

"Allah sabe más"

Femineidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires.

Autor:

Valcarcel, Mayra Soledad

Tutor:

Tarducci, Mónica

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras
Tesis de Doctorado en Antropología

"ALLAH SABE MÁS"

Femineidades e itinerarios de conversión
al islam en Buenos Aires



MAYRA SOLEDAD VALCARCEL

Directora: Dra. Mónica Tarducci
Codirector: Dr. Gustavo Ludueña

BUENOS AIRES, 2021

*Lo que nos dijeron no estaba escrito,
era el revés de todas las cartas,
los arabescos uniformes
que cargamos sobre las espaldas.
No había dictamen, solo esperábamos
y cuando una de nosotras movió los labios
supimos la verdad.*

(Nazareth Sánchez, 2021)

Agradecimientos

La existencia de esta tesis sería inimaginable sin las numerosas voluntades, contribuciones y estímulos del entramado colectivo que posibilitaron hilvanar deseo y labor. Mi profundo agradecimiento a cada una de las mujeres musulmanas que conocí y, a muchas de las cuales, pude entrevistar. Ellas son Agar, Agustina, Amal, Ana, Aradia, Aziza, Carla, Carolina, Faysa, Gabriela, Huda, Kinana, Laila, Layla, Liliana, María Luz, Maryam Khadija, Masuma, Melisa, Melody, Mumina, Nadia, Nadima, Nanci, Nancy, Noemí, Nur, Patricia, Paula, Salma, Sara, Silvia, Sofia, Turca, Valeria, Vanessa, Verónica, Yasmín, Zulema y Zumaia. Me ofrecieron con absoluta predisposición y generosidad su tiempo y relatos; entreabriéndome no solo las puertas de su mundo íntimo, sino develándome también otros horizontes personales y comunitarios (políticos, espirituales, culturales, sensoriales e intelectuales) posibles. Hicieron de mi recorrido etnográfico una experiencia entrañable. Atesoro anécdotas y los lazos de amistad que con algunas supimos construir. Ellas saben quiénes son y lo que han significado en este camino, trascendiendo su espacio-temporalidad. En los nombres de Galeb, Kamel, Seifullah, Shaha y Zaher como ejemplo expreso mi gratitud a todos aquellos referentes, *shaykhs* y creyentes que accedieron a responder mis inquietudes y junto a quienes pude conocer distintos espacios de la comunidad musulmana local. Asimismo, a Máximo, Nass, Pipo y Sergio por nuestras conversaciones sobre la vida e islam. Junto con el reconocimiento a las protagonistas e interlocutores indiscutibles de esta historia, quiero darle las gracias:

A Mónica Tarducci por su confianza, las desopilantes travesías compartidas y su cuidadosa maternidad académica-feminista desde hace una década.

A Gustavo Ludueña por aceptar sin inconvenientes la codirección de una investigación en ciernes y, sobre todo, por su respeto y la exquisita precisión de sus sugerencias.

A la Colectiva de Antropólogas Feministas (Celeste Jerez, Claudia Cernadas, Deborah Daich, Deborah Rifkin, Florencia López, Jesica Croce, Ivana Otero, Mariela Pena, Marlene Russo, Mónica Tarducci, Valeria Resches y Victoria Keller) por su apoyo, compromiso y guiños cinéfilos. A Daichis, especialmente, por incentivar y creer en mi praxis académica desde que cursé aquella edición del seminario anual de investigación que junto a Deby Rifkin y Tardu llevaban adelante diez años atrás.

A Fernando Chinnici por los proyectos colaborativos, sus ingeniosas anécdotas y cariño. A él le debo ecos de inspiración en la selección del título de esta tesis.

A Mari-Sol García Somoza por el nutrido compañerismo y los estimulantes años de diálogo y trabajo en equipo, aun con el Atlántico de por medio.

A las compañeras de los distintos proyectos UBACyT y UBANEX por los vivificantes intercambios. Entre ellas se encuentran: Catalina Trebisacce, Cecilia Gaitán, Celeste Jerez, Claudia Cernadas, Constanza Díaz, Constanza Tabbush, Inés Vázquez, Martina Bloch, Mariela Pena, Marlene Russo y Valeria Fornes. A Ceci, particularmente, por su siempre oportuna ternura.

Al equipo y las/os/es colegas del Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (IIEGE-UBA) por los fructíferos debates, la producción colectiva de conocimientos y las tertulias. De igual manera, mi reconocimiento a todos los espacios de formación de grado, posgrado y transferencia de la Facultad de Filosofías y Letras (UBA) y a CONICET, entidad que promovió esta investigación a través del otorgamiento de la respectiva beca doctoral. Aprovecho esta instancia para celebrar la existencia de la universidad pública y gratuita de calidad, así como reivindicar el compromiso hacia un sistema educativo y científico-académico nacional cada vez más robusto, diverso e inclusivo.

A las/os compañeras/os de Revista Kula (Ana Carolina Arias, Camila Pérez, Carolina Pecker Madeo, Diana Mello, Gimena Palermo, Laura Palermo, Maximiliano Albornoz Torres, Tomás Kierszenowicz y Sergio Carrizo) por la constante renovación de la quimera que nos aúna. Quisiera destacar, especialmente, la dedicación de Ani, la dulzura de Gime y el humor cómplice de Caro y Didi.

A todas las personas que hicieron posible el “Círculo de Estudios sobre Islam” en la Universidad Nacional de San Martín durante 2016-2017 y, principalmente, a quienes participaron activamente del mismo (Chini, Gabriel, Magui, Mar, Máximo, Meli, Noor, Pablo, Sofía). También, a las compañeras (Carola, Laura, Naila y Melisa) de la primera y heterogénea camada de la Diplomatura en Cultura Islámica-UNSAM allá por el 2014.

A todas/os las/os colegas con quienes intercambiamos experiencias de campo, reflexiones y/o material sobre islam en Argentina (Agustina Zaros, Cecilia Capovilla, Lucía Salinas, Magdalena Rabini, Susana Pilgrim, Stefanie Langner, Michael Pérez). A Silvia Montenegro por las instancias y proyectos que impulsa para el estudio de las comunidades musulmanas del país.

A la Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina (DIVERSA), especialmente Alejandro Frigerio, por las contribuciones y oportunidades brindadas en el blog para dar a conocer mi trabajo y tópico de investigación.

A aquellas/os historiadoras/es con quienes compartimos el interés por el diálogo “desde y hacia América Latina - Oriente”. A Lily Pearl Balloffet y Nefertiti Takla por las tardes de trabajo de archivo en la Biblioteca Nacional. A Mariela Ramos por su activismo y amabilidad. A Rodrigo Cabrera Pertusatti por la permanente articulación de tramas interdisciplinarias.

A “La Confra” por el convite y la voluntad de construir otras formas de habitar la academia. En esta misma línea, quiero agradecerle a Dilan Bozgan por su agudeza y sensibilidad durante nuestros inspiradores diálogos “periféricos y fronterizos”.

A la Red de Diversidades Islámicas por la invitación y la heterodoxia. A Ailén Rodríguez, Belén Torchiario, Carolina Espinosa, Emi Farías, María Elena Sánchez, Nancy Falcón y Vanessa Rivera de la Fuente por nuestras enriquecedoras conversaciones sobre feminismo e islam.

A Lucía, Antonio y Rocío por ayudarme en la ardua tarea de transcribir varias de las entrevistas. A Ian Barnett por su compromiso durante la traducción de diversas producciones a lo largo de estos años. Del mismo modo, a Josefina (Editorial Bosque) y Laura (El Guion Ediciones) por colaborar en la corrección de la bibliografía final.

A Carolina Zambrano por la ilustración que diseñó para la portada de esta tesis; pero, sobre todo, por su responsabilidad y esmero durante el proceso. Junto a ella, agradecerle a Nazareth Sánchez por cederme unos versos de «Dictamen» para la apertura.

A Rinty por su elegancia y ética profesional. A Ester por su acompañamiento.

Al trío de historiadoras *beauty* (Sofi, Marce y Vale) por las chispeantes charlas virtuales que hicieron mucho más afable el tumultuoso año 2020.

A Vale por el radioteatro astrológico-epistolar y a Maxi por el encanto musical-lunar.

A Marto por su tierno pragmatismo durante nuestra aventura como becaries. De igual modo, a Celes por su *flow* mentofem. A ella y a Coni, por nuestro grupo de tesistas, su calidez y sabiduría conurbana.

A Naza y María por su inusual amistad, infinita paciencia y maravillosa ironía.

A mi familia por el inquebrantable sostén afectivo y económico. Especialmente, a las mujeres que la componen por ser –sin proponérselo– ejemplo y contraejemplo de aquello que vale la pena preservar y aquello que urge transformar. A todas las personas nombradas y tantas otras que, distraídamente, no alcancé a mencionar les agradezco por permitirme creer en la magia y rebeldía de los detalles.

Septiembre 2021

Índice

Presentación

Curiosidad y desconcierto

El devenir o la búsqueda de un problema de investigación	6
Itinerarios situados: apuntes teórico-metodológicos	9
Orfebrería etnográfica: estrategias y enfoques del trabajo de campo	20
Hoja de ruta: la organización de la tesis	26

Parte I

Relatos y travesías

Capítulo I

Antropología e islam: debates y paradigmas contemporáneos	29
Estudios sobre islam y comunidades musulmanas en Argentina	42
Abrazar el islam: teorizaciones y disyunciones	52
Conversión femenina: trayectorias y narrativas	58
<i>Análisis y perspectivas</i>	58
<i>Exploración y abordaje</i>	63

Capítulo II

Muslim puzzle: breve e inconclusa historia de una presencia argentina	74
<i>Comienzos e imaginarios</i>	74
<i>Instituciones, redes y prensa</i>	83
Caleidoscopios y paisajes islámicos	90
<i>La comunidad y sus mezquitas</i>	90
<i>Nuevos actores en juego</i>	105
<i>Órdenes sufíes</i>	112
Geografías musulmanas: la conformación del campo etnográfico	120

Parte II

Despertar islámico

Capítulo III

<i>Zaynab</i>	132
La identidad en escena: política e islam	135

<i>El pañuelo como bandera: conversión y regímenes de visibilidad</i>	135
<i>(Trans)nacionalismo sagrado: la esfera pública musulmana, sus ecos y fantasías</i>	142
Debatir y comunicar: destrezas y tácticas discursivas	151
<i>Equidad no es igualdad</i>	151
<i>Islam en femenino: proyección pública por fuera de las mezquitas</i>	159
Capítulo IV	
<i>Fátima</i>	163
Devoción: entre súplicas, lamento y justicia social	165
<i>Teatralizar lo cotidiano: la vida de la mezquita y el anuario Ahlul Bayt</i>	165
<i>‘Āshūrā’ inspira: mito, ritual y acción social</i>	169
Fronteras móviles	177
<i>Acerca de la diferenciación positiva y la normatividad sexo/género</i>	177
<i>Experiencias femeninas más allá del secularismo</i>	187
Parte III	
<i>Práctica y ética musulmana</i>	
Capítulo V	
<i>Khadija</i>	195
Espacios de reunión y celebración	198
<i>Donde conocer y aprender el islam</i>	198
<i>Códigos y sociabilidades</i>	207
Agencias femeninas: praxis, conocimiento y performance	214
<i>Adab y el retorno al islam</i>	214
<i>Da ‘wa: en torno a los métodos y virtudes islámicas</i>	224
Capítulo VI	
<i>Aisha</i>	231
Tramas afectivas: moralidades, sensibilidades y relaciones de género	236
<i>“Cuando Allah te llama”: emociones y argumentos versus dogmas</i>	236
<i>Completar el din: conversión, matrimonio y virtualidad</i>	245
<i>¿Amor romántico occidental o islámico cortés?: entre ideales y cuestionamientos</i>	252
Vestimenta islámica: estilo, modestia y seducción	258
<i>Femineidades cosmopolitas: entre la arabidad y la latinoamericanidad</i>	258
<i>Éticas y estéticas cotidianas: más allá de la iconografía del hiyab</i>	269

Parte IV

Recuerdo de Allah

Capítulo VII

<i>Safiyya</i>	276
Sendero sufi: entre cadenas de transmisión y nuevas espiritualidades	279
<i>Inmersión y distanciamiento</i>	279
<i>Navegantes del islam</i>	290
Marhaba: cortesía, hospitalidad y ceremonial	300
<i>Tomar mano: el secreto y las jerarquías</i>	300
<i>Dergāh y maqām: mediaciones y materializaciones de lo sagrado</i>	307

Capítulo VIII

<i>Shamsa</i>	314
Corpografías centrípeta/centrífugas: el femenino sagrado	317
<i>Dhikr y samā': la circularidad simbólica</i>	317
<i>Danza y espiritualidad femenina: entre conjunciones y desplazamientos ondulantes</i>	326
Subjetividad mística: degustar y discernir	332
<i>Yihad y baraka: el cableado eléctrico de la divina presencia</i>	332
<i>Fanā': estados y lenguajes del viaje hacia la eternidad imaginaria</i>	342

Consideraciones Finales

<i>Puntos de fuga</i>	351
-----------------------	-----

Apéndice

Tabla A1. <i>Género e Islam</i>	365
Información entrevistas	373
Tabla A2. <i>Nacidas musulmanas</i>	374
Tabla A3. <i>Reasunción</i>	374
Tabla A4. <i>Conversas</i>	374
Tabla A5. <i>Modos de identificación al islam</i>	377
Tabla A6. <i>Entidades islámicas según el Registro Nacional de Cultos</i>	377
Tabla A7. <i>Estados del alma</i>	378

Glosario	379
-----------------	-----

Bibliografía	401
---------------------	-----

Lista de Figuras

Figura 1. <i>Modalidades y vías de aproximación al islam</i>	56
Figura 2. <i>Infografía entrevistas</i>	64
Figura 3. <i>Vestimenta islámica en la vida cotidiana</i>	68
Figura 4. <i>Abrazar el islam: itinerarios de conversión e islamización</i>	73
Figura 5. <i>Documentos fotográficos Archivo General de la Nación</i>	78
Figura 6. <i>Escultura en homenaje a la emigración libanesa</i>	80
Figura 7. <i>Ejemplar en idioma árabe de La razón de mi vida de Eva Perón</i>	80
Figura 8. <i>Publicaciones de la comunidad árabe y musulmana</i>	85
Figura 9. <i>Publicaciones de la comunidad árabe y musulmana</i>	86
Figura 10. <i>Las mujeres y las entidades de la colectividad árabe</i>	87
Figura 11. <i>Interior de la mezquita Al Ahmad</i>	96
Figura 12. <i>Cementerio Islámico (San Justo, Buenos Aires)</i>	98
Figura 13. <i>Mezquitas en Buenos Aires</i>	100
Figura 14. <i>Espectáculo musical en Centro Alba</i>	108
Figura 15. <i>Comunidad musulmana Ahmadía</i>	111
Figura 16. <i>Flyers. Propuestas de giro derviche</i>	119
Figura 17. <i>Espiritualidad islámica</i>	120
Figura 18. <i>Encuesta virtual Instituto Islam para la Paz</i>	127
Figura 19. <i>Flyer. Feminismo e islam</i>	129
Figura 20. <i>Localizaciones y desplazamientos del trabajo de campo</i>	130
Figura 21. <i>World Hijab Day</i>	138
Figura 22. <i>Flyer. Actividad UMMA</i>	139
Figura 23. <i>Flyer. Nacionalismo de inclusión y el islam</i>	149
Figura 24. <i>Movilización contra el ataque israelí sobre Franja de Gaza</i>	150
Figura 25. <i>Sala de oración de la mezquita At Tauhid</i>	153
Figura 26. <i>Flyer. Campaña de donación de sangre “¿Quién es Hussein?”</i>	170
Figura 27. <i>Āshūrā’ y Karbalā’</i>	173
Figura 28. <i>Manual de embarazo y crianza</i>	179
Figura 29. <i>Revista Kauzar</i>	190
Figura 30. <i>Material de divulgación</i>	203
Figura 31. <i>La voz del Islam</i>	204

Figura 32. <i>Salāt</i>	210
Figura 33. <i>Flyers. Actividades CCIAR</i>	242
Figura 34. <i>Flyers. Conferencias y charlas CIRA</i>	243
Figura 35. <i>Flyers. Mujer y familia</i>	255
Figura 36. <i>Hiyab Latinoamérica</i>	261
Figura 37. <i>Fotografías de la colección María & Nur</i>	263
Figura 38. <i>Xilografía. Cabeza de mujer</i>	283
Figura 39. <i>Performance tarīqa Yerrahi</i>	300
Figura 40. <i>Libro de devociones Naqhsbandi</i>	302
Figura 41. <i>Maqām y musalla</i>	309
Figura 42. <i>Dergāh</i>	311
Figura 43. <i>Lataif</i>	325
Figura 44. <i>Portada de libro</i>	331
Figura 45. <i>Publicaciones Editorial Yerrahi</i>	333
Figura 46. <i>Niveles de fe</i>	346
Figura 47. <i>Femineidades (in)sumisas</i>	360

Presentación

Curiosidad y desconcierto

*Y es que usted no sabe nada,
usted sólo es muy sensible
no, más bien va husmeando no con el alma,
sino como un lobo, con la punta afilada del hocico,
y eso no es tener corazón, sino olfato
y, por momentos, es infalible.*

(Marina Tsvetáyeva, *Carta a la Amazona*)¹

El devenir o la búsqueda de un problema de investigación

Esta tesis² aborda el proceso de conversión y los itinerarios de islamización de mujeres en Buenos Aires (Argentina). Presta atención a las formas en cómo el islam es vehiculado y significado –en diálogo, mediación y tensión con otros repertorios– durante la (re)configuración de sus subjetividades; indagando, por consiguiente, en las modalidades que adoptan estas femineidades. Aquí, caracterizadas como *femineidades assemblage* y que, en toda su multiplicidad y potencialidad, comparten algunos nodos; diferenciándose en otros que se irán desentrañando a lo largo del texto.

El análisis en torno a las agencias y praxis islámicas femeninas –su desenvolvimiento en juego con distintos recursos afectivos, intelectuales, normativos, simbólicos, corporales, rituales e institucionales– posibilita, a su vez, una vía de aproximación y descripción de la heterogénea comunidad musulmana local en la que se llevó a cabo el trabajo etnográfico. Por lo tanto, también se presenta un bosquejo del caleidoscopio islámico del Área Metropolitana

¹ Tsvetáyeva, Marina (2002[1991]). *Carta a la amazona. Y otros escritos franceses en prosa y verso*. [Traducción de Elizabeth Burgos y Severo Sarduy. Epílogos de Hélène Cixous]. Madrid: Hiperión, p. 61.

² Aclaración: esta tesis procura hacerse eco de la implementación del lenguaje inclusivo –aprobado por el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (diciembre de 2019) y reconocido a través de diversas guías de comunicación no sexista y con perspectiva de género elaboradas por CONICET, el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación y el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad de la Nación (2020)–. Sin embargo, reconociendo la dificultad que conlleva su adopción y sistematización en tanto proceso cultural y sociolingüístico en constante mutación, se recurrirá a la opción que ofrece el signo ortográfico auxiliar de la barra diagonal (/) para identificar mujeres y varones en diversas oportunidades. Se entiende que dicha opción puede enlentecer o entorpecer la lectura y quedar presa, además, de la lógica del binarismo de género. No obstante, dado que el problema de investigación se circunscribe principalmente a mujeres cisgénero y debido al desafío que implica alcanzar un criterio uniforme (como sería, por ejemplo, el uso de la “e” sin invisibilizar ciertas precisiones del contenido) en un manuscrito académico con las características y extensión como el aquí presentado, se considera, transitoriamente, como una alternativa viable; sujeta, por supuesto, a cuestionamientos y futuras modificaciones. También, se intentarán utilizar construcciones metonímicas y vocablos abstractos cuando sea posible.

de Buenos Aires (AMBA). Boceto que como toda “verdad etnográfica” –parafraseando a Strathern– es parcial, incompleta y comprometida (1991, p. 39). No implica más que el desafío y la responsabilidad de intentar visibilizar una constelación social y contar *otras historias-historias otras* sin dejar de cuestionar la lógica de poder que esconde dicha representatividad (Schrock, 2018).

La tesis emerge de la curiosidad inicial que despertó cursar en el año 2007 un seminario de extensión sobre poesía preislámica y el Corán en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). “*Es importante llamar la atención –diría Godelier– sobre el hecho de que las elecciones cruciales en la vida del antropólogo son la mayoría de las veces frutos del azar*” (en Caratini, 2012, p.161). El interés continuó en 2010 durante los primeros ejercicios etnográficos en el marco de la asignatura metodológica de la carrera de Antropología en la misma casa de estudios. Tras esas primeras y fallidas incursiones al campo, quedó en evidencia la lejanía entre el contexto local y aquellas lecturas sobre problemáticas intrínsecas a sociedades de mayoría musulmana o aquellas otras en las que la comunidad islámica constituye la primera “minoría religiosa”³. Esas coyunturas se encuentran atravesadas por el impacto de las políticas y administraciones imperialistas de un modo diferente al que ocurre con el colonialismo en América Latina.

Aquellas lecturas sobre leyes, literatura e historia musulmana no se correspondían con el objeto antropológico; mientras que la bibliografía socio-antropológica y los estudios de caso en otras latitudes diferían del campo islámico local. Aquel que se develaba cada vez más diverso y peculiar. Ante un panorama en el que reinaba el asombro, la confusión y el sentido común, se inició la elaboración de la tesis de licenciatura *Mujeres musulmanas. Identidad, género y religión* presentada en 2013. Ésta abrió paso a un nuevo y estimulante desconcierto: el encuentro entre los estudios de género y los estudios sobre religiosidades. En aquella oportunidad la atención se dirigió hacia un sector específico de la comunidad islámica local con la que se había logrado entablar contacto tiempo atrás. A saber: la comunidad shiita⁴ (chiita) del barrio porteño de Floresta.

Dadas las características, que luego se descubrirían propias de ese grupo, y la ausencia todavía de precisión y certeza conceptual-metodológica, la elección más previsible era “la cuestión identitaria”: ese caballito de batalla que no falla, pero que no logra trascender la zona de confort. Dicha tesina quedó anclada en la *performance*, la representación, la dimensión

³ Se emplean con recaudo los términos mayoría y minoría ya que no son indicativos *per se*, más allá de un volumen numérico, de las características que adquiere un paisaje social y religioso determinado.

⁴ Se sugiere consultar el glosario que incluye esta tesis para familiarizarse con la terminología propia del universo islámico que se utilizará, así como la elección o prevalencia de ciertas denominaciones.

discursiva y el “deber ser”. Tópicos vigentes en producciones personales posteriores y con las que se intentará discutir o complejizar en esta disertación.

En simultáneo a la elaboración de la tesina de grado, se presentó el proyecto de investigación doctoral, propuesta titulada *Mujeres Musulmanas: intersecciones, tensiones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina*. A la vista, la continuidad en la temática y la perspectiva. Sin embargo, dos aspectos se volvieron menester: considerar la corporalidad y subjetividad como aristas de análisis y relevar e incluir otros grupos y sectores comunitarios. Así, el campo se fue desarrollando en su temporalidad, espacialidad y emocionalidad. Se fue reconstruyendo a través de la retroalimentación –a veces simultánea y otras, diferida– entre los testimonios, las entrevistas, la observación participante, las nuevas búsquedas bibliográficas y la colaboración en espacios colectivos de formación e investigación.

Hay procesos que requieren más tiempo para su maduración y decantación del que habilitan las instancias formales y burocráticas académicas preestablecidas. A mediados del programa del doctorado, la travesía etnográfica ofrecía una nueva posibilidad: un interés que, esta vez, no emergía de las lecturas especializadas o de una curiosidad personal sin arraigo en una “problemática social”. Sin premeditarlo, gran parte de las mujeres que había entrevistado hasta ese entonces no provenían de familias musulmanas; sino, en cambio, habían decidido abrazar el islam. Eran musulmanas por elección. El proyecto de investigación no había comenzado preocupándose por la conversión al islam en términos generales ni por la conversión femenina en particular. Era el campo interpelando un itinerario personal, por momentos errático. Inevitablemente, el desconcierto una vez más. Se trataba de redefinir los pasos *a posteriori*, y a contra reloj, junto al reto de releer los datos etnográficos y el material preexistente obtenido bajo otra óptica.

Según la etimología, la palabra conversión deriva del latín *convertere*, compuesto por el prefijo *con* (agregación, unión, completamente) y *vertere* (dar vuelta, girar, volver). De esta manera, convertir(se) define la transformación de algo o de alguien de un modo diferente al que era. Volver, girar y/o cambiar. Pero también se utiliza para hacer referencia a la forma en cómo una persona reflexiona sobre sí misma o un suceso e, incluso, para designar las modalidades que adopta un texto, traducción u obra artística. En dicho sentido, esta tesis es, en sí misma, un desplazamiento, la derivación de un proceso de reconversión. Aquel que siempre es inconcluso. El movimiento de volver y desandar, la introspección, el diálogo con otros (textos, colegas, saberes, estímulos) y la transformación. Ni progresiva, ni abrupta, ni mejor, ni peor; simplemente diferente y que, seguramente, aún evoca los ecos y resonancias

que perduran desde su inicio. Comienzo fechado con un evento académico, pero que, probablemente, también posea su propio mito de origen o reconstrucción poética (Valcarcel, 2017^b). Al fin y al cabo, la conversión al islam y la tesis que versa sobre ésta comparten en su andamiaje algo del *assemblage*.

Se podría suponer que al concluir esta tesis se responderá a la pregunta ¿por qué mujeres argentinas se convierten al islam? Interrogante que me fuera formulado infinidad de veces y cuyo ensayo de respuesta siempre conduce a un callejón sin salida. ¿Por qué no habrían de hacerlo? Algo del carácter ontológico o metafísico, a veces teológico, de este fenómeno vuelve difícil, sino imposible de alegar. Más aún si esquivamos explicaciones mecanicistas y funcionalistas al intentarlo. No obstante, podríamos describir las vías de acercamiento (conocimiento) al islam y las formas de compromiso (inmersión) o participación en la comunidad, con el objeto de reconstruir los itinerarios –narrativos, corporales y sociobiográficos– de conversión e islamización. Analizar similitudes y diferencias entre esas sendas y su impacto en la reconfiguración de las femineidades y modos de vivir el islam. Tal vez, haciéndolo logremos hallar algunos atisbos que nos aproximen a una de las tantas respuestas posibles a aquella pregunta. Si es que el porqué y el para qué siguen conservando importancia en lugar del cómo, quién, dónde y junto a quién. Ejes, quizás, mucho más interesantes de explorar junto a las entrevistadas y quienes leen en la constante reconversión que aquí nos reúne.

Itinerarios situados: apuntes teórico-metodológicos

Al indagar sobre mujeres, género e islam se ha vuelto –de un tiempo a esta parte– casi inevitable la referencia a las teorías poscoloniales en la bibliografía especializada. Emerge con fuerza la pregunta sobre la alteridad; pero, además, el cuestionamiento de ese interrogante (Bhabha, 1993). Es decir, la fetichización identitaria. ¿Cuál es ese “*in between*” entre la traducción y negociación que lleva la carga de sentido de lo cultural y que habita quien investiga? (Bhabha, 2002, p.59). Es previsible la influencia de la obra de Edward Said, los estudios subalternos y los feminismos interseccionales en los trabajos sobre mujeres musulmanas. Aun si el referente empírico es la “sociedad occidental” debido a la impronta de la globalización, la transnacionalización, los procesos diaspóricos, la estigmatización y el rechazo a las “minorías” (Appadurai, 2007).

Años atrás Abu-Lughod (2002, 2013) se preguntaba, retóricamente, si las mujeres musulmanas debían ser salvadas; haciendo referencia a un sinfín de romantizaciones y

esencializaciones que Cooke sintetizó en el neologismo *muslimwoman* (2008, p.91). La mujer musulmana (especialmente su cuerpo velado) se convirtió en ícono o señuelo sexual y racial de la democracia imperial, es decir, en una de las tantas “*figuras engañosas que encandilan*” (Eisenstein, 2008, p.79). La situación colonial⁵ y neocolonial se encuentran conformadas o atravesadas por regímenes de género y sus concomitantes fantasías sexuales (Lewis, 1996; Yeğenoğlu, 1998, 2003).

Ahora bien, cuando el análisis parte desde y sobre América Latina, la inflexión decolonial es la que cobraría protagonismo dada la distinción que ofrece entre el fin de la colonización y la continuidad de la colonialidad del poder-saber en la región. En este orden de cosas, huelga decir que las contribuciones de los giros poscolonial y decolonial impactan en el *background* de esta tesis y, en especial, la vigencia de algunas de sus advertencias. A saber: la crítica a la ideología eurocéntrica (Amin, 1989) y su conjunción con el androcentrismo dentro de la teoría social (Alatas y Sinha, 2017) o el recaudo respecto a la colonización discursiva y violencia epistémica que las académicas –incluso lejos de los centros hegemónicos– podemos ejercer asumiendo nuestra posición como la norma standard universalizable (Mohanty, 1984).

No obstante, vale resaltar que la tesis no se inscribe taxativamente dentro de estas corrientes como de ninguno de los otros recursos teórico-conceptuales empleados. El objetivo es dialogar con toda aquella producción de variada procedencia e influencia que contribuya a la formulación y el análisis del problema de investigación; pero no en adjetivar dicha pesquisa bajo alguna nomenclatura por simple corrección política o coincidencia con los paradigmas académicos en boga. Revisitar críticamente contribuciones como las de Said, los estudios poscoloniales o el giro decolonial, entre tantos otros, es fundamental para no correr el riesgo de deshistorizar (Bayart, 2011) y esencializar tras una imaginaria hiperreal que “*codifique la mimesis como resistencia*” (Spivak, 2015, p.343). En especial, cuando ya no se escribe “*bajo los ojos de Occidente*” (Mohanty, 2008), sino desde sus convulsas entrañas y dentro de la órbita del sistema neoliberal y transnacional que, también, permea la academia. “*El alfabetismo transnacional –afirma Spivak– mantiene lo abstracto propiamente dicho, lo económico, visible bajo tachadura*” (2015, p. 308).

De igual modo, servirán de inspiración las líneas de trabajo y los debates que atraviesan la “antropología del islam” sin tomar ningún posicionamiento particular al respecto. Trátase de aquellos intentos por definir el objeto de estudio de esta subdisciplina (el Zein, 1977; Lukens-Bull, 1999; Marranci, 2008), las tradiciones genealógicas discursivas que ayudan a

⁵ Consúltese Balandier (1951).

problematizar las concepciones de religión y secularismo (Asad, 1993), los trabajos sobre subjetividades y agencias ético-pías (Mahmood, 2012[2005]) o las discusiones en torno a la musulmanidad y el *everyday* islam (van der Veer, 2008; Bangstad, 2009; Schielke, 2010; Abenante y Cantini, 2014; Deeb, 2006, 2015; Fadil y Fernando, 2015).

Por su parte, el campo de estudios sobre género e islam constituye toda un área específica de discusiones e investigaciones en las que por razones de espacio no se profundizará, pero de la que sí se recuperarán algunos tópicos transversales. Uno de ellos es la agentividad y el desafío que presenta dentro de la teoría feminista (Bracke, 2008). Sehlikoglu explica que desde los años '60 es, precisamente, uno de los focos de atención de la antropología feminista de "Medio Oriente", aunque su análisis podría extenderse a otras áreas geográficas (2018, p.73). La autora distingue cuatro períodos: 1) entre 1960-1970 se cuestiona el androcentrismo de la producción existente y se realizan análisis sobre poder y *status* bajo la influencia del feminismo marxista, 2) entre 1980-1990 crece la literatura sobre mujeres musulmanas y el interés sobre la subjetividad con un marcado impacto de la teoría de Foucault, los estudios de género y poscoloniales, 3) entre 2000-2010 resurge, por un lado, la perspectiva poscolonial tras el 11 de septiembre y las narrativas sobre mujeres y terrorismo y, por el otro, se intenta teorizar el concepto de agencia a partir de las críticas hacia el feminismo secular y a través de los aportes de los giros ético y discursivo, 4) desde el 2010 al presente se encuentran los trabajos que viran hacia el deseo y la agencia creativa, esto es, a pensar la agencia más allá de la modalidad pía; enfatizando la fluidez y multiplicidad de la subjetivación, así como también del islam cotidiano. [Por más información sobre estudios y bibliografía en torno al cruce género e islam, consultar Tabla A1]

El islam es una religión estigmatizada. En Argentina menos que en otras latitudes y, quizás, no tan afectada por los estereotipos que impactan sobre otras espiritualidades clasificadas peyorativamente dentro del orden racial y clasista nacional. Sin embargo, hablamos de mujeres que, en muchos casos, visibilizan su religiosidad: una fe que desde el sentido común se asocia al terrorismo, la subordinación y opresión femenina. Las interlocutoras y entrevistadas de la comunidad islámica local forman parte de aquello que se denomina sectores medios urbanos. Una caracterización que se desprende de sus actividades laborales, profesiones, estudios superiores e infraestructura habitacional, pero también solidaria a la forma en cómo ellas/os se identifican y posicionan socialmente. Sin perder de vista, por supuesto, la carga ideológica, normativa, metafórica y performática que moldea a la clase media en tanto "categoría residual" (Adamovsky, 2013, p. 48). Aunque no constituyan *a priori* un colectivo "subalternizado" y compartan posición con la antropóloga, a quien en

algunas oportunidades han interpelado o desafiado retóricamente, no dejan de estar bajo los efectos de la “estereotipación” y/o estigmatización; exposición que se acentúa en el caso de las mujeres. Algunas autoras optan por llamar a este fenómeno islamofobia generizada (Zine, 2006). Si bien en la tesis se discutirán los alcances o pertinencia de esa categoría en el contexto local; no se pueden obviar los estigmas circulantes o los cuestionamientos hacia las mujeres que deciden “abrazar el islam”.

Esto último nos invita a reflexionar, retomando lo explicitado párrafos atrás, acerca de la conceptualización secular, generizada y eurocéntrica de agencia que suele emplearse. Es, tal vez, una de las consecuencias de la “doble ceguera” (*double blindness*) existente entre los estudios de género y los estudios sobre religión (King, 2004). Esto es, el escaso interés que demuestran los estudios de género sobre las religiosidades y los pocos estudios de religión que deciden incluir la perspectiva de género, a pesar de que uno de los grandes aportes de los estudios feministas sobre religión –como señala Tarducci (2001)– es la atención concedida al cuerpo, la *performance* y las emociones.

La relación entre feminismo, religión y secularización es, por demás, ambivalente (Giorgi, 2016), ya que cuando se habla de los derechos de las mujeres y la diversidad sexual, las religiones son percibidas *ipso facto* como un obstáculo. Al respecto, Scott (2009) ha introducido el neologismo *sexularism* para abordar la secularización idealizada en las sociedades occidentales. Señala que existen distintos procesos o culturas seculares y que ellas no incluyen, necesariamente, la igualdad entre hombres y mujeres ni la liberación sexual. En el caso de la secularización del mundo occidental cristiano, la religión se definió como un asunto privado al igual que la familia y la sexualidad. De esta manera, las mujeres quedaron doblemente excluidas de la esfera pública-política y de la religión institucionalizada bajo la conducción masculina. Por lo tanto, la secularización idealizada reproduce, al decir de Scott (2009), una serie de binomios constitutivos del pensamiento heteropatriarcal: moderno/tradicional, secular/religioso, público/privado, razón/emoción, igualdad de género/jerarquía patriarcal, sexualmente liberada/sexualmente oprimida.

Es menester trascender la dicotomía subordinación/resistencia (Mahmood, 2012) y la oposición entre la conformidad/complicidad femenina dentro de las tradiciones religiosas o su reutilización estratégica para fines “extra religiosos” (Avishai, 2008). Avishai, por ejemplo, recupera –en confluencia con el modelo interaccionista y el concepto de agencia de las teorías poscoloniales– la noción *doing religion* para analizar la práctica *niddah* (régimen de purificación menstrual) en comunidades judías ortodoxas israelíes. De este modo, y a diferencia de Mahmood, no se centra en la docilidad y normatividad; sino, en cambio, en la

conducta religiosa como un modo de ser o un camino de observancia religiosa que no tiene objetivos estratégicos más que los de dar continuidad a la comunidad o la autenticación de la identidad contra la imagen secular (Avishai, 2008, p. 410 y p. 423).

Dicho esto, cobra relevancia la adopción de un enfoque interseccional (Crenshaw, 1991), término acuñado inicialmente por el *black feminism* y desarrollado por corrientes ulteriores. La interseccionalidad no es la suma de pertenencias identitarias. Es el modo en cómo se intersectan distintos sistemas de opresión. Implica reconocer la colonialidad del género; indisoluble de la taxonomía racial y el régimen capitalista (Lugones, 2011, 2014; Mendoza, 2019). La interseccionalidad refiere a la posición translocacional en su dimensión identitaria, territorial y simbólica (Anthias, 2008). Su yuxtaposición contextual emerge del interjuego entre agencia y estructura; porque ser sujeta –como diría Scott– implica estar sujeta a específicas condiciones de existencia y ejercicio (2001, p. 66).

La interseccionalidad, por cierto, puede enriquecerse de una mirada diaspórica que permita abordar las identidades, espacios y cartografías a través de sus prácticas de localización y desplazamiento (Brah, 2011). Esto es, la posibilidad de conceptualizar la diferencia como experiencia, relación social y subjetividad. En suma, pensar al/la sujeto/a en proceso, movilidad y en su relacionalidad fragmentaria (Brah, 2011) sin circunscribir, en el intento, la identidad o el cuerpo femenino a una geografía sagrada dentro de la imaginaria sexual falocéntrica (Spivak, 2015).

A veces, tan sólo es cuestión –tal como dirían algunas de las mujeres entrevistadas– de volver a las fuentes. En este caso, a la antropología y, en particular, a las contribuciones de la antropología de género y feminista como de la antropología de las religiosidades y sistemas simbólicos. No en tanto subdisciplinas autónomas que entran en relación; acaso a la porosidad intrínseca de sus fronteras a través de las cuales su presunta identidad temática se convierte, de hecho, en diversidad y transversalidad. No interesa aquí entrar en la discusión sobre si existe o no una etnografía feminista o cuál revestiría su especificidad (Stacey, 1988; Abu-Lughod, 1990; Visweswaran, 2003), sino recuperar los destellos que aportan esos debates.

Una de las principales contribuciones de la antropología feminista es el cuestionamiento de la pretendida neutralidad del comportamiento científico. Favret-Saada (2012[1990]) enfatizaba cómo el “*dejarse afectar*” era parte necesaria de la práctica y reflexión etnográfica. Esto, señala Méndez, es algo que la antropología feminista comparte y profundiza (2008, p.231). Además, ofrece algunas herramientas para: a) enfrentar las dinámicas (hetero)normativas y androcéntricas de producción del conocimiento y autoridad etnográfica (Abu-Lughod, 1999), b) evitar la subalternización de las personas con las que trabajamos o

intentar transformar junto a ellas esa condición de subalternidad (Bartra, 2012) y c) enfatizar las complejidades (Williams, 1996), ambigüedades e, incluso, blasfemias⁶ (Haraway, 1995, p.253). Se reconoce que el punto de partida es un conocimiento situado (Harding, 1993) que se inscribe sobre el cuerpo y cuya mirada interpretativa se sabe –al decir de Haraway (1988)– crítica, parcial y local. Porque la objetividad encarnada en tanto proyecto epistemológico crítico y paradójico (su interferencia, traducción y tartamudeo) contribuye a evitar el relativismo y la totalización (Haraway, 1995, p. 187 y p.324).

Mientras Haraway afirma que prefiere ser *cyborg* que una diosa (1995, p.311), Puar (2013) reivindica la figura de *cyborgian goddess*: metáfora o emblema a través del cual expresa el carácter liminal, complejo, procesual y mutable de las trayectorias identitarias y que encuentro útil para pensar las subjetividades nómades y micropolíticas de género que atraviesan la conversión religiosa. Puar relea la interseccionalidad como *assemblage* identitario. Recupera el concepto de *agencement* de Deleuze y Guattari para sugerir la existencia de montajes o ensamblajes interseccionales (2013, p.388). Comprende la identidad como un proceso multicausal y multidireccional, pero cuestiona el privilegio otorgado al cuerpo como órgano o entidad discreta de esa construcción. Contrariamente, afirma que el cuerpo no termina en la piel; existiendo distintos tipos de corpografías sociales, urbanas y tecnológicas, entre otras. La identidad sería, entonces, el resultado de una conjunción de aspectos y procesos porosos de desterritorialización y reterritorialización a través de distintos axis verticales y horizontales; caracterización que puede conversar con las propuestas de Anthias (2008) y Brah (2011) previamente mencionadas. Todas ellas sostienen la idea de *femineidades islámicas assemblage* aquí propuesta.

En la obra *Ensamblajes Terroristas* (2017), Puar describe un contexto mundial post 11 de septiembre que define –retomando a Kazanjian y Göle– como punto de ignición⁷ e instantánea (2017, p. 29). Por ende, reconoce –siguiendo la noción de “cronopolítica desviada” de Freeman– la existencia de temporalidades múltiples y estratificadas, de instantáneas, puntos de ignición y ensamblajes (p.34). Puar se adentra en una serie de fenómenos sociales que van desde la islamofobia homonormativa, la sexualización y multiculturalización de la diferencia, las tecnologías del simulacro y la necropolítica a las

⁶ La autora afirma: “La blasfemia nos protege de la mejoría moral interna y, al mismo tiempo, insiste en la necesidad comunitaria. La blasfemia no es apostasía. La ironía se ocupa de las contradicciones que, incluso dialécticamente, no dan lugar a totalidades mejores, se ocupa de la tensión inherente a mantener juntas cosas incompatibles, consideradas y verdaderas (...) Es también una estrategia retórica y un método político para el que yo pido más respeto dentro del feminismo socialista. Dentro de mi irónica fe, mi blasfemia es la imagen del *cyborg*” (Haraway, 1995, p. 253). Para la autora, la metáfora del *cyborg* es un lenguaje político poderoso y heteroglósico cuya hibridez rompe con varias de las dicotomías contemporáneas; subvirtiendo así la mirada.

⁷ Entendida como un proceso. Una suerte de turbulencia de iluminación centripeta poderosa.

futuridades *queer*. Aunque la mayoría de esos tópicos exceden considerablemente el objeto de interés de esta tesis, y a pesar de la advertencia vertida por la propia autora respecto a la aplicabilidad de su análisis a corporalidades evidentes de la alteridad cultural como son las mujeres con velo (Puar, 2017, p. 282), entiendo que su propuesta permitiría abordar de forma menos constructivista y funcionalista las islamicidades, femineidades y conversiones al islam.

El concepto de *assemblage* (ensamblaje/montaje) –siguiendo a Puar– permite pensar las corporalidades más allá de la “*saturación de la identificación*” y, en cambio, “*a través de la concatenación de líneas de fuga parciales, pasajeras y mágicas*” (2017, p.251). Esto posibilitaría comprender esos montajes en el entramado de las economías afectivas; incluso, en sintonía con Ahmed (2004), de aquellas economías globales del miedo donde las relaciones de semejanza y diferencia dentro de los regímenes raciales, clasistas y sexuales construyen emociones en torno a los cuerpos temidos y/o peligrosos. Las emociones operan como una forma de capital que no reside en la persona, signo o mercancía; sino que, por el contrario, se produce como efecto de su circulación, acumulación e intensificación a través de los cuerpos individuales y colectivos (Ahmed, 2004, p.124). El entramado afectivo en sus distintas manifestaciones y variables será, por tanto, otro de los ejes que atraviese esta tesis.

