d'acteurs d'une même tendance islamique, soit d'une organisation qui, par ses moyens financiers et logistiques, est parvenue à s'imposer à l'échelle locale ou régionale et à coopter d'autres structures en perte d'influence. Un tel schéma se profile avec l'entrée en puissance de la Mosquée As-Salam à Medellin et du réseau de l'imam Mansour à Mexico, qui appartiennent d'ailleurs à la même organisation. En définitive, même dans les cas où une organisation parvient à prendre un tel ascendant sur ses « concurrents », les divergences doctrinales et idéologiques entre les structures ainsi que les conflits d'intérêts entre certains de leurs représentants semblent enrayer toute perspective d'unité entre musulmans à court ou moyen terme, tant en Colombie qu'au Mexique.

Outre les conflits et dynamiques de concurrence divisant les communautés musulmanes en plusieurs mouvements religieux à l'intérieur d'un pays voire d'une seule ville, deux autres causes majeures concourent à expliquer la décroissance de certaines communautés musulmanes autochtones en Amérique latine : les déceptions de convertis à l'islam qui finissent par renoncer à cette religion, et un essoufflement générationnel qui fait que les descendants de musulmans convertis délaissent la pratique et la foi de leurs parents.

Déceptions et « sorties » de l'islam

Une jeune colombienne, trentenaire de la classe moyenne inférieure, revient sur son expérience dans l'islam, qui s'est terminée par

une rupture plus ou moins définitive suite à un retrait progressif des espaces communautaires musulmans. Pedro (nom d'emprunt) a connu l'islam à la suite de recherches personnelles portant d'abord sur l'histoire et les civilisations étrangères. Converti et initié au chiisme dans sa ville natale, sympathisant avec quelques migrants originaires de pays musulmans, il a finalement obtenu une bourse pour effectuer un bref séjour d'études à Qom en Iran. À son retour, il a participé avec d'autres musulmans colombiens et migrants au lancement d'un *musalla*, rassemblant tant des chiïtes que des sunnites. Se sentant ostracisé dans les deux mosquées de la ville en raison de son appartenance chiïte, Pedro a cultivé un certain ressentiment vis-à-vis d'une partie des musulmans « sunnites » locaux, qu'il juge hostiles et intolérants. À la suite de problèmes relationnels, le *musalla* a été fermé et Pedro a pris de la distance avec ses anciens coreligionnaires. Interrogé sur son rapport actuel à l'islam, il explique qu'il ne souhaite plus avoir de liens avec les communautés musulmanes locales, auxquelles il reproche leur sectarisme et intolérance. Plus largement, il soutient que l'islam n'est en mesure de répondre ni aux problèmes psychologiques et émotionnels des Latino-Américains, ni à leurs besoins spirituels. Par-dessus tout, il déplore la mainmise de migrants originaires de pays arabes ou du sous-continent indien sur l'islam colombien, en dénonçant la confusion entre les normes socioculturelles de ces pays et les enseignements islamiques à vocation universelle. Il regrette que cette « culturalisation » de l'islam soit si dominante et ne laisse pas la possibilité aux Latino-Américains musulmans de maintenir leur identité sociale et culturelle. La distanciation de Pedro vis-à-vis de l'islam ressort essentiellement

de déceptions, dans lesquelles des considérations relationnelles et affectives s'entremêlent à un refus de se plier à des dictats externes et à des injonctions compromettant son identité socioculturelle originelle. De plus, elle s'inscrit dans un contexte particulièrement hostile à l'islam chiïte au sein d'une communauté musulmane locale fortement dominée par des visions sunnites, parfois influencées par le salafisme, reléguant le chiïsme à une déviance ou une hérésie. Si Pedro affirme toujours croire aux dogmes de l'islam, ses déceptions et mauvaises expériences envers les musulmans l'ont poussé à ne plus fréquenter les cercles communautaires de la ville, à l'exception d'un petit groupe de convertis jugés « ouverts d'esprit » avec lesquels il entretient toujours des relations amicales.

L'expérience de Pedro illustre les difficultés rencontrées par nombre de Latino-Américains convertis à l'islam, principalement liées à des problèmes d'inclusion dans des communautés de migrants et à la pression de suivre certaines normes « religieuses » qui divergent fortement de celles de leur cercle relationnel et social initial. À ce sujet, Felipe (nom d'emprunt), un Colombien d'une cinquantaine d'années qui a connu l'islam à la fin des années 1990, rappelle quelques désagréments subis durant les premières années dans la religion musulmane. Alors qu'il était artiste, il a mis un terme à ses activités sous la pression de coreligionnaires jugeant son travail illicite (*harâm*). Des années plus tard, il dit regretter cette décision en déplorant certaines interprétations « fermées » et sectaires » qui ne représentent selon lui aucunement le réel esprit de l'islam. Beaucoup d'autres témoignent de leur difficulté à suivre les normes dictées par les prédicateurs musulmans étrangers installés en Amérique latine, en s'interrogeant parfois sur leur

pertinence. En fonction des organisations et tendances idéologiques qui la chapeautent, la prédication musulmane en Amérique latine priorise inévitablement certains aspects religieux au détriment d'autres, au risque d'insister parfois sur des questions secondaires en les faisant paraître comme des piliers de la religion. Certains propos polémiques apparaissent quasi exclusivement dans les discours de mouvances spécifiques, à l'instar du salafisme.

Par exemple, à l'approche des fêtes de fin d'année suscitant de vifs débats sur internet, des publications très diffusées soutiennent l'interdiction pour les musulmans non seulement de participer aux veillées de Noël et de Nouvel An en famille, mais aussi d'exprimer des souhaits à leur entourage à ces occasions. À l'inverse, nombre d'autres mouvances et organisations religieuses émettent des discours plus conciliants, en jugeant ces postures rigoristes et contraires à l'esprit de l'islam. Sur le terrain, on voit nombre de femmes et hommes



Figure 30 - Sur les réseaux sociaux, de nombreuses publications salafistes visent à diffuser leurs normes aux musulmans latino-américains.