El ensamblaje es un marco teórico y político. Aquel que analiza el cruce entre conocimiento táctil, visualidad, información, tecnología, emociones, corporalidad, territorialidad y discursividad (Puar, 2017, p.273). Mientras ciertos usos de la interseccionalidad se agotan en la suma de pertenencias, la nominación o representación y la localización; el ensamblaje enfatiza la “*multiplicidad dispersa y entreverada*”, la enunciación y disolución (Puar, 2017, p.295). En diálogo con esta herramienta analítica se abordarán los itinerarios de conversión e islamización; retomando, por cierto, la definición provista por Esteban (2004). Una conceptualización sencilla, pero maleable y operativa que intenta superar los enfoques biologicistas y constructivistas. La autora, inspirándose en el trabajo de Ferrándiz (1995) sobre el culto de María Lionza, afirma:

Defino los itinerarios corporales como procesos vitales de individuos, pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales (Esteban, 2004, p. 54).

Por otro lado, podrían encontrarse –sin lugar a duda– afinidades entre la noción de *assemblage*⁸ y el concepto de *bricolage*. Categoría que cuenta, de hecho, con una larga trayectoria dentro de la antropología y, especialmente, en aquella dedicada a las religiosidades, creencias y sistemas de pensamiento. Altglas (2014) realiza un breve recorrido por los sentidos atribuidos al *bricolage*. Desde Lévi-Strauss y el mito como *bricolage* intelectual, hasta Baudrillard y la reconversión del *bricolage* en ícono de lo artificial y lo fragmentario. Queda demostrada la versatilidad de esta categoría, pero también su posible dilución; algo similar a lo advertido respecto a los conceptos de identidad e interseccionalidad previamente referenciados. Esto no implica en lo absoluto que deba desecharse, por el contrario, sigue siendo de gran utilidad para el entendimiento de los sistemas simbólicos o marcos interpretativos y, también, para el abordaje de la heterogénea y contextual reconstrucción de las identidades (Altglas, 2014, p. 475). El *bricolage* puede pensarse como una técnica del *self*, aunque jamás reducirse exclusivamente a una práctica personal debido a que utiliza recursos simbólicos compartidos; siendo afectada por la clase, el género y la etnicidad (Altglas, 2014, p. 487). De hecho, el *bricolage* puede operar como una práctica de estratificación social a través de la apropiación de recursos del “exótico y místico Oriente”, como analiza la autora en su trabajo sobre yoga y *kabbalah* (Altglas, 2014, p. 489).

La religión no revestiría –parafraseando a Bloch (2008)– nada especial; sin embargo, puede cobrar notoria centralidad, ya que distintas instancias personales y comunitarias son permeadas por lo social trascendental (p. 2060). Las cosmovisiones religiosas evidencian una de las tantas manifestaciones de la imaginación humana. Y la imaginación es una herramienta analítica que articula las representaciones y acciones colectivas, sobre todo, las creencias y prácticas religiosas (Ludueña, 2012, p. 286). En este sentido, Ludueña afirma que: 1) la práctica social –en tanto dispositivo social– activa y es activada por la imaginación cosmológica, 2) la imaginación resiste la cosificación, ya que es investida por la temporalidad y 3) la imaginación es desplegada en y a través de la matriz intersubjetiva (pp. 289-290).

La categoría de imaginación, aunque sin entrar en detalle en sus diversas conceptualizaciones, también cruzará esta tesis. En primer lugar, debido a que la *umma* (comunidad musulmana de creyentes) puede pensarse como una comunidad imaginada (Anderson, 1993) y diaspórica (Sayyid, 2012). Y, además, porque las femineidades reconfiguradas a través del proceso de conversión e islamización incluyen, también, una dimensión imaginaria; entendiendo esta última, entonces, como una práctica social, histórica,

⁸ Deleuze y Guattari (1984) sostienen que todos/as somos *bricoleurs*, mientras Derrida (1978) entiende el *bricolage* como lenguaje crítico universal (en Altglas, 2014).

dialógica, poética, simbólica y/o creativa que puede incorporar componentes utópicos en un sentido proyectivo, evocativo y no sólo evasivo (Ludueña, 2012). ¿Cuál es el sujeto imaginado de la conversión? ¿Qué y cómo se imaginan las mujeres durante la islamización? ¿Qué imagen desean proyectar? ¿Cómo quieren transformarse y qué quieren transformar del mundo a través del islam? ¿Qué micropolíticas y tecnologías del *self* desarrollan para ello? ¿Cómo interviene la comunidad de creyentes, las relaciones afectivas y la matriz intersubjetiva en este proceso?

Muchas veces se habla del peso de la “edad de oro del islam” como el modelo en el que se inspiran algunas/os creyentes y que muchas/os buscan restaurar. Podría parecer un pasaje retroactivo más que proyectivo. Sin embargo, la actualidad es leída y cuestionada y, en la medida de lo posible, modificada a través de una tradición idealizada; utilizada como recurso simbólico, material y normativo. Entran en escena las ambigüedades de la ideología y utopía en tanto funciones y expresiones de la imaginación social (Ricoeur, 2012). Se trata, por un lado, de aguardar un futuro mejor y, a su vez, de concebir una existencia vital y corporizada en el más allá. Hay una relación de índole dialógica-dialéctica, más que de contradicción u oposición, entre *dunyā* (mundo terrenal) y *ākhirā* (el más allá) en la que el *din* islámico (forma de vida) emerge como vector entre ambas. De allí se desprende, por ejemplo, la importancia concedida a la piedad, la paciencia, la cortesía y la justicia social dentro de la cosmovisión musulmana en la que lo secular y lo religioso son presentados, muchas veces, como indisociables. Las cualidades o atributos enumerados perfeccionan la vida terrenal y, además, favorecerían el acceso a “la vida en el paraíso”.

Esta sucinta descripción del heterogéneo universo islámico evidencia la necesidad de superar las definiciones eurocéntricas y secularistas de religión (Asad, 1986, 1993), así como las visiones catolicocéntricas que predominan en los estudios sobre religiosidades en América Latina (Frigerio, 2018). Hablar de islam en y desde esta región requiere una “*deconstrucción epistémica*” (Medina, 2017, p. 48). En dicho sentido, Frigerio nos advierte sobre tres aspectos: la homologación entre identidades y creencias, la poca atención vertida sobre las modalidades de regulación religiosa y las perspectivas excesivamente abocadas a la institucionalización (2018, p. 52).

Esta tesis no se detendrá en las discusiones sobre el quiebre del presunto monopolio católico. Parte, en cambio, del reconocimiento histórico de la diversidad religiosa en el país, trama en la que se inserta el islam local. La comunidad musulmana constituye una “minoría religiosa” en Argentina, pero más legitimada que otras periferias o heterodoxias sagradas – dada la proximidad del islam con el cristianismo y el judaísmo y su menor identificación

“racial” y/o “popular”–. En lo que respecta a la regulación social de la oferta y diversidad religiosa (Beckford, Starck y Iannaccone en Frigerio, 2018), el islam –especialmente la versión cristalizada en una institución determinada de la comunidad– es contemplado como interlocutor estatal y del diálogo interreligioso. Puede ser objeto de estigmatización, pero también es reconocido socialmente por su asociación con “lo árabe” o debido a la figura del “turco” en el imaginario nacional del “crisol de razas”.

De acuerdo con lo anterior, se puede observar que a los estudios socio-antropológicos sobre religión y los estudios de género y feministas los aúna, entre otros puntos, la vocación deconstructiva de la definición estanca y mecánica de identidad. Frigerio (2004, 2007, 2018) en su análisis sobre identidad religiosa distingue entre la identidad personal, social y colectiva. El autor explica que una persona puede adoptar socialmente una identidad social sin que ello reporte grandes cambios en su identidad personal o implique la adhesión a una identidad colectiva. En cambio, a veces un compromiso identitario se convierte en la columna vertebral del resto de las posiciones o locaciones identitarias que posee el *self* situacionalmente. De hecho, esta distinción podría conversar, por ejemplo, con aquella realizada por Scheper-Hughes y Lock (1987) entre cuerpo individual, social y político para analizar las técnicas corporales (Mauss, 1979) y modos somáticos de atención (Csordas, 2011) durante la islamización (Montenegro, 2008) o la reconfiguración identitaria femenina, tal como se intentó hacer en producciones personales anteriores (Valcarcel, 2013, 2014^a, 2014^b).

La perspectiva antropológica de la religión se caracteriza –siguiendo a Wright y Ceriani (2018)– por abordar procesos y fenómenos religiosos como modalidades sociales de expresión del ser, sentir y actuar que se encuentran atravesadas por variables como la clase, la etnia o la dimensión nacional, entre otras. Se puede destacar, entonces, que las perspectivas antropológicas de la religión y feminista comparten –cada una con sus diferencias si consideramos, especialmente, las críticas feministas al enfoque fenomenológico– la atención concedida a la interseccionalidad, experiencia, *performance*, corporeidad y afectividad. Porque, finalmente, si sobre cuerpo y subjetividad se habla, la experiencia cotidiana en clave religiosa y generizada no puede obviarse. Esto nos conduce a otro eje: el de la vida cotidiana, aquel que signa la antropología de género y marca también los debates en el seno de la antropología del islam, tal como se explicitó párrafos atrás.

Frigerio entiende –siguiendo a Orsi y Ammerman– que el concepto de religión vivida permite superar la dicotomía existente entre la sobre-institucionalización y la hiper-individualización religiosa (2018, p. 67), para pensar la religión más allá de un sistema de

creencias-prácticas y comprenderla como un entramado de relaciones que involucra personas y seres suprahumanos (con distintas capacidades de agencia y grados de “sacralidad”). El autor sostiene que esta conceptualización ofrece algunas ventajas: a) no presupone ningún tipo de sistematicidad específica en las creencias, b) no las jerarquiza como el aspecto más importante de la vida religiosa y c) no pondera necesariamente la función cognitiva de la religión (Frigerio, 2018, p.75). En esta misma línea, privilegia la noción de grupos lábiles para comprender las relaciones por fuera del modelo eclesiástico o el de “secta” y reconocer así otras modalidades de transmisión y reunión que promueven identificaciones religiosas variables (p.78). Incluso, a través de redes sociales y comunidades de lectores/as, entre otras opciones.

En concordancia, aunque esta tesis no se detiene específicamente en el fenómeno del ciberislam, se contempla el uso de las redes y herramientas digitales en la conversión, la elaboración y difusión de recursos o la conformación y consolidación de comunidades (Medina, 2017). Basta con pensar en las numerosas reuniones de *iftar* virtuales durante el mes de Ramadán y las conmemoraciones islámicas realizadas durante el año 2020; período que coincidió con la escritura de esta tesis y con los regímenes de aislamiento social obligatorio a causa de la pandemia Covid-19. Por ende, es necesario recordar que los ambientes digitales no carecen de materialidad y que su ambigüedad favorece mecanismos de apertura y clausura tanto a nivel personal como comunitario (Miller y Horst, 2012). Existen distintas vías y estrategias de comunicación dentro de la *polymedia* (Miller y Medianou, 2012) que pueden ser de considerable importancia durante la conversión, sus instancias previas y posteriores.

Se debe tener en cuenta, además, que en la actualidad los y las sujetos se encuentran produciendo permanentemente contenidos biográficos de índole pública a través de redes sociales como Facebook e Instagram. La “extimidad”, es decir, la plubitización de lo privado emerge como variable a considerar; redefiniendo la noción de espacio público, intimidad y, sobre todo, el vínculo entre ambas esferas (Sibilia, 2008 citado en Meccia, 2020, p. 34). Es en este sentido que Meccia sugiere que si antes quien investigaba se acercaba al/la entrevistado/a para incentivarle a contar su historia, hoy las/os entrevistadas/os reconstruyen su pensamiento biográfico con infinidad de recursos y expresándolo a través de distintos medios sin la necesidad de dicha presencia entrevistadora (2020, p. 34).

Finalmente, sólo resta decir que todas las influencias, recaudos, diálogos y debates que se fueron entreverando a lo largo de este acápite, redefinen la caja de herramientas teóricas conceptuales de la cual esta tesis toma sus insumos; visibilizando, además, el *(des)conocimiento situado* desde el cual se escribe.

Orfebrería etnográfica: estrategias y enfoques del trabajo de campo

El trabajo de campo se desarrolló entre 2013 y 2019 –junto a algunas instancias virtuales durante 2020 y 2021– en distintos espacios y situaciones etnográficas (religiosas, culturales, políticas, entre otras) concernientes a la comunidad musulmana del Área Metropolitana de Buenos Aires; elegida por su diversidad e, inicialmente, para garantizar el acceso y la factibilidad del proyecto doctoral otrora presentado. Se advierte, sin embargo, que es imperioso un relevamiento “federal” de la presencia y diversidad islámica, así como el diálogo con otras/os colegas que abordan comunidades y campos etnográficos fuera de la ciudad y provincia de Buenos Aires.

Emprender una tesis con color etnográfico implica un recorrido que dista mucho de ser lineal. Incluye lectura, observación participante, redacción, transcripción y reescritura entre otras labores. Actividades que se superponen y retroalimentan (Hammersley y Atkinson, 1994; Achilli, 2005; Rockwell, 2009). Aunque la antropología no se reduce a la etnografía, ni el trabajo de campo a la observación participante (Ingold, 2014). Como tantas veces se repite, no consiste en “ir al campo” para luego reordenar el material obtenido y ejemplificar un esquema teórico ajeno. Tampoco se trata de ajustar o pretender confirmar en lo observado un mapa mental preexistente. La etnografía involucra relaciones, temporalidades, afectividades, espacialidades y movimientos que se acompañan, entrecruzan y desfasan.

Tanto el trabajo de campo como la escritura son ejercicios de artesanía intelectual que recuerdan a la filigrana. Esa técnica artística de orfebrería que consiste en el entrelazamiento de finos hilos de metal que conforman figuras símil encaje. Piezas laboriosas, pero de gran ligereza. Esa malla que constituye cada diseño particular juega con luces y sombras, con ausencias y contenido, con la rigidez y maleabilidad del material, con las formas definidas y aquellas sugeridas, con lo táctil y lo visual. Esta metáfora invita –retomando a Stoller (1984)– a leer, escribir y participar, dejando que los sentidos sean penetrados por el “mundo otro”. Y, de este modo, poder reconocer las “perspectivas nativas” como puntos de vista vivenciales y no sólo intelectuales (Quirós, 2014).

El trabajo de campo se presenta muchas veces como un desplazamiento o un rito de pasaje que involucra no sólo la aceptación o tolerancia dentro la comunidad estudiada; sino, también, la legitimación en la comunidad científica de pertenencia (Caratini, 2013, p. 49). Por esta razón, la reflexividad respecto a la *objetivación participante* se reconoce como sinónimo de método, es decir, aquella que rompe con la inocencia epistemológico; posibilitando la “*conversión en la mirada*” (Bourdieu, 1993, 2003) y propiciando nuevas fuentes de

conocimiento (Hernández, 2006). Con todo, preocupa la proliferación de la “ego-antropología”, esto es, la transformación obsesiva de este ejercicio de reflexividad en la razón de ser de la disciplina (Llobera en Lagunas, 2018, p. 271) como el énfasis desmedido en la escritura (auto)etnográfica y su carácter literario (De la Torre, 1997, p. 169).

La tesis parte de una concepción intersubjetiva y dinámica del mundo social (Giddens, 1982, 1987); entendiéndolo, por ende, que cada tejido cultural posee sus propias controversias y complejidades. Abordarlas no significa, indica Quirós (2004), romper el secreto de intimidad. Obliga, en cambio, a enfrentar las implicancias políticas y cognitivas de quien investiga (Quirós, 2014, p. 57). En sintonía, se vuelve necesario reformular nuestras expectativas respecto de la relación con “las/os otras/os”; distinguiendo, por ejemplo, las interacciones amistosas, empáticas y/o respetuosas de la construcción de amistades (Kirsch, 2005). Por esta razón, la comunicación es, aunque no excluyente, vital “*en la construcción de la realidad etnográfica*” (De la Torre, 1997, p. 250). Instituye, siguiendo a De la Torre, una situación ritualizada que requiere de “*distanciamiento hermenéutico y circularidad epistemológica*” (1997, p. 163).

Las relaciones en el campo se encuentran –como todas las relaciones sociales– atravesadas por intersecciones de poder, género, clase, etnia, generación y educación, entre otras variables. Las/os sujetas/os “*codelimitan los contextos y términos de la investigación*” (Guber, 2007, p. 61) porque el campo es resultado de encuentros y confrontaciones. Es co-construido con otras/os, incluso, a través de resistencias y fallidos ante “nuestra intromisión” (Sirimarco, 2012, p. 289). En definitiva, cuerpos y emociones –como advierten Sirimarco y Spivak L’Hoste (2019)– entrelazan todos los trabajos de campo. El desafío epistemológico es trascender su mera descripción y comprender las grafías emotivas y corporales en un campo de relación (Sirimarco y Spivak L’Hoste, 2019, p. 306). Percibir, también, que los puntos de tensión y eventos disruptivos son importantes mecanismos, tanto en la construcción del conocimiento como en la reconfiguración del campo (Caratini, 2013). El usar *hiyab* para la participación en distintos espacios rituales, el empleo incorrecto de la terminología islámica o la interpelación de algunos actores de la comunidad debido al entrecruce género e islam de esta investigación, entre otras situaciones etnográficas, han redirigido –sin duda– la mirada y el estudio emprendido (Valcarcel, 2017^b, 2019^a, 2019^b).

Dicho esto, las estrategias o métodos de investigación empleados y, por lo tanto, a partir de los cuales se obtienen y construyen los datos que sostienen el análisis de esta tesis son: la observación participante y las entrevistas abiertas; ambas auxiliadas por fuentes secundarias. Entre 2013 y 2019 se llevaron a cabo observaciones participantes en diferentes instancias

dentro de tres *masjid* o mezquitas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (representativas cada una de disímiles interpretaciones teológicas y con variados posicionamientos políticos, intra y extracomunitarios), distintas *musalla* (sala de oración) y *dergāh* (punto de reunión de *turuq* sufíes) en la ciudad y el conurbano bonaerense. También se registraron eventos culturales (stands islámicos en la Feria Internacional del Libro, muestras de danza o gastronomía árabe, la Noche de los Museos, etc.), manifestaciones políticas (concentraciones en conmemoración de la *Nakba* palestina, movilizaciones contra la intervención extranjera en Medio Oriente, entre otras), actividades y reuniones sociales de diversa índole (diálogo interreligioso, programas de ayuda solidaria o prácticas de giro sufi) y distintas conferencias, talleres o seminarios religiosos (presenciales y virtuales). Se conciben todas estas secuencias etnográficas en una línea similar a la propuesta por Laplantine (2010) sobre la “antropología de la situación”. El autor entiende, recuperando el concepto histórico de “polvos de acontecimiento” de Braudel, que la situación es aquella instancia a través de la cual el campo se pone en perspectiva; impidiendo su abstracción y generalización (Laplantine, 2010, p. 54). Más próximo, entonces, a lo “*esperado en una investigación expuesta a las turbulencias de la vida*” (p. 56).

La diversa comunidad musulmana posee un emplazamiento histórico y rizomático en el área metropolitana. Esta tesis, por lo tanto, no es el resultado de una etnografía llevada a cabo en profundidad sobre un grupo islámico en particular dentro de su contexto específico. Emerge, por el contrario, de la circulación por distintos espacios del paisaje islámico porteño y de los testimonios que develan los tránsitos biográficos y comunitarios de las/os sujetas/os. Especialmente, de las mujeres que abrazan el islam. En dicho sentido, podría pensarse como una experiencia etnográfica multisituada (Marcus, 1995). No obstante, se prefiere evitar el forzamiento dentro de un paradigma teórico-metodológico que se centra en la desterritorialización, translocalización y reterritorialización de prácticas culturales y religiosas a través –aunque no exclusivamente– de la transnacionalización (De la Torre, 2018, pp. 27-28). Empresa que requiere, tal como describe De la Torre, recorrer circuitos móviles, seguir agentes nodales y enlaces multidireccionales, emprender viajes o adquirir competencia en distintos códigos y marcos interpretativos que se compararán entre sí (2018, p. 31).

El campo etnográfico aquí presentado es, sin duda, heteróclito dada la dinámica heterogeneidad de la comunidad islámica y debido a los desplazamientos (nunca lineales) de quien investiga la sinuosidad de los itinerarios de conversión y tránsitos comunitarios. Pero, aunque diversos fenómenos transnacionales impactan en el proceso investigado y, por lo

tanto, sean tenidos en cuenta; éstos no constituyen el objetivo primordial de la pesquisa, así como tampoco se desarrollan estrategias específicas para abordarlos o registrarlos.

Por otra parte, las entrevistas abiertas (Guber, 2011) realizadas a mujeres musulmanas conforman, posiblemente, el principal corpus de esta disertación; siempre en diálogo y tensión con los registros etnográficos y otras fuentes. Al respecto, resulta importante recordar la advertencia vertida por Carozzi (2002) acerca del presupuesto académico (extendido, inclusive, al campo de los estudios de religión) que separa el discurso de la acción; distinción heredada de la construcción escolástica y el entrenamiento de cuerpos cartesianos. Dicha premisa sostiene que a partir de actividades de observación –en las que parecieran que las corporalidades no están implicadas– se desentrañaría el comportamiento de las personas, mientras que de las entrevistas se obtendrían sus creencias y opiniones. La excesiva identificación del “Yo” con el propio discurso –afirma Carozzi– se relaciona directamente con la constitución de los *cuerpos lectores-escritores-audidores* (2002, pp. 86-87). Así, la entrevista se percibe, erróneamente, como un discurso a transcribir y el ritual/práctica, uno a descifrar.

Hecha esta salvedad, se explicita la realización de más de 30 entrevistas abiertas a mujeres musulmanas, en su mayoría, residentes en AMBA. En una primera instancia, sin preferencia entre musulmanas “de nacimiento” y conversas. Con la posterior redirección de la investigación, se privilegió a quienes abrazaron el islam. La edad de las entrevistadas oscila, aproximadamente, entre los 20 y 70 años. Todas pertenecen, tal como se anticipó, a los sectores medios urbanos (Adamovsky, 2013, p. 48). La selección no siguió una muestra o patrón intencional; fue, por el contrario, resultado del famoso efecto “bola de nieve” (Atkinson y Flint, 2004) o de una cadena de afinidades electivas. Del total de entrevistas consideradas para esta tesis, 23 se corresponden a conversas y 12 a nacidas en familias musulmanas. Aunque, como se analizará en los próximos capítulos, dicha clasificación es más flexible de lo que se presenta *a priori*. [Consultar Tablas A2, A3 y A4]

Las entrevistas se realizaron en las casas particulares de las mujeres, bares o confiterías y mezquitas. Se extienden por al menos 1 hora de duración hasta llegar, incluso algunas de ellas, a superar las 4 horas de grabación; grabación sonora y consentida por cada una de las entrevistadas. Algunas han deseado obtener posteriormente el audio o la transcripción que, por supuesto, se ha compartido. Se preserva la identidad de cada una de las entrevistadas, adoptando un seudónimo que difiera tanto del nombre consignado al nacer como aquel que eligieron tras la conversión. Además, sólo se utilizan nombres para identificar los relatos de vida que abren cada capítulo. Los testimonios empleados durante las descripciones

etnográficas y análisis no incluyen ningún tipo de denominación. En contrapartida, no serán preservados bajo anonimato aquellos testimonios ofrecidos a medios de comunicación o en instancias de acceso público. Tampoco se intentará disimular las identidades de líderes religiosas/os y/o políticas/os de la comunidad, porque resultaría prácticamente imposible hacerlo dada su relevancia pública y por la facilidad con que pueden ser reconocidas/os por quien transite el campo islámico local.

A través de las entrevistas y testimonios se intenta rescatar las señales o indicios (Ginzburg, 1981) de los caminos de conversión e islamización y no su mera ilustración o ejemplificación. Se sabe que no existe isomorfismo entre lo que la gente dice y piensa o lo que piensa una persona con relación al colectivo al que pertenece. Existen, además, instancias específicamente destinadas al decir o “reproducir del deber ser” (Quirós, 2014) en las que, muchas veces, entran las entrevistas etnográficas. Son significativos, por ejemplo, los matices entre los discursos institucionales, el *speech* ofrecido por las mujeres durante las grabaciones y las opiniones vertidas *off the record* en conversaciones informales. Especialmente, respecto a las tensiones intracomunitarias o sobre aspectos vinculados a la maternidad, la familia y la sexualidad (Valcarcel, 2016^a, 2016^b).

Los testimonios permiten, por un lado, recuperar los sentidos, discursos y experiencias de las mujeres con relación a la musulmanidad y feminidad. Las entrevistas, por otro lado, posibilitan la reconstrucción de relatos de vida (Piña, 1989; Kofes, 1994). Éstos constituyen, siguiendo a Amado, un “*género discursivo que da cuenta de un yo que desplaza su subjetividad al mundo*” (1995, p.512). Un “*territorio fronterizo –prosigue la autora– que desliza el yo a la esfera pública, el ser privado se traviste entonces en ser social*” (p.513). La exposición, selección y omisión de la vida narrable ponen de manifiesto la agencia de las mujeres y expresa su permanente reconfiguración identitaria. En síntesis, su *identidad narrativa* (Ricoeur, 2006), esto es, la emergencia de su *ser reflexivo y ser con memoria* (Butler, 2005, p. 59).

Los relatos de vida cumplen –según Bertaux– tres funciones en la investigación: exploratoria, analítica y expresiva (2005, p. 74). Permiten abarcar al mismo tiempo tres dimensiones: la realidad histórica empírica (itinerario biográfico), la realidad física y semántica (la interpretación de su itinerario) y la realidad discursiva (la narración producida en la relación dialógica que emerge de la entrevista) (p. 76). Por su parte, Meccia (2020) explica que el “*método biográfico*” es un término paraguas, empleado para comprender una diversidad de procedimientos que sirven en la construcción de datos empíricos concernientes al estudio de la vida de las personas; constituyendo una estrategia de investigación reveladora

o iluminadora (p. 29). A partir de la literatura empírica que reseña, identifica cuatro estudios de aplicación o intervención de este método: 1) la reconstrucción de entidades sociohistóricas, 2) aquel que pondera la microhistoria, 3) el que reconstruye culturas grupales y 4) aquel que se interesa por el relevamiento de las marcas narrativas de las personas (pp. 40-41). Esta tesis se aproxima, sobre todo, a este último. Asimismo, el autor distingue cuatro componentes en la narración: la trama, los participantes y actantes (a quienes podríamos sumar actantes no humanos), los recursos cognoscitivos y las fórmulas o cláusulas⁹; pudiendo conducir –según cuál sea el foco de quien investiga– a un análisis temático, estructural o interactivo de dicho relato (Meccia, 2020, p. 92).

El “Yo” de la narrativa personal o biográfica es, al mismo tiempo, fenomenológico, lingüístico e ideológico (Meccia, 2020, p. 67). En esta línea, Meccia sostiene –recuperando la idea de “rearmado mitológico” de Hankiss– que las personas aplican una *mitodología* (metodología mitológica) para interpretar y explicar qué hacen, qué les sucede y quiénes son (2020, p. 81). El relato, en palabras de Ricœur (1984), extrae una configuración de una sucesión. Es decir, se caracteriza por su concordancia discordante. Si distintos sucesos, actos y pensamientos pueden relatarse –arguye– se debe a que la vida posee una cualidad pre-narrativa. Aquella que debiéramos considerar por fuera de los límites de la escritura y oralidad; comprendiendo otras materialidades y textualidades posibles. Sin olvidar, por cierto, que la experiencia –incluso aquella narrable– jamás es transparente. Aunque sea constitutiva de la subjetividad, ésta no puede prescindir de su historicidad.

Por último, el material de investigación se completa con la recopilación y análisis de fuentes secundarias. Se considerará: 1) literatura religiosa que circula dentro de la comunidad musulmana, 2) material de divulgación producido y/o difundido por las instituciones o entidades (dirigido a musulmanas/es o al público en general), 3) material de radiodifusión y producción audiovisual (programa *El Cálamo* de TV Pública, canal web Annur TV, entre otros), 4) publicaciones antiguas y contemporáneas de la colectividad árabe y musulmana (*Diario Sirio Libanés*, *Agencia Islámica de Noticias*, etc.), 5) el relevamiento de sitios web institucionales y redes sociales de uso personal y colectivo, 6) discursos y comunicados oficiales, 7) *khutba* o *jutba* de las mezquitas, 8) material de cursos y talleres “islámicos” presenciales y/o virtuales, 9) crónicas y narrativas como, por ejemplo, el reciente libro del

⁹ Meccia ejemplifica a través de las cláusulas diferenciadas por Hankiss (1991). Éstas son: dinástica (una narración de índole lineal en la que el pasado y presente demuestran bienestar personal), antitética (un presente favorable en contraposición a un pasado complejo), compensatoria (un presente turbulento que se matiza a través de una idealización de un pasado mejor) y auto absolutoria (el Yo aparece como víctima de situaciones de manera constante).

periodista Emilio Cicco sobre su conversión al islam y 10) publicaciones en medios masivos de comunicación. Se contempla –aunque no se desarrolle particularmente un análisis discursivo– que estas producciones (su elaboración, recepción y mediación) intervienen en el establecimiento de relaciones sociales (función relacional), la construcción de identidades sociales y subjetividades (función de identidad) y la consolidación de sistemas de creencias y conocimiento (función ideacional) (Fairclough, 1993, p. 49).

Hoja de ruta: la organización de la tesis

El cuerpo del texto –además de esta introducción, las reflexiones finales y acápites auxiliares– se encuentra estructurado en cuatro partes. Cada una contribuye en la articulación del conjunto, aunque cada sección se ha confeccionado de forma tal que pueda constituirse como material autónomo de consulta. El primer apartado, titulado *Relatos y travesías*, incluye: el estado del arte de los estudios sobre islam y comunidades musulmanas en Argentina, un breve y arbitrario recorrido sobre la presencia y diversidad islámica en el país a fines de contextualizar el recorte etnográfico realizado, un panorama general sobre las discusiones y abordajes de la conversión al islam –señalando el posicionamiento adoptado y las intervenciones o peculiaridades que sugiere esta investigación– y la presentación de la geografía musulmana en la que se emplaza el trabajo de campo.

Los siguientes tres bloques –denominados *Despertar islámico*, *Práctica y ética musulmana* y *Recuerdo de Allah*– se componen de dos capítulos que comienzan cada uno de ellos con una historia o relato de vida. Éstos –lejos de la reelaboración de un modelo ideal que persiga la representatividad o presunta excepcionalidad– permiten ilustrar y tensionar cada vía de acercamiento y modalidad de inmersión al islam. Por su parte, cada sección abarca de forma imaginaria una vertiente o rama del islam. Esta división busca clarificar y ordenar al/la lector/a el material de campo de manera acompasada con el azaroso devenir etnográfico que comenzó por la comunidad shiita, prosiguió por espacios sunnitas y culminó, provisoriamente, en el sufismo. De este modo, se retratará –a través de un pantallazo general (una instantánea)– la diversidad de la comunidad islámica local, sus periferias, la variedad de expresiones (y tensiones) entre los grupos e instituciones, así como dentro de cada uno de estos espacios. Esta decisión de carácter netamente pragmática permitirá, simultáneamente, analizar y comparar las modalidades e itinerarios de conversión e islamización entre estas vertientes o expresiones musulmanas.

En cada capítulo se tratará de describir los espacios de reunión (rituales y sociales de distinto tipo) femeninos y mixtos, los discursos sobre la normatividad sexo-género circulantes y las formas de sociabilidad, comportamiento y hasta vestimenta, entre otros aspectos, con el objeto de comparar la reconfiguración de las subjetividades y femineidades, en tanto ensamblajes identitarios, corporales y afectivos heterodoxos. Se podrá observar la prevalencia de algunos topos en cada uno de estos apartados y que responden, precisamente, a las características de las vertientes identificadas y de los grupos, espacios e instituciones de la comunidad local. Así, por ejemplo, la dimensión política y la justicia social, la arabidad y la observancia religiosa o la ritualidad y espiritualidad –ejes aquí presentados de forma simplificada– delimitan cada una de estas tres secciones. Sin embargo, otros aspectos como la piedad, la cortesía, la *performance*, la “racionalidad”, lo afectivo/relacional y el entrecruce entre mundos *online* y *offline*, en cambio, las atraviesan a todas ellas. Observar cómo entran en juego estos elementos, sus proximidades y diferencias en los itinerarios de conversión e islamización es uno de los propósitos que persigue este manuscrito, para poder entender cómo impactan e intervienen en la reconfiguración de aquellas femineidades.

La tesis se completa, por un lado, con un glosario –más extenso de lo habitual– que condensa el vocabulario islámico empleado y/o necesario para la comprensión del contexto. De forma tal de evitar constantes aclaraciones entre paréntesis o notas al pie que interfieran en la lectura y permitir, además, a quien no esté familiarizado/a con el universo o cultura islámica acceder a breves definiciones operativas. Y, por el otro, con un apéndice en el que se adjunta material complementario de elaboración propia u obtenido a partir de fuentes secundarias que contribuye a enriquecer lo abordado en el cuerpo del texto.

PARTE I

Relatos y travesías

Capítulo I

*¿No es toda teoría también autobiografía?
Cada vez que me acuerdo se me pone la piel de
gallina. Creo en lo sobrenatural como una forma
de intelecto, quiero decir que no veo fantasmas,
pero creo en su probabilidad.*

(María Gainza, *El nervio óptico*)¹⁰

Antropología e islam: debates y paradigmas contemporáneos

Cuando nos remontamos a los orígenes de la antropología solemos referirnos a su relación con los diarios de viaje, las exploraciones y las administraciones imperiales. Influencias y condicionamientos de los que no escapan los comienzos de los estudios sobre culturas musulmanas elaborados en los centros académicos de Europa y Estados Unidos. Recordemos, por ejemplo, la figura del diplomático británico Richard Francis Burton (1821-1890), sus obras¹¹ y travesía a la Meca¹². Un siglo después, la “alteridad musulmana” continuaba despertando curiosidad. Lévi-Strauss, con quien no acuerdo con la naturaleza contradictoria que le atribuye al islam, afirmaba: “*Conozco demasiado bien las razones de ese malestar que sentí frente al islam: en él vuelvo a encontrar el universo del que vengo; el islam es el Occidente de Oriente*” (1988[1955], p. 459). Mientras que, décadas más tarde, otro antropólogo –Jack Goody (2004)– revalorizaría, precisamente, las influencias del islam en Europa.

A esta altura del partido es ampliamente conocida la obra de Edward Said (1978) respecto a la representación de Oriente como dispositivo discursivo colonial y cómo las estrategias orientalistas siguen vigentes, incluso, en el tratamiento mediático del islam (Said, 1981). Se podría trazar una genealogía sobre la “monstruosidad” del islam en el imaginario occidental desde las cruzadas, el imperio turco-otomano hasta nuestros días (Arjana, 2015). No es casual, aunque tampoco transparente, la relación entre orientalismo y religiosidad. Esta

¹⁰ Gainza, María (2017). *El nervio óptico*. Buenos Aires: Anagrama, p. 124.

¹¹ Por ejemplo, la traducción *The Perfumed Garden of the Shaykh Nefzawi* (1886) o la compilación *The Book of the Thousand Nights and a Night. A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights Entertainments* (1885).

¹² *The Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah* (1855).

idea de un “Oriente mítico” que los estudios poscoloniales evidenciaron y que la historiografía “post-orientalista”¹³ intentó complejizar sin mistificaciones (King, 1999).

En la continua especialización de la academia, explica King, se apela al estatus *sui generis* y privilegiado de la religión para garantizar la legitimidad institucional de “los/as expertos/as” que desconsideran, siguiendo a Asad, la construcción ideológica y genealógica de esa categoría (1999, p. 210). La reflexión del autor encontrará fuertes críticas¹⁴ entre las cuales se encuentran la acusación de pretender eliminar el concepto de religión, considerar la secularización como explícitamente antirreligiosa, invisibilizar la voz de “los nativos” y privilegiar la violencia epistémica por sobre la violencia material.

Uno de los primeros en hablar de *orientalismo* fue el pensador egipcio marxista Anouar Abdel Malek en su texto “Orientalism in crisis”¹⁵ de 1963 y más de una década después aparecerá el libro de Said, en el que éste enfatizará el carácter textual más que su predecesor. De hecho, indicios de esta revuelta contra “los orientalistas” pueden encontrarse en la obra “The Futurism” (1922) del pensador antimperialista indio Benoy Kumar Sarkar (Alatas y Sinha, 2017, p. 310). Dada la difusión de la producción de Said, se vuelve innecesario extendernos en su propuesta. Creo, por el contrario, importante señalar algunos de los cuestionamientos que le fueron realizados, debido a que se ha convertido en una referencia obligada –aunque muchas veces citada simplemente por corrección política y bibliográfica– en los estudios sobre islam en distintas disciplinas. Críticas que intentó argumentar de un modo general, pero no del todo satisfactorio; concluyendo que siendo el desmantelamiento de los sistemas de dominación la prioridad compartida, el cuestionamiento a *Orientalismo* era un pasatiempo efímero (Said, 1985, p. 107).

Talal Asad, Lila Abu-Lughod y Gabriele Marranci, entre otras/os, consideran injusto el trato concedido por Said a los trabajos antropológicos sobre el mundo musulmán en el

¹³ King caracteriza, siguiendo a Gyan Prakash, dicha historiografía de la siguiente manera: “*Es un enfoque de la historiografía que no privilegia ninguna categoría en particular o modo de análisis como fundacional, enfatizando la mutua imbricación entre ejes de poder y la inherente inestabilidad de tales categorías de análisis. Tal enfoque tiene una orientación claramente multifocal y se niega a adoptar categorías de análisis fijas o estáticas como clase, género o raza para explicar el pasado (...) Estoy menos convencido que Prakash que esta aproximación pueda describirse como ‘postfundacional’, ya que parece anunciar una ruptura con la práctica académica anterior que es problemática precisamente en la medida en que fetichiza su propia innovación y distinción. El explícito pluralismo de los enfoques ‘postfundacionalistas’ corre el riesgo de morir en el sinfín de calificaciones, socavando así la efectividad tanto del análisis como de la acción política (...) El interés posmodernista y postestructuralista por disolver las unidades en heterogeneidades complejas tienen mucho en común con los movimientos poscoloniales, pero ha sido visto por algunos como un menoscabo de la legitimidad en la búsqueda de una identidad propia por parte de los grupos oprimidos*” (1999, pp. 196-197). (Traducción propia desde el inglés).

¹⁴ Intentará responderlas unos años después en King, R (2002). “Response to reviews of Orientalism and Religion” *Method & Theory in the Study of Religion*, 14(2), pp. 279-292.

¹⁵ En *Diogenes*, 1963, 11(44), pp. 103-140.

MENA¹⁶ (Marranci, 2008, p. 4). James Clifford (1988) sostiene que Said no evita caer en la trampa del occidentalismo, lo acusa de una teoría de la cultura deficiente y de no reconocer, además, su propia interseccionalidad identitaria en el mundo poscolonial (en Aschcroft y Ahluwalia, 2000, p.113). Mientras que, por su parte, Reina Lewis (1995) cuestiona no sólo la ficción de un “Occidente” homogéneo sino, especialmente, la desconsideración de las mujeres (su rol en la resistencia como en la expansión colonial) en las relaciones imperiales. Aschcroft y Ahluwalia creen que en *Cultura e imperialismo* Said logra incorporar la cuestión de la resistencia y “des-universalizar” la cultura imperial al establecer un origen social específico (2000, p. 125). Sin embargo, entienden que trabaja con un concepto de cultura fuertemente anclado en la identidad, en lugar de entenderla como un modo de vida más dinámico tal como lo hace, por ejemplo, Raymond Williams. Además, explican que, debido a ese nexo establecido entre geografía y ontología, la distinción entre Occidente y el resto del mundo comienza a darse por sentado de manera reduccionista y sobre explicativa (pp. 136-137). Por el contrario, autores como Sadik Jalal al Azm (2008) distinguirán entre el orientalismo académico cultural y el orientalismo institucional para superar esa noción de orientalismo ontológico que conduce a una división binaria del mundo y al orientalismo al revés¹⁷ (en Achar, 2016, p. 13).

Se le critica a Said el mal uso de la teoría de Foucault, así como los vacíos y saltos históricos en su reconstrucción; pero su injerencia y legado siguen siendo innegables. Se trata principalmente de considerar algunas de estas advertencias cuando leemos y dialogamos con su obra. La misma no pareciera tener impacto directo en la producción antropológica, pero ésta, sin dudas, se ha visto interpelada por los cuestionamientos que emprende y las controversias circundantes. Sobre todo, porque algo de este binomio que se refuerza dialécticamente entre orientalismo y occidentalismo atravesó, y seguramente lo sigue haciendo, los trabajos etnográficos y sus reflexiones teóricas. Sin ir más lejos, algunos autores intentaron responder a la pregunta “¿qué es la antropología del islam?”; mientras otros –como Ismail al Faruqi y Akbar Ahmed (1986)– buscaban crear una “antropología islámica”. A

¹⁶ Sigla que emplean algunas/os autoras/es para referirse a Medio Oriente y Norte de África. Otras/os, en cambio, prefieren optar por los términos *Magreb*, es decir, donde se pone el sol (Marruecos, Túnez, Argelia, Libia y Mauritania) y *Mashreq*, esto es, donde sale el sol (Egipto, Palestina, Jordania, Líbano y Siria. Muchas/os lo extienden a Arabia Saudí, Sudán, Yemen, Irak, Qatar, Bahreín, Omán, Kuwait y los Emiratos Árabes Unidos.

¹⁷ Puede consultarse: al Azm, Sadik Jalal (1981) “Orientalism and orientalism in reverse”. *Khamsin* (8), pp. 5-26. En este texto el autor sostiene que detrás de esta división subyacen y se reproducen los siguientes presupuestos: 1) el Oriente islámico es diferente a Occidente en términos absolutos, 2) que ese Oriente musulmán no puede comprenderse por los instrumentos epistemológicos de las ciencias sociales occidentales, 3) que la fuerza motora de su historia es la cultura-religión y 4) la concepción del resurgimiento islámico como un movimiento progresista y no reaccionario (en Achar, 2016, p. 56).

través de esta última se pretende islamizar el conocimiento antropológico; borrando las fronteras entre los estudios islámicos y la autonomía de las ciencias sociales. Esta epistemología se sostiene en la idea de que el conocimiento científico es y debe ser parte del *din islámico*.

El lenguaje en juego es el de la religión, el proyecto es el de la construcción de una antropología islámica que no renuncia al proyecto científico, sino que postula reintegrarlo a una noción de cientificidad texturizada por la cultura coránica. Un emprendimiento que, por ser contra orientalista, roza a menudo el occidentalismo, si pudiera llamarse así al reverso del orientalismo denunciado por Edward Said (Montenegro, 2007, p. 89).

A diferencia de lo que ocurre con otros enfoques, son pocos los trabajos antropológicos que se conocen y difunden ampliamente por fuera de la propia disciplina. Cuando se busca bibliografía¹⁸ sobre islam, aparecen rápidamente referencias como *Islam and Capitalism* (1966) de Maxime Rodinson, *Sociologia dell'Islam: Fenomeni religiosi e logiche social* (1999) de Enzo Pace, *What everyone needs to know about Islam* (2002) de John Esposito, *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage* (2005) de Abdellah Hammoudi, *L'utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne* (1993) de Farhad Khosrokhavar, *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización* (2002) de Oliver Roy, los textos de Gilles Kepel (1991) sobre islamismo¹⁹ o aquellos que diversos autores dedican a la *Sharia* (Hefner, 2011). Vemos, entonces, que –sea desde las ciencias políticas, la filosofía o la sociología– los movimientos políticos en el mundo islámico y la politización de lo sagrado (Pace, 2011; Casanova, 2012) han sido protagonistas de muchas investigaciones y teorizaciones. Intereses marcados, sin dudas, por la coyuntura mundial (procesos de descolonización, la Revolución islámica de Irán, la reemergencia de movimientos islamistas, la “guerra contra el terrorismo” y los debates sobre el presunto “choque de civilizaciones”²⁰).

Mientras Oliver Roy (2003) habla del islam como una realidad multiforme que incluye, entre otros procesos, su propia occidentalización (o mundialización) y el radicalismo

¹⁸ Agradezco a Mari-Sol García Somoza por las sugerencias y el material bibliográfico intercambiado.

¹⁹ Gilles Kepel (1991, 1995), por su parte, enfatiza el origen urbano del islamismo. Advierte que la mayoría de sus adherentes son jóvenes de las periferias y profesionales de clases media; marcando la década del '70 como momento bisagra en su proliferación. Cae en una concatenación algo mecánica en la que estos movimientos pasarían a ocupar el lugar que dejó vacío la URSS y la izquierda marxista. Distingue entre la “reislamización desde arriba” (desde los aparatos estatales) y la “reislamización desde abajo” (revoluciones y asociaciones pietistas de la sociedad civil). Esta distinción entre el movimiento ascendente y descendente de la islamización también aparece en la obra de Khosrokhavar (1993) en la que el autor sostiene que la trascendentalización del guía (líder de la República Islámica de Irán) contrasta con la inmanencia de su origen (emerge del orden comunitario y sus ideales radicales); revelando –a su entender– el fracaso de la utopía revolucionaria, la sacralización del suicidio y la figura del mártir.

²⁰ Controversial teoría de Samuel Huntington (1996).

islámico; Salman Sayyid prefiere enfatizar la naturaleza diaspórica de la identidad musulmana, es decir, pensar la *umma* como una comunidad que existe dentro y fuera de los límites de los Estados nación y cuyo carácter utópico impide que éstos se cierren (2012^a). Pero, además, propone entender el islamismo como un discurso y no como una ideología (2012^b, p. 114). En este punto también se distancia de Roy para quien el islamismo es la ideologización del fundamentalismo²¹, esto es, su “*lectura política y radical*” (2003, p.20). Para Sayyid, en cambio, es necesario ampliar la definición de política empleada. Sostiene que es un error considerar el islamismo como “*conjunto de reacciones patológicas*” (2012^b, p. 112) que sería incapaz de ofrecer alternativas de gobierno o respuestas a los problemas de la vida cotidiana. En sintonía, no comprende el islamismo como una ideología, sino como un discurso que se articula en una pluralidad de campos a través de elementos lingüísticos y extralingüísticos.

Por otra parte, en el seno de los estudios antropológicos –intentando alejarse de las cuestiones sobre “orientalismo” e “islamismo”– se abre paso a otras líneas de investigación como la iniciada, por ejemplo, por Talal Asad. Pero antes podríamos remontarnos a aquella pregunta en torno a cuál sería el objeto de estudio de la antropología del islam. No porque este interrogante aún desvele a las/os investigadoras/es, sino porque ilustra una instancia del devenir de este campo de estudios. En 1977, mismo año en que Paul Rabinow publicó *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Abdul Hamid el Zein formuló en “Beyond Ideology and Theology: Search for the Anthropology of Islam” una de las primeras respuestas. Allí el autor se opuso a la distinción entre un “verdadero” y “falso” islam, entre el islam rural y de élite, entre otras de las dicotomías circulantes; sosteniendo la necesidad, por un lado, de definir el islam como una categoría analítica en vez de una categoría ideológica o teológica y, por el otro, de comprender que el islam se realiza pragmáticamente a través de instancias e instituciones políticas, culturales y económicas.

Nueve años antes, en 1968, Clifford Geertz publicaba *Observando el Islam (Islam Observed)*. Era la primera vez, dice Gabriele Marranci, que un reconocido antropólogo

²¹ Varios/as autores/as objetan el término fundamentalismo por su connotación u origen cristiano. Aunque algunos/as siguen utilizándolo debido a que ciertos pensadores musulmanes aceptaron el término *usuliyya* (del árabe *usul* que significa principios o fundamentos) (Tibi, 1993, p. 73). Otros/as, por su parte, enfatizan que integrismo y fundamentalismo son impropios y que, además, es absurda la adjetivación política del islam ya que su propia cosmovisión no separa entre religión y mundo (*din wa-dunya*). Encontraremos a quienes estudian los orígenes del islamismo en la tradición de Jamal al Din al-Afghani (1838-1897, pensador afgano), el movimiento salafista y *Hermanos Musulmanes* (organización fundada en Egipto en 1928 por Hassan al Banna) y también a quienes analicen el accionar y las transformaciones de distintas agrupaciones y movimientos en la actualidad en base a su retórica discursiva, el uso o no de la violencia y en su vínculo con el Estado, la lucha nacionalista y la utopía transnacional.

colocaba la palabra islam en el título de una obra (2008, p.34). El trabajo fue cuestionado, pero al menos, quedó demostrada la diversidad del islam a través de la comparación entre Marruecos e Indonesia. En 1981 aparecía la obra de Ernest Gellner *La sociedad musulmana (Muslim Society)*, en la que el sociólogo buscaba condensar distintos aspectos de la “cultura musulmana”, aunque desde un enfoque funcionalista y eurocéntrico. Un año después Michaël Gilsenan publicaría *Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East*, donde enfatiza lo indispensable de examinar las prácticas cotidianas de quienes se definen a sí mismos/as como musulmanes/as (1982, p. 5).

Desde la década de los '80 se incrementa la producción antropológica concerniente (explícita o tangencialmente) al islam (Crapanzano, 1980; Dwyer, 1982; Ewing, 1994 citados en Marranci, 2008). Llegaremos al nuevo milenio con compilaciones y *reviews* como *Antropología del mundo islámico* de Dale Eickelman (2003). Aquí el autor, en verdad, se centra exclusivamente en la antropología sobre Oriente Próximo y Asia Central; preguntándose por la forma en cómo influyen las maneras de entender el islam en las corrientes de pensamiento y las prácticas sociales. En suma, cómo el islam condiciona y es condicionado por los contextos políticos y económicos (p. 23). Más recientemente podemos encontrar *The Anthropology of Islam Reader* (2011), editado por Jens Kreinath, y *Articulating Islam: Anthropological approaches to Muslim worlds* (2013), editado por Magnus Marsden y Konstantinos Retsikas como corolario de la conferencia: “*Thirty years of Anthropology of Islam. Retrospect and Prospect*” llevada a cabo en julio de 2009 en The School of Oriental and African Studies (SOAS) en Londres.

También hallamos obras como *A new Anthropology of Islam* (2012) de John Bowen, donde el autor emprende una tarea de divulgación a través de una breve reconstrucción histórica, bibliográfica y temática para, según sus palabras, “*caracterizar las formas modernas del islam*” (p. 75) en su interjuego entre lo local y lo transnacional. Por el contrario, Gabriele Marranci en *The Anthropology of Islam* (2008) realiza un recorrido por los aportes producidos en la disciplina, con el propósito no sólo de enfrentar la simplificación de las visiones ofrecidas por los medios de comunicación y “*desorientar el debate*” (p. 7); sino, también, de abordar críticamente los enfoques antropológicos y analizar cómo este paso entre el “estudio del islam” hacia el “estudio de las comunidades musulmanas” oscila –a su parecer– entre el orientalismo y el regionalismo (p. 31).

La “antropología del islam” –si aún tiene sentido o relevancia esa nomenclatura y afán clasificatorio en subespecialidades disciplinarias– no está a salvo del orientalismo ni del relativismo que intenta compensarlo. Lila Abu-Lughod (1989) señala que, en el caso de la

antropología del Medio Oriente, hay tres tópicos centrales (el islam, el *harem/hiyab*, la segmentación) que invisibilizan otras problemáticas. Mientras que Daniel Varisco en *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation* (2005) –libro en el que se detiene en las obras de Geertz, Gellner, Mernissi y Akbar–, advierte sobre la fosilización y folklorización de la antropología del islam; remarcando lo absurdo que sería, por ejemplo, hablar de una antropología del cristianismo con etnografías producidas sólo en contextos de mayoría cristiana (p. 135).

Varisco se inspira en Mohammed Arkoun (autor por el que comparto interés) para desarrollar un enfoque que denomina pragmático (2005, p. 137) y que consiste, básicamente, en enfatizar el trabajo de campo para evitar la esencialización y comprender que cada “islam local” no es la versión de una *master blueprint* del orden social islámico (p. 149). Afirma: “*The anthropologist observes muslims in order to represent their representations; only muslims can observe islam*” (p. 162). Resulta, por cierto, indicativo de la reconstitución de las distintas agendas disciplinarias que, generalmente, se retoman o cuestionan producciones sobre comunidades musulmanas en Medio Oriente, Asia Pacífico o Europa Occidental; pero poco conocemos sobre islam en otras latitudes como Europa del Este (Poulton, 2000; Lederer, 2001; Ghodsee, 2009), África Subsahariana (Quinn y Quinn, 2003; Soares, 2007; Iniesta, 2009) o China como lo hace, por ejemplo, el trabajo de Allès (2008) sobre la población hui de Henan.

Una de las obras que marca un punto de inflexión en este recorrido es la emprendida por Talal Asad (1986, 1993[1982]). Asad, a través de una metodología genealógica de influencia foucaultiana, logra poner el acento en una de las naturalizaciones más extendidas en la academia. A saber: el secularismo como una definición neutral y universal. Enfatiza, por el contrario, que el secularismo occidental, mejor dicho, el modelo europeo de secularización es resultado de un proceso específico de división entre el espacio público y privado, Iglesia y Estado que se desarrolla a partir de la Reforma Protestante. En este sentido, la forma en cómo se conceptualiza la religión en la academia euroamericana es solidaria a ese desarrollo histórico particular, pero no debiera ser extensible a otras sociedades. De este modo, las definiciones abstractas, transhistóricas y transculturales de religión no sólo dejan de ser operativas analíticamente, sino que esconden, además, sesgos eurocéntricos. La religión, como plantea Ceriani (2013), es una categoría social de estatus polivalente y carácter polisémico, cuya significación depende de los sujetos e instituciones que la definen y apropian en un contexto histórico bajo determinadas relaciones de poder.

Asad retoma de manera ilustrativa y crítica la definición provista por Clifford Geertz²²; entendiendo al igual que éste que la religión podría analizarse como un sistema de símbolos, pero diferenciándose al explicar que las configuraciones y relaciones históricas de poder impactan en los patrones de motivaciones y estados de ánimos religiosos descritos por el antropólogo estadounidense. Los discursos autorizados crean un determinado *cosmic framework* que redefine los espacios y prácticas religiosas locales (Asad, 1993, p. 120). En lo que refiere a la “antropología del islam”, Asad (1986) señala la dificultad que conlleva la diversidad intrínseca del mundo musulmán y el hecho de que el islam se constituye en la relación narrativa entre academia y tradición.

Distingue entre quienes no reconocen al islam como un objeto teórico viable o susceptible de analizar, quienes lo conciben como una heterogénea colección de elementos o ítems que cada informante designa como tal y quienes lo entienden como una totalidad histórica que organiza todos los aspectos de la vida social. Por el contrario, propone una cuarta opción: concebir el islam como una *tradición discursiva* concerniente a lo permitido (*halal*) y prohibido (*haram*) que se va transformando histórica y contextualmente. Una tradición que conecta pasado-presente-futuro y que adopta formas específicas según las relaciones de poder, las condiciones históricas y la producción de conocimientos (Asad, 1986, p. 7). Aunque reconoce, también, que no todas/os las/os musulmanas/es pertenecen u obedecen a dicha tradición discursiva (p. 14).

Posteriormente, numerosas/os autoras/es reconocerán el valor de la obra de Asad, pero advertirán que la perspectiva hermenéutica discursiva puede quedar demasiado anclada en la batalla entre “ortodoxia” y su “resistencia” (Marranci, 2008). Asimismo, algunas/os propondrán que la propia definición musulmana (entendida como la sumisión a Allah) se convierta en el punto de partida de la definición antropológica. Lukens-Bull (1999) retomará, por ejemplo, aquella pregunta inicial formulada por el-Zein en 1977. El autor sostiene que una de las mayores dificultades que presentan las religiones monoteístas al momento de su estudio, es que éstas no encajan en el modelo etnográfico clásico. Una afirmación algo dudosa: ¿qué sería, hoy en día, el modelo etnográfico clásico? Según Lukens-Bull el problema reside en que estas religiones incluyen un mundo confesional con su propia producción teológica. Por otro lado, reconoce la tensión existente entre las prácticas locales

²² Geertz entiende la religión como un sistema de símbolos que establece poderosas, generales y duraderas motivaciones y estados de ánimos a través de la formulación de concepciones sobre un orden general de existencia; concepciones dotadas de un aura de facticidad y objetividad que vuelven absolutamente reales esas motivaciones y estados de ánimos (1993, pp. 90-91).

del islam y sus principios universales; visibilizando, a su vez, que el discurso islámico contemporáneo forma parte, también, de una comunicación transnacional. Recupera la propuesta de Redfield (1956) para incluir el proceso de universalización (cuando una tradición local se transforma en una gran tradición o parte de ella) y el de parroquialización (cuando un elemento de una gran tradición es moldeado para conformar una práctica religiosa local). Dicho esto, sostiene que el estudio comparativo de las diferentes formas de entender y practicar la sumisión a Allah, esto es, los modos de ser *muslim*, sería el objetivo central de una “antropología del islam” (Lukens-Bull, 1999, p. 17).

Por su parte, Gabriele Marranci considera innecesaria una definición antropológica y universal del islam (2008, p. 44). Entiende, a su vez, que el intento de Lukens-Bull por conciliar categorías *emic* y *etic* termina conduciendo a una interpretación exocéntrica (*exoticentrism*) que reduce las formas de ser musulmán (*being muslim*) al ser teológico musulmán (*muslim theological being*); convirtiendo al islam en una fuerza modeladora omnipresente (p. 44). Insta a superar la fascinación por la identidad que reduce a las personas musulmanas a símbolos de su religión. Propone, por el contrario, prestar atención a los modos en cómo sienten y practican ser *muslim* en lugar de sus formas de exhibirlo (p. 78). Se pregunta si sería posible pensar la *umma* no sólo como una comunidad imaginada²³ sino, también, como una comunidad de sentimientos (comunidad afectiva) (pp. 111-113).

Coincido con Silvia Montenegro (2012) en que en la actualidad se conocen e identifican rápidamente los trabajos de marcada intencionalidad, por lo que el debate sobre el orientalismo se ha atenuado y las discusiones entre antropología sobre el islam versus antropología islámica que atravesaron los años '70 y '80 parecen menos relevantes (p. 490). Además, afortunadamente la perspectiva antropológica ha logrado trascender el excesivo énfasis en los “fundamentalismos” de los años '90 y su conexión con la identidad cultural; virando, tal vez, hacia nuevos enfoques sobre la reconfiguración de los “neoconservadurismos” o la “neotradicionalización”, entre otros aspectos.

Ahora bien, a este movimiento que transita desde “estudiar el islam” hacia “estudiar musulmanas/es” y sus comunidades, se le suma otro más que es –al decir de Marranci– el de

²³ Varias/os autoras/es resignificamos la noción de comunidades imaginarias de Benedict Anderson (1993) para pensar la comunidad de creyentes (*umma*). Anderson define la nación como una comunidad política imaginada de forma limitada y soberana. Es decir, los miembros de esa comunidad nunca llegan a conocerse entre sí, pero cada uno vive siguiendo esa imagen de comunión. Que la comunidad sea imaginada no quiere decir que sea falsa. Por esta razón, Anderson sostiene que el parámetro entre las naciones no debe ser la falsedad o veracidad; sino, en cambio, el estilo con que son y se han imaginado. La nación es limitada porque tiene fronteras. Se imagina como un Estado Soberano en el que más allá de la desigualdad y explotación, se cree en la existencia de una fraternidad horizontal entre sus integrantes. Los antecedentes históricos de las comunidades imaginadas son, precisamente, las comunidades religiosas y los reinos dinásticos.

pasar de estudiar “aldeas y santos” a estudiar “inmigrantes y metrópolis” (2008, p. 53). En el marco de esta transición, reconoce el impacto del *affaire du foulard* (1989), los ataques del 11 de septiembre de 2001, el debate sobre las caricaturas danesas y la islamofobia (2006), las migraciones y el “ciberislam” en el establecimiento de los tópicos de investigación. Proliferan, también, los trabajos que desde la antropología o la sociología posan su interés –en sintonía con las discusiones sobre modernidades múltiples y la modernidad islámica²⁴ (Eisenstadt, 2000; Bamyeh, 2002)– en el surgimiento de una esfera pública musulmana como lo hace, por ejemplo, la compilación editada por Armando Salvatore y Dale Eickelman titulada *Public Islam and the common good* (2006). Mientras que algunos autores como Bayat (1996, 2013) comenzarán a indagar en el post-islamismo en tanto condición y proyecto sociopolítico.

En la última década se han revitalizado los debates en el seno de los estudios antropológicos sobre islam; en particular, respecto a las subjetividades y agencias éticas. La obra *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2012[2005]) de Saba Mahmood impactó considerablemente en la (re)apertura y consolidación de la línea de investigación que presta atención a las disciplinas y sensibilidades éticas en la configuración del *self* y los modos de vivir (habitar) el islam. Mahmood continúa la tradición iniciada por Talal Asad, pero con la loable labor de dialogar con los estudios de género y feministas. Desde un marco teórico que recupera la noción de *tecnologías del self* de Foucault, discutirá la noción de agencia de Judith Butler, con quien, de hecho, escribirá –junto a Talal Asad y Wendy Brown– el libro intitulado: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* (2009).

A partir de su trabajo de campo con mujeres que participan del movimiento de mezquitas²⁵ en Egipto en la década de 1990, Mahmood pondrá en consideración el concepto de agencia, advirtiendo que no es sinónimo de resistencia. Por el contrario, éste puede incluir formas de gestionar y habitar la normatividad. Explica que las mujeres con las que ha interactuado no cuestionan el subtexto de género del discurso religioso ni la autoridad masculina; sin embargo, su reinscripción en los roles tradicionales podría interpretarse como la reconfiguración de una praxis generizada (*engendered*) de la pedagogía islámica (2012, p.45). De esta manera, concluye con la ya célebre frase a través de la cual sostiene que las

²⁴ Sobre la relación entre islamismo y modernidad, además de la bibliografía ya mencionada, pueden encontrarse obras como las de Al-Azmeh, Aziz. (1993). *Islams and modernities*. Londres- New York: Verso.

²⁵ Término con el que se conoce al “*islamic revival*” que surge, en palabras de Mahmood, para contrarrestar la secularización (*almana*) y occidentalización (*al-taghrīb*) de la sociedad egipcia. Entiende que la práctica del *dawa* (difusión y fortalecimiento del islam) es el *ethos* del movimiento.

sujetas pías también son *sujetas políticas*. Es decir, reconoce la existencia de una ética política a través de un movimiento pío (*taqwa*) que pone el acento en la individualización y corporización de los valores o virtudes morales; rompiendo así con la idea de la religiosidad privada y secularizada.

Las contribuciones del trabajo de Mahmood tuvieron eco tanto dentro del campo de la “antropología del islam” como dentro del ámbito de los estudios de género y feministas desde el momento en que registra la existencia de praxis políticas en “lugares inusuales” (Mahmood, 2012, p. 256) y amplía el concepto de agencia más allá del modelo dualista y agnóstico. Pensemos, por ejemplo, en otros aportes solidarios como los de Phyllis Mack (2005) sobre la agencia de las mujeres en el cuaquerismo o la actualización del debate en torno a los derechos de las mujeres y el secularismo, tal como analiza Joan Scott (2009). A partir de la obra de Mahmood se sucedieron infinidad de *papers* y libros sobre la cuestión de la ética y subjetividad pía musulmana. Se convirtió en estímulo e influencia capital para quienes nos adentrábamos en estas temáticas; pero también en una cita obligada con un uso, muchas veces, descontextualizado.

Si antes se estudiaba “lo exótico” y luego “lo familiar”, si primero se estudiaba “el islam” y posteriormente “las personas musulmanas”, ahora parecía producirse un pasaje desde el islam político en su dimensión macro hacia la subjetivación ético-política. Mientras tanto, algunos trabajos comienzan a centrarse en los debates en torno al *everyday islam* (Schielke y Debevec, 2012; Fadil y Fernando, 2015). Un cambio propio de los movimientos (paradigma del *embodiment*, vida cotidiana, los giros ontológico, ético y afectivo) de los últimos tiempos en la antropología en su conjunto. Tras algunos años de efusividad de las propuestas de Asad y Mahmood, las discusiones se revitalizaron, los matices y quiebres comenzaron a emerger. Colman advierte, precisamente, sobre la “macdonalización intelectual” (*intellectual mcdonalization*) (2013, p. 252); así como también respecto a aquella perspectiva que ve en el islam resistencia inmanente y autonomía todo el tiempo o aquella otra caracterización holística que concibe cada manifestación local como la versión de un patrón islámico universal. Propone, por lo tanto, des-excepcionalizar (*de-exceptionalising*) el islam. Enfatiza –siguiendo a Osella y Soares (2009, 2010)– el estudio del “islam mundano” (Colman, 2013, p. 254). Es decir, un paradigma en el que la religión no se privilegie por sobre otros aspectos y que busque el islam fuera de las mezquitas; concibiéndolo como una frontera o interfaz cambiante entre la ausencia y la presencia en su relación con otros espacios sociales, las diferentes arquitecturas, temporalidades y relaciones sociales (p. 247).

En sintonía, Tambar sostiene que la noción de reflexividad se volvió central en el estudio antropológico del islam, pero no ha alcanzado una adecuada conceptualización (2012, p. 669). Comparte –en una línea afín a las obras que abordan las modalidades de objetivación de la conciencia musulmana a través de la *media* (Eickelman y Anderson, 2003; Eickelman y Piscatori, 2004)– que las nuevas tecnologías y plataformas educativas tienen un efecto democrático en la dispersión de la autoridad religiosa (2012, p. 652), posibilitando, por consiguiente, nuevos discursos reflexivos y sensibilidades morales. Pero esos géneros empleados en la *performance* de la subjetividad crítica reflexiva siempre deben ser comprendidos en su contexto pragmático. Afirma, siguiendo a Mahmood, que la reflexividad no aparece para evaluar la práctica, sino que posibilita trayectorias específicas de formación del *self*. A partir de su trabajo sobre la comunidad aleví en Turquía revaloriza la consideración de los *hadith* e interpretaciones religiosas como “artefactos etnográficos” (Tambar, 2012). Tópico sobre el que encontramos, por ejemplo, la propuesta de Hussein Ali Agrama (2010) sobre una “antropología de la *fatwa*” o el trabajo continuo desde los años ‘80 de Brinkley Messick sobre Yemen y recientemente sistematizado en *Shari'a Scripts: A Historical Anthropology* (2018), obra marcada por las influencias de Talal Asad y Mijaíl Bakhtin.

En una línea similar, se hallan trabajos que –retomando los aportes de Hirschkind (2006) sobre el espacio público y la disciplina personal de los *cassette sermons* en Egipto– abordan las estrategias de conversión y proselitismo a través de sitios web y redes sociales. Por ejemplo, Mandaville (2001, 2003) enfatiza el rol de internet en la (re)imaginación de la *umma* en un mundo transnacional y diaspórico; mientras que Bunt (2003, 2009) analiza la producción y circulación de *fatwas* y literatura religiosa por la web, así como la reconstrucción identitaria a través de los dispositivos tecnológicos de comunicación.

Conforme a lo anterior, se puede entrever el entrecruzamiento de tópicos y líneas de investigación a partir de la insoslayable influencia de los trabajos de Asad y Mahmood. Pero, al mismo tiempo, algunas/os autoras/es comienzan a advertir sobre el peligro de la reproducción (indeseada) de la oposición Oriente-Occidente (Bangstad, 2009). Señalan que el análisis de Mahmood es descontextualizado al no considerar los vínculos transnacionales ni el entramado político, estatal y religioso egipcio (Deeb, 2006; Bangstad, 2011; Van der Veer, 2008). Creen, además, que su visión acerca de los secularismos, el liberalismo e, incluso, sobre las formas de agencias pías y aquellas que no lo son, es algo reduccionista. La modalidad de acción pía se termina convirtiendo –arguyen– en una suerte de “alteridad radical” que vehiculiza una poderosa crítica de las sociedades occidentales, pero que no logra profundizar en las relaciones de poder en las que se inserta el proceso pedagógico y de

subjetivación que analiza. De esta manera, muchas/os proponen redirigir la atención sobre las meta-narrativas del islam hacia las motivaciones, experiencias, consideraciones pragmáticas, mediaciones y ambigüedades de la vida cotidiana (Schielke, 2010); reconociendo las complejidades y contradicciones de las tradiciones discursivas y cuestionando los modelos de agencia y subjetividad derivados del liberalismo occidental sin caer en la tentación de una construcción esencialista de la ética musulmana (Silverstein en Bangstad, 2009).

Abenante y Cantini (2014) también discuten el énfasis en la tradición discursiva. Crean, por contrario, que otros trabajos –como el Marsden (2005) sobre la experiencia religiosa en la frontera noroeste pakistaní o el de Hafez (2011) sobre religión y secularismo en el movimiento islámico de mujeres– muestran mayor variedad de agencias y subjetividades musulmanas (citados en Abenante y Cantini, 2014, p. 7). Proponen una aproximación de la subjetividad que privilegie la experiencia vivida, es decir, un enfoque más próximo a la fenomenología que al postestructuralismo (p.11). De hecho, describen el trabajo de campo como una suerte de experiencia dialógica “*in betwixt and in between*” que involucra la descripción sensitiva, lidiar con la intimidad, la “tonalidad” de cada relación entre interlocutor/a e investigador/a y reconocer la ambigüedad de la vida social (p. 14).

Asimismo, mientras Abenante utiliza los vocablos islámicos de *zāhir* (lo manifiesto) y *bāṭin* (lo oculto) para repensar las nociones occidentales de *self* y *embodiment*, Mittermaier (2012) recupera el término *barzaj* (limbo, separación) como concepto etnográfico y herramienta metodológica. La autora se distancia del paradigma *self cultivation* y trata de abordar la intersubjetividad y la ética de la pasión/emociones. Entiende que el modelo de agencia pía deja de lado otras formas de relacionarse con lo divino como son los sueños, apariciones y revelaciones (2012, p. 249). El sueño, explica, rompe tanto con el modelo kantiano y aristotélico como con el paradigma de cultivación del *self*. Desde la perspectiva sufi (realiza trabajo de campo en una *tarīqa* en Egipto) quien sueña no decide ser “elegido/a”: el/la soñador/a es constituido por el sueño. Éste ha sido una manifestación de lo divino y a partir del cual la persona debe poder distinguir entre *bāṭin* y *zāhir*.

Afortunadamente estas discusiones e interrogantes siguen renovándose. En el año 2015, por ejemplo, la revista *HAU: Journal of Ethnographic Theory* publicó en el número 5(2) una seguidilla de intercambios entre Lara Deeb, Nadia Fadil y Mayanthi Fernando en torno al *everyday islam* y la subjetividad pía. Deeb (2015) cuestiona la reificación entre piedad y vida cotidiana como dos polos teóricos entre los que las/os investigadoras/es debieran optar. Se pregunta cuán útil sería la categoría *everyday* cuando se trata del islam. Indica lo problemático que resulta invocar dicha noción como lugar de contingencia y resistencia como si la vida

cotidiana no fuese, también, una dimensión normativa atravesada por relaciones de poder. Rechaza, por lo tanto, la conceptualización estática y homogénea de normatividad; así como la ponderación de la “musulmanidad pía” como la única musulmanidad visible (p. 95). Contrariamente, propone optar por nuevas direcciones que comprendan las formas en cómo las normas morales y las prácticas cotidianas se constituyen y coproducen a través de la relación entre ellas. “*By doing so –concluye– perhaps we come to understand that these areas of life are not separable in the first place*” (p. 96).

Mientras que, por su parte, Fadil y Fernando (2015^a) ponen en observación el “redescubrimiento” del *everyday muslim* y se preguntan: “*But What is this everyday other than the human interaction, anthropology’s primary focus on analysis? Furthermore, what is not the everyday?*” (2015^b, p. 98). Comparten la importancia concedida por Schielke y Deeb a las complejidades de la vida cotidiana, pero sostienen que esa “*complejidad sólo se vuelve significativa contra los enredos normativos como telón de fondo*” (p. 99, traducción propia). Analizan, por ejemplo, la imbricación entre la normatividad de una sexualidad independiente del matrimonio en las sociedades “secularizadas” y la promoción del placer dentro de la cosmovisión islámica. Invitan a examinar, por lo tanto, cómo el ser y deseo sexual son negociados con la vida ética de quien se define musulmán/a; abriéndose así, por ejemplo, otra prolífica área de indagación. Una que junto a otros tópicos explorados por numerosas académicas en su interseccionalidad con el género retroalimentan, a su vez, el campo de los estudios socio-antropológicos sobre islam.

Estudios sobre islam y comunidades musulmanas en Argentina

Montenegro (2007) explica que a partir de 1990 los estudios académicos sobre nuevos movimientos religiosos, así como la mayor visibilidad pública y mediática del islam, estimularon los trabajos sobre las comunidades musulmanas en Argentina; configurándose una nueva agenda empírica (p. 16). Dentro del provisorio estado del arte aquí presentado se excluyen las producciones elaboradas dentro del campo de estudios de las relaciones internacionales por alejarse del tópico y enfoque adoptado en esta tesis. Dicho esto, por un lado, hallamos una serie de trabajos historiográficos, y algunos de corte demográfico, sobre “minorías religiosas” en Argentina que incluyen referencias al islam (Bianchi, 2004) o aquellos dedicados a la migración árabe en el país, su diversidad religiosa y vínculo con la “cuestión étnica” (Akmir; 1990, 2009, 2011; Jozami, 1994, 1996; Klich, 1993; Tasso, 1990). Más recientemente surgen estudios que prestan atención a las redes diaspóricas y las

organizaciones filantrópicas de la comunidad árabe a lo largo y ancho del país (Balloffet, 2015, 2017, 2019), otros que indagan en los vínculos históricos entre Argentina y Medio Oriente (Balloffet, 2018) o sobre la comunidad musulmana durante las presidencias de Perón (Hyland, 2017). También, publicaciones sobre el compromiso y posicionamiento local de distintos actores y comunidades ante la causa palestina y la política israelí (Klich, 2016; Montenegro y Setton, 2016; Jozami, 2019).

Por otro lado, encontramos los trabajos elaborados desde la antropología y la sociología. Es interesante señalar que gran parte de esta producción corresponde a estudiantes de grado, posgrado e investigadoras mujeres; aunque esta peculiaridad no se exprese en la prevalencia de estudios sobre género e islam. Es importante, además, contrastar el menor desarrollo local de este campo de estudios con el impulso que manifiesta en Brasil. Así como también advertir el poco diálogo existente entre ambas academias al respecto. Es notable la diferencia con el país vecino en el que han proliferado numerosas tesis de maestría, doctorado e investigaciones en los últimos años. Mientras que en México se ha conformado, por ejemplo, la *Red de Investigación sobre Islam (RIIM)*.²⁶

Durante 2016 y 2017 con Fernando Chinnici²⁷ y Magdalena Rabini organizamos –en el marco de las actividades de transferencia de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)– un círculo de estudios abierto a la comunidad titulado *Islam: Cultura, Sociedad, Religión y Política*. Un espacio horizontal y vivificante de discusión e intercambios, pero muy fluctuante en su convocatoria y participación. En 2018 se realizó, a través de un equipo bajo la coordinación de Silvia Montenegro, la I Jornada *El Islam y los musulmanes en Argentina*, en la Universidad Nacional de Rosario. En 2019 se oficializó el proyecto *Memorias de la inmigración islámica. Documentos, historias y narrativas a partir del acervo de la Asociación Unión Islámica de Rosario (1932-2022)* bajo, también, la dirección general de Montenegro y a través de un convenio de cooperación académico-cultural entre la Universidad Nacional de Rosario y la Asociación Unión Islámica de dicha ciudad. Mientras, a fines de 2020, coincidiendo con las instancias conclusivas de esta tesis, la Universidad Nacional de Rosario ofreció el primer seminario virtual *Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina*, que contó con cinco encuentros a cargo de Silvia Montenegro y Paulo Pinto; quienes ofrecieron una actualización de esta área de estudios en el Mercosur y

²⁶ <https://redislammexico.wixsite.com/riim>

²⁷ Le agradezco por impulsar este proyecto, así como sus recomendaciones a la hora de transitar el paisaje islámico local.

entablaron puentes comparativos entre Argentina y Brasil, países en los que centran sus respectivos trabajos etnográficos.

Más de una década atrás, Montenegro agrupaba la agenda de investigación local a través de los siguientes ejes: 1) el estudio de las relaciones entre etnicidad árabe y religión musulmana, 2) los estudios sobre la relación entre medios de comunicación e identidades musulmanas, 3) los estudios comparativos entre instituciones islámicas, 4) el interés sobre las formas de conocimiento religioso en la constitución y legitimación de las relaciones de poder y las construcciones identitarias, 5) estudios sobre inmigración e islamismo, 6) trabajos sobre vertientes esotéricas, 7) análisis ritual en distintas expresiones musulmanas, 8) estudios sobre formas de sociabilidad y valores familiares, 9) la repercusión en el contexto local de procesos históricos y problemáticas de Medio Oriente y 10) estudios sobre procesos de conversión al islam (2007, pp. 127-128).

A pesar de las transformaciones acontecidas en los últimos años, las incorporaciones y ampliaciones temáticas, dicha clasificación logra dar cuenta de un modo ordenado el estado de la cuestión. Brinda un útil punto de partida. Por lo tanto, en lugar de reorganizar dichos ejes o intentar ejemplificarlos (tarea que resulta poco relevante), se dirigirá el esfuerzo, en cambio, a comentar brevemente los objetivos y características de los trabajos realizados por colegas en distintas instancias de su formación académica en antropología y sociología. En primer lugar, porque esta disertación se nutre del diálogo con y entre algunos de esos textos y, sobre todo, porque –más allá de las diferencias teórico-metodológicas o las elecciones personales– sólo visibilizando a sus autoras/es y reflexionando sobre el camino transitado, es posible robustecer este campo de estudios.

En la primera década del segundo milenio se elaboran algunas tesis de grado, principalmente en antropología y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Juliana Venditti (2004) se centra en la importancia de las relaciones familiares en la comunidad árabe-islámica. Su trabajo de campo se circunscribe a la comunidad shiita de Floresta (Buenos Aires) y refiere, con límites bastante difusos, al componente “étnico” y “religioso”. Sin embargo, vale destacar su atención dirigida hacia el rol de la mujer en la trasmisión de la tradición. Catorce años después, Agustina Zaros (2018) publica un artículo en el que aborda, de manera comparativa, la transmisión y socialización religiosa en familias de diferentes credos en Buenos Aires. Enfatiza la construcción de una memoria transgeneracional que podría reconocerse como parte de un linaje creyente. Explica la existencia de una doble pertenencia, por un lado, a una historia y memoria religiosa y, por el otro, a un mapa religioso familiar (p. 245). Entre los casos y ejemplos que ofrece se encuentran los de mujeres

musulmanas que recuerdan a sus abuelas utilizando pañuelo o aquellas que llevan a sus hijos y nietos a espacios rituales islámicos. No se vislumbran diferencias notables entre las formas de habitar la memoria religiosa en cada credo. No obstante, el idioma árabe aparece como un aspecto relevante para la transmisión y conservación religiosa en algunas familias islámicas. Y, sobre todo, el rol femenino (especialmente el de la abuela) en la “*evocación de la ritualidad doméstica*”; no tanto por su sentido religioso, sino por su reinterpretación por parte de las jóvenes generaciones (p. 248). Podemos observar que el trabajo de Zaros, influenciado por la teoría de Hervieu-Léger, logra poner el acento en aspectos que la tesis de Venditti no contemplaba.

En 2007 se presentan dos tesis de grados en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Una es la elaborada por Julia Piñeiro Carreras, quien analiza el papel de las instituciones en la construcción de la musulmanidad en Buenos Aires. Algo que la autora venía explorando en ponencias presentadas en 2005 y 2006, en las que también abordaba la resignificación estratégica de los estigmas. En su tesis explica que cada institución islámica construye sentidos de arabidad y musulmanidad específicas. A veces la identidad musulmana apela a la autoascripción etnicizante (p. 40), pero en otras ocasiones se centra en la búsqueda de reconocimiento contra la demonización y desinformación. También le dedica algo de espacio a los cursos de religión dictados en las mezquitas, a los que comprende –siguiendo a Leach y Tambiah– como instancias ritualizadas con determinados grados de formalidad, condensación y redundancia a través de los que se construyen sentidos compartidos (2007, pp. 82-83).

La otra tesis corresponde a Analía Kerman (2007) y trabaja sobre la construcción de la subjetividad ascética en la *tarīqa* Yerrahi en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La autora refiere a la introducción del sufismo en Argentina para luego centrarse en las etapas del *tasawwuf*; ocupándose especialmente de las características espaciales y rituales del *dhikr*, para concluir que ortodoxia y heterodoxia constituyen marcaciones opuestas y complementarias que caracterizan la relación entre islam y sufismo en términos generales y configuran la musulmanidad localmente (2007, p. 58). La autora retoma, por un lado, la noción de identidad precautoria de Wright y Messineo para describir la forma en cómo construyen su musulmanidad las/os integrantes de la *tarīqa* y, por el otro, enfatiza el disciplinamiento a través del concepto islámico de *yihad* (esfuerzo y lucha contra el ego) que cotidianamente moldea esa subjetividad ascética.

En 2009 Fernando Chinnici presenta su tesis de licenciatura en antropología en la misma facultad. Ésta trata sobre las diferencias, tensiones y representaciones que atraviesan los espacios e instituciones de la comunidad islámica en la Ciudad Autónoma de Buenos

Aires. El autor da cuenta de las disputas de sentido, la valorización y jerarquización de las personas e instituciones; pero, también, de la circulación y el tránsito intracomunitario en Capital Federal y Gran Buenos Aires. Señala la estrecha relación entre la estructura, composición y perfil ideológico de cada institución y la forma en cómo transmite el islam; estableciendo los parámetros de referencia y pertenencia para los y las musulmanas. Actualmente, el autor se encuentra investigando sobre el movimiento *Yamaat Tabligh* en Argentina.

Ese mismo año, Mari-Sol García Somoza presenta su tesis de maestría (EHESS, París, 2009) sobre las narraciones, discursos y contra-discursos en torno a la identidad de las mujeres musulmanas. Cuenta con entrevistas a mujeres que residen en Ciudad Autónoma de Buenos Aires y realiza una interesante historización de la comunidad islámica en el país, analizando las tramas discursivas del proceso de construcción identitario. Utiliza como inspiración teórica el modelo de Hervieu-Léger y el concepto de espacio público de Habermas y Arendt. Aunque dedica su atención a las sociabilidades de las mujeres musulmanas y la negociación entre la privatización y publicitación de sus identidades, la perspectiva de género no prevalece en esa disertación como sí lo hará en trabajos posteriores en los que profundiza sobre el cuerpo islámico y las estrategias de producción de visibilidad en el colectivo musulmán porteño, tal como lo denomina la autora.

Por su parte, Elizabeth Moreno presenta en 2010 su tesis de licenciatura, también en antropología y en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), sobre la conversión al islam en Buenos Aires. La autora caracteriza al campo islámico local como un fenómeno multiforme y distingue las membresías y trayectorias de conversión, según se trata de espacios shiita, sunnita o sufi. Entiende –siguiendo a Víctor Turner– la conversión como un acto liminoide en lugar de liminal (p. 92). Es decir, como un rito de pasaje voluntario que es fragmentario, idiosincrático y utópico. Unos años después, Tiffany Utvær Gasser (2016) presenta su tesis de maestría por la Universidad de Oslo (Noruega) sobre mujeres conversas en Buenos Aires. La autora, en el marco de un trabajo etnográfico acotado, menciona la relevancia del matrimonio, la maternidad, la moralidad y la piedad en el proceso de conversión.

Recientemente, Magdalena Rabini (2020) defiende su tesis de licenciatura en antropología en la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires) sobre mujeres conversas al islam; pero centrando su atención en la ritualización de la vida cotidiana. La autora no busca indagar específicamente en los motivos o trayectorias de conversión, sino, por el contrario, explorar –siguiendo a Rebecca Sachs Norris– la conversión como un proceso de cosmovisión encarnada (p. 32). Detalla pormenorizadamente el *salāt* y refiere a otras

normas corporales. Asimismo, analiza el rol de los seminarios para nuevas/os musulmanas/es en la tradicionalización de la ritualidad islámica y la socialización de las mujeres conversas. Otra autora que presentó hace poco su tesis de licenciatura –también en antropología, pero en este caso por la Universidad Nacional de Córdoba– es Julia Jáuregui (2019) quien indaga sobre la comunidad islámica de esa provincia. Por un lado, realiza una historización de la Sociedad Árabe Musulmana de Córdoba (fundada en 1928) y sus transformaciones a lo largo del tiempo; llegando a constituirse actualmente en un enclave de encuentros interculturales y una institución con vínculos locales y transnacionales diversos. Por el otro, aborda –recuperando la categoría “tecnología del intelecto” de Goody (1996) y el concepto de mediación tal como lo emplea Espinosa (2018)– la tensión entre oralidad y escritura en la transmisión islámica junto al rol de los agentes mediadores (autores, traductores, recitadores y especialistas religiosos). Analiza, también, el material impreso y editado que circula en la institución y los mecanismos para alcanzar “pureza” que llevan a cabo quienes se convierten con el objeto de legitimar su membresía en el grupo (Jáuregui, 2019, p. 75).

Como puede observarse, desde 2007 se incrementan los artículos y tesis sobre comunidades musulmanas en el país. En lo que a la producción personal respecta, en 2013 presenté mi tesis de grado sobre mujeres musulmanas en Buenos Aires; realizando trabajo de campo en la comunidad shiita de Floresta y deteniéndome en la imbricación entre el cuerpo islámico personal, social y político/colectivo, así como en las relaciones y normativas de género. Durante el período de realización conocí a Mari-Sol García Somoza y desde entonces elaboramos varias publicaciones sobre la comunidad shiita y los símbolos políticos en tránsito (García Somoza y Valcarcel, 2016; 2020), las trayectorias de mujeres musulmanas (García Somoza y Valcarcel, 2018) y movimientos LGTBQIA en el islam (Valcarcel y García Somoza, 2017). En colaboración con otras compañeras indagué sobre feminismos islámicos (Valcarcel y Sánchez, 2014; Valcarcel y Rivera de la Fuente, 2014). A su vez, continué explorando en torno al proceso de construcción identitaria (Valcarcel, 2014^a, 2016^b), el cuerpo y la subjetividad pía (Valcarcel, 2014^b), la moral sexual y familiar en el islam (2016^a), los erotismos y sexualidades desde una aproximación bibliográfica (Valcarcel, 2017^a), las sociabilidades y dispositivos pedagógicos que atraviesan las clases de religión para mujeres (Valcarcel, 2019^a) y las trayectorias de conversión (Valcarcel, 2019^b); reflexionando, también, sobre mi praxis y experiencia como antropóloga (Valcarcel, 2017^b, 2019^b).