Figure 31 - Image relayée sur les réseaux sociaux appelant les femmes à se couvrir en invoquant un argumentaire religieux.

convertis à l'islam tiraillés par ces discours d'autorité, en se questionnant sérieusement sur la possibilité ou non de visiter leurs familles durant les fêtes. Cette situation, parmi tant d'autres, illustre la difficulté pour les nouveaux musulmans latino-américains à se retrouver parmi les offres divergentes et concurrentes de l'islam.

La question du port du foulard pour les femmes musulmanes divise également les organisations musulmanes de ces pays. Si aucune de ces dernières ne dément son usage, leurs discours contrastent quant à l'importance donnée à cette pratique et à son applicabilité dans les communautés concernées. D'un côté, des discours insistent sur l'obligation pour toute femme musulmane de se couvrir les cheveux à partir du jour de la conversion. De l'autre, les dirigeants de certaines congrégations musulmanes ne donnent que peu d'importance

à cette pratique, en demandant aux femmes de se couvrir pour l'accomplissement des rites ou les rencontres de la mosquée, mais en tolérant le fait que la plupart des fidèles ne le portent guère à l'extérieur.

Essoufflement générationnel

Un troisième facteur de la crise que rencontrent les communautés musulmanes autochtones en Amérique latine concerne la transmission religieuse intergénérationnelle. Si le développement de ces dernières est essentiellement le fruit de la conversion d'hommes et de femmes qui ont choisi l'islam par eux-mêmes, le maintien de la foi dans les familles et la transmission de l'identité religieuse aux descendants ne vont pas de soi. Il s'agit là d'une problématique critique propre aux communautés de convertis, dont la pérennité reste bien souvent fragile et incertaine. Une comparaison avec le contexte de l'islam afro-américain est ainsi pertinente. Un imam de Philadelphie, lui-même issu de la communauté afro-américaine, alerte dans un article sur le fait que les communautés afro-américaines musulmanes et d'autres issues de conversions collectives tendraient à décliner aux États-Unis et seraient ainsi menacées d'extinction (Ahmad, 2017). Selon l'auteur, l'une des causes centrales du déclin des communautés de convertis tient à l'incapacité d'être intégré aux communautés musulmanes majoritaires, organisées en fonction des diasporas, et à la difficulté d'établir des relations maritales stables susceptibles de procréer une descendance musulmane. Ainsi, à travers des unions mixtes ou des relations extra-maritales, la transmission intergénérationnelle de l'islam tend souvent à s'essouffler. Les enfants nés de couple mixte ou grandissant sans éducation musulmane solide, de surcroît dans un

environnement culturel pluriel où l'islam est minoritaire, n'ont qu'une probabilité limitée d'adhérer à l'islam à l'âge adulte et d'en suivre ses préceptes.

En Colombie, on retrouve une problématique similaire avec des hommes et des femmes convertis à l'islam qui ne parviennent pas ou ne désirent pas s'engager conjugalement avec une personne de confession musulmane. Le cas échéant, ces personnes peineront à dispenser une éducation religieuse à leurs enfants, qui s'éloigneront souvent de la foi et de la pratique musulmanes. Concrètement, on rencontre ainsi des familles dont le père a pratiqué l'islam depuis plusieurs décennies, mais dont les enfants s'identifient comme catholiques. La conversion à l'islam d'hommes ou de femmes dans ces contextes ne suffit pas à assurer que leur progéniture soit de confession musulmane. Certains enfants suivent la religion de leur père ou de leur mère converti à l'islam, mais il n'y a pas de continuité religieuse entre les générations dans bien d'autres cas, particulièrement dans les couples mixtes ne comptant qu'un des deux parents musulman. De plus, on explique dans les familles concernées que l'environnement socioculturel lié au quartier, à l'école, à l'entourage relationnel et à la société locale implique une certaine assimilation peu propice à la revendication d'une identité musulmane ou au respect de ses préceptes religieux. Ainsi, on rencontre des jeunes colombiens nés de parents convertis à l'islam, qui ne manifestent aucun intérêt pour la religion musulmane et qui rechignent à s'identifier comme musulmans, tandis que des centres islamiques sont moins actifs qu'auparavant. L'âge d'or d'une présence musulmane pourrait déjà être dépassé. Toutefois, il reste trop tôt pour juger des mouvements ascendants et déclinants de ces

communautés récentes : on ne peut que tenter de comprendre les causes responsables du déclin de certaines congrégations autrefois

florissantes, et inversement les facteurs favorisant le développement et la pérennité d'autres communautés toujours dynamiques.

3.2. Appropriations de l'islam à l'aune des contextes locaux

En réponse à ces éléments compromettant l'avenir des communautés musulmanes, notamment la tendance à l'émiettement entre les congrégations et la dispersion des fidèles, des voix autochtones s'élèvent pour promouvoir l'unification de la communauté et la promotion d'un islam local autonome vis-à-vis d'institutions étrangères. Si elles se retrouvent dispersées dans les diverses congrégations musulmanes, c'est dans les communautés les plus « autochtones » que ces voix sont les plus affirmées. Tant en Colombie et qu'au Mexique, les communautés musulmanes les plus stables et florissantes semblent en effet être celles qui sont parvenues à contextualiser le message religieux dans leur environnement local, en conciliant l'identité socioculturelle d'origine et la pratique religieuse des convertis. Un exemple particulièrement illustratif de cette tendance est celui de la communauté musulmane afro-américaine de la côte Pacifique, qui a su allier une théologie musulmane de la libération à sa conscience identitaire particulière.