Por su parte, Silvia Montenegro –pionera en esta área de estudios en el país– indaga en las estrategias de las instituciones islámicas y sus formas de habitar el espacio nacional (2014, 2015^a), así como en las modalidades de adhesión al islam en Argentina; distinguiendo entre

conversión, reasunción y tránsito intraislámico (Montenegro, 2015^b). La autora se destaca por su amplio conocimiento del campo islámico en distintos puntos del país; habiendo llevado a cabo, incluso, un proyecto fotográfico sobre los espacios religiosos en distintas locaciones. Algunas de esas fotografías fueron exhibidas durante la jornada *El Islam y los Musulmanes en Argentina* (UNR, 2018) y otras se encuentran disponibles para su consulta en su capítulo sobre institucionalización del islam argentino que forma parte de la compilación realizada por María del Mar Logroño Narbona, Paulo Pinto y John Tofik Karam (2015) sobre islam en América Latina, el Caribe y la comunidad latina de Estados Unidos. En el último tiempo, ha centrado su atención en la comunidad alauita, la devoción al *Shaykh* Ahmed y las visitas a su santuario. Parte de ese análisis puede encontrarse en un artículo publicado en la revista *Contemporary Islam* (Montenegro, 2018). Vale destacar este interés dada la importancia que reviste la comunidad alauita en el país, pero los escasos trabajos que la contemplan. De hecho, tal como advierte la autora, la escasa literatura académica existente a nivel mundial.

Otro colectivo recientemente explorado desde su faceta religiosa es la comunidad migrante senegalesa. Existen muchos trabajos sobre esta corriente migratoria contemporánea, pero sólo algunos confieren atención a sus prácticas y creencias religiosas; siendo por demás interesante ya que implica un islam de matriz africana –distinto del islam árabe que predomina en el paisaje islámico nacional– y, como si fuera poco, remite a cofradías sufíes (*Mouridiyya* y *Tijaniyyah*) que difieren de aquellas *turuq* que prevalecen entre los y las conversas argentinas. Hallamos artículos como los de Bernarda Zubryzcki (2011) sobre las asociaciones religiosas muridí en Argentina y cómo la pertenencia a la *dahira* o *daïra* (lugar de reunión) ofrece soporte y contención a la comunidad senegalesa (en su mayoría varones de entre 20 y 40 años). La cofradía es conceptualizada como una organización solidaria transnacional que sostiene la pertenencia identitaria, pero que también garantiza flujos económicos. Guadalupe Sarubbi (2013) le dedica un capítulo de su tesis de licenciatura en antropología sobre migración senegalesa, también, a esta cofradía. Sin bien la autora habla de la peregrinación de los maestros de la *tariqa* y del trabajo como una forma de adoración y perfección dentro del islam, conserva algunas confusiones como, por ejemplo, la homologación entre islam e islamismo en algunos fragmentos de su tesis.

En 2016 Cecilia Capovilla presenta su tesis de licenciatura en la Universidad Nacional del Litoral sobre la migración africana transnacional en núcleos urbanos de Argentina. En el cuarto capítulo aborda la importancia de las cofradías en la reconstrucción de las comunidades migrantes y analiza el proceso de relocalización y deslocalización de lo sagrado en el contexto de la globalización (2016, p. 130). Por su parte, la socióloga Gisele Kleidermacher profundiza

en la pertenencia cofrática de la comunidad senegalesa. Su tesis doctoral versó sobre las representaciones, el racismo y la identidad en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Comenzó a explorar el aspecto religioso y, de hecho, viajó a Senegal donde visitó algunos santuarios de peregrinación. La autora explica que las *dahiras* no sólo son espacios de reunión conformados alrededor de un *marabout* (quien transmite *baraka* o gracia divina) y en los que realizan sus rituales, recitan poemas o conversan sobre sus problemas de la vida cotidiana, sino también unidades de ahorro, ayuda y otorgamiento de créditos (Kleidermacher, 2018).

Finalmente, otra de las líneas de investigación que ha cobrado gran impulso es la que se dedica las *turuq Yerrahiyya* y *Naqhsbandiyya* en Argentina, compuestas ambas principalmente por conversas/os. Contamos, como se mencionó anteriormente, con la tesis de grado de Analía Kerman (2007) sobre sufismo yerrahi en Buenos Aires. En los últimos años, otras autoras, en cambio, incursionaron en el sufismo naqshbandi, mucho más extendido por el país que el anterior. Cecilia Capovilla, por ejemplo, lleva adelante actualmente su investigación doctoral sobre dicha *tarīqa*. Lucía Salinas (2015), quien también se encuentra realizando su tesis doctoral, analiza la construcción local de la pertenencia naqshbandi en relación con los hilos de la trama transnacional. Sostiene que hay dos vías de ingreso al sufismo: 1) a través de la religión islámica, es decir, como una profundización respecto a la pertenencia anterior y 2) la conversión a partir de prácticas espirituales varias como el Cuarto Camino, yoga o reiki. En trabajos posteriores, Salinas (2017, 2020) aborda el uso y construcción del espacio en las comunidades sufíes de Glew, Mallín Ahogado y Mendoza para analizar el rol de la territorialidad en el enclave local y transnacional de esta cofradía.

Mientras que, en un reciente trabajo, el investigador británico Mark Sedgwick (2018) detalla seis oleadas de difusión del sufismo en América desde fines del siglo XVII hasta la actualidad. Destaca: 1) el interés literario a principios del siglo XX, 2) los pequeños contactos con movimientos con sede en Europa y Estados Unidos a través de comerciantes y personajes cosmopolitas, 3) la difusión del movimiento de Idries Shah y las líneas de pensamiento de René Guénon y Gurdjieff, 4) la extensión de las órdenes Yerrahi y Naqshbandi a través de los *shaykhs* viajeros que llegaron primero a Estados Unidos y luego a América Latina a partir de 1980, 5) la presencia de cofradías vinculadas a las migraciones (por ejemplo, senegalesa) y 6) el proceso de neotradicionalización y consolidación de las órdenes en el contexto local.

Por su parte, Susana Pilgrim (2018) presenta su tesis de licenciatura en antropología en la Universidad Nacional de Río Negro sobre la comunidad naqshbandi en Mallín Ahogado en la región patagónica argentina. Allí trabaja el proceso de conversión y subjetivación como un devenir gradual que incluye “inversiones afectivas”; aportando descripción etnográfica sobre

una *dergāh* de gran importancia dentro de la red naqhsbandi local y en un entorno alejado de los núcleos urbanos densamente poblados como Rosario, Buenos Aires y Mar del Plata, donde la *tarīqa* también tiene puntos de encuentro. Señala algunos aspectos: a) la *dergāh* como residencia, lugar de culto y casa de huéspedes para viajeras/os o retiros espirituales, b) la importancia de la comensalidad y hospitalidad como hecho social, c) el liderazgo carismático del *shaykh*, d) la *dergāh* como economía afectiva y material, e) la influencia del paisaje en la articulación de ideas sobre ángeles, duendes y genios.

Un año después, la investigadora alemana Stefanie Langner (2019) defiende su tesis de maestría en antropología (FLACSO) sobre las prácticas sufíes en Buenos Aires, tras realizar trabajo de campo en *dergāh* Yerrahi y Naqshbandi en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. La autora analiza el vínculo entre aquello que denomina espiritualidades alternativas e islam ortodoxo. Explica que los/as sufíes transitan por espacios musulmanes, pero se perciben separados del resto de la comunidad. Entiende que, si bien puede existir cierta exotización u orientalismo periférico, al contrario de las teorías que privilegian esta romantización de la alteridad religiosa, los grupos sufíes locales buscan “autenticidad” en relación con un “islam tradicional”. Se detienen en la descripción del *dhikr* –algo que también había logrado Kerman (2007)– y lo caracteriza como una experiencia multisensorial que implica la construcción de un cuerpo colectivo; posibilitando lugar para la innovación y no sólo la disciplina (Langner, 2019, p. 47). Una instancia ritual de fraternidad e incluso terapéutica. En una línea similar a Pilgrim, entiende el *dergāh* como un microcosmos de relaciones sociales y afectivas (p. 82).

Ante el cuadro descripto sólo resta aclarar que esta tesis se inserta y continúa dentro de varias de las aristas previamente exploradas por los y las colegas. A excepción, por supuesto, de la línea dedicada al vínculo entre la migración senegalesa y sus cofradías debido a que dicha interseccionalidad escapa los objetivos y el recorte teórico-metodológico de la investigación en curso. Sin embargo, en lo que respecta a formas de adhesión y membresías, tránsito intraislámico, construcción de la islamicidad, *performance*, visibilidad pública, cuerpo, sufismo y conversión, todos estos tópicos atraviesan de una forma u otra el contenido de esta disertación. Cabe aclarar que muchos de los grupos, movimientos y fenómenos se mencionarán para complejizar el contexto y retratar la comunidad local, pero será imposible detenerse en la historización y caracterización detallada de cada uno de ellos. Ameritaría un relevamiento etnográfico y bibliográfico específico que supera los límites disponibles. En este sentido, el aporte de este trabajo radica en su diálogo con la producción preexistente y la reconstrucción del campo etnográfico a partir de las herramientas que ofrece la compleja y atractiva conjunción entre antropología, los trabajos sobre islam y los estudios de género. Más

aún si se tiene en cuenta la reciente incursión regional, en comparación con la vasta producción circulante en otros núcleos académicos, en torno al clivaje: género e islam.

En México, por ejemplo, colegas de RIIM han elaborado tesis de posgrado y artículos sobre este cruce. Sienta precedente la tesis de maestría de Sandra Cañas Cuevas (2006) sobre la conversión al islam entre las mujeres de la comunidad tzotzil de San Cristóbal de las Casas (Chiapas) y el impacto del islam en la reconfiguración de las relaciones de género. También encontramos la tesis de maestría de Ruth Jatziri García Linares (2014) sobre mujeres conversas en Ciudad de México o el trabajo de Arely Medina y María José Sepeda (2019) sobre feminismo islámico en internet. Mientras que en Brasil hallamos el capítulo que Claudia Voigt Espinola (2005) le dedica en su tesis doctoral al uso del velo como símbolo de arabización en la comunidad de Florianópolis, las referencias a los cambios en el comportamiento a partir de los cursos de enseñanza religiosa en Río de Janeiro en la tesis de maestría de Gisele Fonseca Chagas (2006) y el capítulo dentro de la tesis de doctorado de María de Castro (2007) sobre la vestimenta islámica, los Encuentros de Mujeres Musulmanas y las negociaciones entre arabización e islamización.

También, encontramos la tesis de Sonia Hamid (2007) sobre memoria e identidad en torno a las mujeres palestinas en Brasilia o las referencias sobre el cuerpo femenino dentro del abordaje de la *performance* y teatralidad/gestualidad en la ritualidad islámica que desarrolla Francirosy Campos Barbosa Ferreira en su tesis doctoral (2007) y publicaciones posteriores (2009, 2010, 2013). No podemos dejar de mencionar la tesis de maestría de Liza Dumovich Barros (2012) sobre la conversión de mujeres en Río de Janeiro, en la que la vía afectiva y matrimonial cobran protagonismo. Asimismo, en el país limítrofe se presentan desde la 10° edición del *Seminario Internacional Fazendo Gênero* –uno de los eventos más importantes que se realiza en Cono Sur y que reúne activistas y académicas/os de todo el mundo– mesas temáticas alusivas. De hecho, en la 12° reunión que iba a llevarse a cabo en julio de 2020 en Florianópolis, Francirosy Campos Barbosa y Sônia Cristina Hamid coordinarían el simposio *Gênero e Islã: pela pluralidade dos lugares de fala*. En Argentina no se han conformado, por el momento, espacios análogos; pero esperemos comiencen a emerger prontamente.

Abrazar el islam: teorizaciones y disyunciones

Hace décadas la sociología y antropología enfatizaron el carácter procesual de la conversión, sus posibles etapas, ritos de pasaje y hasta la diferencia entre conversión y adhesión a un grupo religioso (Lofland y Stark, 1965; Turner, 1969; Beckford, 1978; Lofland y Skonovd, 1981; Snow y Machalek, 1984; Rambo, 1999). No siempre existe un punto de tensión que promueva o desencadene la conversión como tampoco necesariamente un recorrido *seeker* a través de distintas opciones u ofertas religiosas (Lofland y Stark, 1965). Sí, en cambio, es posible encontrar distintas instancias de compromiso e interacción con el grupo o comunidad religiosa. Asimismo, hallar diferentes estatus, membresías y jerarquías en relación con los roles y modos de socialización.

La conversión incluye la reconstrucción de la situación y memoria biográfica a través de un nuevo lenguaje, vocabulario y/o marco interpretativo (Snow y Machalek, 1984). La presencia de conversos y conversas en un grupo o movimiento religioso es, además, un factor que dinamiza la praxis y memoria colectiva de éste. Esta última no es concebida exclusivamente como la reinención, transmisión y legitimación de un linaje de creyentes tal como prioriza el modelo francés influido por la relación entre secularización y modernidad (Hervieu-Léger, 2004, 2005); sino más bien como un modo de habitar y actualizar la historia y narrativas de un grupo. Por otra parte, la conversión no es la única expresión de nomadismo religioso (De la Torre en Garma, 2018, p. 122). En el campo islámico local, por ejemplo, observaremos diferentes tránsitos intracomunitarios y porosidades con otras religiosidades y espiritualidades. En esta misma línea, Gilliat-Ray (1999) sostiene que la conversión al islam puede implicar tanto el aumento de la devoción en la fe (*intra faith conversion*), la movilidad desde una adhesión religiosa a otra, o el cambio desde la “no religiosidad” hacia el islam.

Encontraremos, también, narrativas de conversión al islam que se alejan del modelo paulino. En términos generales –pero, con algunas salvedades– las mujeres entrevistadas no hablan de epifanías o experiencias paranormales. En todo caso, enaltecen el carácter milagroso de la revelación coránica –valorada por su naturaleza poética y sus múltiples niveles interpretativos–, junto a la vida profética como modelo excelso. Algunas, en cambio, sí mencionan períodos personales convulsos o experiencias sensoriales particulares previas a la conversión y que posteriormente son resignificadas. Sin embargo, el énfasis está puesto, mayoritariamente, en la “racionalidad” o “lógica” del paradigma coránico (Dutton, 1999); entendiendo la conversión como un retorno a la esencia (la sumisión a la divinidad y el monoteísmo) y la verdadera creencia. De hecho, en el árabe coránico no existe un término

análogo para conversión. En la cosmovisión islámica se emplea la noción de “volverse musulmán” (*becoming muslim*), es decir, se “islamiza” hasta la vida de los profetas anteriores a Muhammad (Dutton, 1999, p. 151).

Existe una vasta literatura sobre conversión: desde aquellos modelos sociológicos que enfatizan las disposiciones previas e instancias de socialización, los cambios de paradigma, la importancia del universo discursivo, las carreras de conversión, la elección racional en el mercado religioso o el carácter procesual, holístico y multicausal (Gooren, 2010). Por su parte, Carozzi y Frigerio (1994) distinguen cuatro aproximaciones predominantes en los trabajos sobre conversión: a) aquellos en los que las/os conversas/os son víctimas de grupos religiosos (“lavado de cerebro”, perspectiva psicopatológica), b) otros en los que se explica la conversión por ciertas características psicológicas y tipos de relaciones sociales previas a la conversión (perspectiva psicosocial), c) aquellos que explican la conversión haciendo énfasis en las estructuras y relaciones sociales que conducen o favorecen dicho proceso (perspectiva funcionalista) y d) algunos que priorizan las elecciones y acciones de quienes se convierten (perspectiva interaccional simbólica).

Además de dichas aproximaciones, se elaboraron varias tipificaciones alrededor de los modelos de conversión –racional/instrumental, tradicional, racional orientada a valores y carismática subjetiva– (Pace, 2009, p. 193) y las instancias de la conversión –apostasía, intensificación, preafiliación, afiliación, confesión, transición y/o desafiliación– (Rambo, 1990; Gooren, 2010). Algunos autores destacan la importancia del contexto, la crisis que anticipa la búsqueda, el encuentro, la interacción y el compromiso. Otros, en cambio, afirman que la conversión no sólo refiere a la gobernabilidad del sujeto en relación con la reconfiguración subjetiva de la visión del mundo e identidad, sino, también, la “batalla” que se despliega a través de las fronteras simbólicas entre los sistemas de creencias que coexisten en cada entorno social determinado; llegando a establecer distinciones entre conversión, reversión y “perversión” (estigma por la apostasía o cambio religioso) (Pace, 2009).

El trabajo de campo realizado revela que las “carreras” y trayectorias de identificación de los y las creyentes no pueden dividirse de manera tan clara entre las dimensiones comunitaria, ética, emocional y cultural tal como plantea, por ejemplo, Hervieu-Léger (2004). Por otra parte, si bien con la globalización, las diásporas, la transnacionalización e, inclusive, el rol del cuerpo en la transportabilidad de bienes y símbolos (Csordas, 2009), la figura de la religiosidad peregrina se vuelve oportuna (Hervieu-Léger, 2004, p.103); los límites entre el retrato de fiel practicante, peregrino/a y converso/a son difusos. Especialmente, cuando hablamos del islam y su itinerancia. No obstante, resuena en el campo islámico la distinción

entre quien cambia de religión, quien adopta una religión y quien es reafiliado/a (quien se convierte desde el interior, redescubre su identidad religiosa o transforma su adhesión) (Hervieu-Léger, 2004, pp.129-132; Montenegro, 2014, 2015). Veremos que varias/os de las/os autoras/es que analizan la conversión al islam, inclusive en América Latina, retoman esta diferenciación, aunque con otra terminología.

Gran parte de los abordajes imperantes, como señala Gooren (2010), manifiestan una insuficiente conceptualización de persona y enfatizan en exceso el modelo de iglesia-secta o las crisis como determinantes de la conversión. Ese modelo universal suele, además, presentar un marcado sesgo etario y de género (Gooren, 2010, p.43). Por cierto, una de las áreas de vacancia en los estudios sobre conversión al islam es la comparación entre las trayectorias femeninas y masculinas (ni hablar de las femineidades y masculinidades no heteronormativas). Aunque sí existe, por el contrario, una prolífica y específica literatura sobre conversión femenina al islam en “Occidente”. Eso dice mucho, sin duda, respecto a cómo se definen y cristalizan ciertas agendas académicas.

Observaremos, también, que muchos de los análisis sobre conversión al islam se sostienen en la propuesta de Hervieu-Léger de la cual aquí se intenta mantener relativa distancia. No obstante, se concuerda con la autora cuando –recuperando a Khosrokhavar– plantea que la conversión al islam puede adquirir una dimensión utópica y contestaria (Hervieu-Léger, 2004, p. 150). En algunas trayectorias o itinerarios, participar de una comunidad de creyentes (tanto de la *umma* en un sentido genérico como dentro de un grupo local específico) ofrece, entre otros aspectos, una comunidad afectiva y capital de memoria (Halbwachs, 2004[1968]; Hervieu-Léger, 2005, p. 275) que, además, puede presentar un componente político y/o de resistencia. El vínculo (afectivo, imaginario o de membresía) con la comunidad depende, también, de cuál sea el itinerario de conversión y posterior islamización. No existe un único proceso de conversión al islam; cada una de las trayectorias revela la agencia de los y las sujetas (Richardson [1980,1985] en Frigerio, 2004). La experiencia etnográfica local sugeriría –aunque existen ejemplos de “merodeo creativo” en búsqueda de alternativas o estrategias para experimentar un cambio vital (Carozzi y Frigerio, 1994)– que, en la mayoría de los casos, el islam emerge como un universo discursivo y cognoscitivo que es presentado por los y las conversas como una continuidad lógica y esperable del agnosticismo o catolicismo en tanto marcos interpretativos preexistentes.

Asimismo –recuperando la distinción que establece Frigerio (2004) entre identidad personal, social y colectiva– se comprende que “abrazar el islam” no siempre implica la transformación de la identidad personal o el compromiso con una identidad política/colectiva

determinada. El autor explica que la pregunta “¿quién soy?” no es equivalente a aquella otra “¿en qué creo yo?”. La creencia religiosa puede o no tener incidencia en la conceptualización que la persona realiza de sí misma como ser físico, social y moral (identidad personal), en la categoría adjudicada durante los procesos de atribución y reconocimiento social (identidad social) o en la conexión cognitiva, afectiva y moral con una comunidad que promueve acciones colectivas para un “nosotros” (identidad colectiva). En ciertas oportunidades, las identidades personal, social y colectiva pueden confluir; aunque ello no es sinónimo de correspondencia (Frigerio, 2004, p.7).

Las teorizaciones sobre conversión se han complejizado, abordando –distingue Rambo– desde los “nuevos movimientos” religiosos y la globalización, la resistencia o innovación, el ritual, la dimensión interactiva o narrativa y hasta el rol e impacto de la conversión femenina (1999, p. 263). En el caso particular de la conversión al islam, puntualiza algunos trabajos emblemáticos según la región que es objeto de análisis: África (Horton, 1971; Fisher, 1985), Australia (Bouma, 1997), Sudeste Asiático (Coatalen, 1981), India (Eaton, 1993; Mujahid, 1989), Reino Unido (Köse, 1996), Europa (Allievi, 1998) y Estados Unidos (Poston, 1992) (citados en Rambo, 1999, p. 268).

Por otro lado, Allievi, Daynes, Köse y Wohlrab-Sahr, entre otras/os autoras/es, contribuyen en 1999 en un número de la revista *Social Compass* dedicado especialmente a las conversiones al islam en Europa. En dicha publicación, Allievi (1999) sitúa la conversión en un contexto de pluralización, secularización y privatización de lo religioso; recuperando la concepción de Rambo de conversión como un proceso múltiple, interactivo y acumulativo. Sostiene que es un mecanismo complejo de *push and pull*, es decir, de expulsión y tracción/atracción de factores (1999, p. 290). Diferencia entre las conversiones instrumentales (matrimonios, viajes, etc.) de aquellas que no lo son. A su vez, opta por analizar los itinerarios de conversión en lugar de centrarse en los motivos (intelectuales, místicos, experienciales, afectivos, revivalistas y coercitivos). De esta manera, distingue entre la vía relacional (principio comunitario opuesto al individualismo occidental), la vía intelectual (aproximación racionalizable de los misterios religiosos en oposición a los sacramentos y principios cristianos), la vía social política (orden social sacralizado en el que la religión interviene y cataliza la acción pública) y la vía mística (importancia de la literatura y movimiento sufi). Por su parte, Köse (1999) sí se concentra en los motivos de la conversión. Señala que los y las conversas rechazan la organización eclesiástica católica y les atrae la menor institucionalización del islam; pero que, a su vez, les preocupa la “permisividad moral”

de la sociedad y la falta de estabilidad del entorno secular (1999, pp. 303 y 307-308). En este sentido, afirma que el islam les ofrece confort y seguridad en el cosmos y la sociedad (p. 307).

Mientras tanto, Daynes (1999), bajo una clara influencia del modelo de Hervieu-Léger, opta por analizar los sistemas de transmisión y modos de identificación. Señala cuatro tipos ideales, caracterizados cada uno por sus tensiones entre polos opuestos. A saber: 1) con relación a la tradición (importancia de situarse en un linaje creyente, oscilación entre el rechazo al cambio y la renovación del mundo), 2) en relación con la comunidad (prioridad del sentido de pertenencia, movimiento entre el rechazo al individualismo secular y el islam excesivamente confesional), 3) con relación a lo étnico (la etnicidad como proceso simbólico y construcción mítica, vaivén entre la baja y fuerte identificación), y 4) en relación con la sociedad (búsqueda de lo espiritual o de cambio social, oscila entre el ser rechazado e integrarse al adoptar una religión minoritaria). [Consultar Tabla A5]

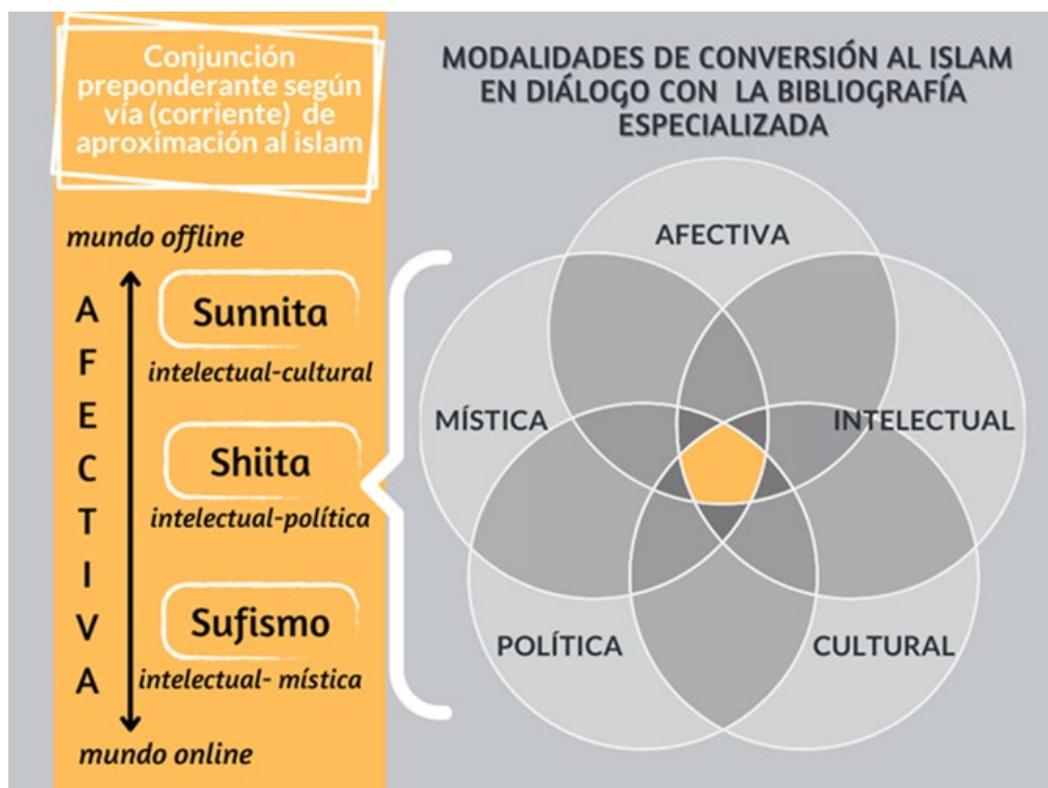


Figura 1. Modalidades y vías de aproximación al islam
Diagrama. Elaboración propia.

Con el correr del tiempo disminuyeron las modelizaciones y tipificaciones de conversión al islam; creciendo, en cambio, la producción y análisis de procesos y casos que van desde la islamización en espacios carcelarios y en comunidades afro (Dannin, 1996, 2005) hasta la especificidad de la conversión femenina que constituye en sí misma toda un

área de estudios en expansión. Si dirigimos nuestra mirada hacia América Latina, encontramos que en los últimos años ha aumentado el interés por los procesos de conversión en la región. Pinto (2011) sostiene que la conversión al islam en Brasil puede entenderse como una forma de conversión a la globalización y distingue entre la modalidad afectiva, matrimonial, intelectual e ideológica. Advierte sobre el volumen de la población conversa en Río de Janeiro y respecto a los procesos de arabización y desarabización. El autor entiende que la localización del islam se reconfigura a través de la socialización de las/os conversas/os y la construcción de imaginarios religiosos transnacionales (Pinto, 2015, p. 122). Ramos (2013), por ejemplo, cuenta que más del 60% de la población conversa en São Bernardo do Campo tiene formación superior y que mientras la media de conversión masculina oscila entre los 25 y 35, en las mujeres abarca los 35 y 45 años. El 40% de las mujeres conversas es divorciada y otro 40% contrajo matrimonio con un hombre dentro de la comunidad. En Buenos Aires no contamos con datos cuantitativos semejantes, pero el relevamiento etnográfico indicaría una predominancia de conversión femenina entre los 25 y 40 años. La presión o anhelo de un matrimonio islámico sería también mayor en las mujeres.

Marques (2007), siguiendo a Wohlrab-Sahr, discute la idea de una conversión al islam como el desenlace de una crisis existencial y, por el contrario, enfatiza el carácter gradual, activo y afectivo de ese proceso. Encuentra que la mayoría de las/os conversas/os en São Paulo (el 15% de la población islámica en la zona) se sienten discriminadas/os por las/os musulmanas/es de origen árabe y, por lo tanto, se esfuerzan en adquirir y perfeccionar el conocimiento islámico. Conciben el “islam brasileño” como una forma de resistencia o emancipación contra los particularismos étnicos y culturales (2007, p. 301). Mientras la mayoría de los y las colegas de Brasil emplean el término conversos, Montenegro (2000) se refirió a ellos como “neomusulmanes” y Ferreira (2013) optó por la palabra “revertidos”; retomando así la acepción nativa de “retorno al islam”.

En Colombia, Castellanos (2010), Sarrazin y Rincón (2015) vinculan la conversión con la crítica al sistema capitalista liberal, la pérdida de valores y la cosificación de la mujer. Sarrazin y Rincón enfatizan la importancia que sus entrevistadas/os le conceden a la “racionalidad islámica” (2015, p. 138). Los autores –al igual que colegas del país limítrofe hablan de un islam brasileño y/o un islam carioca– refieren a un islam bogotano y occidentalizado (p. 143). Mientras que en Argentina los trabajos de Chinnici (2007), Kerman (2007), Moreno (2010) y Langner (2019) dan cuenta del aumento de las conversiones al islam, la tensiones y de cómo ciertos espacios (las cofradías sufíes) están compuestos predominantemente por conversas/os.

Conversión femenina: trayectorias y narrativas

Análisis y perspectivas

Una de las tantas obras referenciadas sobre conversión de mujeres al islam es la compilación *Gender and Conversion in the West* (2006), editada por Karin van Nieuwkerk. En su introducción, la editora esboza la razón por la que esta modalidad despierta tanta curiosidad. La misma se vincula directamente con el hecho de que la temática de género ocupa un rol central en la construcción de la otredad/alteridad entre “Islam y Occidente” (van Nieuwkerk, 2006, p. 1). A lo largo del libro distintas autoras ofrecen sus reflexiones y estudios de caso. Haddad, por ejemplo, hace referencia a la importante cantidad de latinas/os que se convierten al islam en Estados Unidos; pero indica que las cifras mayoritarias siguen perteneciendo a varones afroamericanos y mujeres blancas (2006, p. 22). Estas mujeres, señala, destacan la conexión intelectual y la disciplina diaria como aspectos cruciales en su conversión. Algunas de ellas encuentran mayor contención en el islam que, incluso, en el feminismo, ya que entienden que este movimiento liberó a los hombres de sus responsabilidades (p. 34). En una obra en conjunto, Haddad, Smith y Moore (2006) profundizan un poco más en la triple subordinación a la que se ven expuestas las mujeres afroamericanas musulmanas; pero también en torno a la construcción de un proyecto identitario alternativo en el que no se rechaza la identidad estadounidense, sino que, en cambio, el islam se vuelve una forma legítima de expresar aquellos valores que encuentran concordantes con el imaginario del país que desean (p. 50).

Por su parte, en uno de los capítulos de *Gender and Conversion*, Wohlrab-Sahr analiza cómo es simbolizada la conversión al islam en Alemania y Estados Unidos. Según la autora, la conversión puede entenderse como parte del proceso de pluralización del paisaje religioso y cultural; aunque afirma que las *commodities* ofrecidas dentro del mercado religioso tienen diferentes connotaciones sociohistóricas (2006, p. 73). Debido a siglos de polarización desde la expansión musulmana y la “reconquista”, la conversión al islam es tipificada de un modo muy distinto a la forma en cómo es concebida la conversión al budismo, por ejemplo. En este sentido, considera que el enfoque que prioriza la elección racional de la religión omite o desconoce las diferencias entre esas ofertas religiosas (p. 74).

Tras analizar y comparar las entrevistas biográficas realizadas en ambos países, la autora advierte tres modelos ideales que, entiende, se conjugan entre sí. El primero se encuentra asociado a la “resolución” de problemáticas referidas a la sexualidad o la alteración del orden de género. Aquello que la autora denomina como la “implementación del honor”

(Wohlrab-Sahr, 2006, p. 80). La segunda modalidad se vincula con la movilidad social y aquí la conversión al islam aparece como una “metodización de la conducta” (p. 80). Y la tercera se conecta directamente con la nacionalidad y/o etnicidad. Aquí la conversión emerge como la posibilidad de sumarse a una comunidad moral y/o imaginada (p. 87). La autora sostiene que, si bien las mujeres conversas no eligen “racionalmente” el islam para solucionar sus problemas, el análisis biográfico permite revelar una específica racionalidad en sus decisiones. Los costos sociales de esa conversión disminuyen en comparación con los beneficios obtenidos (p. 89).

En la misma compilación, Allievi se adentra en la guerra semántica alrededor del *hiyab* (2006, p. 120). Enfatiza la serie de cambios que adoptan las mujeres (elección de un nombre islámico, uso de la vestimenta islámica, alimentación, entre otros) en relación con el establecimiento de fronteras sociales atravesadas por la distinción *halal-haram* (puro-impuro, permitido-prohibido). Allievi entiende que velarse y desvelarse en distintos momentos biográficos e históricos contextuales son acciones de gran polisemia simbólica y que, en el caso de las conversiones, pueden relacionarse con la reconstrucción de la personalidad, el cambio de comportamiento, la aceptación intracomunitaria y el establecimiento de aquella frontera *halal-haram* extracomunitaria (pp. 144-145). No obstante, el sociólogo afirma – argumento polémico para algunas autoras y certero, en cambio, para otras– que la razón por la que una mujer conversa adopta el *hiyab* o la racionalización que emprenda *post factum* sobre su uso se sostiene en justificaciones teológicas elaboradas y/o transmitidas principalmente por varones. Por lo tanto, la problemática de género que atraviesa la vestimenta islámica no es, proclama, necesariamente generizada en sus motivaciones y argumentaciones ya que encuentra similitudes en las justificaciones ofrecidas tanto por hombres y mujeres, personas conversas o musulmanas por origen familiar (p. 143).

Por otra parte, la obra mencionada incluye trabajos que analizan trayectorias y paradigmas específicos de conversión, como lo hace van Nieuwkerk sobre la modalidad *online* o Jawad respecto al sufismo. Van Nieuwkerk cuenta que las conversiones a través de internet aumentaron considerablemente y a pesar de que el espacio virtual permite la presentación del *self* con mayor posibilidad de anonimato, se puede encontrar cierta estandarización entre las narrativas (2006, p. 97). El mundo *online* emerge como una plataforma pública para expresar lo que se cree o para acceder y concebir nuevas ideas sobre lo que se podría ser o hacer. La autora encuentra similitudes y diferencias entre los relatos y narrativas que recolectó en su trabajo de campo en Países Bajos (1997-1999) y aquellos que recuperó de mujeres en Europa y América del Norte a través de internet. Tanto en el mundo

online como *offline*, la curiosidad sobre el islam aparece a través del vínculo con alguna persona musulmana. Entra en escena, además, una idea que también ha sido recurrente en el trabajo etnográfico aquí comprendido y que la autora denomina *feminine fitrah*. Es decir, una naturaleza o esencia femenina anclada en la maternidad, el cuidado y la modestia (2006, p. 104). No obstante, advierte que en las *hiyab stories* de internet, la cuestión de género y sexualidad está supeditada al aspecto religioso; mientras que en los testimonios *offline* cobra mayor protagonismo la argumentación personal generizada y la caracterización racional, lógica y científica del islam (p. 108).

Mientras tanto, Jawad –desde un enfoque que admite más próximo al teológico que al sociológico– sostiene que las mujeres encuentran en el islam un equilibrio entre intelecto y emoción. Las mujeres de clase media y alta se aproximan al islam a través del paradigma sufi de “intelectualidad espiritual” (*spiritual intellectuality*) (2006, p. 160). El sufismo se presenta como una cosmovisión que integra la interioridad (*bāṭin*) con la exterioridad (*zāhir*), la majestuosidad (*jalal*) (asociada a la masculinidad) y la belleza (*jamal*) (asociada a la feminidad) de Allah (p. 161).

Por su parte, Roald (2006) analiza la tensión que las mujeres conversas enfrentan entre los valores escandinavos e islámicos. Explica que éstas atraviesan distintos períodos entre los que incluye una primera etapa reconocida por sus entrevistadas como “convertitis” (2006, p. 49). Este período en el que intentan respetar y practicar todas las normas a la perfección y con gran meticulosidad o rigurosidad puede, luego, ser sucedido por instancias de desilusión respecto al comportamiento de los y las musulmanas (especialmente “de cuna”), de flexibilidad en sus propias prácticas al comprender y experimentar la diferencias entre el islam ideal y el hecho de ser *muslim* o, incluso, de desislamización y abandono del islam (pp. 49-50). La autora, recuperando a Sayyid, reconoce que la propia interdiscursividad del islam permite la existencia de diferentes formas de articularlo. Así, para algunas conversas es posible la existencia de un islam noruego, danés o sueco (2006, p. 56), mientras otras de ellas cuestionarían la adjetivación del islam a través de gentilicios.

Roald (2012) profundiza en las diferencias entre las etapas previas y posteriores a la conversión. Éstas últimas son las que identifica como *zealotry* (fanatismo), *disappointment* (decepción), *acceptance* (aceptación) y *secularization* (secularización). En sus trabajos, la autora enfatiza que, salvo las mujeres que adhieren al movimiento salafista, todas las conversas aceptan la equidad de oportunidades entre hombres y mujeres, más no así la igualdad entre ambos (2006, p. 61). Encuentra, además, que las conversas al islam shiita –se

reconozcan o no como feministas— luchan por los derechos de las mujeres a través del islam y hablan de equidad (en lugar de igualdad) más de lo que lo hacen las mujeres sunnitas.

Mansson McGinty es otra de las autoras que se preocupa por los procesos de negociación y resignificación que enfrentan y emprenden las mujeres conversas en “Occidente”. Su énfasis está puesto en el microproceso y la dimensión subjetiva de la conversión. Según ella, ésta se nutre de los modelos personales; aquellos que entiende como estructuras de pensamiento y sentimiento a través de los cuales las mujeres adquieren y organizan el entendimiento de sí mismas y el mundo (2006, p. 9). Sostiene que existen multiplicidad de narrativas de conversión según la variabilidad de los contextos y que la reflexividad de cada conversa se configura a partir de distintos relatos que no se erigen como auto-revelaciones; sino, en cambio, como reflexiones subjetivas y dialógicas (p. 35). Conceptualiza dichas narrativas como *transitional phenomena* en tanto comunican, crean y traducen significados, pautas personales y sociales (p. 36).

Las conversas —explica la autora— realizan una evaluación moral retrospectiva (p. 43). Algunas integran distintos discursos seculares e islámicos en un “modelo personal de igualdad de género y justicia social” (p. 91), mientras otras elaboran un “modelo personal de complementariedad de género” (p. 98) y algunas configuran un “modelo de entendimiento y conexión espiritual” (p. 106). En concordancia, el velo puede presentarse como un rasgo de modestia e intimidad, de control y seguridad, de resistencia o un modo distintivo de visibilidad pública (p. 121). Por consiguiente, reconoce la existencia de diferentes “geografías emocionales” en el uso del *hiyab* (Mansson McGinty, 2014).

En lo que respecta a América Latina podemos mencionar el trabajo de Sandra Cañas Cuevas (2006, 2015) quien analiza cómo se transforman las relaciones de género en la comunidad tzotzil en San Bartolomé de las Casas (Chiapas, México); tratándose de un caso peculiar de conversión colectiva. La autora encuentra que las mujeres incrementan su participación en instancias de debate público y, además, entienden que el trato de sus esposos hacia ellas ha mejorado desde que abrazaron el islam. Por su parte, García Linares (2014) estudia la conversión de las mujeres en el centro educativo de la comunidad musulmana de Ciudad de México a partir de las modalidades de identificación propuestas por Hervieu-Léger. Las mujeres entrevistadas, que tienen entre 25 y 45 años, provienen mayoritariamente del catolicismo o cristianismo y más del 80% cuenta con estudios universitarios.

La autora distingue entre la conversión experimental, intelectual y afectiva; afirmando que alrededor del 80% de las mujeres próximas a convertirse se acercaron a través de un noviazgo con un varón musulmán. No obstante, advierte que, si bien la cuestión matrimonial

es una constante, existen otros elementos en juego en esa aproximación. De hecho, en el 60% de los casos ese noviazgo se rompe y el 40% aún permanece en el islam. Enfatiza, además, que las clases de religión e idioma árabe son en un espacio vital para la conversión, tanto en la fase de aprendizaje personal como de posterior socialización comunitaria. Aspectos de este proceso también fueron analizados localmente por Rabini (2020) y Valcarcel (2019^a).

A partir de los testimonios, la autora mexicana identifica la existencia de un conflicto o tensión que las mujeres experimentan a partir de la conversión, más que la presencia de una crisis previa que la impulse o motive. En este sentido, difiere de lo propuesto por Dumovich Barros (2012, 2013) para el caso brasileño. La autora aborda la reconfiguración del *self* religioso de las mujeres conversas en Río de Janeiro que, según indica, encuentran el islam en un contexto de crisis vital o momento de reflexividad e insatisfacción personal; siendo –en la mayoría de los casos– el vínculo afectivo (*online* u *offline*) con un hombre musulmán el que promueve ese acercamiento. Posteriormente a la conversión, las mujeres se esfuerzan por demostrar públicamente la “verdadera intención”. Se inicia un proceso signado por la autenticidad en la *performance* de las prácticas disciplinarias, el conocimiento religioso y la discursividad moral. El cuerpo, advierte Dumovich Barros, se convierte en un locus donde se entrecruzan obligatoriedad, espontaneidad e intencionalidad; dando paso a la reelaboración, entre otras cosas, del ideal de feminidad. Reconoce, siguiendo a Katherine Ewing, a las mujeres como sujetas de múltiples deseos e ideas del *self* cambiantes en el tiempo. No habla de un cambio radical en la vida de las conversas; sino, en cambio, de un proceso dialéctico de reconstrucción identitaria.

A su vez, aunque la autora retoma la distinción realizada por Pinto, señala que en su estudio no ha encontrado rastros de conversión ideológica más allá de aquellas críticas expresadas contra la sociedad occidental. En suma, identifica la conversión intelectual y el entrecruzamiento entre la conversión de índole afectiva y aquella matrimonial/instrumental; enfatizando el rol que juega la sensualidad y el orientalismo romántico en este proceso (incluido el impacto de la telenovela *El Clon* emitida en 2001). Dumovich Barros entiende que el romance y experiencia sensible con un varón musulmán puede catalizar o conectar con el amor sublime de Allah (2012, p. 107). De allí el título *Ya Habibi* (amor/querido) que le confiere a su tesis. Señala que gran parte de las mujeres que se aproximaron al islam a través de un varón musulmán, se decepcionaron o desencantaron de él (p. 133), pero esta desilusión no las condujo al abandono de la religión.

Exploración y abordaje

Cuando este proyecto de investigación se redirigió hacia la conversión femenina, la relectura de los testimonios recopilados sugería tres modalidades preponderantes: cultural-intelectual, política-intelectual y mística-intelectual (Valcarcel, 2019^b); todas ellas atravesadas por un fuerte componente afectivo. Sin embargo, hoy en día el análisis no se ciñe exclusiva o excluyentemente a esas variantes y modelos de identificación. Por un lado, porque la conversión es un proceso cuyos cambios (en el universo discursivo, en los modos de comportamiento, en los vínculos y relaciones, en las técnicas del cuerpo y tecnologías del *self*, inclusive, en la *performance* y visibilidad pública) trascienden esas modelizaciones ideales. Por el otro, debido a que, en el devenir de la travesía etnográfica, las vías de aproximación al islam se descubren solidarias a las características de los espacios y grupos de la comunidad musulmana en los que se logró inmersión. Éstos pueden representarse, a grandes rasgos, a través de las ramas o expresiones shiita, sunnita y sufi del islam

Aquello que inicialmente registraba como una cualidad preponderante de cada sector de la comunidad local, se asemejaba a lo que posteriormente asocié o identifiqué con los itinerarios de conversión de las mujeres que conocí en cada uno de ellos. Por citar un ejemplo, el compromiso político de la comunidad shiita siempre fue un dato etnográfico. En las entrevistas de mujeres conversas como musulmanas “de cuna” dentro de dicho grupo constantemente se hacía referencia al principio de justicia social en el islam o la afinidad político-ideológica con determinados movimientos y regímenes de Medio Oriente. ¿Es que esto no afloraba en mujeres de otros sectores? Si, también; pero con otra relevancia o matizado por otros componentes. ¿Es que sólo se interesan por la dimensión “mística” las mujeres sufíes? No, claro que no. ¿Es que las mujeres sunnitas son las únicas que declinan por la cultura árabe? Por supuesto que no.

Se observará, también, que algunos itinerarios de conversión de mujeres shiitas o sufíes comienzan en un interés por la música, el idioma o literatura árabe. Sin embargo, la islamización posterior adoptará un perfil político o espiritual según sea el caso. El árabe coránico es el idioma sacro. Pero más allá de ese elemento en común junto a los pilares y principios básicos del islam, no será igual la influencia de la cultura política iraní en mujeres conversas al islam shiita que la impronta de la cultura turca en mujeres que forman parte de una *tarīqa* cuyo epicentro transnacional radica Chipre o Turquía. O el de la de la arabidad, por ejemplo, si se trata de mujeres que asisten a la mezquita afín al Centro Islámico de la

República Argentina (de impronta argentino árabe) o al Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd (con la huella de la península arábica).

Ante este cuadro de situación, la mejor forma de sistematizar el material recopilado y de plasmar con la mayor claridad posible la diversidad del campo etnográfico parecía consistir en abordar los itinerarios de conversión e islamización a través del “atajo” que ofrecen estas tres vertientes del islam. Así, encontrarán un apartado dedicado a aquellas mujeres conversas que participan de la comunidad shiita, uno destinado a las mujeres que transitan por espacios de orientación sunnita y, finalmente, aquel correspondiente a las mujeres que abrazaron el islam a través del sufismo. Aprovechando, de este modo, la oportunidad para describir las particularidades y complejidades dentro de cada uno de estos espacios y entre ellos a partir de los testimonios, prácticas e itinerarios femeninos.

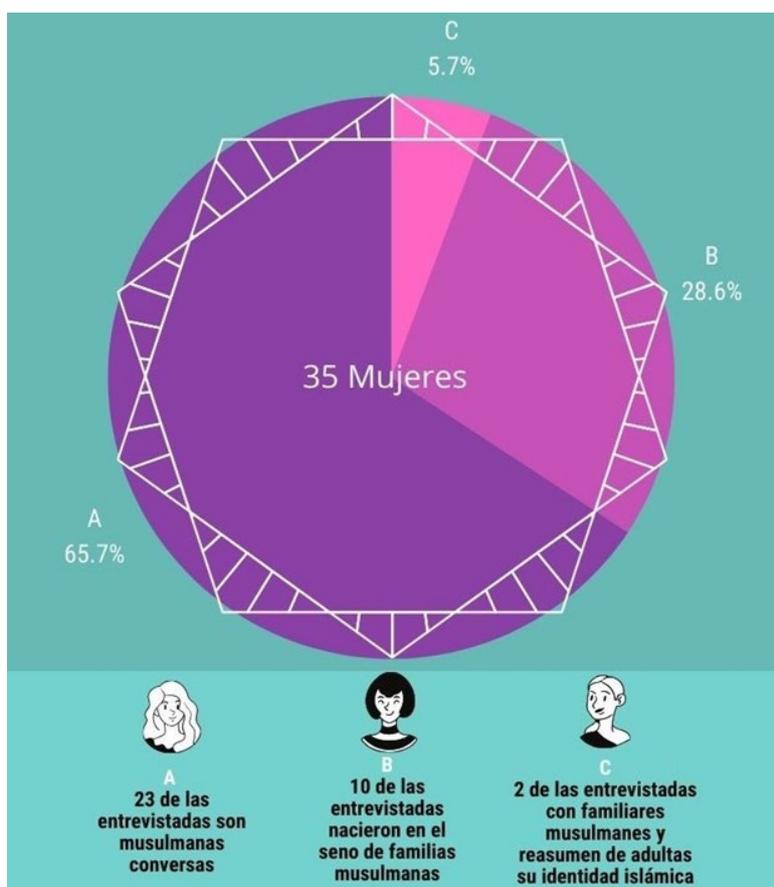


Figura 2. *Infografía entrevistas*

Gráfico. Elaboración propia.

Con certeza cualquier persona podrá asociar las cualidades o características de la conversión dentro de cada uno de estos sectores con aquellos perfiles intelectual, político, místico, cultural/comunitario establecidos o tipificados por otras/os colegas. Y, en ese sentido, resulte un eufemismo o una decisión tautológica. No obstante, además de responder a una elección de índole pragmática, permite pensar cómo los elementos (afectivos, culturales, éticos, místicos, intelectuales, instrumentales, estéticos y políticos/ideológicos) se articulan y varían contextualmente en los itinerarios y narrativas de las mujeres; así como también las formas en cómo son utilizados y significados en cada grupo o espacio comunitario. Por otra parte, si bien “internet” aparece en varios de los testimonios como un elemento importante en la aproximación a la religión, en esta oportunidad no diferencio entre las conversiones vinculadas al mundo *online* de aquellas otras acaecidas en el mundo *offline*, ya que priorizo el vínculo dialéctico entre ambos universos y los múltiples impactos de la transnacionalización del islam (Vertovec, 2003).

Pensaba, tras una extrapolación algo disparatada, en la idea de las notas olfativas. Se dice que una fragancia está compuesta por notas de salida, corazón y fondo. Aquellas que primero se reconocen, las que definen el perfume y las que otorgan soporte (fijación) o estructura sensorial. El modo en cómo se entrecruzan (en su armonía y disonancia) las distintas notas –aunque éstas puedan ser, en algunas ocasiones, prácticamente las mismas– le concede a cada perfume su personalidad o tonalidad y estela de durabilidad. En cierto punto, esas notas –analogía que perfectamente podría reemplazarse por la metáfora musical o la colorimetría– están presentes en las vías de aproximación al islam, itinerarios de conversión y ensamblajes identitarios. Sin embargo, es la alquimia la que cambia su “concentración” según el recorrido biográfico, las estrategias, membresías y praxis-discursivas colectivas que dependen, también, de la subjetividad de quien entra en contacto con esa fragancia en determinado “exposoma” social.

Varias de las entrevistadas se acercaron al islam por un vínculo amistoso o amoroso con un varón musulmán residente en el país o en el exterior. En el campo islámico local también existe el “efecto *habibi*”. Me lo han dicho y reconocido con esas mismas palabras –o, inclusive, de mayor tenor– varias mujeres. No obstante, entiendo que ese fenómeno se vincula con la crítica que las mujeres efectúan hacia los cambios en las relaciones de género en la sociedad argentina o con ciertos ideales románticos en reconstrucción. No relativizo, por lo tanto, la importancia de esa variable; pero no puede generalizarse al no presentar, por el momento, mayor peso que otros de los aspectos mencionados. Sobre todo, si intentamos no reducir o supeditar la agencia y conversión femenina al vínculo transitivo con un hombre.

Además, la conversión “instrumental/matrimonial” es cuestionada por gran parte de las mujeres (conversas y nacidas musulmanas) y, de un tiempo a esta parte, las instituciones islámicas han generado mecanismos internos para evitar o controlar este tipo de situaciones. A su vez, aquello que identificamos como “conversión afectiva” aparece en reiteradas oportunidades a través del vínculo con otras mujeres (amigas, vecinas, madres, hijas, tías).

En este sentido, aunque comparto varias de las conclusiones a las que arriba Dumovich Barros (2012, 2013) en su trabajo, me distancio sutilmente en este punto; concordando relativamente en este aspecto con la apreciación vertida por García Linares (2014). Mientras el enfoque sobre el deseo, el romanticismo y la subjetividad de Dumovich Barros (2012) es afín a la perspectiva de análisis aquí emprendida, comparto con García Linares (2014), a pesar de distanciarme del modelo de Hervieu-Léger que ella retoma, su reflexión sobre la cuestión matrimonial. Sin embargo, vale destacar que las tres autoras –en diferentes contextos de América Latina– coincidimos en que, más allá de si las mujeres “entran” al islam por un vínculo amoroso o la importancia que le conceden a la búsqueda matrimonial, no es ninguno de estos elementos condición *sine qua non* de su permanencia dentro de la tradición religiosa.

He conocido mujeres que se acercaron al islam por su contacto con un varón musulmán; relación que no prosperó y continuaron profesando la fe, incluso, volviéndose muy críticas de ese ideario de masculinidad. Otras, en cambio, se convirtieron al islam y luego entablaron relaciones afectivas (mediante matrimonio “temporal” o “definitivo”) con varones musulmanes argentinos o extranjeros, muchas de las cuales resultaron fallidas. Son frecuentes los rumores circulados por las propias mujeres sobre aquellas que van en búsqueda de un marido musulmán o que fueron “*ilusas*”, al decir de algunas interlocutoras. Las decepciones, en muchas oportunidades, reforzaron y acrecentaron su fe. Algunas, tiempo después y con mayor precaución, volvieron a casarse. Otras, por su parte, mantienen, relaciones sexo-afectivas fuera del marco del matrimonio y el mundo islámico. Sí, es posible hallar cierta tendencia respecto a la composición de esos matrimonios. Generalmente, las/os conversas/os contraen matrimonios entre sí y es más habitual encontrar matrimonios mixtos en los que el hombre es musulmán “de nacimiento” y la mujer es conversa o ni siquiera es musulmana. En cambio, la situación inversa es menos frecuente. Esto se debe, entre otros motivos, a la forma en cómo es concebido el matrimonio (*nikah*) dentro del islam y cuáles son sus reglas de concreción y disolución.

Respecto a las crisis que impulsarían o acompañarían la conversión, no se puede establecer con tanta liviandad causas-consecuencias sin caer en el riesgo de interpretaciones mecanicistas. Es cierto que muchas mujeres señalan haber transitado una búsqueda espiritual

o haberse encontrando en una situación difícil al momento de abrazar el islam, pero este es un factor o explicación frecuente dentro de las narrativas de conversión a distintas religiones y no exclusivamente en el islam. Tampoco se mencionaron constantemente epifanías, revelaciones o experiencias análogas en sus relatos. Sí, por supuesto, elementos que ellas identifican como señales o indicios que, posteriormente, resignificarían.

Ahora bien, algunas mujeres señalan que tras la conversión debieron enfrentar complicaciones o tensiones dentro del entorno familiar, laboral o el espacio público. La mayoría advierte que son situaciones aisladas, aunque otras enfatizan lo contrario. Resulta, en este sentido, interesante la propuesta de Roald (2006) sobre las instancias de conversión y post conversión. No encuentro en el campo etnográfico local etapas tan marcadas como las que identifica la autora y tomo mis recaudos con la idea de progresión o gradualidad que podrían implicar. Sin embargo, coincido en que la conversión no se reduce al testimonio de fe o *shahada*; implica una reconfiguración dinámica y fluctuante del *muslim self* a lo largo del tiempo. Convengo además con la autora en que el islam les ofrece recursos, discursos y dispositivos generizados (Roald, 2006).

He conocido mujeres que luego de haber experimentado –según ellas– una etapa de extrema rigurosidad en las normas religiosas, han flexibilizado algunas prácticas como, por ejemplo, el hecho de que tras años de usar vestimenta islámica, decidieron dejar de hacerlo. Otras, por el contrario, durante un tiempo no se animaron a usar *hiyab* y en determinado momento sintieron “*la necesidad*” o el deseo de hacerlo. También existen quienes conocieron y abrazaron el islam en un grupo determinado con el que luego comenzaron a tener diferencias; aproximándose a otro espacio donde adoptaron otra interpretación y modalidad de práctica islámica. Algunas preservan una fuerte adhesión a un grupo determinado durante un período de tiempo considerable y adquieren mayor jerarquía, prestigio o reconocimiento dentro de éste. Igualmente, encontramos a aquellas mujeres que prefieren transitar de manera autónoma o independiente –tal como ellas sugieren– por distintos espacios de la comunidad. Algunas, de hecho, optan por una circulación periférica dentro y fuera del campo islámico.

Por las razones expuestas, resulta útil distinguir entre la conversión al islam en tanto proceso a través del cual las mujeres se aproximan a la nueva religión (qué las convoca, cómo entran en contacto, etc.) y que encuentra su corolario o cúspide en el testimonio de fe (en qué grupo o espacio dan su *shahada*, qué tipo de implicancia o inmersión tienen con el mismo) de la islamización. Entendida esta última como un itinerario, un proceso dialógico entre la introyección/interiorización y *performance*/exteriorización del conocimiento, normas y praxis religiosas. De esta manera, se podría analizar el impacto del islam en la reconfiguración de

sus identidades, subjetividades y femineidades. Por ejemplo, prestar atención a si profundizan las normas alimenticias *halal*, si adaptan o cambian su forma de vestimenta, si aprenden árabe coránico o si ese *self* islámico adquiere características específicas en relación con el espacio o grupo comunitario al que adhieren (arabización, desarabización, espiritualización, iranización, lenguaje o vocabulario determinado, formas particulares de rezar o de usar el *hiyab*, entre otras variantes). También, si esa islamicidad se modifica durante el tránsito intracomunitario o cuando cambian el grupo que frecuentan. Es decir, si se iniciaría un proceso de reislamización o, incluso, si con el correr del tiempo da paso a una posible desislamización. Ésta, a su vez, no siempre implicaría el abandono de la fe o creencia.

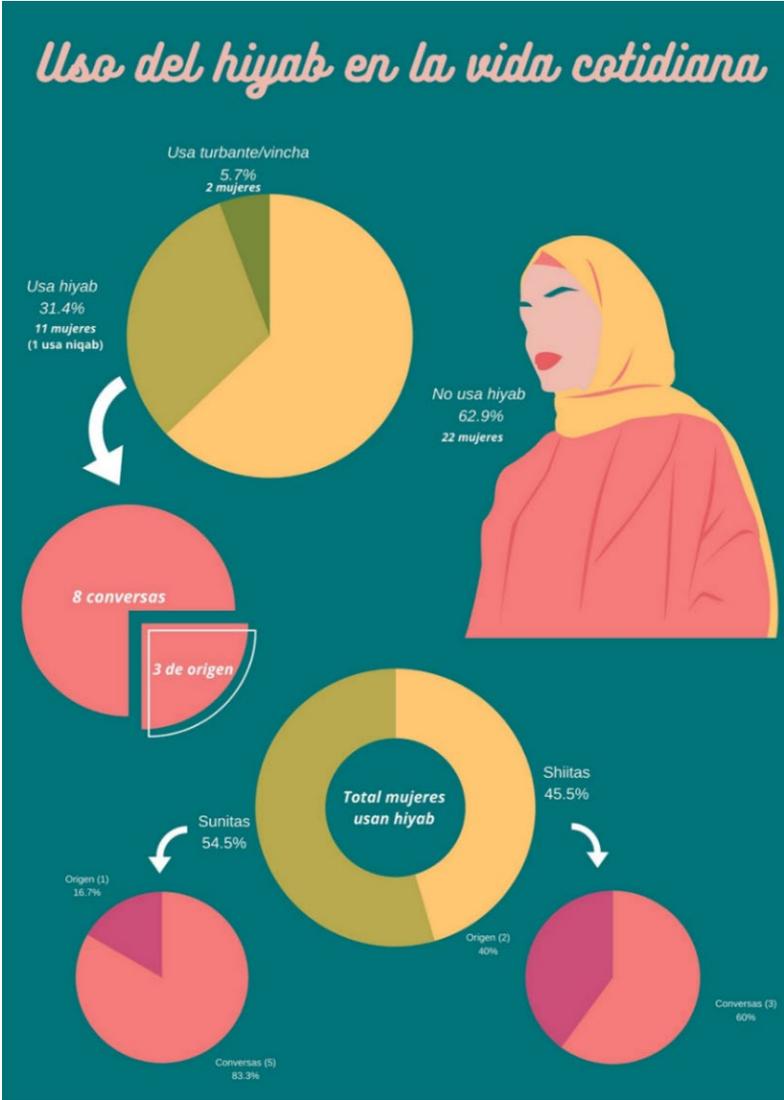


Figura 3. Vestimenta islámica en la vida cotidiana
 Infografía entrevistas. Elaboración propia.

En suma, una mujer puede convertirse al islam, pero no islamizar su identidad ni vida cotidiana (seguir consumiendo cerdo y alcohol, no usar vestimenta islámica, no cumplir con los pilares prácticos de la fe, etc.) o adoptar tan sólo algunos preceptos. Otras, por el contrario, emprenden un itinerario de islamización que reconocen con altibajos. “*Islamizarse lleva tiempo*”, me dijeron una vez. Ante esta heterogeneidad pareciera imposible encontrar puntos comunes. Pero sí los hay. En primer lugar, el nexo afectivo (cualquiera sea su índole) que, entiendo, atraviesa de una forma u otra todas las vías de aproximación a la religión, modalidades de conversión e itinerarios de islamización.

Una de las tantas posibilidades de acercamiento ocurre a través del involucramiento político con la causa palestina, movimientos latinoamericanistas y contra el imperialismo. Esta secuencia es habitual entre mujeres conversas al islam shiita. Una segunda opción de acercamiento se relaciona con la cultura árabe. Mujeres que se interesan por el idioma, la danza, la estética, la literatura y el arte, entre otras opciones. La vía cultural aparece con mayor frecuencia, aunque no exclusivamente, en mujeres conversas al islam sunnita. Un tercer tipo de incursión está vinculado con el “misticismo”, las llamadas “terapias alternativas” o la búsqueda de un camino espiritual donde se construyan lazos comunitarios, pero por fuera del modelo institucional en un sentido convencional y/o católico del término. Aquí entran en escena las mujeres que abrazan el islam a través del sufismo y con diferencias, por cierto, entre aquellas que toman *bayat* en la orden Naqshbandi y aquellas que lo hacen en la cofradía Yerrahi.

La conversión al islam o, mejor dicho, su declaración pública consta de un acto relativamente sencillo. Consiste en pronunciar el testimonio de fe o *shahada*: “*Ashadu an lā ilāha ʾillā-llāh Muḥammadun rasūlu-llāh*” (Testifico que no hay más Dios/divinidad que Allah y Muhammad es el mensajero de Allah), junto con la ablución (purificación/limpieza ritual) correspondiente. En muchas comunidades shiitas se incluye la frase –no obligatoria, aunque sí recomendable– “*Alīyun wāliyu-llāh*” (Alí es representante de Allah). Con la *shahada* se está cumpliendo con el primer pilar del islam y se supone, además, aceptando los principios restantes que se espera, también, sean respetados. Al abrazar el islam, dicen algunas entrevistas, se “perdonan” las faltas anteriores ya que la persona desconocía el modo de vida musulmán, pero a partir de ese momento pasará ser juzgada como tal. La apostasía no encuentra un castigo prescrito en el Corán, aunque en algunos países de mayoría islámica existen leyes condenatorias. En el contexto local, abandonar el islam luego de haberlo abrazado implica, tal vez, un rechazo o alejamiento de la comunidad; aquella con la que, generalmente, la persona ya no mantenía vínculos estrechos. Se ejercen o aplican, por otra

parte, mecanismos “correctivos” (disciplinamiento/normalización) –enseñanzas, advertencias, rumores, vacíos o distancias– sobre las personas conversas por su “origen” no islámico o en función de la habilidad que demuestren en la *performance* de las prácticas rituales, vestimenta, saberes y códigos de comportamiento, entre otros aspectos.

En muchas ocasiones los testimonios de fe se realizan los viernes, aprovechando que es el día de reunión y oración en comunidad (*yumu'ah*). Allí el *shaykh* guía a quien se convierte y le ayuda en la pronunciación de la *shahada* que puede estar precedida, o no, por la frase “*Ashadu anna*” (Yo declaro/testifico) y se completa con la recitación de *al-Fatiha* (sura de apertura del Corán). Cuando se pronuncia el testimonio de fe en una institución religiosa, se otorga un “certificado” que permitirá, entre otras cosas, realizar la peregrinación a la Meca y recibir tratamiento mortuario islámico. Las personas suelen elegir (sugerido por el *shaykh* u otras/os hermanas/os) un nombre islámico que, a veces, adoptan cotidianamente y otras, en cambio, reservan sólo para los espacios o instancias de sociabilidad religiosa. Es frecuente que reciban algún obsequio. Puede ser un Corán, *masbaha* o *tasbih* y, en el caso de las mujeres, un *hiyab*. Muchas veces la *shahada* fue pronunciada previamente en el fuero íntimo con testigos (inclusivo vía modalidad *online*) y se repite en la mezquita para “legitimarlo”. En el caso del sufismo, la *shahada* puede acompañarse o seguirse del *bayat*, es decir, de la toma de mano o juramento con la cofradía y su maestro. El *shaykh* suele elegir el nombre del/la nuevo/a discípulo/a de la *tarīqa*.

En segundo lugar, podemos encontrar recurrencias en el pasado biográfico y las “cláusulas” narrativas de conversión. La mayoría de las entrevistadas se definía indiferente, atea/agnóstica o católica (practicante o no) antes de la conversión. Sólo dos provienen de familias judías laicas y mixtas (ambas abrazaron el islam vía sufismo) y algunas reconocen haber transitado, o al menos haberse interesado, por otras religiosidades (testigos de Jehová, iglesias evangélicas, budismo, hinduismo). Las narrativas de conversión –entendidas como *transitional phenomena* (Masson McGinty, 2006)– coinciden, a grandes rasgos, en los siguientes aspectos:

- la reconceptualización del pasado biográfico en términos de *jahiliyyah*. La superación de la etapa de desconocimiento constituye un punto de inflexión; emergiendo el islam como una forma de vida (*din*) completa o superadora que contribuyó, entre otras aristas, a mejorar su cotidianeidad, “carácter” y los vínculos interpersonales.
- la importancia concedida a la razón y al intelecto como impulsores de la agencia y conversión religiosa. Comparan los dogmas de la antigua religión o enfrentan preceptos de la “ideología” secular; mientras que, simultáneamente, rechazan la compulsión en materia de fe

(revalorizan la idea coránica que reza “*primero entiende/lee, luego cree*”). Cuestionan la cosificación/sexualización del cuerpo femenino y la subordinación de las mujeres; enfatizando, en contraposición, la “discriminación positiva” de la mujer dentro del islam (su estatus, derechos y reconocimiento).

- la relevancia de la categoría de *fitrah* y del principio de *tawhīd* en el proceso de islamización retroactiva o retrospectiva de su pasado biográfico, así como en la reconfiguración de su modo de estar y *ser en el mundo* (Merleau Ponty, 1993).

- el énfasis en el pudor o modestia; asociado –en términos de las entrevistadas– a la femineidad, la sutileza o el recato en el comportamiento, la vestimenta y forma de comunicarse en oposición a la superficialidad y vanidad. Podría entenderse como una técnica de cultivación del *self* y/o una forma de capital islámico generizado que colabora en la preservación de la intimidad/interioridad más allá del uso o desuso público y cotidiano de símbolos de religiosidad femenina. La noción de modestia no queda circunscripta necesariamente al concepto de piedad (*taqwa*) como sucede en otros estudios etnográficos.

- la prioridad otorgada a la piedad (*taqwa*) y el *adab* (cortesía). Aquello que las mujeres pueden caracterizar como la práctica del bien, la intención de la acción (*niyyah*), la búsqueda del bien común, la solidaridad (*sadaqa*), amabilidad y paciencia (*sabr*) que constituyen –en sus palabras– la “*verdadera esencia*” del islam. Por ende, virtudes a desarrollar y visibilizar. Sentimientos, cualidades o valores interiores que se proyectan en la moralidad pública y hasta pueden resignificarse en una estrategia o modalidad de *dawa* (invitación, difusión del islam).

Finalmente, el islam puede transformarse en un recurso de distinción o estatus social que les concede a las mujeres –a pesar de las formas “reales e imaginarias” de discriminación y estigmatización a las que quedan expuestas– un plus simbólico de singularidad. Ofreciéndoles, además, redes afectivas, de sociabilidad, hermandad e, incluso, relaciones amorosas/matrimoniales. El islam nutre, vehiculiza y legitima la construcción y *performance* de femineidades que algunas autoras denominan alternativas, debido a su simultánea articulación entre discursos religiosos y seculares. Y que aquí se opta por nombrar *bricolage*²⁸ en tanto ensamblajes identitarios heterogéneos y, a veces, heterodoxos. Configuraciones (in)sumisas (Valcarcel, 2018^a) que –tal como vislumbraremos a lo largo de los próximos

²⁸ Se podría pensar no sólo como la reconfiguración contextual a partir de distintos materiales, retazos y repertorios de diversa naturaleza u origen; sino, también, como una forma de reconstrucción y remembranza que emula la técnica japonesa *kintsugi*, la cual consiste en recomponer los fragmentos de una misma pieza (generalmente cerámica o porcelana) haciendo visible (a través de una resina con oro) sus roturas, hendiduras y/o cicatrices. Es decir, revalorizando el proceso, el paso del tiempo, el uso, la memoria, los recorridos, las marcas (señas) y su resignificación.

capítulos– emergen en el interjuego entre lo personal y comunitario, lo público y privado, lo institucional y cotidiano, lo inmanente y trascendente. Aquellas que incorporan, excluyen, resignifican y conjugan aspectos políticos, religiosos, económicos, amorosos, culturales, oníricos, intelectuales, éticos y estéticos de variada índole a través de diversas modalidades.

Estas femineidades pueden ser *disidentes* (alternativas) al oponerse y cuestionar el capitalismo, la mercantilización o hipersexualización de la mujer en la “sociedad occidental”. Ser, también, *normativas* al privilegiar normas, roles sexo-género y valores familiares “tradicionales”. Todas ellas son de carácter *proyectivo-contemporáneo* ya que, por un lado, utilizan y resignifican estratégicamente discursos religiosos, seculares, científicos, repertorios sobre la laicidad, derechos de las mujeres, emancipación y empoderamiento; aun cuando algunas de ellas se manifiestan en contra del secularismo y el feminismo. Por el otro, despliegan esos dispositivos e interpretaciones durante un ejercicio de reflexividad que actualizan permanentemente, reafirmando su agenciamiento.

Emprenden una lectura personal y social que posee, asimismo, un componente *utópico* –la cuarta característica o dimensión de estas femineidades–. Puede tratarse de aquellos ideales personales e imaginarios culturales y/o afectivos en juego hasta de los preceptos y praxis ético-islámicas que, además de posibilitar su anclaje cotidiano, permitirían intervenir o transformar la “vida terrenal” (mundo o *dunyā*). En algunos casos a partir de la valorización de una *fiṭrah* femenina o de una “espiritualidad intelectual” (van Nieuwkerk, 2006; Jawad, 2006), mientras que en otras oportunidades a través de la ponderación de paradigmas islámicos específicos (la epistemología coránica, la gesta de Karbalā’, la normatividad pía, la práctica del *dawa*, entre otros posibles). Al mismo tiempo, dichas pautas de comportamiento y sensibilidades son vislumbradas como “llaves” (dones, herramientas) que posibilitarían –según cual sea la interpretación privilegiada– el acceso (disfrute) a la “vida futura” (*ākhira*) en el paraíso (*jannah*) o el *fanā* (aniquilación del ego/disolución en la divina presencia); metáforas que traman, también, realidades y significantes anhelados en el aquí y ahora.

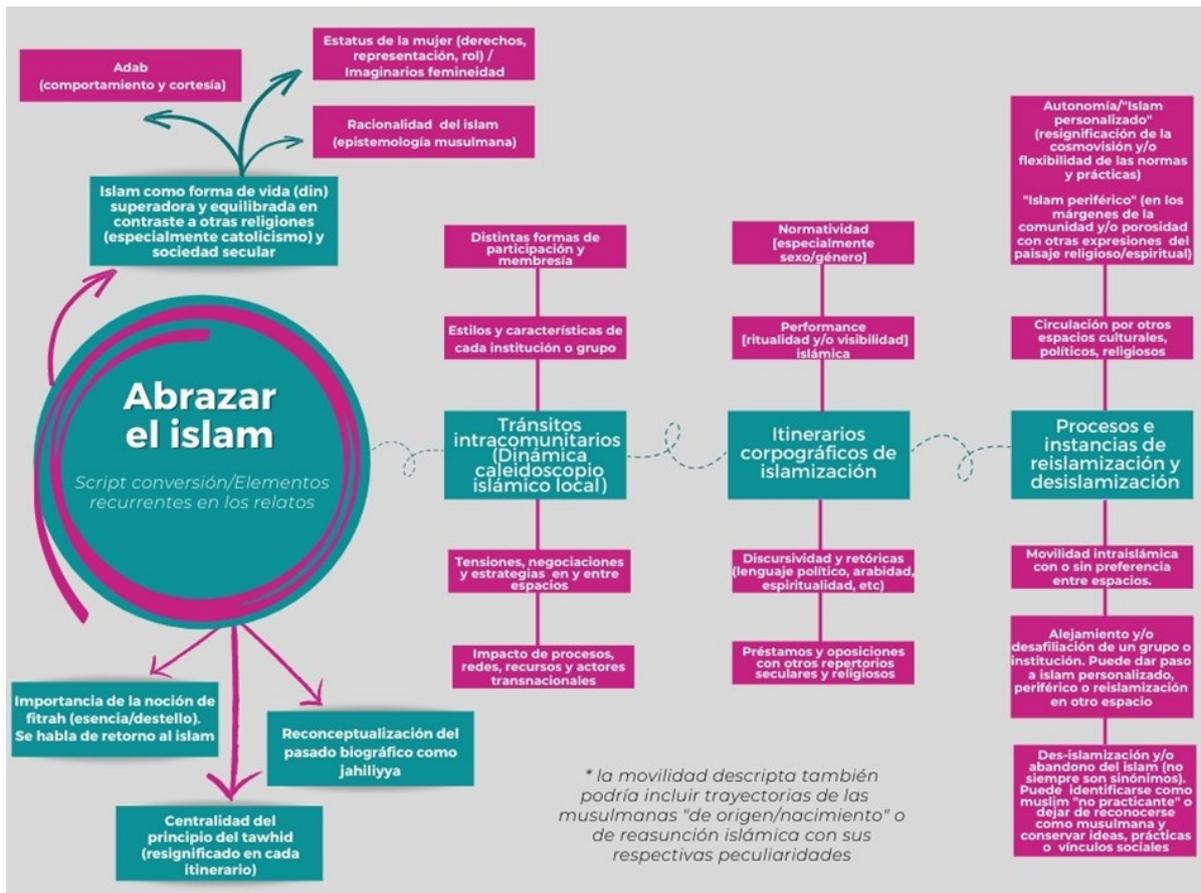


Figura 4. *Abrazar el islam: itinerarios de conversión e islamización*
 Mapa conceptual. Elaboración propia.

Capítulo II

Nonetheless, the most interesting element does not consist in this somewhat anomalous victory of the feminine over the masculine, but rather in the type of knowledge that Scheherazade embodies: the womanly art of narration (...) thus functions as a significant link between an East and a West that come together through the feminine matrix of the tales. Women tells stories: there is always a woman at the origin of the enchanting power of every story.

(Adriana Cavarero, 2000)²⁹

Muslim puzzle: breve e inconclusa historia de una presencia argentina

Comienzos e imaginarios

Aunque quienes trabajamos sobre islam nos cansamos de repetir que árabe y musulmán no son sinónimos, resulta algo inevitable no remontarse a los “orígenes árabes” del islam en Argentina. Este vínculo que, tal vez, damos por descontado es, en realidad, una característica propia del contexto local y regional. Esta presencia histórica que interviene en las características y composición de la comunidad musulmana –con las transformaciones que desarrollaremos– difiere de aquella existente en otras latitudes. Si bien en América Latina muchas veces se habla de las presuntas raíces musulmanas desde la época de los virreinos y las administraciones coloniales –léase la relación entre la expansión transatlántica y la reconquista de la península ibérica³⁰ o los esclavos africanos³¹ de fe musulmana que arribaron al continente (Gómez, 2005; Zeraoui, 2010; Diouf, 2013; Karam, Logroño Narbona y Pinto, 2015; Cook, 2016; Chitwood, 2017)– serán las migraciones acaecidas entre fines del siglo XIX y mediados del XX las que marquen, de algún modo, nuestro punto de partida.

Huellas mudéjares, árabes e islámicas se pueden encontrar en el acervo cultural y el paisaje arquitectónico de muchas locaciones argentinas como el “Palacio Árabe”, construido en la década de 1940 en la intersección de las calles San Martín y Córdoba en la ciudad de Mar del Plata. Mientras algunas construcciones, estilos decorativos e influencias literarias son resultado de la “exotización” y el romanticismo orientalista de manos hacedoras que no formaban parte de la comunidad. Tal es el caso, por ejemplo, del sanatorio y baño árabe

²⁹ Cavarero, Adriana (2000). *Relating narratives. Storytelling and Selfhood*. Londres: Routledge, p. 122.

³⁰ Existen fuentes que referencian la recitación de la *shahada* en territorio americano en el siglo XVII (Karam, Logroño Narbona y Pinto, 2015, p. 1).

³¹ Muy difundida es, por ejemplo, la revuelta de los *Malés* (término yoruba con el que se designa a los africanos musulmanes) en San Salvador de Bahía, Brasil, en 1835.

edificado en la calle Suipacha³² en el pleno centro porteño y demolido en 1946. Otras influencias, en cambio, se conservan hasta el presente, pero han sido “invisibilizadas” o pasaron desapercibidas. Por fuera de los ámbitos especializados y comunitarios, no se conoce lo suficiente acerca de la riqueza y diversidad de las colectividades árabe y musulmana dentro del territorio argentino, así como sobre sus narrativas y materialidades.

Por un lado, deberíamos abordar con mayor recaudo las fuentes y “mitos de origen” de la presencia musulmana en el continente y el país. Mitos y construcciones en cuya elaboración participan activamente instituciones islámicas y actores comunitarios y que, a veces, son reforzadas por cierta producción académica. Por el otro, urge un diálogo comparativo de los procesos de asentamiento e institucionalización de las comunidades islámicas en los diferentes países del continente americano. Pinto (2020), por ejemplo, describe que Guyana y Surinam presentan una importante proporción musulmana con relación a la población total (aunque numéricamente inferior a la de otros lugares). Son países que, además, forman parte de la Conferencia Islámica Mundial desde la década de 1990 y cuyos antecedentes musulmanes se remontan a los contingentes provenientes de Java y otros países de Asia Pacífico (Pinto, 26/11/2020. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR). Se puede observar, por ende, el contraste con Argentina; país en el que la presencia islámica contemporánea da sus primeros pasos principalmente con la migración árabe (siria y libanesa) y que cuenta con una notable comunidad alauita en comparación con otros países de la región. En cambio, el “islam afro” y el proveniente de Asia Pacífico se relacionan, mayoritariamente, con migraciones transnacionales mucho más recientes.

El Estado se piensa a sí mismo cuando piensa la inmigración (Sayad, 1989) y en la constitución del Estado nación argentino –su individualidad nacional al decir de Balibar (1999)– intervinieron los imaginarios del “crisol de razas” y la figura del “criollo”. Imaginarios solidarios, por cierto, a empresas determinantes en la historia argentina como el genocidio de los pueblos originarios y el modelo agroexportador con epicentro en Buenos Aires. En 1876 fue sancionada y promulgada la ley número 817 de inmigración y colonización, que luego sería modificada en 1903 con la ley número 4.167 a través de la cual se crea el Departamento General de Inmigración. El periódico *El Diario* en su ejemplar del 18 de noviembre de 1889 decía: “*Nuestros vecinos de la República de Uruguay acaban de rechazar como inmigrantes a unos 300 turcos por perjudiciales. Ahí andan por las calles de*

³² Disponible en *La Nación* <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/palacio-arabe-la-casa-banos-estilo-morisco-nid2350276>, 3 de abril de 2020 [Consulta:10/04/2020]

Buenos Aires, hombres y mujeres desgreñados y sucios, pidiendo limosna o expidiendo objetos tan inútiles como ellos” (citado en Akmir, 1991, p. 238).

La paradoja entre la “inmigración deseada” por la élite y la “inmigración recibida” es ampliamente conocida. Entre esa migración se encontraba aquella proveniente de la región de *Bilad al-Sham* dentro del Levante Mediterráneo o *Mashreq*; zona geográfica distinguida como la “Gran Siria” –hoy compuesta por Siria, Líbano, Palestina y Jordania– que estuvo hasta 1923 bajo control del Imperio turco-otomano. La mayoría provenía de Siria y Líbano y, en menor medida, de Palestina y otros territorios como Egipto e Irak. Coloquialmente se los conoce como “turcos”, aunque pocos eran originarios de los territorios que conforman la actual república de Turquía. Según los registros estadísticos y estudios demográfico-migratorios, la mayor parte de este contingente –que llegó a ser el 3º numéricamente detrás de la corriente italiana y española– profesaba algún culto católico o cristiano; en menor medida judaísmo e islam. Los registros prestan a confusión dados los criterios de clasificación de aquel entonces que incluían terminologías como “mahometanos” y también, por supuesto, debido a las diferencias lingüísticas entre las/os inmigrantes y el personal administrativo. Una querida interlocutora me contaba que cuando el tío de su esposo arribó al país, al no entenderle su apellido, lo registraron como Salomón; acepción que *a priori* nos resuena, tal vez, más próxima a la comunidad judía. Como estas, cientos de historias. Siempre están a la orden del día las anécdotas: “*Ufff ... y todos los musulmanes que vinieron y les cambiaron el apellido*” o “*Mi abuelo [o un taxista me dijo que su abuelo] rezaba con un rosario y un libro árabe. Recién de grande descubrí que era musulmán*”.

En esa época los empleados [Migraciones] tampoco sabían que islam y musulmán son lo mismo. Si el tipo decía musulmán, el otro ponía católico. Más cuando bajaban del barco que era el matrimonio con doscientos mil chicos. Preguntaban: “¿Cómo te llamas?” Respondía “Zahra” y anotaban Sara. (Testimonio, 2013)

Entre 1895 y 1920 la migración “árabe” –vamos a denominarla de este modo para facilitar la exposición– se modifica de escasa a paulatina. Entre 1920 y 1945 se produce la gran oleada y luego comienza a decrecer. Mientras entre 1920 y 1945 cerca del 78% procede de Siria y un 16 % del Líbano, a partir de 1960 la proporción se invierte y el porcentaje comienza a ser ínfimamente mayor para la migración libanesa. Como todo flujo migratorio, éste depende de las coyunturas internacionales y el contexto local. Muy diferente es la migración que arribó al país durante el período acaecido entre la disolución del Imperio turco-otomano, el mandato francés y las independencias del Líbano (1943) y Siria (1945), de

aquella población que emigró tras la Guerra de los Seis Días (1967), la guerra civil libanesa (1975-1990), la ocupación israelí en el Líbano (1978) e, inclusive, del flujo más reciente tras la escalada del conflicto en Siria desde 2011.

Mientras en 1930 la población migrante se asentaba en núcleos urbanos de la región pampeana y, también, en el área cuyana y el noroeste del país; a partir de la década del '70 gran parte de la oleada migratoria –proveniente en su mayoría del Líbano– se instaló en la zona de la triple frontera entre Paraguay, Brasil y Argentina. En los últimos años, migrantes sirios/as comenzaron a llegar a partir de diversas redes interpersonales e institucionales de la comunidad local, así como a través de la activación del *Programa Especial de Visado Humanitario para extranjeros afectados por el conflicto de la República Árabe Siria*³³ (Modificación n° 4683 en 2016).

Una joven pareja siria logró instalarse en la Argentina dado que la mamá de ella había nacido aquí décadas atrás. Como una suerte de movimiento inverso de retorno entre una joven nieta y un migrante sirio que vino al país en busca de refugio el siglo anterior. Aquel migrante volvió a su tierra, pero una de sus hijas había nacido en el país; siendo, de algún modo, el nexo invisible y la trama jurídica de esta historia. Este matrimonio se dedicó a la enseñanza religiosa en distintos espacios de la comunidad musulmana local. Una tarde acompañé a la joven a una dependencia del Ministerio de Educación en el marco del derrotero burocrático que había iniciado para la validación de sus títulos universitarios. Ella –con su vestimenta modesta y el *hiyab* enmarcando su cálido y dulce rostro– y quien escribe –con su poco discreto labial rojo– tomamos un taxi. El taxista le preguntó algo sobre islam que ella no logró comprender. En el interín, me preocupaba o anticipaba el posible “comentario discriminador”. Pero no. Me quedé, afortunadamente, sin la secuencia cliché de “*mujer tira bomba*” que me tendría como espectadora etnográfica privilegiada. Le comentamos que era oriunda de Siria y el taxista enfatizó que era bienvenida a la Argentina. “*Nosotros recibimos turcos y sirios antes*”. Le deseó mucha suerte.

Después de concluido el trámite, nos encontramos con su marido. Fuimos a tomar un café a un clásico bar del microcentro porteño en plena hora pico. Hablamos de todo un poco. Un poco más sobre islam. Nos despedimos y se fueron caminando, tomados de la mano, hacia la boca del subte. Esa misma pareja que me había contado que en Damasco –salvo alguna excepción cuando transitaban por su barrio– no se agarraban públicamente de la mano para no despertar habladurías. Descenderían, probablemente, en la estación Inclán³⁴ de la línea E, situada a unos metros de la Mezquita *Al Ahmad*. Aunque es la estación Independencia de la línea C –decorada con mayólica estilo nazarí– la que reza en caligrafía árabe: “*No hay más vencedor que Allah*” / “*Sólo Allah es vencedor*” (*wa lâ galibun Îlâ Allah*). (Reconstrucción de diario de campo, 2015)

³³ https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/disposicion_1025_2019_0.pdf [Consulta:10/04/2020]

³⁴ Estación de subte que en el año 2017 la legislatura porteña aprobó rebautizar con el nombre de dicha mezquita.

En las postrimerías del siglo XX, muchos inmigrantes escapaban del autoritarismo del imperio turco. Eran, al decir de muchas entrevistadas, “*cabeza de turco*” (chivo expiatorio del régimen). Migraban, por supuesto, también por la pobreza. “*Venían por el hambre. Mi abuela decía que estaba cansada de ver a los nenes en la calle diciendo ‘tengo hambre, tengo hambre’. Allí eran cabeza de turco, entonces los mandaba a ellos al frente*”, narraba una de las entrevistadas. Generalmente, llegaba “un pionero” que luego convocaba a su familia o la consolidaba aquí. A veces, formaba una familia en el país de recepción y otra en su pueblo/ciudad de origen.