Des influences iraniennes et afro-américaines : entre théologie chiite et conscience « noire »

Au fil des décennies, la communauté musulmane de Buenaventura a transité de l'influence de la Nation de l'Islam à celle de l'islam sunnite puis de l'islam chiite. Ces revirements doctrinaux découlent non seulement de préoccupations théologiques liées à la quête de l'orthodoxie, mais aussi des

diverses occasions de financement et de soutien offertes par des organisations religieuses externes. Le passage de la Nation of Islam à l'islam sunnite a ainsi été permis par l'intervention de personnes étrangères qui ont influencé l'orientation doctrinale de la communauté. Ensuite, c'est le soutien important de l'Iran en termes à la fois économiques et éducatifs qui a permis le virage religieux vers l'Iran en fidélisant durablement la communauté à l'islam chiite duodécimain. Bien que déclinant depuis quelques années, les liens avec l'Iran sont restés importants, principalement à travers l'affiliation théologique à l'autorité spirituelle de l'Ayatollah Khamenei. Cependant, la communauté musulmane de Buenaventura exprime désormais une certaine indépendance sociale, culturelle et politique, en n'hésitant pas à faire part de ses désapprobations vis-à-vis de plusieurs aspects de la politique iranienne et de sa gestion du chiisme en Colombie et ailleurs en Amérique latine. Ainsi, tout en acceptant la doctrine chiite officielle de l'Iran, la communauté musulmane afro-colombienne insiste sur la sauvegarde et la valorisation de son autonomie et de ses ancrages socioculturels et identitaires originels, en revendiquant une histoire animée par la lutte pour la libération et la justice sociale. L'influence de l'Iran semble donc désormais se cantonner à la dimension religieuse et spirituelle, et non plus politique, même si les deux restent imbriquées. En tout cas, les imams, enseignants et autres personnes influentes de la communauté musulmane afro-

colombienne n'hésitent pas à mettre en avant leur indépendance organisationnelle, en relativisant volontiers l'aide financière supposée de l'Iran. Par ailleurs, on se rend compte que le contexte socioculturel local a fortement influencé la compréhension de l'islam et sa mise en pratique dans la société colombienne.²¹ En outre, en relevant que les « éléments ethniques et religieux se mélangent et s'influencent mutuellement » (Valencia Potes, 2014, p. 74), le *sheij* Munir rappelle l'héritage politique afro-centré des premiers temps de la communauté, alors influencée par la Nation of Islam, dont la conscience identitaire noire est restée pivotale à ce jour. D'ailleurs, cette conscience identitaire donne parfois lieu à des rapprochements inattendus entre des groupes d'obédiences théologiques très différentes. L'imam chiite de la communauté de Cali exprime ainsi son intérêt pour le Sénégal et pour la *tariqa* mouride, pourtant sunnite, sans doute lié à sa curiosité pour l'Afrique de l'Ouest, lieu d'origine de ses ancêtres. Les racines africaines de ces musulmans colombiens, d'abord vécues comme une stigmatisation de la part de la société nationale dominante, puis comme une réappropriation identitaire valorisée à travers l'enseignement de la Nation de l'Islam, restent centrales à ce jour dans l'imaginaire communautaire. Cette conscience identitaire fondée sur une histoire de marginalisation anime d'ailleurs certaines préoccupations manifestées pour le milieu social environnant dans une optique de « justice sociale », qui passe notamment par des engagements caritatifs et politiques. On retrouve dans les lieux de culte de la



Figure 32 - Portraits des Ayatollahs Khomeini et Khamenei affichés à côté de celui de Malcolm X au centre chiite de Cali.

communauté chiite afro-colombienne la combinaison de références diverses, telles que la figure de Malcolm X d'un côté, qui symbolise la résistance face au racisme et à l'oppression des peuples d'origine africaine, et d'un autre la figure des ayatollahs contemporains, tributaires de l'interprétation légitime de l'islam.

²¹ L'étude empirique relève par exemple que si la consommation du porc est strictement évitée, nombre de musulmans de cette communauté consomment les autres viandes (poulet, bœuf) sans qu'il n'y ait forcément d'abattages rituels. Par ailleurs, le port du foulard pour les femmes musulmanes n'est observé que par certaines d'entre elles, contrairement à l'usage dans les communautés religieuses chiites en Iran.



Figure 33 - Le portrait de Malcolm X à côté de ceux des Ayatollahs Khomeini et Khamenei au centre chiite de Cali.

En outre, des enseignements islamiques chiites, qui se retrouvent dans les discours revendiquant la lutte contre l' « impérialisme occidental » typiques du vocabulaire politique iranien, sont réinterprétés à la lumière du

contexte de ces milieux comme une voie de libération vis-à-vis de l'oppression et l'injustice, notamment celles liées au racisme et à la marginalisation des Noirs en Colombie comme ailleurs. Les récits de l'histoire du martyr de Hossein servent le discours de la lutte contre l'oppression, et le cas de la Palestine fédère les élans de solidarité communautaire fondée sur l'idée d'une émancipation des influences coloniales et de libération des peuples face à toute forme d'injustice. Au nom de cette solidarité transnationale contre toute oppression, on retrouve par exemple sur les murs de l'ancienne mosquée chiite de Buenaventura le dessin d'un drapeau palestinien, sur lequel est inscrite en espagnol la mention suivante « Ton silence me blesse. Indigne-toi ! Ce n'est pas une guerre, mais un massacre d'innocents ».



Figure 34 - Dans la cour de l'ancienne mosquée de Buenaventura alors située dans le quartier Rockefeller figure un drapeau palestinien sur lequel figure en espagnol la mention « Ton silence me blesse. Indigne-toi ! Ce n'est pas une guerre, mais un massacre d'innocents ».

Des engagements caritatifs sensibles aux problématiques locales

L'étude de cas de la communauté musulmane afro-colombienne à Buenaventura et à Cali a mis en évidence l'imbrication entre un discours religieux militant pour la justice sociale et la conduite de projets caritatifs à l'égard des plus défavorisés, dont la grande majorité sont des non musulmans. On retrouve ici une parenté avec l'engagement manifeste des communautés musulmanes afro-américaines dans l'action sociale aux États-Unis, qu'elles se rattachent à des idéologies religieuses

« orthodoxes » ou « syncrétiques » (Bagby, 2022). Au-delà de la dimension islamique des services caritatifs proposés, il s'agit d'un héritage proprement « afro-américain », d'ailleurs assez similaire à ce qu'on peut observer à la même époque dans les milieux afro-américains chrétiens. Ce lien typique entre conscience communautaire ethnique, organisation religieuse et engagement caritatif dans le contexte particulier de l'Amérique se réplique donc sans grande surprise dans les mosquées afro-colombiennes. Par exemple, la communauté chiite de Buenaventura a fondé



Figure 35 -L'Institut Silvia Zaynab de la communauté chiite de Buenaventura.



Figure 36 -Institut Silvia Zaynab: une salle de l'école.



Figure 37 - Classe d'école chiite à Buenaventura.

deux écoles primaires destinées à des enfants pauvres.

Elle assure occasionnellement aussi des distributions de colis alimentaires dans les quartiers environnants et propose des services caritatifs au cercle des fidèles, mais aussi à d'autres habitants de la ville. En sus de ses activités rituelles et éducatives, la communauté tient également à exprimer sa solidarité en participant à de manifestations locales, notamment pour protester contre la violence endémique et appeler à la paix.

À Cali, les maraudes sociales dans les *ollas* à destination des populations les plus marginalisées, comptant un très fort pourcentage de toxicomanes, expriment une logique caritative dépourvue de logique prosélyte. Toujours en Colombie, on retrouve d'autres dynamiques d'action sociale fondées sur un référentiel à islamique, notamment dans un quartier pauvre de la périphérie de Carthagène.



Figure 38 - Participation de l'Institut Silvia Zaynab de la communauté chiite de Buenaventura à une manifestation publique.

Une mosquée inattendue dans une banlieue pauvre de Carthagène

Au sein d'un quartier paupérisé de la Boquilla, dans la périphérie de la ville colombienne de Carthagène, une mosquée s'illustre dans le décor d'habitations précaires et de terrains vagues en bordure de mer. Cette mosquée difficile d'accès accueille chaque vendredi une dizaine de fidèles pour la prière hebdomadaire. Quelques personnes se présentent également pour les cinq prières quotidiennes. Étonnamment, la mosquée diffuse par haut-parleur l'appel à la prière (*adhan*) cinq fois par jour. Ainsi, tout le quartier connaît la mosquée et la petite communauté

musulmane locale. Cette dernière est composée exclusivement de Colombiens.

Ibrahim, de son vrai nom Abercio Mercado, est le responsable de la mosquée. Il est colombien et a connu l'islam dans les années 1980 après être passé par le communisme. Inspiré par la Révolution Iranienne de 1979, il est sunnite, mais prône l'ouverture vis-à-vis des chiïtes en cherchant à unir la communauté musulmane au-delà des divergences doctrinales. De fait, tout le monde est le bienvenu dans la mosquée. À ses débuts, le groupe de fidèles de la mosquée a fait face à une certaine animosité d'habitants du quartier qui, ignorants de l'islam, accusaient leurs voisins



Figure 39 - Malgré ses apparences tranquilles, la mosquée est située dans un quartier pauvre et réputé dangereux de la périphérie de Carthagène.



Figure 40 - Vue de l'intérieur de la mezquita Abu Bakr dans la périphérie de Carthagène

musulmans de faire des rituels diaboliques (Ziabari, 2016). Au fil des années, la petite communauté musulmane a pourtant acquis le respect des habitants, notamment à travers ses

activités caritatives et ses bonnes relations de voisinage.

Ibrahim met en effet en œuvre au sein de la mosquée un projet caritatif destiné aux enfants pauvres des quartiers environnants. Il distribue ainsi un repas quotidien à près d'une centaine d'enfants, pour la grande majorité de confession chrétienne. L'objectif d'Ibrahim est de développer ses projets sociaux en continuant le don de repas aux enfants pauvres et, dans ses rêves, en ouvrant une école près de la mosquée. Il explique que c'est ainsi qu'il comprend l'islam et son message humaniste au service de l'autre, en mettant l'accent sur la lutte contre la pauvreté et les problèmes sociaux. Cependant, l'entretien de la mosquée et le financement du programme caritatif dépendent exclusivement



Figure 41 - Enfants du quartier bénéficiant d'un repas quotidien offert par la mezquita Abu Bakr.

de donations externes : ces dernières sont sporadiques et incertaines au risque de compromettre la suite de ses activités. De plus, les membres de la mosquée sont très peu nombreux ; l'imam américain installé pour quelques mois près de la mosquée a dû repartir aux États-Unis. D'origine colombienne, ce citoyen texan s'était également converti à l'islam il y a quelques années.

Le cas de la *mezquita* Abu Bakr est emblématique d'un islam colombien autonome et indigène, qui construit ses propres normes en refusant toute allégeance idéologique à l'étranger. Tout en empruntant des références théologiques à différents courants de l'islam, le dirigeant de cette communauté musulmane insiste sur l'identité indigène de la mosquée et le refus des conflits ethniques et religieux. En plus de l'organisation des prières, l'accent est particulièrement mis sur l'action caritative et l'aide aux enfants pauvres de la région dans une optique universaliste et non prosélyte. Néanmoins, de telles communautés musulmanes autochtones font figure d'exceptions en Colombie.

Leaders locaux, autonomie vis-à-vis des autorités musulmanes étrangères

À Carthagène, tant la mosquée Abu Bakr de la Boquilla que le centre islamique situé dans le centre-ville historique sont dirigés par des Colombiens convertis à l'islam, qu'il serait impossible d'affilier à une quelconque tendance théologique. Autodidactes et idéologiquement indépendants, ils illustrent une nouvelle configuration d'organisations communautaires musulmanes qui refusent à la fois l'ingérence de l'étranger et les divisions doctrinales, notamment celles qui opposent sunnisme et

chiisme. On peut toutefois souligner deux paradoxes. Premièrement, malgré la convergence de leurs points de vue, ces deux mosquées refusent de travailler ensemble en dépit de leur proximité et du nombre réduit de leurs fidèles respectifs. Deuxièmement, ces deux lieux de culte restent tributaires de donations externes, qui transitent notamment par des supports organisationnels associés à des mouvements idéologiques particuliers, lesquels risquent d'imposer leurs exigences en matière d'orientation idéologique et religieuse. Ainsi, ce bref exemple indique que les velléités d'autonomie et les refus de céder à la division religieuse et communautaire se heurtent rapidement à des exigences pratiques, au risque de compromis parfois douloureux.