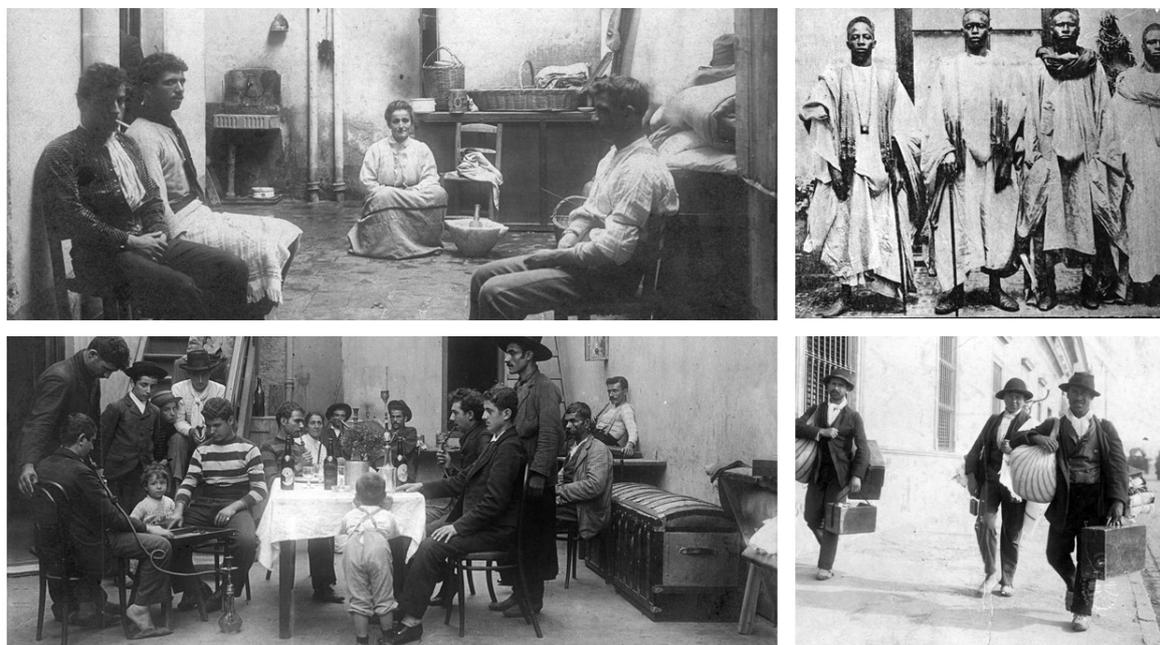


Figura 5. Documentos fotográficos Archivo General de la Nación.

Izqda. superior: Patio casa de inmigrantes “turcos”,
Pasaje Tres Sargentos, Buenos Aires, 1912. Inventario 155002.

Izqda. inferior: Inmigrantes “turcos”, Buenos Aires, 1902. Inventario 15499.

Dcha. superior: Inmigrantes senegaleses con destino a ingenio azucarero en Tucumán, 1899. Inventario 323373.

Dcha. inferior: Venta ambulante. Buenos Aires, 1907. Inventario 155006.

Disponibles para su consulta online en <https://es-la.facebook.com/ArchivoGeneraldeLaNacionArgentina/>

Los trabajos sobre la migración o diáspora árabe (*Mahyar*) en América enfatizan la importancia de la “cadena de llamados”. Entre “paisanos/as” se ayudaban y siguen ayudando. Con el tiempo, las instituciones y prensa comunitaria, así como la presencia del diplomático Emir Amin Arslán³⁵ –con vínculo con Joaquín V. González y otros actores políticos y culturales de importancia nacional– colaboraron en el asentamiento de los contingentes

³⁵ Fundó numerosas revistas y periódicos, entre ellos *La Nota*, donde publicaron Alfonsina Storni, Leopoldo Lugones, Victoria Ocampo, entre otras/os. Fue, además, el fundador en 1926 de la *Asociación de Beneficencia Drusa* en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

migratorios. Flujos que hasta 1920 figuran sin distinción entre gentilicio sirio y libanés en las memorias de la Dirección General de Inmigración.

Una joven treintañera me cuenta que su padre, hijo de inmigrantes sirios, conoció a su madre en una de sus visitas a un pueblo cercano a Yabrud. Se casaron allí y regresaron a la Argentina donde nacieron ella y dos de sus hermanos. Otro nacería en Siria durante uno de los tantos viajes familiares. Por otra parte, con gran emoción relata que su abuelo falleció durante la peregrinación a la Meca. *“Cuando termina de hacer el hajj y vuelve a la habitación con los otros argentinos con los que estaba, tomaron unos mates y él estaba muy impresionado. Hacía plegarias a Dios y le pedía que no quería volver a la Argentina. ‘Dios mío déjame morir acá en Tierra Santa’. Entonces terminó de rezar y le dio un infarto. No sé con qué grado de fe ni con qué grado de emoción lo vivió o si el destino de él era ese.”* La joven aprendió a hablar árabe y viajó frecuentemente a visitar a su familia materna en Siria. Años atrás, realizó los trámites para poder traer a uno de sus primos y así protegerlo del impacto del conflicto en ese país. (Reconstrucción a partir de entrevista, 2015)

Otra historia que revela los caminos entreverados, así como las redes personales y colectivas, es el de una mujer (alrededor de unos 75 años) de la comunidad conformada en torno al Centro Islámico de la República Argentina. Nació en Yabrud y llegó al país cuando tenía aproximadamente 25 años. A los 19 se casó y tuvo una hija; pero el matrimonio no funcionó. Al tiempo, conoció a su segundo esposo, quien residía en la Argentina hacía por lo menos una década, dedicándose al comercio. Se casaron pensando en venir al país junto a la pequeña hija de ella. El exesposo no lo autorizó y la niña quedó al cuidado de su familia materna. El matrimonio se instaló en Buenos Aires y tuvieron dos hijas. Con él –afirma– su experiencia fue muy agradable; pero, tristemente, terminó ante su repentina y joven muerte. Quedó viuda con dos hijas a cargo y apenas manejando el idioma. Obtuvo su licencia de conducir y aprendió a administrar los negocios de su cónyuge. La comunidad fue sostén para ella. Con los años, se convirtió en una voz reconocida y respetada dentro ésta. Actualmente, la “tía X” (como la llaman) colabora activamente en distintas actividades, programas solidarios y en las redes interpersonales de soporte a los y las migrantes sirias contemporáneas. (Reconstrucción a partir de la entrevista y notas de campo, 2015)

Es común escuchar que algunos pueblos de Siria y Líbano quedaron prácticamente despoblados y que sus habitantes se reencontraban en la Argentina. La Asociación Yabrudense formada en la década de 1930 lleva, por ejemplo, el nombre de la ciudad siria homónima. Esa “cadena de llamados” provocó el vaciamiento de pueblos como Beshmizen (Líbano) o Fedara (Siria), aunque esta aldea luego fue “refundada” en Buenos Aires –informa Akmir– en la famosa “Pequeña Siria” o La Angelita (2011, p. 27): un poblado rural con casi 300 habitantes en el que más del 70% son descendientes árabes que profesan el islam, despertando la curiosidad de los medios de comunicación. Se han publicado numerosas notas

sobre los “gauchos musulmanes”³⁶, porque si se trata de encontrar similitudes: la bombacha de gaucho, la vida nómada, las danzas folklóricas de zapateo (*dabke*) y hasta el extendido consumo de yerba mate en Siria³⁷ (uno de los mayores compradores del producto a nivel mundial), nutren el imaginario de distintos actores sociales y, también, las publicaciones de la comunidad árabe local. Podría ilustrarse, por ejemplo, con la obra *El gaucho. Su originalidad árabe* (1963) de Ibrahim Hallar (libanés musulmán nacido en San Luis que hablaba de la presencia musulmana en el continente desde tiempos de la colonización de América) o el trabajo “Moriscos a caballo por La Pampa: Orígenes hispanomusulmanes de los gauchos argentinos”, que se publica en el anuario 2006 de la *Voz del Islam* (material cultural e institucional del Centro Islámico de la República Argentina) y en el que se establecen analogías entre el gaucho y el *hawsh* (término árabe mudéjar con el que se designa al sujeto nómada).



Figura 6. *Escultura en homenaje a la emigración libanesa*

Fotografía propia, Biblos (Líbano), 2017.

Figura 7. *Ejemplar en idioma árabe de La razón de mi vida de Eva Perón*

Fotografía propia, muestra cultural en Caseros (Tres de Febrero, Bs.As.), 2015.

³⁶ Por ejemplo, el artículo publicado el 11/03/2018 en el diario *Clarín* https://www.clarin.com/viva/angelita-pueblo-gauchos-musulmanes_0_B1KZE9Tuf.html [Consulta:10/04/2020]. O aquel otro de *El Federal* del año 2017 <https://www.elfederal.com.ar/la-angelita-una-pequena-siria-en-la-pampa-bonaerense/> [Consulta: 10/04/2020]

³⁷Artículo publicado el 20/02/2020. Disponible en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51392066> [Consulta:10/04/2020]

Hacia 1914 se calcula la existencia de 64.369 árabes en el país sobre una población total de casi 8 millones de personas. Luego de la I Guerra Mundial aumentó considerablemente el número de migrantes que venían acompañados de sus familias. De hecho, el gran pico migratorio ocurre entre este período y 1940. Akmir estipula, a partir de los censos nacionales y estadísticas de la Dirección General de Inmigración, que hacia 1930 residían en el país 200.000 árabes y descendientes; cifra que se duplicaría en 1940 y llegaría –sugiere– a 1.500.000 en 2010 (Akmir, 2011, p. 57). Esos primeros inmigrantes, en su mayoría hombres, se dedicaban al comercio ambulante; aunque, de hecho, muchos de ellos solían pertenecer a la población rural en sus respectivos países de origen. Estamos hablando de los famosos “turcos mercachifles”: término despectivo que se empleaba para denominarlos y representarlos, incluso, en el grotesco criollo *Mustafá* (1921) de Armando Discépolo. El gentilicio “turco”, como indica Montenegro, se utilizó reiteradamente en la literatura costumbrista argentina y aún hoy se emplea en la tradición oral, aunque ahora sin el mismo sesgo peyorativo (2009, p. 67). En 1902 la revista *Caras y Caretas* publicaba:

Hace años empezaron a verse en las calles de nuestra capital, grupos de hombres de tez bronceada y fez rojo, ocupados, como sus mal vestidas mujeres, en el ingrato oficio de mercachifle, ofreciendo al transeúnte su banal muestrario de baratijas y menudencias industriales. Más de un sociólogo criollo encontró irritante esta inmigración de turcos que aportaba al país actividades enervadas y malos ejemplos perjudiciales a un pueblo de trabajo. (*Caras y Caretas*, n°178, p. 33. Publicación 01/03/1902)

La hipercorrección exigida a la inmigración es la contrapartida de aquel proyecto nacional y ciudadano. Quizás, para evitar el estigma o debido a las diferencias lingüísticas y el contexto tan disímil, la práctica islámica se preservó de manera íntima y comunitaria – secreta dicen algunas/os– en contraste, tal vez, a lo ocurrido con las expresiones cristianas y católicas de otros/as migrantes árabes. Pero resta investigar si fue tan así. Durante las primeras etapas, el lugar de origen, la cultura y el idioma eran punto de reunión y comunión entre todo el contingente migrante de esa región. Según el censo de 1936 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, alrededor del 36% de la población siria y libanesa se declaraba católica, casi un 3% cristiana, un 13% ortodoxa y un 11% musulmana (Akmir, 2011). Asimismo, Akmir (2011) indica que las segundas y posteriores generaciones musulmanas radicadas en el país son las que presentan mayores tasas de matrimonios dentro de la colectividad y credo, así como quienes más preservan el idioma árabe. Recuerdo una frase, quizás demasiado simple y anecdótica, pero que refleja este entrecruce identitario de las/os musulmanas/es argentinas/os de origen árabe: “*Soy argentina descendiente de árabes y*

profeso la religión islámica (...). Yo quiero tanto una empanada criolla como un kebbe. En eso te resumo el sentimiento y el sentimiento tiene que ver con lo que me enseñaron mis padres” (Testimonio, 2013).

Luego de la I Guerra Mundial comenzó a llegar población urbana con distintos niveles de instrucción. El comercio siguió siendo el rubro privilegiado. La calle Reconquista en Capital Federal se convirtió en una locación emblemática. Muchos incursionaron en el rubro textil y hacia la II Guerra Mundial los empresarios árabes concentraban el 50% de la producción de algodón y seda en Argentina. No obstante, se dedicaron a infinidad de ramas que oscilan desde el rubro alimenticio, metalúrgico, agrícola hasta la construcción. Hecho que se observó, por ejemplo, en su participación en la primera “Expo Mundo Árabe” realizada en 1989 en el predio de exposiciones de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires³⁸.

Cierta creencia popular indicaría que gran parte de la comunidad se asentó en el norte del país debido las similitudes geográficas con los territorios del *Mashreq*. Sin embargo, la mayoría de la población migrante se radicó en la provincia de Buenos Aires, la Capital Federal, Santa Fe y otros paisajes urbanos y rurales de la región pampeana. También existieron importantes asentamientos en Tucumán, Mendoza, Córdoba, La Rioja, Jujuy, Salta, Catamarca y Santiago del Estero. El contraste radica, principalmente, con los destinos privilegiados por otras corrientes migratorias. En este sentido, aunque hacia 1914 el 50% de la población árabe se encontraba radicada en Buenos Aires, se destacaba ese casi 7% asentado en Tucumán que, con 300 mil habitantes, contaba con 4.000 árabes. Algunos datos sugerirían, por ejemplo, mayor cantidad de musulmanes que de católicos y ortodoxos entre la población árabe de esa provincia.

Salma³⁹, quien ha sido ministra de Bienestar Social en la provincia de Jujuy (cargo por el que juró sobre el Corán), la primera mujer en escalar el cerro Chañi (el más alto de los Andes jujeños) y quien actualmente codirige el Centro Islámico en dicha provincia al mismo

³⁸ Para conocer más sobre esta población en sus distintas facetas (instituciones, vida cultural, económica y política), además de los trabajos historiográficos y migratorios previamente mencionados, puede consultarse la obra titulada *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una Historia de la Diversidad Cultural en Argentina* (2004), publicada por la Editorial el Cálamo con el apoyo de la Universidad de Tres de Febrero y la Fundación Los Cedros (importante institución de la comunidad libanesa local).

³⁹ Salma se ha comprometido durante toda su vida con los derechos de las mujeres, aunque no se define a sí misma como feminista. “*Siempre me consideré dentro del colectivo de trabajo por los derechos de la mujer y nunca me presenté ‘Yo soy una feminista’*” (Entrevista, 2015). Adquirió trascendencia pública cuando juró sobre el Corán al asumir como ministra de Bienestar Social de Jujuy en 1992 y como vicepresidenta del Instituto de Seguros de esa provincia en 1999. Cuando la Universidad Católica de Santiago del Estero (UCSE) le prohibió jurar por el libro sagrado tras graduarse en Ciencias Religiosas, elevó una queja y recibió el apoyo de diferentes instituciones y comunidades islámicas del país.

Disponible en <https://www.jujuyaldia.com.ar/2014/09/24/intolerancia-religiosa-o-discriminacion-egresada-de-la-ucse-jujuy-denuncia-no-me-permitieron-jurar-sobre-el-coran/>, 24/09/2014 [Consulta:10/04/2020]

tiempo que se desempeña en el AFSCA (Autoridad Federal del Servicio de Comunicación Audiovisual), relata:

Mi papá llega del Líbano a la Argentina en 1913. Mi abuela lo manda porque eran tiempos de la guerra. Estaban los turcos instalados y alistaban a los jóvenes (...) Nunca volvió, pero mantuvo la religión. Cuando ingresa al país le quieren cambiar el nombre porque decían: “*Nadie te va a poder llamar*” y él dijo que no. Era un niño y siempre mantuvo conducta. Eso me lo cuentan incluso mis tíos maternos que lo conocieron de joven y decían: “*Él iba a los asados y todo eso, pero nunca tomaba vino. Se retiraba temprano*” (...) Estuvo en La Pampa, estuvo en el Litoral, y dicen que, cuando él era joven, los paisanos se desesperaban por ayudarlo. Se fue a trabajar a la cosecha y fue ahorrando para poder hacer un salto en otra actividad. Así fue como junto con otro paisano se compran un camioncito. Compraban y vendían leña desde Carahunco a San Salvador de Jujuy. Y después de ese trabajo, como ya en la década del '30, llega a Ledesma al ingenio azucarero y ahí estuvo como treinta años. Conoce a mi mamá. Yo siempre digo: “*Papá libanés y mamá chola*”. Ella era católica. A nosotros [ella y sus hermanos] nos leían una noche el Corán y otra noche la Biblia. Mi papá siempre decía que no hay coacción en el islam. Nos enseñó y nos habló de la shia y de la sunna, pero todos éramos musulmanes. Algunos paisanos insistían en que había que fundar una mezquita en Jujuy y mi papá [Hassan Haidar] decía: “*Primero hay que enseñar a los chicos. Aprender el islam y el árabe nos va a permitir educar*”. Y fundó el Centro Islámico de Jujuy (1932) en Ledesma. Muere en el '70 y luego en el '85 mi hermana me dice: “*Tenemos chicos y hay que enseñarles el islam, tenemos que refundar el Centro*”. De modo tal que ella se ha convertido en presidenta honoraria (...) Hasta ahora nosotros no tenemos permanencia de un *shaykh* en Jujuy porque es una comunidad pequeña. (Entrevista, 2015)

Instituciones, redes y prensa

Mahyar –la diáspora/migración árabe en América– encuentra su soporte en los circuitos de movilidad humana, económica, política y cultural a través de las redes familiares, comerciales, políticas, intelectuales y artísticas (Balloffet, 2017, p. 6). Las entidades, actividades filantrópicas y de caridad son vitales. Clubes, sociedades de fomento y beneficencia se convierten –sostiene Balloffet (2017)– en nodos asociativos que sirven como centros gravitacionales de las comunidades diaspóricas. Asociaciones (*yammia*) que, a su vez, se nutren de las redes transnacionales y locales a lo largo y ancho de todo el país. Entre aquellas primeras instituciones encontramos la *Unión Árabe de San Juan* (1899) y el *Centro Cultural Árabe de Tandil* (1907).

En algunas instituciones y organizaciones prima el componente “sirio-libanés”. Podemos ilustrarlo, por ejemplo, con el *Club Sirio Libanés* (1925) con sede central en Recoleta y el cual, en verdad, adopta dicha nomenclatura mucho tiempo después de su

fundación, el *Banco Sirio Libanés* (1924/1925), el *Patronato Sirio Libanés de protección al Inmigrante* (1928) o el *Diario Sirio Libanés* (1929), fundado por Moisés Azize. Algunas asociaciones llevan, en cambio, la impronta religiosa en su nombre.

Asimismo, si en una etapa encontramos diarios y entidades que reúnen el término sirio-libanés en su denominación, en otro momento nos topamos con disputas en torno a esta nomenclatura y la voluntad de reivindicar la trayectoria histórica de cada pueblo de manera independiente. En mayo de 1943 el diario *Ad Difah* publicaba una nota titulada “¿Hay una nacionalidad sirio-libanesa? A propósito de un error muy difundido entre nosotros”, en la que reconocía el idioma común y ciertas afinidades culturales, pero rechazaba *ipso facto* una homologación que creía intencional en perjuicio de la comunidad libanesa.

Yo me acuerdo cuando era chica la relación con las embajadas árabes –era la época de nasserismo– y todos éramos árabes. Ni siquiera había una identidad: “*Yo soy libanesa*”; sino que éramos todos lo mismo porque todos éramos árabes (...) Se fue diluyendo el tema del origen, pero no se diluyó completamente. Si yo tengo que definir lo que es la comunidad de Flores, es la comunidad que más protegió su identidad, la que más hizo énfasis en la religión. Por ejemplo, esta preocupación por tener un lugar para velar y un cementerio islámico que haya sido en la comunidad de Flores es un signo claro de ese sentimiento religioso y de la resistencia a no perderlo (...) En lo islámico, lo único que había de característica shia, pero que no se entendía mucho tampoco en ese entonces, eran los sucesos de *Āshūrā*. Eso se realizaba en las casas, por ejemplo (...) Para mí eran momentos maravillosos porque era la oportunidad de reunirme con toda la familia, con toda la gente. Era muy, muy lindo. Un ambiente muy sano. Ese sí era el único elemento shia que había. Que era una vez al año, 10 días. Esto era específico de las casas de Flores; pero después, todo era ser musulmán. No sabíamos bien qué era ser shia, qué era ser sunna. No había una identidad. Éramos todos árabes y musulmanes. Cuando se hacía una festividad, generalmente, se hacía en el Centro Islámico. (Testimonio, 2013)

Si hablamos de publicaciones, la comunidad árabe se destacó, sin lugar a duda, en materia de prensa y comunicación. Akmir (2009) cuenta que entre 1897 y 1960 se editaron 150 periódicos de la colectividad en Argentina; algunos bilingües y otros sólo en castellano o árabe, algunos de corte más informativo o literario y otros con mayor énfasis político y religioso. Se estima que hasta 1930 tan sólo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires circularon 40 publicaciones de la comunidad (Fuente: Husain, 2004, p. 476)⁴⁰. De los primeros periódicos se rescatan *Assaikat* (1898) –luego llamado *Ecos del Sur*–, fundado por misioneros maronitas y *Assalam/La paz* (1902), fundado por Wadi Schamún y el primero –

⁴⁰ Noufourri, Hamurabi; Haddad, Horacio, *et al* (2004). *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: El Cálamo.

dicen– en traer el linotipo árabe. Otras publicaciones son: *Panarabismo* (1912), *Gaceta Árabe* (1919), *Al Istiklal/La Independencia* (1926), *El Diario Sirio-Libanés* (1929), *Bandera Árabe* (1934 y en 1986 cambia a *Nueva Bandera Árabe*), *Natur Islam* (principios de los años '30) y *Mundo Islámico* (1936). Algunos de ellos tienen corta duración y otros, en cambio, mayor continuidad temporal como, por ejemplo, *Assalam*, *Al Istiklal* o *Bandera Árabe*, cuyos ejemplares fechados entre los años 1970 y 1980 pueden consultarse en la hemeroteca de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno. El *Diario Sirio-Libanés* se extiende hasta la actualidad, pero hoy en formato digital⁴¹. También se impulsaron programas radiales como *Las melodías del Sáhara* (1937), *La Hora Siria* (1935), *Voz Árabe* (1940) o *Patria Árabe* que comienza en 1957 con la dirección de Américo Yunes y continúa en el aire hasta el 28 de diciembre de 2008. Igualmente, se mencionan otro tipo de producciones audiovisuales como el *film* documental *La atracción de Oriente* de José Dial, proyectada el 15 de diciembre de 1927 en el teatro *Gran Splendid* con el objetivo de recaudar fondos para la Asociación Pro-Hospital Sirio Libanés (Fuente: Azize, 2004, p. 327)⁴².

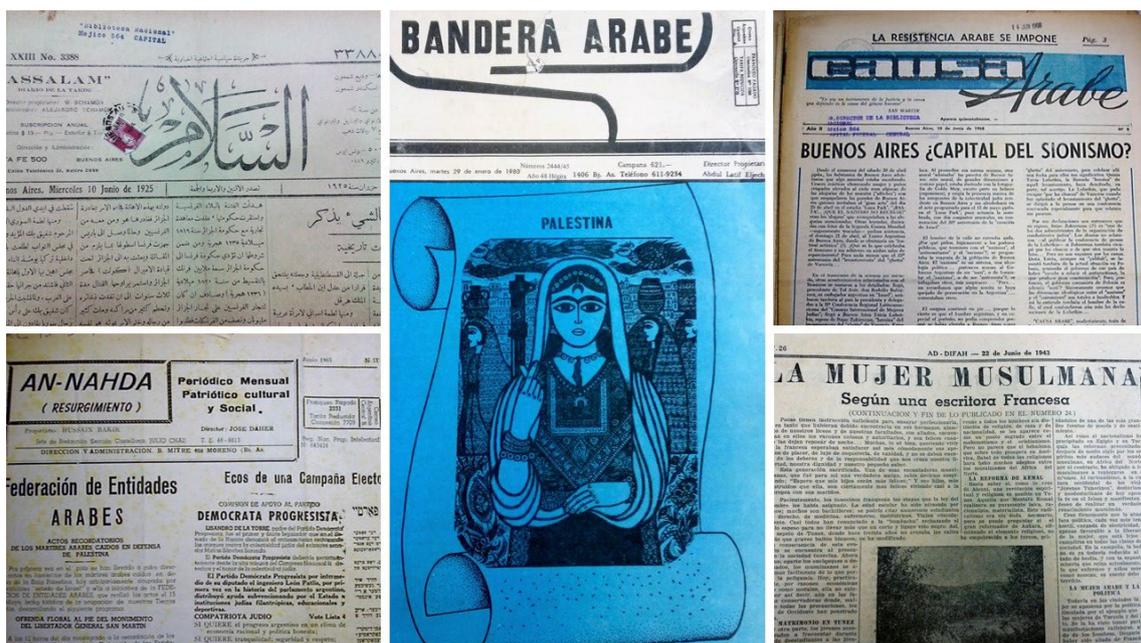


Figura 8. Publicaciones de la comunidad árabe y musulmana

Fotografías propias obtenidas del acervo disponible en la hemeroteca de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

⁴¹ <http://www.diariosiriolibanes.com.ar/Inicio>

⁴² Noufouri, Hamurabi; Haddad, Horacio *et al* (2004). *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: El Cálamo.

Vale subrayar el florecimiento de las letras y de las traducciones desde el árabe, como la emprendida por José Guraieb (de origen libanés) sobre la obra de Khalil Gibran o los trabajos de Emir Arslán e Ibrahim Hallar. También debe mencionarse la traducción al árabe del *Martín Fierro* por parte de Yauad Nader (quien tenía a cargo el programa radial *Siria Inmortal*) e, incluso, aquella realizada sobre *La razón de mi vida* de Evita en 1951⁴³. Luego, nos encontramos con un hito ampliamente difundido por la comunidad islámica local y se trata – nada más, ni nada menos– de la traducción comentada del Corán, llevada a cabo por Omar Ahmed Abboud y Rafael Castellanos (1953/1956) bajo la *Editorial Arábigo-Argentina El Nilo*. Anteriormente, Saifuddin al Rahhal junto con Santiago Peralta habían incursionado en traducciones parciales.



Figura 9. Publicaciones de la comunidad árabe y musulmana

Fotografías propias obtenidas del inventario de la hemeroteca de la Biblioteca Nacional Mariano.

Por otro lado, cabe destacar que, desde los primeros tiempos de la migración, las mujeres se involucraron enérgicamente en las actividades políticas, económicas y culturales de las comunidades árabes en Argentina; contradiciendo así –siguiendo a Balloffet (2017)– la presunción respecto a la doble marginalización a la que estarían expuestas en tanto féminas migrantes de una minoría “indeseada”. Contrariamente, afirma la autora, intervinieron en la construcción y consolidación de las sociedades de beneficencia y redes filantrópicas a lo largo

⁴³ Sobre la prensa árabe puede consultarse este breve artículo en *Página 12* publicado el 3 de junio de 2002. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-144-2002-06-03.html> [Consulta: 25/04/2020]

y ancho del país (Balloffet, 2017, p. 5); posicionándose a sí mismas como “protectoras de su comunidad, idioma y cultura” (p. 21) a través de la creación de escuelas, la participación en programas radiales y proyectos solidarios. Establecían comisiones dentro de las entidades (confesionales y no confesionales) e, inclusive, constituyeron algunas asociaciones autónomas. Entre ellas se pueden mencionar: la *Asociación Femenina Siria Ortodoxa de Beneficencia* (1915), la *Sociedad de Damas de Misericordia de San Marón* (1917), la *Sociedad de Damas Sirio Libanesas* de San Juan (1919), la *Sociedad de Beneficencia de Damas Sirio Ortodoxas* de Córdoba (1923), la *Sociedad de Beneficencia de Damas Sirio Libanesas* de Río Cuarto (1932), la *Sociedad de Mujeres Sirio Libanesas* (1931), la *Sociedad de Beneficencia de Damas Libanesas* (1957) o el establecimiento del Consejo de Mujeres en FEARAB⁴⁴ Buenos Aires (1989) (Fuente: Noufour, Haddad, *et al.*, 2004). Tampoco podemos dejar en el tintero el rol que las mujeres han desempeñado a través de la *Sociedad de Obras de Misericordia* (1916/1917) –renombrada *Asociación de Beneficencia Pro-Hospital Sirio Libanés* (1927)– en la recaudación de fondos para la construcción del Hospital Sirio Libanés (1937); conformando, además, parte de la nómina de su comisión directiva (Balloffet, 2017).



Figura 10. *Las mujeres y las entidades de la colectividad árabe*

Izqda.: Imagen “Fiesta Social”, *Gaceta Árabe*, 1928. Fundador: Elías Amar. Dirección: Reconquista 87.
 Dcha.: Imagen “El Hospital Sirio Libanés, magnífico esfuerzo sin precedentes, cumplió su sexto aniversario”. Incluye fotografía de Selma Kairuz (presidenta de la institución) y la secretaria general. *Ad Difah*, 1943, número 25, p. 29. Directores: Rafael Lahoud y Antonio Saab. Oficinas: Corrientes 2568.
 Fotografías propias obtenidas del archivo de la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

⁴⁴ <https://www.fearabarg.org/>

La cooperación femenina dentro de las entidades y comunidades islámicas tampoco es una excepción. Las mujeres participaron en el Centro Islámico desde su conformación y en 1954 establecieron formalmente la *Comisión de Damas* del CIRA, presidida inicialmente por Lamia Haidar. Esta comisión colabora en la mezquita e interviene activamente en la administración y supervisión del colegio Omar Bin al Jattab. Más allá de la labor institucional, las mujeres musulmanas –tal como relatan varias de las entrevistadas y sugieren otras investigadoras– son y han sido eslabones vitales en la preservación y transmisión de la memoria colectiva, así como en la sociabilidad y ritualidad religiosa dentro de la cotidianeidad familiar (García Somoza, 2009; Zaros, 2018). A su vez, ha crecido su inmersión, visibilidad pública y política a partir de 1980; acelerándose aún más en los últimos años. Pensemos, a título ilustrativo, en la conformación de la UMMA (1985) en relación con la mezquita *At Tauhid*, la revitalización del Centro Islámico de Jujuy de la mano de las hermanas Haidar –tal como fue manifestado por Salma en el testimonio anteriormente compartido– o la participación y liderazgo femenino en programas y entidades destinadas al diálogo interreligioso, entre otros ejemplos. Atisbos de este proceso son explorados en este y otros capítulos de la tesis.

En otro orden de cosas, debiéramos reparar en una transformación que atraviesa a la comunidad árabe en un sentido amplio y que se plasma, también, en el contenido y tenor de las publicaciones de su prensa. Se trata de aquella que desencadena la creación del Estado de Israel (1948) y las posteriores intervenciones militares en la región. A la Argentina arribaron judíos árabes que participaron activamente con el resto de los “paisanos” en las entidades e instituciones de la colectividad. Integraban, por ejemplo, la nómina del club *Honor y Patria* y del *Círculo Social Sirio Libanés*. Pero las diferencias se hicieron visibles tras el fin de la II Guerra Mundial y, con el correr del tiempo, se intensificaron. En 1947 estalló una bomba en la Agencia Judía sobre la calle Viamonte en Buenos Aires y luego en la sinagoga de la calle Libertad (Akmir, 1991). En tanto, el gobierno argentino intentaba, por su parte, preservar una “tercera posición” que procurase relaciones simétricas. Klich (2016) explica que mientras se enviaban ropa y alimentos a través de la Fundación Evita a los contingentes judíos que llegaban a Israel, se destinaban contribuciones para la población palestina refugiada a través de la Agencia de Naciones Unidas. De hecho, en la votación de noviembre de 1947 de la Asamblea General de la ONU, aunque el Estado argentino no aprobaba la partición del territorio palestino, se abstuvo de emitir su voto (Klich, 2016, p. 27).

Causa Árabe (fundado en 1962) dedicó números artículos a cuestionar el sionismo y el accionar de la DAIA en Argentina, así como *Bandera Árabe* (fundado por Abdul Latif el

Gichin en la década del '30 y en circulación hasta 1980) hizo lo propio respecto a la resistencia palestina y aquello que denominaba “imperialismo judío”. El compromiso con las causas en el mundo árabe será medular en la organización de diferentes actividades impulsadas por FEARAB (Confederación de Entidades Argentino Árabes). Las tratativas de su creación se extienden por varios años hasta su acta constitutiva durante el II Congreso Argentino Árabe, celebrado en Córdoba al año siguiente del primero realizado en Tucumán (1971). Treinta años antes, en 1941, se había organizado en Buenos Aires el I Congreso Árabe en América Latina. FEARAB cuenta con distintas filiales regionales e impulsa diversas actividades culturales, políticas y económicas.

De hecho, un evento cultural porteño que propició futuros contactos para mi trabajo de campo fue aquel organizado en el año 2010 por FEARAB, en convenio con otros sectores gubernamentales y sociales. Se trataba de la *Semana de la Cultura de los Países Árabes*, actividad posteriormente reemplazada en el calendario cultural de la ciudad por *Buenos Aires Celebra Líbano* y *Buenos Aires Celebra Siria*. En una de esas ocasiones, un activo representante de FEARAB me decía que, al igual que los pueblos originarios de América Latina, “*los palestinos y árabes defienden su tierra*”. Aunque libanés hasta la médula, creía en la potencia del movimiento panislamista más que en el panarabismo (Testimonio, 2010).

Montenegro y Setton (2016) explican que Argentina, a diferencia de Chile, recibió menor cantidad de migración palestina; por lo tanto no ha habido, en contraposición al país vecino, organizaciones exclusivas en los albores del siglo XX. Si bien desde el 1947 distintos sectores y asociaciones de la comunidad árabe apoyarían la causa palestina, será en los años '80 cuando surja la Federación de Entidades Argentino-Palestinas (FEDERPAL), cuyos orígenes se remontan al Centro Cultural Argentino Palestino y el grupo de teatro “Palestina canto de Amor y Libertad”. En 1987 comienza a funcionar la FEDERPAL como tal, con la realización de actividades culturales y políticas en vínculo con otros actores sociales, la Embajada de Palestina y, más recientemente, con la Asociación Argentina de Solidaridad con Palestina creada en 2008.

Si bien FEDERPAL y el movimiento de solidaridad con Palestina constituyen un proyecto laico, los vínculos con sectores de la comunidad islámica son innegables. Especialmente, con actores representativos del “*espacio social musulmán cuya imagen en el espacio público, fuera de sus respectivas comunidades, se construye* –al decir de Montenegro y Setton– *también parcialmente con relación al activismo dentro de la constelación de la causa palestina*” (2016, p. 229). Esta afirmación cobra especial relevancia cuando hablamos de las comunidades alauita y shiita. *Shaykhs* de estos grupos encabezan las manifestaciones

frente a la embajada de Israel cada 15 de mayo en conmemoración de la *Nakba* de 1948 (catástrofe o éxodo). Son oradores en numerosas disertaciones sobre conflictos geopolíticos en Medio Oriente y partícipes de actividades políticas con distintas agrupaciones de izquierda, piqueteras y el movimiento Quebracho (García Somoza y Valcarcel, 2020).

Los atentados contra la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994) serán, también, otro punto de inflexión en lo que respecta al accionar y visibilidad pública. En este caso, con impacto específico en la comunidad islámica (y sobre un sector determinado) más que en la totalidad de la colectividad árabe. Dicha situación se reavivará, aunque con otro cariz, con la causa iniciada a partir de la firma del Memorándum de Entendimiento con Irán (2013)⁴⁵ que nunca entraría en vigor y, tiempo después, sería declarado inconstitucional. Pero, retornemos a lo que aquí nos convoca: las huellas del islam en Argentina y Buenos Aires.

Caleidoscopios y paisajes islámicos

La comunidad y sus mezquitas

No existen datos oficiales ni certeros sobre la población musulmana en Argentina. Algunas instituciones y actores hablan de 300.000 hasta 1 millón de musulmanas/es y su descendencia. El último censo nacional⁴⁶ que contempló la categoría o clasificación religiosa fue el de 1960. Sobre un total de casi 18 millones de habitantes, 14.262 personas se declaraban musulmanas. Pero casi 35.000 eran agrupadas bajo la rúbrica “otras religiones no cristianas” y más de 600.000 en la categoría “sin especificar” que era, a su vez, distinta de aquella otra concerniente a la “población sin religión”. De esas/os 14.000 musulmanas/es, la mayoría se encontraba en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Gran Buenos Aires y provincia de Buenos Aires, aunque unas 1.300 y 1.600 personas estaban radicadas en Santa Fe y Tucumán respectivamente. En la II Prueba Piloto que el INDEC⁴⁷ ideó para el nuevo

⁴⁵ Se reavivó en los últimos 5 años a partir de la causa iniciada por el Fiscal Nisman que, posteriormente, fue hallado muerto (18/01/2015) en el interior de su departamento; iniciando un sinfín de sospechas y teorías sobre su presunto homicidio o suicidio. Hipótesis trasladadas, inclusive, a una serie documental estrenada en la plataforma Netflix. Debajo se comparten algunos artículos respectivos a la causa, su mediatización, la utilización política y filmica de la figura del fiscal. Éstos han sido publicados en *Revista Anfibia* (UNSAM).

<http://revistaanfibia.com/cronica/que-hizo-nisman-en-la-causa-amia/>

<http://revistaanfibia.com/cronica/el-rompecabezas-nisman/>

<http://revistaanfibia.com/ensayo/nisman-la-trampa-de-las-dos-campanas/>

⁴⁶ Disponible en <http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/Estadistica/censos/030%20-%201960-Censo%20Nacional%20de%20Poblacion.%20Total%20Pais/PDF/1960.pdf>

[Consulta: 11/04/2020]

⁴⁷ Publicado el 20/01/2020 en *La Nación*. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/el-indec-incluye-la-pregunta-sobre-religion-en-el-censo-2020-nid2326905> [Consulta: 11/04/2020]

censo nacional con vistas a realizarse durante 2020 se incorporó una pregunta sobre religión. Veremos, finalmente, cómo se aplica y qué resultados arroja cuando logre llevarse a cabo.

Mientras tanto, según la *Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas* en Argentina publicada en 2019 por el equipo de investigaciones CEIL-CONICET⁴⁸, el 62,9% de la población se declara católica, el 15,3% cristiana, 18,9% sin religión, 1,4% Testigos de Jehová y mormones y un 1,2% restante incluye otras opciones religiosas. Es decir que ese 1,2% cubriría un amplio espectro que comprende judaísmo, islam, cultos de matriz afro, entre otras religiosidades y espiritualidades. Este dato, como vemos, tampoco nos ayuda a clarificar la cantidad de musulmanes y musulmanas en el país ya que la misma está diseñada, principalmente, para iluminar la relación catolicismo-cristianismo.

Según las estadísticas del *Pew Research Center* en el año 2009 se estimaba una población de 784.000 musulmanes/as⁴⁹ y se proyectaba para 2030 una cifra mayor a la de 1.230.000. Montenegro (2020) comenta que la estimación de Houssain Kettani en *The World Muslim Population: Spatial and Temporal Analyses* (2019) indicaría que la población musulmana local pasaría de 20.580 habitantes en 1950 a 725.254 en 2020. Ante estos disímiles datos –prosigue la autora– la única alternativa que nos resta es la de calcular una cifra promedio. Sin embargo, contamos con una certeza: todas las proyecciones y porcentajes estadísticos (más allá de su origen e intencionalidad) ratificarían que la población musulmana argentina es numéricamente, luego de la de Estados Unidos y Canadá, la más importante dentro del continente americano (Montenegro, 26/11/20. Disertación en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR).

Es muy difícil, sin datos nacionales oficiales y metodológicamente confiables, aventurarse a brindar una afirmación sobre la magnitud o implicancia de ese número y cuál sería (o no) su relevancia en las características comunitarias. Cualquier colega que transite el campo islámico sabe que durante el *yummah* la participación en las mezquitas es reducida. Los días con mayor afluencia, y en los que aumenta considerablemente la cifra de asistentes, coinciden con *Eid al-Fitr* y *Eid al-Adha*; fechas que cada año varían según el calendario islámico lunar y que junto al Año Nuevo musulmán (establecido en conmemoración de la

⁴⁸ Bajo la dirección de Fortunato Mallimaci, Verónica Giménez Béliveau y la coordinación general de Gabriela Irrazábal. Disponible en <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/i125-2encuestacreencias.pdf> [Consulta:11/04/2020]

⁴⁹ *Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life*. “Mapping the Global Muslim Population, October 2009”. Disponible en <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2009/10/Muslimpopulation.pdf> [Consulta:11/04/2020]

Hégira) son declarados, según la ley 27.399⁵⁰, días no laborables para quienes profesen la religión islámica.

Necesitamos, sin duda, contar con datos cuantitativos, pero sin que ello nos haga creer que nos revelarán *ipso facto* información sobre las transformaciones y prácticas religiosas. Aunque ciertamente ofrecerán mayor claridad sobre el contexto. En Argentina, el paisaje islámico es, por ejemplo, disímil al brasileño. Allí se sabe que hay comunidades como la sunnita de Río de Janeiro en la que la población conversa ha aumentado del 50% al 87%, mientras que en Florianópolis se calcula que la población islámica está compuesta en un 80% por inmigrantes y descendientes de libaneses y palestinos (Chagas, 2006; Pinto, 2015). Autores/as analizan, entonces, las estrategias y prácticas de etnicización, arabización y desarabización según las instituciones y comunidades estudiadas en distintos puntos del país vecino (Montenegro, 2000; Pinto, 2005). Existen similitudes en algunos de los procesos de relocalización del islam entre Argentina y Brasil, pero también diferencias tal como se abordó previamente.

El Registro Nacional de Cultos de Argentina reconoce, según indica su sitio web oficial, alrededor de 20 instituciones islámicas en país⁵¹. Montenegro amplía esta cifra a más de 35 entidades; incluyendo mezquitas, *musalla*, lugares de enseñanza y difusión (2015, p. 86). En Buenos Aires –específicamente en Capital Federal, Cañuelas y la Plata– se listan al menos 13 instituciones y/o asociaciones registradas, pero existen, por supuesto, más espacios y puntos de reunión. Por ejemplo, figura tan sólo una dirección correspondiente a la comunidad Naqhsbandi –se trata del nodo/filial en el Bolsón (Río Negro)– cuando sabemos que la orden está extendida tentacularmente por todo el país. [Consultar Tabla A6]

Entre las primeras entidades islámicas del país encontramos: la *Sociedad La Unión Islámica de Socorros Mutuos y Beneficencia* (Berisso, 1917) que tiempo después se fusionaría con otra, dando lugar al *Hogar Árabe Argentino* (1949), la *Sociedad Pan Islámica de Rosario* (1925), la *Sociedad Árabe Islámica de Mendoza* (1926), la *Sociedad Ayuda Social Árabe Musulmana de Córdoba* (1928), la *Asociación Cultural y Culto Pan Islámica de Tucumán* (1929), entre muchas otras más. Montenegro (2020) lleva adelante un riguroso relevamiento histórico-genealógico de los procesos de institucionalización de las entidades islámicas en todo el territorio argentino desde inicios del siglo XX hasta los años '60/'70, cuando –luego de un período de declive en la creación de instituciones, pero de gran auge o dinamismo en la

⁵⁰ Ley del año 2017 que actualiza el decreto 1584/2010.

Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-27399-281835/texto> [Consulta: 11/04/20]

⁵¹ Disponible en <https://www.cancilleria.gob.ar/es/ministerio-de-relaciones-exteriores-comercio-internacional-y-culto/secretaria-de-culto/registro> [Consulta: 11/04/2020]

actividad comunitaria— comenzará una etapa signada por el revivalismo islámico, especialmente a partir de 1980. Tiempo después, el arribo de redes y migraciones transnacionales. A través de su trabajo de archivo y etnográfico, la autora sostiene que algunas de las entidades desaparecieron, otras tuvieron un desarrollo lineal o continuo hasta el presente (con cambios en la composición de su membresía), algunas atravesaron una refundación; mientras otras, en cambio, se unieron a entidades no confesionales o se fusionaron en ellas (Montenegro, 03/12/2020. Disertación ofrecida el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR).