Outre le fait que ces centres islamiques investissent l'action sociale au cœur de leur environnement, en incluant naturellement²² les non-musulmans parmi les bénéficiaires de leurs prestations, certaines orientations idéologiques et pragmatiques ont consolidé leur ancrage local et l'affirmation de leur autonomie. D'abord, les dirigeants de ces congrégations sont des autochtones, qui connaissent le contexte et qui sont perçus par la population locale comme des enfants du pays. Cette tendance contraste avec la mainmise de *chouyoukh* étrangers sur la majorité des centres islamiques de Colombie et du Mexique, fréquemment critiquée par les fidèles autochtones qui considèrent que la fonction d'imam devrait être assurée par une personne familière de la situation locale et qui comprend les problématiques sociales, culturelles, psychologiques, économiques et identitaires de la population. Les mosquées dont l'imam est un natif du pays gagnent ainsi généralement en renommée auprès des

²² Il ne faut pas oublier que les musulmans sont une minorité statistiquement négligeable dans ces quartiers.

convertis. Plusieurs idées supposées ou avérées viennent renforcer cette perception fréquemment partagée par les fidèles. D'un côté, on reproche à certains imams venus du monde arabe ou du sous-continent indien de « vendre » leur culture comme une composante de l'islam et d' « imposer » un mode de vie étranger au nom de la religion. Par opposition, l'affirmation d'imams locaux dans les mosquées véhicule l'image d'un islam « universel » ancré dans les réalités locales et libéré des influences étrangères.

Adaptations pragmatiques des discours et pratiques au contexte local

La direction rituelle et la guidance spirituelle des communautés musulmanes restent des enjeux centraux dans le développement de nouvelles congrégations religieuses en Amérique latine. Face aux imams, prédicateurs et autres figures d'autorité venus de l'étranger, des musulmans colombiens et mexicains entreprennent d'étudier l'islam de manière approfondie afin de s'émanciper de la mainmise étrangère sur leur éducation religieuse et de devenir autonomes. Si certains sont autodidactes²³, d'autres profitent d'occasions de séjour d'études religieuses à l'étranger, notamment en Argentine et en Iran pour les chiites, au Panama (*madrassa* liée au mouvement du Tabligh), en Turquie, au Yémen (institut Dar-al-Mustafa à Tarim)²⁴, en Indonésie (l'Akademi Bunyan untuk Studi Islam dan Arab située près de la ville de Rangkasbitung à Java) ou encore en Arabie Saoudite (Université de

Médine)²⁵. De retour dans leurs pays, ces musulmans bénéficient d'une certaine légitimité qui leur permettent dans certains cas de prendre la direction des centres islamiques. À travers ces études à l'étranger, ils accèdent à une érudition qui leur permet de s'affirmer comme des figures de proue de leurs communautés musulmanes, en s'affranchissant de la dépendance vis-à-vis des imams étrangers. Bien souvent, on relève dans les mosquées dirigées par des musulmans autochtones en Colombie et au Mexique une approche de l'islam différente des autres, généralement plus contextualisée et porteuse d'un enseignement qui priorise certaines normes et pratiques. Par exemple, dans certaines de ces mosquées dirigées par des imams locaux, les prêches insistent généralement sur la foi, l'importance de la prière et de la bienfaisance. Parallèlement, les normes concernant l'interdiction de la viande non égorgée ou encore du port du voile pour les femmes y sont parfois relativisées, et laissées à la discrétion des fidèles. Inversement, dans d'autres centres islamiques dirigés par des imams venus du Moyen-Orient ou du sous-continent indien, on constate que ces dernières normes sont érigées comme des pratiques fondamentales, dont la transgression expose à de vives désapprobations. En bref, la priorisation de règles jugées fondamentales sur des aspects considérés comme plus secondaires de l'islam ainsi qu'une certaine flexibilité dans l'exposition des normes à respecter favorisent une appropriation autochtone de l'islam, qui implique tant la distinction entre des aspects

²³ Voir l'exemple de l'imam Abdullah Antonio de la mosquée Sumayyah Bint Khayyat qui a étudié l'arabe et le Coran tout seul sur internet.

²⁴ Voir Brodard, Baptiste. (2019). Voyage à la découverte de la madrasa, Oasis, 29, pp. 114-127.

²⁵ L'enquête a permis d'identifier les trajectoires d'études islamiques de Colombiens et Mexicains convertis à l'islam dans ces différents pays.



Figure 42 - Dans une *comuna* reculée de Medellin, cette photo illustre le contraste vestimentaire entre deux femmes latino-américaines converties à l'islam

primaires et secondaires de la religion musulmane que l'ouverture face à la divergence d'interprétations et la flexibilité vis-à-vis d'adeptes qui ne respectent pas forcément l'intégralité des prescriptions islamiques.

On retrouve en général dans ces communautés musulmanes autochtones une approche de l'islam plus inclusive que dans celles dirigées par des migrants originaires de pays musulmans. Cela permet d'accueillir de nouveaux musulmans aux profils différents et aux degrés de pratique variés, sans qu'ils ne sentent exclus ou jugés. Dès lors, on peut émettre l'hypothèse que l'une des clés de la pérennité de ces communautés réside dans cet enseignement graduel, inclusif et contextualisé de l'islam, contrastant avec des religiosités plus rigides et restrictives imposées ailleurs et ayant pu déboucher sur nombre de désillusions et de « sorties » de l'islam. En d'autres mots, quand bien même les figures musulmanes charismatiques autochtones ont étudié l'islam à l'étranger, leurs racines biographiques et leur parcours de vie les poussent généralement à promouvoir une approche de l'islam plus pédagogique et ouverte, propice à l'adaptation des discours et des normes religieuses à l'aune des réalités socio-culturelles locales.

Conclusion

Vers une identité musulmane *latino* ?

Si la présence musulmane en Amérique latine reste encore largement la résultante de migrations plus ou moins récentes, on retrouve en Colombie et au Mexique des communautés composées d'une forte majorité d'autochtones. Dans les villes colombiennes de Buenaventura, Carthagène et Guapi, on découvre des congrégations dont tous les membres sont des convertis ou des descendants directs de convertis. Au Chiapas, une communauté musulmane indigène témoigne également d'un islam désormais fortement implanté dans le contexte local. Une illustration similaire de conversions collectives et de constitution d'une communauté musulmane autochtone en Amérique latine se retrouverait également dans la petite ville de Itabaianinha, située dans l'État du Sergipe au Brésil, suite à la conversion à l'islam d'un ex-pasteur et de son effort de prédication consécutif (El Hachimi, 2019). Au-delà de leurs différences contextuelles, ces cas illustrent l'émergence de communautés musulmanes locales, autochtones et périphériques à la suite de conversions collectives. Inattendues en raison de leur éloignement géographique, social et culturel des traditionnelles aires d'influence de l'islam, et de surcroît peu influencées par les phénomènes de migrations musulmanes, ces nouvelles congrégations permettent tant d'apprécier les

possibilités de l'apparition de nouvelles communautés religieuses en périphérie que de porter un regard sur les modalités d'adaptation et de contextualisation des pratiques et des discours religieux à l'aune de réalités locales complexes. De tels cas peuvent servir de laboratoires à l'étude de la pénétration de l'islam dans des milieux auparavant vierges de l'influence religieuse et culturelle musulmane et symboliquement éloignés du monde musulman.

Cela dit, le développement de communautés musulmanes autochtones en Amérique latine reste récent et fortement évolutif. Les Afro-Colombiens chiites de Buenaventura témoignent toutefois d'une histoire de plus d'un demi-siècle. On y remarque une tendance appuyée à harmoniser l'enseignement islamique reçu de l'extérieur, en l'occurrence de l'Iran, aux conditions sociales, culturelles et politiques locales. Ceci a permis l'émergence d'une communauté musulmane enracinée dans son contexte, ce qui se traduit par des codes socioculturels particuliers témoignant d'une nouvelle identité musulmane. Au Chiapas, on retrouve chez une grande partie des indigènes musulmans une volonté de concilier les enseignements islamiques et les composantes de leur identité originelle, ce qui passe par un certain affranchissement vis-à-vis des figures

étrangères à l'origine de la dissémination de l'islam en ces terres.

En outre, l'affirmation d'un islam « autochtone » dans certaines zones d'Amérique latine, par la conversion d'hommes et de femmes soucieux à la fois d'adhérer à leur nouvelle foi et de préserver certains aspects de leur identité socioculturelle, donne lieu à des expressions originales. D'un côté, on sera surpris de voir, dans une mosquée de Medellin, le tatouage impressionnant sur le bras d'un jeune homme contenant le terme KILLUMINATI et, juste à côté, *Allahu akbar* inscrit en lettres arabes. Plus loin, dans la zone la plus pauvre et criminogène de Cali, on s'étonnera de voir un homme Afro-Colombien barbu effectuer la prière rituelle musulmane sur un tapis sur le toit d'une habitation. Interrogé, il expliquera même qu'il a étudié quelques années à Qom en Iran et qu'il est adepte du chiisme duodécimain, tout en se réclamant de l'héritage du militant américain Malcolm X. On peut aussi citer le cas, dans le même pays, d'une femme vénézuélienne ayant fui son pays, désormais revêtue d'un voile intégral et fière d'être la quatrième épouse d'une figure de l'islam local. Autant d'expressions de la diversité de cet islam autochtone en phase de construction, qui continue à tenter de se définir théologiquement à travers des influences islamiques transnationales réinterprétées à l'aune des réalités contextuelles locales tout en témoignant d'un « syncrétisme » socioculturel qui permettrait de parler d'une expression de l'islam spécifiquement latino-américaine.

Finalement, quelles sont les perspectives d'avenir pour ces congrégations musulmanes autochtones ? On a vu que ces dernières sont menacées par la division communautaire en nombre d'orientations idéologiques concurrentes, les déceptions et sorties de l'islam de certains de leurs adeptes et la difficulté à fidéliser les nouvelles générations. L'omniprésence de ces facteurs semble indiquer un essoufflement de certains centres islamiques locaux, beaucoup plus dynamiques dans le passé qu'à l'heure actuelle. Toutefois, le militantisme croissant de nombre de prédicateurs musulmans pourrait à l'inverse présager un développement de l'islam dans ces pays. Durant la brève période de l'enquête à la base de ce cahier, de nouvelles mosquées ont été fondées, notamment dans les villes colombiennes de Buenaventura et de Pereira. Si on remarque parallèlement des conversions à l'islam toujours nombreuses, la question est de savoir si celles-ci expriment un engagement religieux durable ou passager. Dans tous les cas, il semble que la pérennisation et la survie des communautés musulmanes de ces pays dépendent de la capacité des entrepreneurs religieux à contextualiser leurs enseignements et à fidéliser une population locale qui ne souhaite aucunement renier son identité d'origine. Ce défi permettra éventuellement à l'avenir d'observer l'émergence de discours islamiques réactualisés à la lumière des réalités locales, et donc potentiellement l'apparition d'une pensée musulmane spécifiquement latino-américaine.

Références bibliographiques

Ahmad, Abu Laith Luqman (2017). *Why Black American Muslim and Convert Communities are Headed Towards Extinction*. Lien : <https://imamluqman.wordpress.com/2017/09/11/why-american-muslim-convert-communities-could-be-headed-towards-extinction-by-imam-abu-laith-luqman-ahmad/>

Ahmed, Muna (2020). *A brief history of Islam and hip-hop, from DJ Kool Herc to Alia Sharrief*. Lien: <https://gal-dem.com/islam-and-hip-hop-brief-history/>

Akgönül, Samin (2005). Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe. *Politique Etrangère*, pp. 35-47.