La investigadora advierte respecto de algunos datos interesantes para contrastar con los procesos que tendrán lugar a partir de los años '80 y que dotan de color al trabajo etnográfico de esta tesis. Por un lado, sólo un 10% de las instituciones islámicas de la “inmigración”, es decir, aquellas creadas por las primeras generaciones, posee el adjetivo árabe en su denominación y el 25 % de éstas lleva el distintivo alauita. Esto último ratifica la importancia de esta comunidad o adhesión islámica en el país. Por el otro, destaca que muchas de las entidades adoptaban el término panislámico con el propósito de abarcar, precisamente, la diversidad comunitaria y, con el transcurso del tiempo, algunas de ellas comenzarían un proceso de “sunización”. De igual modo, existiendo poca documentación sobre instituciones de “inmigrantes” shiitas (un ejemplo es la entidad *Hagg Yusuf*, fundada en la década de 1930 en el barrio porteño de Floresta y aún en funcionamiento), luego de la Revolución islámica de Irán se inicia una nueva etapa de institucionalización en el país e, inclusive, de alianza o transformación de entidades alauitas preexistentes (Montenegro, 03/12/2020. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR; García Somoza y Valcarcel, 2020).

Ahora bien, situándonos en AMBA, entre las primeras instituciones con denominación islámica hallamos: la *Sociedad La Unión Islámica de Socorros Mutuos y Beneficencia* (Berisso, 1917), la *Sociedad Árabe Islámica* (Capital Federal, 1922) fundada por el egipcio Saifuddin Rahhal y que funcionaba en el domicilio particular de Alí Saleh en la calle Venezuela al 800, la *Asociación de Beneficencia Drusa* (Capital Federal, 1916) fundada por Emir Arslán, la *Asociación Pan Alauita Islámica de Beneficencia* (Capital Federal, 1929) fundada por Ahmad Mahmud en la calle Hidalgo, la *Asociación La Unión Alauita de Beneficencia* (Capital Federal, 1926), la *Sociedad La Juventud Alauita Islámica de Beneficencia* (Ciudadela, 1943), presidida en primera instancia por el *Shaykh* Muhammad Abdul Hamad Issa, y la *Asociación Hagg Yussuf* (Capital Federal, 1935/1937) fundada por familias libanesas en el barrio de Floresta. Barrio que, según dicen, además de una histórica

carnicería *halal*, contó con la primera casa de comidas *halal* (“La Fonda de Tamer”, 1920) situada en la calle Orán (hoy Emilio Lamarca) (Fuente: Abboud, 2004, p. 238⁵²).

En 1957 aquella Sociedad Islámica de 1922 –en el interín transformada en la Asociación Islámica de Previsión Social (1940)– se convirtió en el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA). Si bien en su sitio web oficial figura 1931 como fecha de fundación, investigadoras/es coinciden en que en 1957 adquiere dicha denominación (Akmir, 2011; Montenegro, 2014) y recién en 1960, la personería jurídica. En 1957 compra un predio en la avenida Rivadavia 5581 y una década después se traslada a su actual sede sobre la avenida San Juan (barrio de San Cristóbal). En 1972 se incorpora a la Alianza del Mundo Islámico con epicentro en la Meca y al Consejo Superior Islámico con sede en el Cairo. Tiempo después entabla alianza con la *Asociación Yabrudense* (fundada en 1932 y presidida en ese entonces por Ismail Bakir) para la creación de la mezquita *Al Ahmad* sobre la calle Alberti 1541 y contigua a la yabrudense.

El Centro Islámico de la República Argentina es hasta el día de la fecha “*interlocutor privilegiado*” con el Estado (Montenegro, 2014, 2015). Si cualquiera de nosotras/os visita sus instalaciones durante alguna de sus celebraciones, encontrará la asistencia de representantes de las Secretarías de Culto del gobierno porteño y nacional, autoridades religiosas de otras confesiones, agentes del INADI y otras dependencias estatales, embajadores, medios de comunicación comunitarios y de TV Pública. Integrantes de su comisión participan, además, de comités de bioética y diversas mesas de diálogo interreligioso, entre otras actividades políticas, culturales y económicas.

Desde 1978 el CIRA cuenta con el reconocimiento y autorización del gobierno nacional para expedir certificación *halal*⁵³, aunque también existen gestiones privadas en ese rubro. El CIRA tiene, además, bajo su órbita desde el año 2011 el programa semanal “El cálamo y su mensaje” en TV Pública; ocupando el espacio que antes tenía la emisión cultural árabe

⁵² Noufour, Hamurabi; Haddad, Horacio, *et al.* (2004) *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: El Cálamo.

⁵³ Sitio web <http://www.halal.org.ar/> [Consulta: 12/04/2020]

Además de la acreditación del CIRA, se halla la empresa privada *The Halal catering Argentina* que también ofrece certificación *halal* para la industria alimenticia destinada a la exportación y que cuenta, según señalan en su sitio web, con más de 40 años de trayectoria en el rubro. <https://www.thehalalcateringargentina.org/> De hecho, esta empresa y el Centro Islámico participaron en junio de 2018 del encuentro de formación “Acreditación Halal en Argentina, una oportunidad para incrementar las exportaciones de alimentos” organizado por la Secretaría de Alimentos y Bioeconomía del Ministerio de Agroindustria en conjunto con el Ministerio de Producción de la Nación y la Agencia Argentina de Inversiones y Comercio Internacional. Encuentro destinado a *pymes* agroalimentarias que quisieran introducirse en la economía *halal* que, según indicaban, “*para el 2020 pueda llegar a circular 2.000 millones de dólares en alimentos*”. Información difundida por el sitio oficial del SENASA. Disponible en <http://www.senasa.gob.ar/senasa-comunica/noticias/capacitan-en-el-nuevo-sistema-de-acreditacion-halal-en-argentina> [Consulta: 12/04/2020]

“Desde el Aljibe”. “El Cálamo” cubre, principalmente, actividades vinculadas a esta institución, pero realiza entrevistas y notas de diversa índole; desarrollando, a su vez, una programación especial durante el mes de Ramadán para acompañar a las/os musulmanas/es en el *suhur* diario.

Tal es el rol polifacético y nuclear del CIRA que, por ejemplo, el 21 de agosto de 2012 formó parte de la actividad en conmemoración de los 14 años desde el fallecimiento del militante peronista Envar el Kadri (1941-1998), en el que participó como oradora la entonces presidenta de la Nación Cristina Fernández de Kirchner⁵⁴. No obstante, este presunto papel hegemónico del CIRA es cuestionado y disputado por otros sectores de la comunidad islámica local; especialmente por el frente o red que componen las distintas instituciones shiitas y alauitas del país.

Si bien queda evidenciado el rico y largo recorrido de las redes, espacios e instituciones islámicas en el país desde comienzos del siglo XX, la construcción formal de mezquitas será un hecho consumado recién a partir de la década de 1980. Al parecer, hacia los años '50 la comunidad intentó hacer efectiva la edificación de una mezquita en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se conformó el Consejo Administrativo para su construcción en junio de 1948 (Fuente: Abboud, 2004, p. 242)⁵⁵. En aquel entonces, las festividades religiosas se celebraban en distintas entidades y asociaciones comunitarias. Era un período propicio para intentarlo, dado el apoyo de la comunidad árabe e islámica al gobierno peronista, la afinidad de éste con administraciones del mundo árabe-musulmán (especialmente con Nasser) y el buen vínculo del presidente con personajes relevantes de la colectividad árabe local. Perón designó a Samaán Nakhla Al Bustani como director del Banco de la Nación Argentina y a Jorge Kasis como ministro de Asuntos Exteriores (Akmir, 2011, pp. 204-205; Balloffet, 2018). Se cuenta que dos años después, en mayo de 1950, se oficia una ceremonia en un predio de la calle Rivadavia en la que se anunció la edificación de la mezquita, seguido de la entonación del himno nacional y la recitación del Corán (Hyland, 2017, p. 129). La obra, finalmente, no se concretó. Los cambios en la política interna y el viraje hacia el panarabismo en Medio Oriente afectaron los vínculos diplomáticos y la circulación de los capitales y recursos necesarios.

Tras el retorno a la democracia se iniciará un proceso signado por una mayor visibilidad de las identidades (religiosas, políticas, sexuales, de género) en el espacio público, así como

⁵⁴ Puede visitarse en Canal Casa Rosada República Argentina. Disponible en <https://youtu.be/mXch0iL52a4> Publicado el 21 de agosto de 2012. [Consulta: 15/04/2020]

⁵⁵ Noufour, Hamurabi; Haddad, Horacio *et al* (2004). *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: El Cálamo.

de manifestaciones reivindicativas por la ampliación de derechos. Este contexto coincidirá, también, con la “revitalización” y reconfiguración de la comunidad islámica local. Por ejemplo, el 25 de septiembre de 1984 aparecía en la publicación *Bandera Árabe* una invitación al “I Concurso de Lectura del Sagrado Corán” a realizarse en el mes de octubre y en el que podrían participar –según señala– “*hermanos musulmanes de ambos sexos*”.

Durante este período que se inaugura con la reapertura democrática es cuando se construyen las “primeras mezquitas” del país. Pero antes, es necesario hacer un pequeño paréntesis sobre este punto. Muchas de las entidades islámicas del país contaban desde su fundación con *musalla* y algunas de ellas con salas destinadas a la preparación ritual de las personas difuntas. Sin olvidarnos, por supuesto, de la continuidad de las prácticas religiosas personales y comunitarias más allá de las fronteras de las entidades o instituciones. Hablamos, por ejemplo, de las reuniones realizadas en los hogares familiares y que recuerdan algunas de las mujeres aquí entrevistadas o, inclusive, los relatos comunitarios sobre los supuestos rezos llevados a cabo en la plaza San Martín por los inmigrantes que residían en el conventillo de la calle Charcas al 400 en la Ciudad de Buenos Aires (Fuente: Abboud, 2004, p. 239)⁵⁶.



Figura 11. Interior de la mezquita Al Ahmad

Fotografía obtenida del portal oficial Facebook del CIRA.
<https://es-la.facebook.com/ciraislam/>, julio 2016.

⁵⁶ Noufour, Hamurabi; Haddad, Horacio *et al* (2004) *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: El Cálamo.

El título de “la primera mezquita del país” no está, por lo tanto, exento de pugnas intracomunitarias con respecto a quien se atribuye dicho galardón. En primer lugar, están quiénes enfatizan la preexistencia de salas de oración de larga data, a las que denominan “mezquitas”. En segundo, los debates en torno al establecimiento y reconocimiento formal o institucional de una mezquita. Tercero, las disputas para determinar cuál de estas instituciones es la primera en poseer arquitectura islámica (minarete y otras características edilicias) y si, además, ésta es la cualidad que la definiría como tal. Entre 1983 y 1986 se inaugurarán varias *masjid* en Buenos Aires, Córdoba y Tucumán.

En 1983 se funda en el barrio porteño de Floresta la mezquita *At Tauhid* (Unicidad)⁵⁷, que se reivindica como la primera del país y logra ser punto de encuentro para las/os musulmanas/es shiitas de Buenos Aires, quienes ya contaban con la Asociación *Hagg Yussef* y la Asociación Árabe Argentino Islámica (1959/1960). Esta última entidad⁵⁸ –fusión de otras tres que venían funcionando desde 1920– ha cumplido un rol muy importante en la consecución del cementerio islámico en la provincia de Buenos Aires. En 1961 el Consejo Deliberante de San Justo le otorga a la comunidad, a través de la ordenanza n°2714/1961, 2 hectáreas dentro del cementerio municipal Justo Villegas. En 1962 se funda, entonces, el primer cementerio islámico de la Argentina y, según proclaman, el primero en toda América Latina. Será remodelado y ampliado en otras oportunidades. Desde su creación cuenta con un Consejo administrativo conformado por distintas instituciones islámicas de la ciudad y provincia de Buenos Aires que intervienen en su construcción y preservación a partir de los fondos de las/os socias/os contribuyentes.

A su vez, la Asociación Árabe Argentino Islámica impulsa en 1971 la creación del Instituto Argentino Árabe Islámico *Imam ‘Ali ibn Abi Talib* que se incorpora a la enseñanza oficial y que, los representantes de la comunidad afirman, sería el primero en su tipo en Latinoamérica. El colegio incluirá nivel secundario a partir del año 2000. Por otra parte, se debe señalar que desde 1985 en la mezquita *At Tauhid* funciona la UMMA (Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas), siglas que, por cierto, coinciden con el vocablo *umma*. En otro capítulo se profundizará en la labor de esta organización que cuenta, además, con personería jurídica. La comunidad asentada en el barrio de Floresta se caracteriza por su activa

⁵⁷ Disponible <http://www.organizacionislam.org.ar/>

⁵⁸ Según el sitio oficial de la Asociación en el año 1959 confluyen: la Asociación Árabe Argentina Islámica Cultural, Social, Deportiva y de Beneficencia (1925), el Club Social y Cultural Juventud Árabe Argentina (1931) y la Asociación Cultural, Social y de Beneficencia “La Alianza Árabe” (1943); reconociendo a Omar Ahmad Abboud como el encargado de la escuela de enseñanza árabe. Fuente <http://arabeislamica.com/historia/> [Consulta: 12/04/2020]

performance en la arena pública, se trate de su compromiso con diversas causas políticas, la organización de movilizaciones, su participación en espacios académicos y culturales o sus estrategias de difusión y comunicación. Aceptaron, por ejemplo, la filmación de la película *Habi, la extranjera* (2013), dirigida por María Florencia Álvarez, dentro de las instalaciones de la mezquita y otras entidades de la comunidad; incluyendo la participación de algunas/os de sus integrantes en la trama fílmica.



Figura 12. *Cementerio Islámico (San Justo, Buenos Aires)*

Fotografía publicada el 11/07/2017 en el perfil Facebook de la Asociación Árabe Argentina Islámica, <https://www.facebook.com/arabeislamica/>

En 1985, dos años después de *At Tauhid*, se crean la mezquita *Ash-Shahid* (Testigo/Mártir) en Tucumán y la mezquita *Al-Iman* (Fe/Guía) en Cañuelas; ambas, también, de orientación shiita (Montenegro, 2014, p. 601). Por el “título” de ser la primera mezquita de Argentina competirá la construida por el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA). A saber: la mezquita *Al Ahmad* (Alabanza) de orientación sunnita y emplazada en el barrio porteño de San Cristóbal. En las comunicaciones oficiales se establece 1985 como año de inauguración (sitio web oficial y la publicación *Voz del Islam*, 2006, p. 103); aunque el proyecto se inicia en 1981 y finaliza en 1986 (Montenegro, 2014, p. 606). Es la primera en exhibir minarete y arquitectura islámica, impulsada bajo coordinación de profesionales extranjeros. Por otra parte, el CIRA obtiene en 1990 el predio para la edificación del Colegio Argentino Árabe *Omar Bin Al Jattab*, inaugurado en 1991 y el cual se volverá confesional en el año 2009.

Antes no se hacía tanta división entre sunna y shia. Era más bien: “*Sos libanés y sos musulmán*”. Ya está. Mi mamá siempre me inculcó eso a mí. En realidad, somos de familia shia; pero mi mamá siempre me mandó al Centro Islámico que es sunna (...) Yo tengo muchísimas amistades, mucho más de origen sunnita que de origen shia. Y está todo bien. (Testimonio, 2016)

Recapitulando, Montenegro (2020) explica que la construcción de las mezquitas en el país puede: 1) originarse a partir de una comunidad de base (*Al Ahmad* o “mezquita de Alberti”), 2) emprenderse sin la existencia de dicha comunidad y en búsqueda de una (Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd o “mezquita de Palermo”), 3) desprenderse de la acción misionera (el caso de la “mezquita tabligh” de Mar del Plata en 2013), 4) impulsarse tras una iniciativa individual por desafiliación o un proyecto disidente (la autora ejemplifica con el complejo Centro Islámico de Córdoba creado por un iraquí que había participado de la Sociedad Árabe Musulmana) y 5) establecerse a partir de la formación de líderes locales en relación con redes transnacionales (*At Tauhid* o “mezquita de Flores”) (Montenegro, 09/12/20. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR).

Montenegro explica que, si bien preexistía una comunidad shiita, a partir de 1980 emerge una modalidad de shiismo iraní postrevolucionario que se caracteriza por la formación y profesionalización de líderes locales en todo el país. No se trata de transferir líderes extranjeros a las mezquitas locales; sino, en cambio, de formar mezquitas a partir de líderes que comprendiesen la idiosincrasia y coyuntura política. Entre los nodos shiitas locales, Tucumán ocupa un lugar destacado. Allí, por ejemplo, se fundó en 2008 el Instituto de Cultura y Ciencias del islam *Al Gadir*⁵⁹ y entre 1980-1990 funcionó un grupo de estudios liderado por un *shaykh* iraní y compuesto por musulmanes “de nacimiento” y conversos que luego viajarían a Qom (Irán) para formarse en teología islámica (Montenegro, 09/12/2020. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR).

⁵⁹ Sitio web <http://iccigadir.blogspot.com/>



Figura 13. *Mezquitas en Buenos Aires*

Desde entonces ese intercambio se ha incrementado. Varones y mujeres viajan a Qom a instruirse para luego regresar y poder dictar talleres o liderar comunidades locales. Algunas/os, de hecho, durante años viven por temporadas en ambos países ya que en Irán también participan de la formación de nuevas generaciones de argentinas/os y latinoamericanas/os. Recuerdo, por ejemplo, el caso de una joven musulmana que, junto a su esposo, transitaron varias estadias en el país asiático. Ambas son personas conversas, él, como *shaykh*, visita distintas mezquitas (participando de una en especial) y ella impulsa la educación religiosa de mujeres y niños. Por otro lado, los viajes no se circunscriben a quienes desarrollarán “carreras” religiosas, sino que también se ofrecen becas a shiitas y alauitas interesadas/os en asistir a cursos de uno o dos meses de duración (durante el verano argentino) o para participar de congresos islámicos. Otro punto destacado de esta comunidad es la producción editorial propia y la labor de traducción del material iraní para la difusión local y regional. Nos adentraremos en ello más adelante; pero –como adelanto– se puede

señalar la activa participación de las integrantes de la UMMA en la empresa de difusión pública en torno a la ética/moral sexual islámica y el estatus femenino.

Por otra parte, un grupo que ha sido menos estudiado, pero cuya presencia aporta innegable vitalidad al campo islámico argentino, es la comunidad alauita (*alāwī*) –la más importante, indica Montenegro (2018), de toda América Latina–. Montenegro (2018) nos cuenta que la diáspora alauita se concentra entre 1890 y 1930; emigrando principalmente de la región montañosa de Siria. Datos de la prensa comunitaria arrojarían que el 40% de las/os musulmanas/es que arribaron al país eran alauitas (2018, p. 27); concentrándose mayoritariamente en Tucumán y Buenos Aires y sin olvidarnos del ya mencionado asentamiento en “La Angelita” (1926). Entre sus instituciones se encuentran: la *Asociación Cultural y Culto Panislámico* (1929) en Tucumán, la *Asociación la Unión Alauita de Beneficencia* (1936), la *Asociación Pan Alauita Islámica de Beneficencia* (1929) en Ciudad de Buenos Aires y la *Asociación Islámica Alauita de Beneficencia*⁶⁰ (1943) en José Ingenieros (provincia de Buenos Aires). Se reconoce especialmente el rol de sus *shaykhs*. Desde aquellos históricos e itinerantes que se trasladaban entre Buenos Aires, Tucumán y otras locaciones manteniendo las redes comunitarias –como es el caso, según narran, de Abdulhamid Moala y Mahmud Yassin (Fuente: Husain, 2004, p.247)⁶¹ –, pasando por aquellos que se han convertido en figuras de devoción como ocurre con el *Shaykh* Ahmed –quien murió en 1943 y cuyo santuario se encuentra en la provincia de Santa Fe (Montenegro, 2018, p. 30)–, hasta llegar a cuadros políticos como el que representa el *Shaykh* Mohsen Alí (comunidad de José Ingenieros) en la actualidad. Desde 1987, por ejemplo, esta comunidad participa en la exposición *Cultura de los Países Árabes* organizada en colaboración con el gobierno municipal de Tres de Febrero; partido en el que una de sus calles se rebautizó con el nombre de República Árabe Siria.

Hace poco, una joven alauita –nieta de un *shaykh* y autodefinida como “*hereje*” por ser la hija feminista de un matrimonio entre una madre musulmana y un padre católico– me comentaba que, si bien los alauitas son más flexibles con respecto a algunas prácticas (consumo de alcohol o la adopción del *hiyab*), son muy recelosos de sus creencias y saberes. Muy pocos dentro de la comunidad (y sólo varones) logran pasar los distintos niveles de instrucción para ser iniciados y así aproximarse a las escrituras e interpretaciones. Pocos pueden participar del ritual a través del cual se intenta alcanzar el “secreto de Alí”

⁶⁰ Se puede mirar el programa especial dedicado a la Asociación Islámica Alauita de Beneficencia producido por Annur TV. Disponible en YouTube [Fecha de carga: 02/07/2016] <https://youtu.be/XKu97y6c1X0>

⁶¹ Noufour, Hamurabi; Haddad, Horacio *et al* (2004) *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: El Cálamo.

(conocimiento esotérico que deriva de ese Imam). De hecho, el alauismo se hereda. Un/a alauita puede alejarse e, incluso, adherir al shiismo (el caso de un *shaykh* de Tucumán) o al sunismo; pero una persona no podría, supuestamente, adquirir esa condición. Entre risas, la joven se refería a su casa familiar –cuyas paredes estaban completamente tapizadas con los cuadros de los “santos”– como “una romería”, debido a las visitas que recibía su abuelo para hacerle consultas o solicitarle súplicas. “Es que los santos alauitas son una mezcla de *shaykh* y caudillo de la resistencia” (Testimonio, 2019).

A los alauitas muchos los llaman una secta dentro del islam. Otros los identifican como una rama dentro del shiismo, pero el shiismo muchas veces te va a decir que los alauitas no tienen nada que ver con ellos, otras veces te van a decir que sí. Se cree que son gente de la familia del profeta que era perseguida y que se fue a vivir a las montañas de Siria. Mi explicación es que hicieron, como para preservarse entre ellos y no ser perseguidos, un sincretismo de lo religioso con otras tradiciones ya sea el zoroastrismo o el cristianismo. Por eso vas a ver que algunos alauitas tienen estampitas de San Jorge que lo asocian con un personaje coránico que se llama *Al-Khader*. Ellos identifican personajes del Corán con santos. Algunos creen en la reencarnación, aunque no lo van a admitir. Ahora, la explicación histórica en general es esta: estaban perseguidos o eran una comunidad perseguida, entonces adoptaron para cubrirse (*taqiyya*) diferentes cosas de otras religiones.

Ellos –obviamente no van a decir esto– creen que la verdadera interpretación de lo religioso está en eso. ¿Por qué? Porque se fueron preservando de generación en generación tanto la enseñanza del Corán como cosas que tienen que ver con lo místico, hasta con la ciencia de las letras. O sea, cosas que en otras ramas del islam tampoco las encontrás, pero que ellos sí estudian. Y yo creo que otra forma de preservar eso, es no abrir la comunidad. ¿En qué sentido? No casarte con alguien que no sepa ese “secreto”. Por eso hay casamientos entre primos, algo muy endogámico. La descendencia, en general, es por línea materna y paterna. (Testimonio, 2016)

Existen diferencias entre shiitas y alauitas, sin embargo, coincido con Montenegro en que su coexistencia (pacto o alianza) histórica-política se ha sabido resignificar localmente (2018, p. 34). Por ejemplo, la mezquita *Darus Salam*, establecida en Mar del Plata en 2006, tiene sus raíces en la comunidad alauita de la ciudad que desde 1935 cuenta con la Asociación Unión Árabe de Beneficencia. La mezquita posee un espacio para el rezo, un cuarto destinado a la purificación durante el ritual mortuorio y un salón de usos múltiples en el que se exhiben distintas fotografías de *shaykhs* alauitas. En el último tiempo, no obstante, comienza a vislumbrarse una tendencia política y religiosa más próxima al shiismo, manifiesta en las visitas de *shaykhs* de esta expresión o en la participación de conversas/os al islam shiita dentro de la mezquita.

Una joven reasume su identidad islámica en la adultez. Su abuelo era *shaykh* en una comunidad alauita, separándose de su abuela con quien había tenido una hija (su madre). Su abuela volvió casarse 15 años después con un hombre cristiano. A pesar de ello, su madre logró criarse vinculada a ese ambiente islámico debido a aquella figura masculina. Ella y su hermana, en cambio, aunque conocían esos orígenes, no vivieron esa atmósfera ya que su padre es católico no practicante y su madre (musulmana) más flexible en materia religiosa. A partir de un importante acontecimiento se reconectaron con aquella ala familiar de origen islámico. A partir de ese momento: “Empezamos a ir a las festividades y a entender un poco más. Y ahí entendés porqué lo islámico tiene que ver con la comunidad, porque si uno está por fuera de la comunidad, es muy difícil. Más allá de tener un pensamiento, transformarlo en algo intelectual, es muy difícil practicar la religión por fuera de la comunidad, aislada. Por eso yo digo: ¿Cuándo empecé a ser musulmana? Muchos dirán, pero vos eras musulmana de nacimiento porque tu familia es musulmana. No. Yo creo que empecé a ser musulmana cuando tomé conciencia de lo religioso, cuando le di importancia y cuando empecé a estar dentro de una comunidad. Antes, para mí era una chica que nació en una familia mixta. Si querés, con mucha impronta islámica y árabe”. (Testimonio, 2016)

Líderes políticos y religiosos shiitas y alauitas han ocupado importantes posiciones en organizaciones supracomunitarias y se han encargado de visibilizar(se) en espacios políticos, culturales y comunicativos. El *shaykh* shiita (converso) Abdul Karim Paz y el *shaykh* alauita Mohsen Alí (quien, por ejemplo, fue objeto de interés mediático cuando lo fotografiaron en la presentación del libro *Sinceramente* de Cristina Fernández de Kirchner en la Feria Internacional de Libro⁶²) son entrevistados periódicamente por diversos medios de comunicación. Además, colaboran activamente en programas y plataformas de comunicación propias de la comunidad. Canales como Annur TV⁶³, la radio online Al Mahdi⁶⁴ (mezquita *Ash Shahid* de Tucumán) y el programa *al Quiblah* que, desde 1989, conduce el *shaykh* Mohsen Alí por radio Armonía AM1600⁶⁵ y que cada año realiza una emisión especial durante el mes de Ramadán. Éstos no son, por supuesto, los únicos canales o medios de comunicación y difusión de la comunidad islámica local. Están, por ejemplo, la *Agencia Islámica de Noticias* (AIN)⁶⁶ o el programa radial dominical *Al Risala*⁶⁷ (El mensaje) del CIRA.

⁶² Infobae, 12 de mayo de 2019. <https://www.infobae.com/politica/2019/05/12/cristina-invito-a-la-presentacion-de-su-libro-a-un-sheik-partidario-que-pone-en-duda-el-atentado-terrorista-a-la-amia/> [Consulta:12/04/2020]

⁶³ <https://www.annurtv.com/portada>

⁶⁴ <http://www.radiotvalmahdi.com.ar/inicial.php>

⁶⁵ <http://www.am1600armonia.com/programacion/24-al-quiblah>

⁶⁶ <http://www.ain.com.ar/>

⁶⁷ <http://am570radioargentina.com.ar/>

Por otro lado, en 2013 los líderes alauitas y shiitas constituyen la Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina (FEIRA)⁶⁸ con la representación de 16 instituciones y 6 comunidades del país, con el objetivo principal de contrarrestar o disputar la representatividad “hegemónica” –o el rol de interlocutor privilegiado– del CIRA. En el sitio web oficial afirman: “*Es también una nueva voz dispuesta a emitir la opinión de la mayoría de los musulmanes de nuestro país toda vez que sea necesario aclarar cuestiones relacionadas con el mundo islámico, tanto en lo político-social como en lo religioso*”. Un ejemplo de ello fue su compromiso (movilizaciones, ruedas de prensa, etc.) ante la detención arbitraria de los hermanos Salomón en el año 2018 por la presunta posesión de “arsenal de armas y nexos terroristas”. Tras 22 días de prisión, los jóvenes fueron sobreesidos⁶⁹.

Antes de concluir este apartado y para ilustrar el entrecruzamiento –nunca lineal ni transparente– entre arabidad, argentinidad y musulmanidad que atraviesa a las comunidades islámicas con “raíces” en la migración histórica, quisiera mencionar el lanzamiento de la coalición kirchnerista *Musulmanes al Frente*⁷⁰. Ésta fue presentada en agosto de 2015 en la sede nacional del Partido Justicialista en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (calle Matheu 130) y contó con la asistencia del secretario de Culto de Nación, la autoridad de la Dirección Nacional de Migraciones y el interventor del INADI, entre otros. Uno de los oradores fue Martín Saade, abogado musulmán que trabaja en la Comisión de Legislación Nacional de la Cámara de Diputados de la Nación. Otro de los referentes era Galeb Moussa –reconocido y querido cuadro político de la comunidad shiita–, periodista y autoridad de FEARAB Buenos Aires. Sólo vamos a remitirnos a una mención del hecho, no para sumergiremos en el universo que se extiende entre peronismo y arabidad, lo cual implicaría todo un capítulo, acaso una tesis aparte. Sobre esto, Raanan Rein y Ariel Noyjovich lanzaron un libro titulado *Los muchachos peronistas árabes. Los argentinos árabes y su apoyo al justicialismo* (2018).

Se refirió a *Musulmanes al Frente* como “una propuesta genuina y auténtica” para involucrarse en el quehacer cotidiano y aportar desde el pensamiento e identidad islámica enmarcada en “nuestro ser argentino”. Labor a la cual “nos encomendamos a Dios para lograr éxito”. Prosiguió mencionando a los abuelos inmigrantes –“pioneros y paisanos”– y primeros

⁶⁸ <http://www.feira.org.ar/quienes-somos/>

⁶⁹ <https://www.perfil.com/noticias/politica/la-comunidad-islamica-demandara-al-estado-por-la-detencion-de-los-hermanos-salomon.phtml>, *Perfil*, 16 de noviembre 2018 [Consulta:12/04/2020]

<https://www.pagina12.com.ar/160234-no-habia-un-hezbollah-en-floresta>, *Página 12*, 6 diciembre de 2018 [Consulta: 12/04/2020]

<https://www.tiempoar.com.ar/nota/sobresayeron-a-los-hermanos-acusados-de-integrar-una-celula-argentina-de-hezbollah>, *Tiempo Argentino*, 1 de abril de 2019 [Consulta:12/04/2020]

⁷⁰ Cobertura *La Nación*, 26 de agosto de 2015. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/politica/musulmanes-al-frente-la-nueva-agrupacion-del-frente-para-la-victoria-nid1822330> [Consulta: 12/04/2020]

musulmanes. “Nosotros ya somos tercera o cuarta generación argentina y nos comprometemos con nuestra sociedad y no por esos dejamos de solidarizarnos con los pueblos que son oprimidos por los imperios de rapiña”. Cerró el acto diciendo: “Nos sumamos a este proyecto nacional y popular desde nuestra argentinidad, pero con una identidad religiosa distinta”. (Reconstrucción aproximada del discurso de uno de los oradores. Notas de campo, 2015)

Nuevos actores en juego

Si bien las/os musulmanas/es, las comunidades e instituciones islámicas tienen, parafraseando a Montenegro (2014), modos de habitar y ocupar el espacio nacional que van transformándose a partir de su propio acontecer histórico, no podemos menospreciar la influencia de fenómenos de envergadura mundial. Por ejemplo, el impacto de la Revolución Islámica en Irán (1979) o los discursos estigmatizantes en la arena mediática, así como la gramática identitaria en un contexto geopolítico hilvanado alrededor de la “guerra contra el terrorismo y en defensa de la democracia imperial”. Tampoco podemos desconsiderar la existencia de redes (económicas, religiosas, culturales, políticas, entre otras) establecidas por distintas instituciones y actores locales con países de mayoría musulmana, los tránsitos y migraciones transnacionales y su implicancia en la consolidación de determinadas *turuq* o en la presencia de otros movimientos (*Jamaat Tabligh*, *Hizmet* y, más recientemente, *Ahmadiyya*) en el escenario islámico argentino.

Un ejemplo de estos procesos de “glocalización” es la construcción del Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd⁷¹ inaugurado, según consta en el sitio oficial de la institución y en la prensa⁷², el 25 de septiembre del año 2000 a unos pasos de los bosques y el hipódromo de Palermo (CABA). Erigiéndose como la mezquita o, mejor dicho, el centro islámico más grande de toda América Latina. El predio donde se emplaza fue donado durante la presidencia de Carlos Saúl Menem a través de la ley 24.619⁷³ reglamentada por los decretos 1004/95 y 840/9. Donación que fue objeto de polémicas debido al copioso valor de las tierras fiscales en las que las instalaciones comenzaron a construirse en 1996 bajo el auspicio y financiamiento de la monarquía saudí. Es de orientación sunnita con tintes wahabitas o salafistas, dado que son las corrientes predominantes en aquel país. De este modo, se diferencia tanto de las instituciones shiitas en materia teológica y geopolítica, como

⁷¹ <http://www.ccislamicoreyfahd.org.ar/>

⁷² Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/buenos-aires/como-es-dentro-imponente-mezquita-palermo-nid2255251> 6 de junio de 2019 [Consulta: 12/04/2020]

Disponible en https://www.clarin.com/sociedad/principe-arabia-inaugurara-colosal-mezquita-palermo_0_H1ZM_GcgRKg.html, 20 de agosto de 2000 [Consulta: 12/04/2020]

⁷³La normativa puede consultarse en <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=31719>

de las instituciones islámicas sunnitas preexistentes por su arraigo histórico nacional con matices sirio-libaneses. Las casi 4 hectáreas del complejo comprenden: mezquita, colegio, bibliotecas, salas culturales, espacios recreativos y destinados a actividades deportivas, cocheras subterráneas, entre otras *amenities*. Su arquitectura es impactante: sus arañas, la marquetería con estrellas de ocho puntas, entre otros detalles de su estilo y edificación. Tal es así que se ha convertido en un punto de atracción turístico, con visitas guiadas individuales e institucionales que, inicialmente, se realizaban una vez por semana y luego pasaron a ser tres.

Sentí que me estaban vendiendo una suerte de “tiempo compartido”. Al finalizar, te retirás con folletos, publicaciones de alta calidad y a color sobre “Las mujeres en el Islam”, “La Ciencia y el Corán”, “Los pilares del Islam”, “Jesús en el Islam”, entre otros. Si tenés algo de suerte en alguna visita o en el *stand* que montan anualmente en la Feria Internacional del Libro podés recibir un Corán. Los mecanismos de seguridad siempre fueron importantes, pero con el correr del tiempo se reforzaron. Se pueden encontrar, principalmente, a quienes asisten al colegio, personal de la embajada y el *staff* institucional. Muchas/os conversas/os que no tienen vínculo estrecho con las otras dos mezquitas de la ciudad concurren a las clases de *tafsir*, al *yummah* y actividades sociales como el “Día de la Familia”. Musulmanes/as shiitas, por razones obvias, no la visitan. Por su parte, sunnitas argentino-árabes se nuclean en sus entidades, sobre todo, en el Centro Islámico. Durante las celebraciones islámicas el ambiente es distinto al de las otras mezquitas. *At Tauhid* conserva la impronta familiar y barrial. El CIRA se caracteriza por su protocolo diplomático-institucional y el predominio argentino-árabe. En Palermo, en cambio, se encuentra mayor diversidad: personas de distintas nacionalidades (provenientes de África, Pakistán, Bangladesh, etc.), argentinos/as musulmanes/as de ascendencia árabe y conversos/as. Entre los juegos inflables para niños/as y los puestos de comida, emerge un arcoíris de modalidades y estampados de vestimenta islámica. Desde aquellas mujeres árabes (mayoritariamente del golfo) con *niqab*, *stilettos* negros y carteras lujosas, a algunas con *mukena* a la usanza del sudeste asiático, otras con coloridas *shayla* al estilo indo-pakistaní y conversas con *abaya* cubiertas de canutillos y aquellas con un estilo casual que conjuga *hiyab*, camisola, jeans y zapatillas. (Diario de campo, 2013)

Con la “mezquita de Palermo”, como se la conoce habitualmente dentro y fuera de la comunidad, se suma al paisaje islámico una vertiente que no tiene vínculo directo con aquella inmigración árabe del siglo XX y a través del cual entra en juego una interpretación y praxis que tensiona el campo local. Revela, además, las estrategias políticas transnacionales de actores que disputan “verdades” en materia teológica y predominio geopolítico dentro y fuera del mundo musulmán. La desconfianza y oposición entre la comunidad shiita y la comunidad sunnita afín a la mezquita de Palermo no es ajena a la rivalidad religiosa y política entre Irán y Arabia Saudí. Esto es muy diferente, por tanto, a las tensiones que podrían encontrarse –en el marco de una trayectoria histórica común– entre, por ejemplo, el CIRA y las entidades shiitas

y alauitas. No obstante, no todo se reduce a las instituciones y sus mezquitas: los viajes, diásporas y migraciones transnacionales han permitido y facilitado la llegada y consolidación de otros movimientos, corrientes y grupos islámicos.

Uno de ellos es el movimiento turco *Hizmet* (servicio) bajo liderazgo de Fethullah Gülen, exiliado desde 1999 en Estados Unidos. Es una red transnacional que se define como un movimiento educativo interreligioso e intercultural sobre el cual circulan teorías de distinta índole. Arriba a la Argentina a mediados de la década de 1990 y se consolida después del 2000 a través de algunas instituciones como la Fundación de la Amistad Argentino Turca (2004)⁷⁴, el Colegio Hércules (2006-2019) y el Centro de Diálogo Intercultural Alba⁷⁵ en Buenos Aires y el Centro de Diálogo Interreligioso en Córdoba. Algunas de estas entidades ya no están en funcionamiento. No se manifiestan islámicas, aunque éste sea su sustrato. Las mujeres turcas aquí radicadas –muchas emigradas por los conflictos entre ese movimiento con la administración del AKP (Partido de la Justicia y el Desarrollo) en Turquía– usan *hiyab* y vestimenta modesta, al estilo característico de su país de origen. Las instalaciones cuentan, además, con espacios destinados al rezo islámico. Sin embargo, las actividades que realizan son variopintas en sintonía con el lema de diálogo intercultural propuesto. Por ejemplo, clases de idioma y gastronomía turca, conferencias sobre islam, talleres de *ebru* (pintura tradicional sobre agua), muestras fotográficas, ciclos de cine, entre otros. Vale destacar, también, su compromiso y participación en actividades de diálogo interreligioso auspiciadas por organismos estatales y no gubernamentales (locales e internacionales), en coaliciones como Constructores de Puentes⁷⁶ y hasta en eventos culturales como la Noche de los Museos.

Algunas/os jóvenes conversas/os se acercan al movimiento y a partir de allí realizan viajes de intercambio y formación en Turquía. Las/os musulmanas/es argentinas/os que circulan por el Centro Alba lo hacen, generalmente, para participar de actividades culturales o disertaciones religiosas específicas, pero no suelen identificar la institución como entidad cabecera o punto de referencia religiosa por excelencia. Por el contrario, sí es habitual encontrar público que se acerca a aprender idioma o gastronomía. La concurrencia durante la Noche de los Museos es muy numerosa. Este acercamiento público a las instituciones

⁷⁴ <http://www.fundargentineturca.com.ar/>

⁷⁵ <http://www.dialogar.org.ar/>

⁷⁶ Organización internacional *Bridge Builders* fundada en 1988 y con sede en Estados Unidos. <https://bridgesusa.org/about/history/?v=9a0d701a3b2a>
En Argentina se consolida hacia 2009. En su portal Facebook se define de la siguiente manera: “Somos un grupo interreligioso de judíos, musulmanes y cristianos (y otras religiones) que nos reunimos para promover relaciones constructivas de entendimiento en espacios compartidos de estudio y acción solidaria con toda la comunidad”. <https://www.facebook.com/ConstructoresDePuentesArgentina/> [Consulta: 13/04/2020]

culturales turcas –influenciado, tal vez, por el “boom” de las novelas y la industria cultural de ese país– no conduce necesariamente a la conversión al islam, pero sí podría constituirse en una vía de aproximación a través de un filtro particular (la impronta cultural turca y el perfil de un movimiento que se presenta “laico” y proclive al diálogo intercultural). Recuerdo, por ejemplo, estar en un evento en el que musulmanas argentinas –conversas en su mayoría– me contaban entre risas que en la calle antiguamente les preguntaban por Bin Laden y ahora por Onur (personaje protagónico de la novela turca *Las mil y una noches* emitida en 2014 en la televisión argentina con altos índices de audiencia).



Figura 14. *Espectáculo musical en Centro Alba*

Fotografía propia obtenida durante la Noche de los Museos, 15/11/2014.

Al comienzo de mi trabajo de campo conocí varones y mujeres (conversos/as) con vínculos con el movimiento, pero que, posteriormente, lo abandonaron. De hecho, éste no había sido su espacio de conversión, sino un nodo dentro del tránsito intraislámico. Montenegro (2020) sostiene que la instalación del movimiento *Hizmet* en el país no logró ser del todo exitosa ya que su patrón de difusión transnacional no supo adaptarse al contexto argentino. Entre los factores involucrados destaca la desconfianza de las comunidades musulmanas respecto a los intereses que se esconderían detrás de un movimiento que se presentaba sin intención de disputar el campo islámico local, pero que en la práctica no era percibido así. He escuchado comentarios tales como: “*Trabajan [pseudo espías] para los turcos y el gobierno*”, haciendo referencia a las actividades realizadas con auspicio de los gobiernos porteño y nacional durante la presidencia de Mauricio Macri (coalición Pro-Cambiamos).

No fue desdeñable tampoco, como señala Montenegro, la labor de la comunidad armenia argentina en el cuestionamiento de la expansión local de esta red (Montenegro, 09/12/2020. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR). Sin ir más lejos, se puede mencionar el libro publicado por Pablo Kendikian: *Fethullah Gülen. La red enigmática turca llega a la argentina* (2014). De hecho, este período coincidió –pensando, por cierto, en cómo se resignifican y disputan en la arena local, movimientos y procesos internacionales en su interrelación con las diásporas y las características propias de la gramática política argentina– con el gran interés que despertó el movimiento de mujeres kurdas. Muchas compañeras comprometidas con esta causa y los comités de solidaridad señalan al *Hizmet* como el “*Opus Dei del islam*”. No es casual, por supuesto, que comunidades kurdas y armenias se opongan a proyectos de fuerte impronta turca. Lo interesante, tal vez, es cómo entran en juego estos posicionamientos y suspicacias dentro y fuera de la comunidad islámica y la constelación política argentina.

Otro movimiento que irrumpe en el caleidoscopio islámico local, otorgándole otras tonalidades, es *Jamaat/Yamaat Tabligh*, conocido –coloquialmente– como los “misioneros del islam”. Éste se basa en seis principios: la declaración de fe (*kalimah*), el rezo (*salāt*), el conocimiento y recuerdo de Allah (*ilm* y *zikr*), el respeto y compasión (*ikram al muslim*), la sinceridad de la intención (*ikhlas niyyah*) y la difusión o invitación al islam (*dawah*). Así es como a través de viajes que duran días o meses, las/os tablighi –organizados alrededor de un maestro o *mawlana*– se esfuerzan por fortalecer el islam entre las/os musulmanas/es. No se trata tanto de una acción proselitista hacia el exterior de las fronteras comunitarias; sino, sobre todo, de la educación y práctica religiosa como forma de retorno al islam de quienes ya son musulmanas/es. Recorren ciudades y barrios (en distintas locaciones del país que previamente seleccionan), visitan a musulmanas/es, conversan sobre islam cara a cara y les invitan a sus espacios.