Aviles, Mary (2015). *Conozca a la comunidad islámica que florece en el Valle del Cauca, Colombia*. GlobalVoices. Lien: <https://es.globalvoices.org/2015/10/20/conozca-a-la-comunidad-islamica-que-florece-en-el-valle-del-cauca-colombia/>

Bagby, Ihsan (2022). African American Muslim Mosques and Philanthropy. *Journal of Muslim Philanthropy & Civil Society*, 6(1).

Balci, B. (2020). *Les influences turques dans l'enseignement de l'islam au Maroc et en Mauritanie*. Le carnet du Centre Jacques Berque. <https://cjb.hypotheses.org/775>

Bastian, Jean-Pierre. 2008. Religion, violence et politique chez les Mayas du Chiapas, *Archives de sciences sociales des religions*, 141.

Bastian, Jean-Pierre (2017). L'expansion contemporaine du pentecôtisme en Amérique latine : une lecture en termes de champ, *Caravelle*, 108, 51-63.

Baz, Mira A. (2016). *Online Islamic Da'wah Narratives in the UK: The Case of iERA* [these de doctorat]. University of Birmingham, Royaume-Uni.

Bellani, Orsetta (2021). *Los musulmanes de Chiapas están haciendo el Ramadán*. Pie de Página.

Lien : <https://piedepagina.mx/los-musulmanes-de-chiapas-estan-haciendo-el-ramadan>.

Benrabaa, Najet (2017). *De Qom à Buenaventura, le long voyage de l'islam en Colombie*. RFI. Lien : <https://www.rfi.fr/fr/hebdo/20170714-musulman-buenaventura-colombie-islam-chiite-nation-iran-qom>

Botta, Paulo (2010). *La doble cara de Hezbollah en América Latina*. CEMOC, Documento de Trabajo 01/2010.

Brodard, Baptiste (2014). *De la Nation of Islam au wahhabisme – identité culturelle et religiosité chez les musulmans afro-américains*. Cahiers de l'Institut Religioscope, 11.

Brodard, Baptiste (2019). Voyage à la découverte de la madrasa, *Oasis*, 29, pp. 114-127.

- Brodard, Baptiste (2020). « L'observation participante en contexte sensible ; entre rigueur scientifique, autocensure et considérations éthiques ». *Sociograph - Sociological Research Studies*, 43. Université de Genève, Suisse.
- Bruckmayr, Philipp (2018). « Divergent processes of localization in twenty-first century Shi'ism: the cases of Hezbollah Venezuela and Cambodia's Cham Shi'i ». *British Journal of Middle Eastern Studies*, 45(1), 18-38.
- Brum, Eliane (2009). De l'esclavage à Allah. Islam hip-hop dans les favelas. *Epoca in Courrier international*, 1^{er} avril 2009. Lien : <https://www.courrierinternational.com/article/2009/04/01/islam-hip-hop-dans-les-favelas>
- Cañas Cuevas, Sandra (2006). *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK*. "Gracias a Allah que somos más fuertes". *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnites en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas* [Mémoire de Master]. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mexico, Mexique.
- Campos Lima, Eduardo (2022). *Islam grows in Brazilian slums*. Arab News. Lien : <https://www.arabnews.com/node/2092611/world> (consulté le 12 août 2022).
- Castellanos, Diego Giovanni (2010). *Islam en Bogotá: Presencia Inicial y Diversidad*. Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, Colombie.
- Castellanos, D. G. & Neira Manrique, X. A. (2009). *Religiosidad islámica y reivindicación étnica : chiísmo afrocolombiano en Buenaventura*. Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones – CETRE.
- Chitwood, Ken (2015). Islam en Español: The Narratives, Demographics, & Reversion Pathways of Latina/o Muslims in the U.S. *Waikato Islamic Studies Review* 1(2), 35–54.
- Chitwood, Ken (2021). *The Muslims of Latin America and the Caribbean*. Lynne Rienner Publishers.
- Colonos, A. (1994). Les Évangélistes en Amérique latine: De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale. *Cultures Et Conflits*, 15/16, 209-238.
- Compagnon, Olivier (2008). Le catholicisme en Amérique latine : chronique d'une mort annoncée ?, *Universalis*, 30, 848-854.
- Darnott, Teodoro R. (2009). *Un Muyahid Criollo*. Lien : <http://miluchateodorodarnott.blogspot.com/>
- Djebbar, Amine (2019). « *Somos Musulmanes* », *rencontre avec Dhia Ben Naser*. Les Cahiers de l'Islam. Lien : https://www.lescahiersdelislam.fr/Somos-Musulmanes---rencontre-avec-Dhia-Ben-Naser_a1846.html
- El Hachimi, Nadia (2019). *Itabaianinha, une ville au coeur du Nordeste brésilien où l'Islam fleurit, un converti à la fois*. Map Express. Lien: <https://www.mapexpress.ma/actualite/societe-et-regions/itabaianinha-ville-au-coeur-du-nordeste-bresilien-lislam-fleurit-converti-fois/>
- Farquhar, Michael (2017). *Circuits of Faith: Migration, Education and the Wahhabi Mission*. Stanford University Press.
- France 24, 2010. *Brésil : l'essor de l'islam dans les favelas* [documentaire video]. Lien : <https://www.youtube.com/watch?v=lEzyFEj2kzg>, consulté le 12 août 2022.
- García Flórez, María del Rosario (2007). *Identidad y minorías musulmanas en Colombia*. Universidad del Rosario, Bogotá, Colombie.
- García Linares, Ruth Jatziri (2020). *El Islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico*

- del Norte en Monterrey* [thèse de doctorat]. Universidad Nacional Autónoma de México. México, Mexique.
- Garvin, N. (2005). Conversion & Conflict Muslims in Mexico. *ISIM Review*, 15(1), 18-19.
- Gomez, Michael A. (2005). *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*. Cambridge University Press.
- Gutiérrez-Martínez, Daniel (2008). Croyances et religiosités en Amérique latine : approche théorique du multiculturalisme. *Social Compass*, 55(3), 275–289.
- Gutiérrez-Martínez, Daniel. (2021). Les *Chamusulmanes* de San Cristobal : appartenance ethnique ou conversion religieuse. In Taussig, Sylvie (dir.) *L'islam au Mexique et en France. Regards croisés. Hémisphères*.
- Hamid, Sadek (2016). *Sufis, Salafis and Islamists: The Contested Ground of British Islamic Activism*. Tauris.
- Hébert, Guillaume (2008). *Politique et culture hip-hop dans la périphérie de São Paulo* [mémoire de maîtrise]. Université du Québec, Montréal, Canada.
- Ismu Kusumo, Fitra (2004). *El Islam en Mexico Contemporaneo*. Kindle Edition.
- Ismu Kusumo, Fitra (2010). *El Islam en torno a América Latina* [thèse de doctorat]. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, Mexique.
- Karmon, Ely (2016). *Hezbollah America Latina: Strange Group or Real Threat?* International Institute for Counter-Terrorism (<https://ict.org.il>), 14/11/2006 [N.B. : le document ne semble plus accessible sur le site].
- Karmon, Ely (2009). Iran and its Proxy Hezbollah: Strategic Penetration in Latin America. Working Paper 18/2009 (8/4/2009). Elcano Royal Institute, Madrid, Espagne.
- Laguerre, Antoine (2010). *Allah dans les Favelas* [film documentaire]. CAPA TV. Lien: <https://www.youtube.com/watch?v=qdySmoiLC2s>
- Le Roux, C., & Nel, H. (1998). Radical Islamic fundamentalism in South Africa. An exploratory study. *Southern Journal for Contemporary History*, 23(2), 1-24.
- Kaufman, J.-C. (1996). *L'entretien compréhensif*. Paris : Nathan.
- Logroño Narbona, María del Mar, Pinto, Paulo G. & Karam, John Tofik (dir.) (2015). *Crescent Over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press.
- Medina, Arely (2014). *Islam En Guadalajara. Identidad Y Relocalización*. El Colegio de Jalisco.
- Oualalou, Lamia (2010). L'islam gagne du terrain au Brésil. *Le Figaro*. Lien : <https://www.lefigaro.fr/international/2010/02/01/01003-20100201ARTFIG00135-l-islam-gagne-du-terrain-au-bresil-.php>
- Paz Tella, Marco Aurelio (2000). *Atitude, arte, cultura e auto conhecimento : o rap como voz da periferia* [mémoire de Maîtrise]. Sao Paulo: Pontificia Universidade Católica.
- Ozturk, Ahmet Erdi (2021). Islam and Foreign Policy: Turkey's Ambivalent Religious Soft Power in the Authoritarian Turn. *Religions*, 12(38).
- Primero González, Jonathan Israel. (2021). *Lo imaginal explorado dentro de la Mezquita Imam Malik. Audio y fotografía desde la mirada de los chiapanecos musulmanes* [mémoire de master]. Universidad Autónoma del Estado de México, México, Mexique

- Repères et Vocations (2019). *Somos musulmanes - L'histoire des tzotzils musulmans du Chiapas au Mexique* [film documentaire]. Repères et Vocations : France.
- Rogozen-Soltar, M. (2019). Murabitun Religious Conversion: Time, Depth, and Scale among Spain's New Muslims. *Anthropological Quarterly*, 92(2), 509-539.
- Soares, Edio (2009). *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*. Paris, Karthala.
- Taussig, Sylvie 2018. Le mythe de l'islam précolombien : acteurs, discours et enjeux. *Les Cahiers de l'Orient*, 130(2), 167-185.
- Valencia Potes, Oscar (2014). *Factores sociales que incidieron en la constitución del Islam en Buenaventura* [thèse de doctorat]. Universidad del Pacifico, Buenaventura, Colombie.
- Viera, E. (2007). Venezuela : l'alliance iranienne. *Outre-Terre*, 18, 383-392.
- Vigón, Mercedes (2014). *Islam en Buenaventura* [film documentaire]. International Media Center, Florida International University, Miami, Florida, USA.
- Vite Pérez, Miguel Angel (2005). Notas sobre religion y conflicto en Chiapas. *INDIANA* 22, pp. 215-233.
- Ziabari, Kouros. 2016. The Big Discovery: Finding a Mosque in the Middle of Nowhere. Lien: <https://intpolicydigest.org/the-big-discovery-finding-a-mosque-in-the-middle-of-nowhere/>

Au cours des dernières décennies, l'islam a acquis une visibilité croissante en Amérique latine. À côté de mouvements migratoires, des conversions se produisent. Certaines communautés sont intégralement « autochtones ». Cette nouvelle population musulmane revendique ses spécificités et refuse de plus en plus la mainmise idéologique étrangère. Si la plupart des conversions à l'islam en Colombie et au Mexique restent des initiatives individuelles, on peut identifier quelques cas de conversions collectives de groupes autochtones, notamment dans la ville colombienne de Buenaventura et dans l'État mexicain du Chiapas. À partir d'une réflexion sur ces cas, ce cahier examine la naissance de communautés musulmanes autochtones en Colombie et au Mexique, avec une ouverture sur la situation brésilienne. L'analyse prend en compte à la fois les spécificités du contexte latino-américain et la diffusion (*da'wah*) d'islam globalisé et transnational. Outre les études de cas, ce cahier aborde la question du militantisme missionnaire d'organisations musulmanes étrangères nouvellement actives en Amérique latine et celle de la pérennité des engagements religieux des nouveaux convertis ainsi que des difficultés rencontrées par ces communautés.

Institut Religioscope

Grand'Places 14 - 1700 Fribourg - Suisse

www.religioscope.org

www.religion.info