Este movimiento de predicación itinerante, si bien tiene su origen y epicentro en la región indo-pakistaní, se difunde en la Argentina a través, principalmente, de tabligh provenientes de Sudáfrica⁷⁷. También participan migrantes de Asia Pacífico, África y conversos/as argentinos/as. Se estima que el primer grupo tabligh llegó en la década de 1970 desde Sudáfrica (Chinnici, 2014). A mediados de los '80 –cuenta Cicco (2020) en su libro con

⁷⁷ Recordemos, por cierto, que Sudáfrica tiene una importante población *cape malay*; población cuya historia se remonta a esclavos y musulmanes oriundos de Asia Pacífico que la Compañía Holandesa trasladaba al continente africano.

tintes autobiográficos— aparece un grupo de pakistaníes que viajaban desde México y entran en contacto con Omar Mayorga, un artesano mendocino que vivía en El Pato (La Plata) y quien, a partir de un encargo laboral, se aproxima al islam y el CIRA. Allí conoce a un joven pakistaní y desde entonces cada vez que los tabligh regresaban al país, se comunicaban con él; quien, además, adhiere al grupo en 1989 (Fuente: Cicco, 2020, pp. 193-195). Aparentemente, uno de sus hijos —enviado a estudiar a una *madrasa* en Lahore durante su adolescencia— se convirtió en uno de los argentinos que logró memorizar íntegramente el Corán (Fuente: Cicco, 2020, p. 98).

En Buenos Aires, las/os tablighi poseen espacios de reunión en pleno barrio de Once, una *madrasa* (escuela religiosa) en Quilmes y una mezquita en Mar del Plata. Se han sumado conversos y conversas a este movimiento que mantiene actividades de educación religiosa y enseñanza del idioma para mujeres, varones y niñas/os. Aunque son muy cuidadosas/os de la segregación sexual y la normativa sexo-género (es común, incluso, que las mujeres utilicen *niqab*), aquellas personas que he conocido presentan, muchas veces, un grado de simpleza y tolerancia mayor que la exhibida por otras/os musulmanas/es presuntamente menos estrictas/os. Chinnici (2013) diferencia entre los grupos tradicionalistas, renovadores e institucionalistas dentro del *Jamaat Tabligh*; permitiendo dar cuenta de la diversidad interna del movimiento y las distintas estrategias de transformación y legitimación. Éste se presenta, de algún modo, como “neutral”. Es decir, intentando superar las disputas sectarias y evitando las cuestiones políticas mundanas. Aunque, como veremos, no es tan así. Su consolidación en el contexto local ha sido más que prolífico, aunque la interacción dentro del colectivo islámico difiere considerablemente si se trata de sunnitas y shiitas. Estos últimos no suelen aceptar su visita.

Mucho más reciente en el tiempo es el arribo del islam *ahmadiyya*. Hace tan sólo unos años, 2017 según me indicaron, se inauguró en el barrio porteño de Palermo un local en el que se ofrecen libros, clases de religión e idioma árabe. El rezo comunitario del viernes suele realizarse en una pequeña sala dentro de la misma oficina. La demora u objeción de su inscripción en el Registro Nacional de Cultos se relacionó, me contaron *off the record*, a que se “solicitaba el filtro previo del Centro Islámico”, institución que, a veces, “cajonea” esas consultas o solicitudes (Testimonio, 2019). En poco tiempo lograron adquirir visibilidad pública. Contaron rápidamente con un *stand* en la Feria Internacional del Libro, participan de distintas actividades solidarias y de encuentros institucionales e interreligiosos en la ciudad y provincia de Buenos Aires. En 2019 algunos argentinos (conversos en su mayoría) viajaron

junto al imam local, un joven alemán de ascendencia pakistaní, a la reunión anual (*Jalsa Salana*)⁷⁸ en Reino Unido.

Entré en contacto con este grupo a mediados de 2019 cuando estaba cerrando provisoriamente el trabajo de campo. Por ese motivo, aunque se trata de una incursión exploratoria, considero interesante retomarla a futuro ya que este movimiento puede constituir una nueva vía de conversión a analizar en el ámbito local. La mayoría de las personas que concurren a las clases de idioma o religión no pertenecen a la comunidad musulmana, pero terminan manifestando interés en el islam. De hecho, algunas personas ofrecieron su *shahada* en el *stand* ahmadí en la Feria del Libro. Paradójicamente, varios de los puntos que priorizan y permiten una buena recepción en el público no musulmán son aquellos que generan controversia dentro de la comunidad islámica. Recientemente, un *shaykh* alauita local sostuvo que los ahmadíes no son musulmanes y el representante del movimiento en Argentina no tardó en replicar esta afirmación por sus redes sociales.



Figura 15. Comunidad musulmana Ahmadía

Izqda.: Interior local en Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Fotografía propia, 2019.

Dcha.: Acción solidaria en Paso del Rey (Moreno, Buenos Aires). Fotografía compartida en el Facebook oficial de la comunidad, 28/07/2021. <https://www.facebook.com/AhmadiaArg/photos/2709860582647660>

⁷⁸ El 10 de junio de 2021 el diario *La Nación* publica una nota sobre la participación del contingente argentino en la reunión *Jalsa Salana*. Allí se habla de la comunidad ahmadí local conformada por 30 creyentes. Su líder, Marwan, sostiene: “Para los ahmadíes, luego de la llegada de nuestro Mesías, sólo falta que llegue el fin del mundo. Y por eso vine a la Argentina. Me encomendaron una tarea de reformación, para que conozcan el islam. Por eso intento eliminar los prejuicios o conceptos erróneos. Somos paz, realizamos obras de caridad en villas, comedores, centros de salud. Buscamos mejorar la vida de las personas, no destruirlas”. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/un-viaje-a-londres-y-un-nuevo-nombre-la-conversion-de-dos-argentinos-a-una-religion-con-30-fieles-en-nid10062021/> [Consulta: 10/06/2021]

En los folletos y material ofrecidos se destaca la sumisión a Allah, la creencia en su unicidad y la presentación del islam como una religión de paz que condena todas las formas de violencia y terrorismo. Hasta aquí lo compartido –palabras más, palabras menos– por lo difundido por cualquier otra agrupación o entidad islámica del país, pero comienzan a aparecer diferencias importantes. A saber: la creencia de que Jesús no fue crucificado y está enterrado en Cachemira (región disputada entre China, India y Pakistán) y el reconocimiento de Ahmad –el fundador de esta corriente– como mesías.

Por otra parte, el movimiento logra adaptar estratégicamente sus fundamentos al vocabulario o discusiones de la época. De este modo, señalan que el islam enseña lealtad hacia el país, promueve el servicio a la humanidad, establece la separación entre Estado y religión, cree en la igualdad entre los sexos (aunque luego repliquen praxis y discursos no tan diferentes a los que circulan en otros sectores islámicos) y defiende la libertad de religión o creencia. Todo ello sintetizado en el lema “*Amor para Todos. Odio para Nadie*” que encabeza sus folletos, el *banner* que se encuentra en su local y hasta en las banderas y remeras que utilizan en distintas apariciones públicas o acciones solidarias.

Un argentino de 60 años que vivió en Estados Unidos, en donde se aproximó al islam, regresó al país y en la Feria Internacional del Libro en Buenos Aires se acercó al *stand* de la comunidad ahmadí. Cuando lo conocí, aún no se identificaba como ahmadí a pesar de estar a cargo del local en ausencia del *imam*. Afirmaba que en las mezquitas la estructura es piramidal y los *shaykhs* sólo hablan de lo prohibido, alejando a la gente que está en “*búsqueda espiritual*”. En cambio, describió al *imam* Marwan como “*casi un santo*” que explicaba por horas, con amabilidad y paciencia sin acusar a nadie ni incluir cuestiones políticas. Tiempo después me enteraría que era reconocido por el *imam* como uno de los pioneros, primeros conversos, de la comunidad ahmadí en el país. (Notas de campo, 2019)

Órdenes sufíes

El sufismo es otra de las corrientes que ha dinamizado la geografía islámica local. Por un lado, encontramos las *turuq Tijaniyyah*⁷⁹ y *Murīdiyya*⁸⁰ introducidas en el país a través de la migración senegalesa, tal como se detalló en otro capítulo a partir los trabajos de investigadoras que analizan el rol de las *dahiras/daïra* en la diáspora. Por el otro, cofradías conformadas, principalmente, por conversas/os como es el caso de la *Yerrahiyya* y

⁷⁹ Orden fundada por Ahmed Tijani en 1782 en Argelia; extendiéndose por África occidental.

⁸⁰ La orden muridí fue fundada en 1883 por Amadou Bamba en Senegal. El nombre proviene del vocablo árabe *murid* (el discípulo, la voluntad, quien aspira); sin embargo, esta cofradía (ampliamente extendida por Senegal, Gambia y Mauritania) está fuertemente influenciada por la cultura *wólof*. La ciudad de Touba (Senegal) es centro de peregrinación porque allí se encuentra la tumba de su fundador.

Naqshbandiyya. Me han mencionado en alguna que otra oportunidad la presencia de la orden *Qadiriyya*⁸¹ y supe de la existencia de un representante (Javier Nahum) de la línea *Qadiri Rifai Ansariyya*⁸² quien, a su vez, es maestro de reiki y difusor de las enseñanzas advaita (rama no dualista del hinduismo). También me han comentado acerca de la presencia de la orden *Shadhiliyya* (Shadzili), cofradía que tiene gran presencia en el Norte de África y Andalucía y que cuenta, además, con un punto de encuentro en California (Estados Unidos) llamado *Shadhiliyya Sufi Center*⁸³ vinculado, a su vez, con la *University of Spiritual healing & Sufism*⁸⁴. En su sitio web se mencionan las comunidades existentes en Estados Unidos, México, Canadá y América del Sur; ofreciendo un contacto femenino para el territorio argentino. Por otra parte, en Berazategui (Gran Buenos Aires) funciona una *zawiya* de la *tariqa Alâwiyya*⁸⁵ –una de las ramificaciones, al igual que la *Darqâwiyya*, de la orden *Shâdhiliyya*–.

Algunas perspectivas consideran al sufismo como una experiencia transnacional anterior al advenimiento de los Estados-Nación (Milani, Possamai y Wajdi, 2017). Expresión religiosa que adquiere nuevas características con su institucionalización y, posteriormente, con las transformaciones de la esfera pública musulmana, los medios de comunicación, internet y las redes transnacionales (Dickson, 2014; Rytter, 2014; Piraino, 2016). Si bien no puede menospreciarse el rol de estas redes ni de los epicentros históricos de cada *tariqa*; la relocalización le otorga un color particular a cada experiencia sufi. Más allá de la estandarización de lenguajes, bienes y narrativas religiosas, el contexto modifica notablemente la composición y dinámica de cada orden.

Según Montenegro (2018), la *tariqa* Naqshbandi tiene al menos doce (12) centros de reunión en Argentina y la orden Yerrahi tiene tres (3). ¿Cómo llega el sufismo al país? Sedgwick (2018) distingue seis oleadas o corrientes en Occidente y América Latina, tal como se detalla en otros apartados de esta tesis, mientras que Montenegro (2020) identifica tres fases. La primera a fines de 1970 y comienzos de los '80, vinculada al interés que

⁸¹ Recibe su nombre de Abdul Qadir (siglo XII) y se trata de una orden que se extendió por distintos territorios de Asia y el Norte de África.

⁸² Esta ramificación remonta sus orígenes al *Shaykh* Muhammad Ansari (nacido en Bagdad) quien se formó en la orden *Qadiri* en Turquía y fundó un *tekke* en honor al *Shaykh* Ayni Ali Baba en Estambul hacia 1915.

⁸³ Sitio web <https://suficenter.org/mission/>

⁸⁴ Sitio web <https://sufiuniversity.org/resources/community/>

⁸⁵ Recibe el nombre del *Sheikh* argelino Mustafa al-Alâwî (1869-1934). Su sucesor, Hadj Adda Bentounes, creó un centro interreligioso en Argelia en 1948 y, décadas después, el *Sheikh* Khaled Bentounes impulsó la conformación de *Scouts* musulmanes de Francia (1991) y fundó la asociación AISA (*Association Internationale Soufie Alâwiyya*) reconocida por la ONU y UNESCO como ONG.

Sitio web en Argentina <https://islam-alawiya.org.ar/tariqa/>

Sitio web internacional <http://www.aisa-suisse.ch/accueil.html>

musulmanas/es manifestaron por el sufismo, especialmente un grupo mixto liderado por el *murshid* –tal como lo conocen– Ali Al Husainí (de origen alauita) y del que hablaremos en otro capítulo. Una segunda fase (que llama “de conversos”), asociada directamente con el establecimiento de las órdenes *Naqhsbandiyya* y *Yerrahiyya*. Y una tercera referida a los contingentes senegaleses. Ambos procesos proliferan a partir de 1990 (Montenegro, 09/12/2020. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR).

Se retomarán algunos de estos hitos en tanto nos permiten trazar una posible genealogía del sufismo en la región. Al parecer, la primera forma de interés por el sufismo y la filosofía islámica fue de carácter literario. Es el caso, por ejemplo, de la traducción que el padre de Borges realiza en la década de 1920 de las *Rubaiyat*⁸⁶ de Omar Khayyam (1048-1131). En aquella época en las metrópolis “occidentales” se tejen nexos entre sociedades teosóficas, el esoterismo, el sufismo de Inayat Khan⁸⁷ y personajes cosmopolitas. Sedgwick, no obstante, advierte que no se encuentran rastros o datos históricos de esta oleada o presencia en Argentina (2018, p. 12). Tiempo después, se difunden las ideas de René Guénon⁸⁸ y George Gurdjieff⁸⁹ a través de intelectuales que entraron en contacto epistolar o tradujeron sus obras. Sedgwick cuenta que Asti Vera (filósofo argentino y seguidor de Guénon) funda el Centro de Estudios de Filosofía Oriental a finales de 1960. Allí, un exembajador argentino en el Cairo, donde aparentemente había conocido a Guénon, se encargaría de brindar los talleres de pensamiento islámico (Sedgwick, 2018, p. 14). Mientras que el movimiento Gurdjieff, indica Sedgwick, hace pie en México en 1948 y desde allí se difunde por el resto de América Latina. En su libro con tintes biográficos, Cicco narra con desparpajo lo siguiente:

El sufismo en Argentina no nace en una mezquita, ni en una *musalla*, ni en una *tekia*, *dergah* o *zagiúa*. No nace en una cueva ni surge de la trastienda de un círculo esotérico. El sufismo en Argentina se concibe en Cerrito y Arroyo, dentro del palacio Ortiz Basualdo, sede de la Embajada de Francia. Y el pionero es un aventurero, un Indiana Jones que atraviesa el Amazonas,

⁸⁶ Significa cuartetos. Poesías en las que primero, segundo y cuarto verso riman entre sí, mientras el tercero es libre.

⁸⁷ Inayat Khan (1882-1927) musulmán de la India que fundó el movimiento “Sufismo Universal” con la intención de difundir el pensamiento islámico sufi en Occidente, donde inauguró varios centros. Se conoce como la orden inayati. La característica de este movimiento radica en la transmisión de las enseñanzas sufíes con cierta influencia de la filosofía hindú, sin la necesidad de la conversión al islam por parte de sus seguidores. Algo compartido por algunas de las expresiones o ramificaciones de la orden *Chishtī* difundida por Afganistán y el subcontinente indio.

⁸⁸ René Guénon (1886-1951) filósofo y pensador esotérico de origen francés, quien entra en contacto con el sufismo y adhiere a éste hacia 1912.

⁸⁹ George Ivánovich Gurdjieff (1866-1949) místico y músico de origen armenio, quien entra en contacto con el sufismo e introduce el eneagrama (doctrina del Cuarto Camino).

un antropólogo que dice ser un agente de comunicación intrachamánica (...) Se llama Bernard Lelong⁹⁰ y a fines de los años sesenta trabajaba de agregado cultural en la Embajada de Francia. (Fuente: Cicco, 2020, p. 35)

Lelong afirmaba, según Cicco, ser discípulo de Idries Shah⁹¹ y formó un grupo sufi llamado Kalendar que se reunía los jueves por la noche en su casa (2020, p. 36). Entre los integrantes del grupo se encontraban personajes de la escena artística local como Lito Cruz, Leonardo Favio y Miguel Cantilo (p. 53). Por otro lado, Hugo Salvador Valdez⁹² (devenido Yakzan) se introdujo en la orden inayati y fundó –inspirado en los giros derviches– el movimiento *Dances of Universal Peace*. Visitó Sudamérica en los '70 y desde entonces este tipo de práctica comenzó a difundirse en la región.

El sufismo de los hermanos Shah (Idries y Omar/Agha) no requería de testimonio de fe ni de oraciones diarias o ayuno de Ramadán. Quizás por eso, entre otras razones, tuvo buena acogida en el “mundo occidental”⁹³. La dilución y dispersión del movimiento coincidirá de algún modo con la expansión de las órdenes sufíes “tradicionales” a través de sus maestros. Montenegro, de hecho, no incorpora –dentro de las tres fases que identifica– esta experiencia de “sufismo no islámico”, ya que lo describe como un grupo contracultural efímero con poca incidencia en la comunidad musulmana local (Montenegro, 09/12/2020. Disertación ofrecida en el marco del seminario virtual “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR).

Se instalarán distintas vertientes sufíes en todo el continente americano, pero en Argentina lo harán con firmeza las órdenes Naqshbandi y Yerrahi. El cuadragésimo *shaykh* naqshbandi, Nazim al-Haqqani (1922-2014), viajó difundiendo el sufismo y estableciendo grupos en todo el mundo. Mientras que Muzaffer Ozak (1916-1985), el decimonoveno *shaykh* de la orden Halveti-Jerrahi, hizo lo propio con esta cofradía que se expande en América desde Estados Unidos a partir de la década del '70. La misma cuenta, por ejemplo, con un *dergāh* en

⁹⁰ Autor de *La Cordillera mágica* (1955).

⁹¹ Idries Shah (1924-1996) nacido en la India, pero de ascendencia afgana y formado en Reino Unido donde en 1965 fundó el *Institute for Cultural Research*. Shah conjuga las ideas de Gurdjieff con psicología, influencias de la orden inayati y el sufismo.

⁹² Yakzan (1937-1993). Se puede consultar una entrevista que le realizaron en 1991 a través del siguiente enlace <https://archive.org/details/InterviewWithYakzan19912Desktop>

⁹³ En su libro Cicco narra que el grupo de Lelong compró unas hectáreas en Arrecifes (al norte de la provincia de Buenos Aires) para realizar retiros espirituales. Posteriormente, Lelong emprendió un viaje a Amazonas y decidió quedarse en Río de Janeiro, donde conformó otra comunidad. Mientras tanto, indica el autor, el conjunto argentino continuó reuniéndose a cargo de Miguel Kehayoglu (dueño de una casa de alfombras y de una galería de arte reconocida) y recibiendo visitas de Agha en el campo de Arrecifes hasta que, debido al descrédito internacional por la conducta del líder y el plagio de una traducción de un manuscrito apócrifo, comenzó a diluirse (Fuente: Cicco, 2020, pp. 62-68).

Ciudad de México liderada por una mujer conocida como “Sheija Amina”⁹⁴, algo que, por el momento, no aparece en el campo islámico argentino.

Tengo conocimiento de tres *dergāh*⁹⁵ Yerrahi, dos de ellas en Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Halveti Jerrahi⁹⁶ y Asociación Civil Cultural Yerrahi⁹⁷) y una en Salta (Dergah Halveti Yerrahi Al-Ihsan) presentada en 2017. Kerman (2007) explica que la *tarīqa* Yerrahi en Argentina encuentra sus orígenes en los grupos que leían a René Guénon y se aproximaban al Cuarto Camino. El propio *shaykh* Abdul Nadir Ocampo⁹⁸ cuenta que, a través de un musulmán de Cañuelas que había conocido en una mezquita, entra en contacto en 1991 con un maestro sufí. Así, entre 1994 y 1996 comienza a funcionar el *dergāh* Halveti Jerrahi. Él ya pertenecía a un grupo sufí, pero que –reconoce– no poseía cadena de transmisión. Los nexos personales se van imbricando y entreverando a lo largo del tiempo y espacio. Ocampo conoce a Orhan (argentino residente en Estados Unidos que era discípulo de Muzaffer Ozak Efendi) y en 1994 llega la visita de Tosun Bayrak (*shaykh* de la orden para América). Se establece el *dergāh* y con el tiempo se divide a causa de diferencias internas; quedando instituidos en Buenos Aires un espacio liderado por Ocampo y otro representado por Orhan desde Estados Unidos.

En ambas órdenes –Naqhsbandi y Yerrahi– las relaciones y redes interpersonales han sido vitales en su establecimiento y expansión, pero mientras en la cofradía Yerrahi el vínculo parece estar mediado por la sede o nodo de Estados Unidos, en la Naqhsbandi el contacto entre Argentina y el epicentro en Chipre, desde sus inicios, simuló ser más directo. La *tarīqa* Naqhsbandi⁹⁹ se encuentra extendida por todo el país en ámbitos como Buenos Aires, Mallín Ahogado (la “mezquita más austral del mundo”), Glew, Mar del Plata, Rosario, San Lorenzo, Comodoro Rivadavia, Córdoba, Olavarría y Mendoza. Además de los lugares de reunión, posee *maqām* o estaciones espirituales y comunidades residenciales en entornos rurales.

En su libro, Cicco (2020) relata que la primera *dergāh* naqhsbandi en Argentina estuvo en Mar del Plata y fue liderada por Rocatti (Abdul Nur), un psiquiatra que trabajaba con el Cuarto Camino de Gurdjieff y participó de aquel famoso grupo Kalendar (Salinas, 2017,

⁹⁴Puede consultarse esta entrevista del año 2006 publicada en el portal *Webislam* https://www.webislam.com/articulos/29945-amina_teslima_responde_sobre_el_islam.html [Consulta: 14/04/2020]

⁹⁵ Algunas/os autoras/es e interlocutoras/es emplean el artículo femenino y otras/os, en cambio, el masculino para referirse a este espacio. Por esta razón, aparecerán ambas acepciones (la/el *dergāh*) a lo largo de la tesis.

⁹⁶ <http://www.yerrahi.com/>

⁹⁷ <http://sufismo.org.ar/>

⁹⁸ En *Jerrahi Argentina*, canal en YouTube, pueden encontrarse varios videos con entrevistas a los protagonistas sobre los orígenes de la *tarīqa* en Argentina. Por ejemplo, este audiovisual compartido el 19 de octubre de 2017. <https://youtu.be/FWY9ToqjPx0> [Consulta: 14/04/2020]

⁹⁹ <http://www.rabbaniargentina.com.ar/>

2020). Se desilusionó del movimiento de los hermanos Shah y viajó a Turquía y Chipre, donde finalmente conoció a Mawlana Shaykh Nazim y tomó *bayat* en la orden. Regresó a la Argentina y fundó la *dergāh* a fines de los '80 en el bosque Peralta Ramos de Mar del Plata; ciudad en la que hace poco tiempo atrás se inauguró un nuevo *maqām* en el país¹⁰⁰. Resulta, por cierto, muy interesante la diversidad que presenta este lugar de la costa atlántica. Cuenta, también, con una “mezquita tabligh”, una alauita afin al shiismo y, además, en 2012 se inauguró un espacio islámico dentro de la Alcaldía Penitenciaria de Batán¹⁰¹ (General Pueyrredón, partido bonaerense cuya cabecera es la ciudad de Mar del Plata).

A partir de diversos testimonios, Cicco (2020) reconstruye el porqué de la disolución de ese primer grupo. Rocatti era bastante independiente respecto de las directrices de Mawlana y se había obsesionado, dicen, con dilucidar el secreto de los *lataif* (centros energéticos). Se distanció de la orden y viajó a Pakistán en busca de otro maestro. Regresó a Mar del Plata y anunció a su grupo que debían trasladarse a Tucumán. Eran mediados de los años '90. Rocatti asignaba retiros prolongados y actividades de gran intensidad, razón por la cual muchos comenzaron a abandonarlo y él a incursionar en experimentos de neuro-feedback. Se descompensó y volvió a Mar del Plata; pero al parecer continuó alejado de la comunidad (Fuente: Cicco, 2020, p. 96).

Antes del traslado a Tucumán, Rocatti habían entrado en contacto con otras personas que expandirían la red *naqhsbandi* (de estructura rizomática o tentacular) por el país. Entre ellos, el *shaykh* Shahabuddin de la “mezquita de Glew” (donde también hay un *maqām*), quien –tras regresar del exilio– se reencontró con Rocatti a quien conocía de un *dōjō* (espacio donde se practican artes marciales). Tuve la oportunidad de visitar la mezquita de Glew y difiere notablemente de otros espacios musulmanes, inclusive –aunque no absolutamente– del *dergāh* *naqhsbandi* que hasta hace unos años funcionaba en una casa del barrio porteño de Colegiales. Siguiendo las instrucciones de Mawlana, las/os *naqhsbandi* buscan vivir en comunidad y asentarse en entornos rurales o alejados de los grandes núcleos urbanos. Es el caso, por ejemplo, de la comuna “La Consulta” en Mendoza, un predio donde familias *naqhsbandi* residen desde 2001 y que también posee un *maqām*.

¹⁰⁰ Inauguración en diciembre de 2019. Video disponible en *Celebración Rabbani* (YouTube) a partir del 14 de diciembre de 2019 <https://youtu.be/HONiFDRXzCw> [Consulta: 14/04/2020]

¹⁰¹ Enlace a la publicación oficial <http://www.spb.gba.gov.ar/site/index.php/alcaidia-penitenciaria-batan/1482-inauguraron-en-mar-del-plata-la-primer-mezquita-en-una-carcel-argentina> [Consulta: 14/04/2020]

Otro *shaykh* que entró en contacto con Rocatti fue Abdul Rauf Felpete¹⁰², líder de la mezquita en Mallín Ahogado (el Bolsón) y representante de la orden para toda América Latina. En los '80, Felpete viajó por Europa y la India. Cuando regresó se radicó en Neuquén donde ofrecía clases de yoga y formó grupos de Cuarto Camino. En los '90 se mudó al Bolsón. Viajó a Mar del Plata donde se inició en el sufismo con Rocatti. En repetidas oportunidades visitó a Mawlana en Chipre y hasta curó, relata Cicco (2020), un malestar óseo de la esposa del maestro. En 1996 comenzó la construcción de la mezquita en el Bolsón donde residen familias, hay una casa para huéspedes y, también, un *maqām*. En uno de sus viajes a Chipre, el hijo de Mawlana y actual líder de la orden (Mehmet) lo invitó a realizar una *halwa* (retiro espiritual por 40 días), que finalizaría con el obsequio de un cabello del Profeta Muhammad (“reliquia”) que ahora se encuentra guardado en la mezquita austral (Fuente: Cicco, 2020, pp. 168-169). Motivo por el cual lo llaman, precisamente, “el guardián de la reliquia”.

En último lugar, debemos mencionar la existencia de distintos talleres y círculos que constituyen espacios de porosidad, préstamos e influencias entre sufismo y las comúnmente denominadas espiritualidades alternativas y terapias holísticas. No todas/os aquellas/os que concurren a estos espacios profesan el islam, pero algunas personas terminan aproximándose al sufismo a partir del ejercicio del *sāma* (giro) o *murāqabah* (meditación sufi); promoviendo a veces una futura conversión al islam. Nuruddin, por ejemplo, es fundador del Centro de Giro Derviche de Argentina¹⁰³ y organiza una agenda anual de dictado de talleres en distintas ciudades del país y otros limítrofes. También encontramos la propuesta *Sema* que incluye clases semanales y talleres de giro sufi en Ciudad Autónoma de Buenos Aires, brindados por una *performer* naqshbandi en su escuela de danzas¹⁰⁴ y en otros sitios vinculados a terapias y filosofías orientales. Más próximo en el tiempo aparece *Sufi Mystical Dance*¹⁰⁵ de la mano de una consultora psicológica que se formó, entre otras personas, con la responsable de *Sema*, pero quien –en este caso– no sé si se reconoce a sí misma como musulmana.

¹⁰² Escritor del libro *En la mesa de un hombre antiguo* (2015), donde cuenta sus experiencias con Mawlana. Se pueden consultar varios videos con sus disertaciones y *sohbet* como, por ejemplo, uno en referencia a la pandemia COVID-19 (22 de marzo de 2020) Disponible en <https://youtu.be/7q-f77Z9V68>

¹⁰³ <http://girosderviches.blogspot.com/p/talleres.html>

¹⁰⁴ <http://neobaladi.blogspot.com/>

¹⁰⁵ <http://www.sufimysticaldance.com.ar/index.html>



Figura 16. Flyers. Propuestas de giro derviche

Fuente: <http://girosderviches.blogspot.com/>
<http://neobaladi.blogspot.com/>

La orden naqshbandi no sólo presenta una expansión territorial por Argentina diferencial a la de la orden Yerrahi, sino que, además, su llegada al público es más amplia. Si bien se pueden consultar videos de la orden Yerrahi en internet, adquirir libros de su editorial o, incluso, encontrar su participación en algún evento cultural, educativo e interreligioso; su actitud pública es –por decirlo de algún modo– más contenida o reservada. Aunque, por cierto, integrantes de un *dergāh* participaron de la película *Camino a La Paz* (2015) dirigida por Francisco Varone y protagonizada por Ernesto Suárez y Rodrigo de la Serna. Generalmente, para conocer sobre la *tarīqa* y aproximarse a ésta se circula por ámbitos específicos (culturales, literarios, musicales, universitarios). En cambio, la oferta de actividades y propuestas en la que participan integrantes de la *tarīqa* Naqshbandi aumenta su capacidad de difusión y replicación. El músico Chango Spasiuk pertenece a la orden Yerrahi, pero no se presenta, por ejemplo, como su portavoz a través de sus conciertos o intervenciones públicas. Por el contrario, en el grupo Naqshbandi hallamos los conciertos *Sufi Mantras*¹⁰⁶ de Juan Lucangioli (Yahia) quien, además, tras realizar la peregrinación a la Meca escribió el libro *De Mendoza a la Meca* (2015). O, sin ir más lejos, las crónicas publicadas en *Revista Anfibia* (UNSAM) y el reciente libro *Rock and Roll Islam* (2020) del otrora exponente del periodismo gonzo: Emilio Cicco, ahora Abdul Wakil.

¹⁰⁶ Disponible en YouTube y Spotify. <https://youtu.be/N94jYcMS6lc>

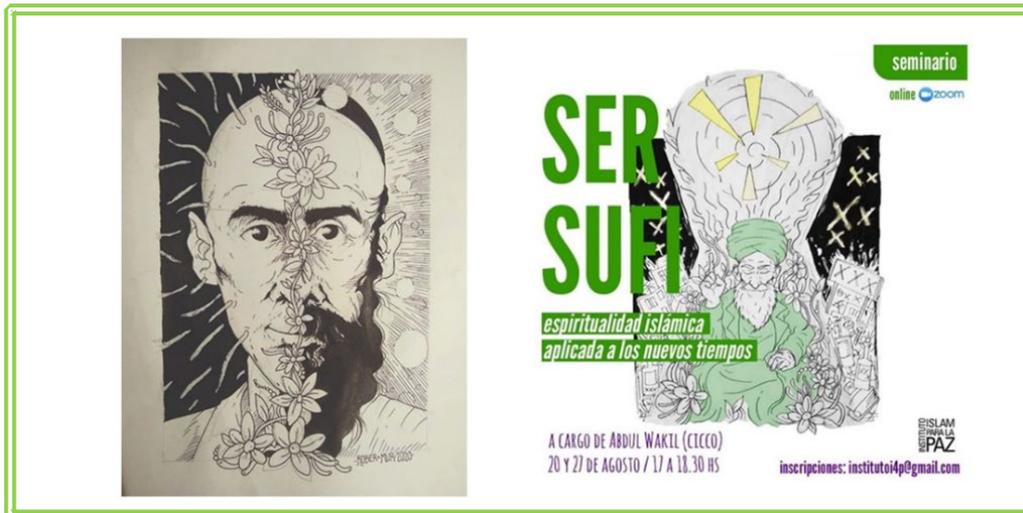


Figura 17. *Espiritualidad islámica*

Izqda.: Ilustración de Roberto Mur para el libro *Místico* de Cicco. Disponible en: <https://galeria.montevideo.com.uy/Revista-a-mistico-musulman-uc760762> [Consulta: 09/08/2020]

Dcha.: Flyer del seminario virtual dictado por Cicco en el *Instituto Islam para la Paz* en 2020.

Al fin y al cabo, el islam en Argentina –sus raíces, espacios, instituciones, redes, grupos, líderes, creyentes y hasta vínculos con la *umma* transnacional– constituye un rompecabezas, un caleidoscopio, cuasi interactivo cuando se intenta completar. Siempre hay un eslabón perdido, un rumor, un indicio o una nueva pieza en la composición. Ese desafío se vuelve necesario, aunque sea de forma sucinta y provisoria, para poder abordar los itinerarios de conversión e islamización que se despliegan en la geografía (territorial, sociocultural, narrativa y afectiva) musulmana local.

Geografías musulmanas: la conformación del campo etnográfico

Los espacios y redes musulmanas (locales y transnacionales) se fueron articulando y diversificando en el país durante los últimos cien años (Montenegro, 2014, 2015, 2018). Las instituciones de la comunidad han sido y son muy importantes, pero la vida islámica trasciende sus fronteras como también las de sus mezquitas. Se suele hablar de cuatro procesos que caracterizan la espiritualidad contemporánea: el repliegue de los dispositivos institucionales, la desregulación e individualización religiosa, la revitalización de los comunitarismos y el aumento en la oferta-demanda de bienes y servicios espirituales (Algranti, Mosqueira y Setton, 2019, pp. 41- 42). Esta caracterización general nos resulta útil para contextualizar la geografía islámica en su interrelación con otros centros, periferias y heterodoxias religiosas; sin embargo, los procesos de institucionalización y

desinstitucionalización no son el objetivo central de esta tesis. Las instituciones intervienen, sin duda, en los procesos de conversión e islamización, formando parte de la constelación musulmana que las conversas habitan; pero adquieren en cada caso distintos niveles de relevancia o implicancia. Por lo tanto, el énfasis en esta oportunidad no está puesto en los modos en cómo las instituciones visibilizan y moldean la identidad islámica (islamicidad o musulmanidad), sino en cómo las personas construyen y experimentan su identidad y subjetividad musulmana en relación con los recursos y elementos que tienen a disposición, incluidos aquellos que los distintos espacios y entidades elaboran u ofrecen. Se puede observar, además, una intensa y multidireccional movilidad intraislámica, junto a la existencia de flujos y préstamos de distinta índole desde y hacia las fronteras de la comunidad con otras religiosidades y/o espiritualidades. La diversidad de locaciones e instancias etnográficas relevadas pone de manifiesto la complejidad y heterogeneidad del paisaje islámico local. De esta manera, las menciones realizadas sobre las instituciones, espacios y grupos no tienen el propósito de caracterizar detalladamente su historia, composición o mecanismos de funcionamiento, sino de emplearlos como telón de fondo o contexto etnográfico bajo consideración.

Otra variable que debemos tener en cuenta es aquella en torno al *public islam*. Es decir, las diferentes formas de emplear e invocar el islam –discursos y prácticas– en la esfera de lo público (Eickelman y Salvatore, 2006, p. 98) y más allá de una ideología formal (Adelkhah, 2002). Se trata de un proceso que se intensifica a partir de 1970 y se acelera con la transnacionalización del islam, los nuevos medios y plataformas de comunicación; posibilitando, por ejemplo, la emergencia de otras formas de autoridad o liderazgo, así como la reconstrucción de comunidades diaspóricas (Bowen, 2004; Mandaville, 2001, 2007; Salih, 2004; Sunier, 2012).

Esta noción de esfera pública musulmana pone en discusión la conceptualización de modernidad secular de impronta occidental. Del mismo modo que Eisenstadt (2000) habla de múltiples modernidades –concepto que Göle (2000) cuestiona por conducir a relativismos problemáticos–, Wohlrab-Sahr y Burchardt (2012, 2013) hacen referencia a múltiples secularidades. Una categoría que enfrenta el binomio secularización/des-secularización (desacralización) y permite divorciar los caminos a través de los cuáles secularidad y modernidad son construidas. Es frecuente encontrar en la comunidad islámica local discursos (individuales e institucionales) que enfatizan la necesidad de separar Estado e Iglesia, pero que al mismo tiempo muestran preocupación por las “consecuencias morales” de la secularización o manifiestan su apoyo a regímenes con injerencia de la *sharia*. Países que

elogian debido a sus normas, el desarrollo urbano y/o tecnológico que poseen y describen solidarios a una “atmósfera religiosa” envolvente.

El islam público no debiera reducirse a manifestaciones islamistas. De hecho, Göle distingue entre *muslim* como quien expresa su identidad religiosa e *islamist* como el movimiento a través del cual esa identidad musulmana es reapropiada colectivamente dentro de un proyecto sociopolítico (2002, p. 173). Sostiene, además, que podríamos hablar de una instancia o presente “post-islamista” en el que islam e islamismo pierden algo de ese fervor político, pero se diseminan a través de diversas prácticas culturales y sociales en la vida cotidiana; dando paso a nuevas visibilidades públicas, *lifestyles* y subjetividades musulmanas (Göle, 2000, p. 94). Por esta razón, sugiere –siguiendo a Simmel– capturar imágenes momentáneas o instantáneas (*snapshots*) en tanto realidades fragmentarias de la totalidad.

La esfera pública musulmana ofrece, como arguye Göle, un escenario en donde desenvolver *performance* y no en un simple marco de prácticas discursivas y textuales (2002, p. 171). Se trata, en cierto modo, de la reflexividad performativa de las microprácticas de la cual hablaba Víctor Turner (1986): técnicas corporales perfeccionadas y leídas a través de los registros visuales, sensoriales y afectivos disponibles (Göle, 2002, p. 177). En sintonía, sugiero que la esfera pública musulmana envuelve –parafraseando a Rancière (2010)– específicos regímenes de visibilidad que interfieren, también, en la reconstrucción de imaginarios sociales.

Si hoy en día tomásemos una instantánea del caleidoscopio islámico en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) podríamos encontrarnos con: 1) musulmanas/es descendientes, principalmente, de migrantes oriundos/as de Siria y Líbano, 2) personas que reasumen o reconstruyen su identidad islámica y conversas/os con algún antepasado árabe y/o musulmán, 3) conversas/os sin ningún tipo de ascendencia árabe o islámica, 4) grupos y comunidades que son resultado de migraciones contemporáneas (Senegal, Sudáfrica, Pakistán y Turquía, etc.), 5) espacios, entidades o instituciones con diversas orientaciones y vertientes (shiita, sunnita, alauita, tabligh, sufí y ahmadí, entre otras). Cada una de estos grupos y comunidades actualiza su memoria histórica e inserción política y religiosa con relación a entramados locales, hilos transnacionales e imaginarios utópicos. Presentan distintas estrategias de visibilidad y resguardo o selectividad (protección, disimulo, secreto), así como conservan sus rituales y enseñanzas puertas adentro. Nos encontramos ante una geografía islámica con relieves y sinuosidades, con nodos de convergencia y, también, puntos de tensión y dispersión. El islam se despliega como vehículo de praxis y discursos en la arena

pública; pero también como significante de ritualidades, corporalidades y moralidades en la vida cotidiana a nivel personal y comunitario.

Dentro del imaginario social, o el denominado “sentido común”, el islam es reconocido como parte de la diversidad religiosa local, pero no necesariamente como su principal ejemplificación. Existe desinformación y estigmatización alrededor de esta religión, aunque no con la misma intensidad y virulencia que atraviesan, tal vez, otras expresiones identitarias en el contexto nacional o como ocurre con el islam en otras latitudes. Los migrantes senegaleses, por ejemplo, son víctimas de intimidación policial debido a la práctica de la venta ambulante en yuxtaposición, por supuesto, con el orden racial subyacente y no debido a que sean rápidamente reconocidos como musulmanes. Existen situaciones de discriminación por “islamofobia”¹⁰⁷ (término con distintos usos y discusiones en torno a su conceptualización), pero no alcanzan –afortunadamente– el grado de violencia y persecución que existe en otras sociedades.

Según el *Informe de Denuncias radicadas en el INADI entre 2014 y 2017*¹⁰⁸, de un total de 9.266 denuncias asentadas en ese período (aproximadamente 2.500 por año), el 50% se concentra en Buenos Aires y Ciudad Autónoma de Buenos Aires y sólo un 3% refiere a discriminación religiosa. Aunque cabe advertir que un 9,30% de los casos se vinculan a etnia y nacionalidad, intersecciones que muchas veces confluyen con la estigmatización religiosa. Del total de hechos de discriminación acontecidos en el ámbito barrial y residencial, 4,7% son por motivos religiosos (ocupando la 4° posición) y sólo el 3% de los casos que ocurren en la vía pública y transporte son por motivos religiosos (ocupando la 5° posición). Mientras que, en instituciones públicas, en el ámbito laboral y educativo (los espacios que concentran la mayor cantidad de actos de discriminación en porcentajes generales), la causa religiosa ni siquiera es consignada dentro de las primeras ocho posiciones. Ahora bien, lo interesante es que si prestamos atención al tipo de institución que radica las denuncias, encontramos que, luego de las gremiales, son las de índole religiosa las que más efectúan o presentan dichos cargos (el 14,2%). Lamentablemente no se especifica cuáles son las religiones más estigmatizadas ni las instituciones religiosas que más denuncian.

¹⁰⁷ Algunas/os autoras/es datan su genealogía desde el tiempo de las Cruzadas y otras/os, en cambio, lo circunscriben a un fenómeno contemporáneo. Asimismo, están quienes rechazan el término porque indican que confunde un proceso o enfermedad (fobia) personal con una práctica de odio y violencia de sustrato social. Para más información, véase Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (Eds.) (2012), Zine (2006) y Halliday (1999).

¹⁰⁸ Disponible en <http://inadi.gob.ar/contenidos-digitales/wp-content/uploads/2019/08/DENUNCIAS-final-abril.pdf> [Consulta: 20/04/2020]

En *El Mapa Nacional de la Discriminación*¹⁰⁹ (2014) –que incluye 14.800 encuestas a población entre 18 y 74 años en todo el país– sí aparecen, en cambio, algunos datos específicos sobre la comunidad musulmana. Se informa que la discriminación religiosa ocupa la 12° posición entre las formas de discriminación percibidas, la 11° posición entre las formas de discriminación experimentadas y la 9° posición entre las formas denunciadas. A su vez, que el 57 % de la población sostiene que se discrimina poco o nada a las minorías religiosas, mientras que el 35% afirma lo contrario. Entre esas minorías religiosas se comprende a la comunidad musulmana que, según las estadísticas, sería una de las más afectadas por identificación negativa luego de la colectividad romaní (gitana). Sin embargo, a diferencia de ésta, el porcentaje de estigmatización no presenta variaciones significativas en función de los altos o bajos índices de representación. Su distribución es relativamente homogénea en todo el país, oscilando entre el 48% en la región pampeana y un 67% en la región cuyana.

Emerge, por cierto, una diferenciación sugestiva entre las experiencias generales de discriminación y las experiencias puntuales de discriminación religiosa. Es decir, el 58% de las/os musulmanas/es afirmaron sufrir algún tipo de discriminación, el 92% de entrevistadas/os afro o practicantes de cultos afro sostuvo lo mismo, el 72% de las/os judías/os y el 62 % de las/os católicas/os. Sin embargo, el 90% de las/os musulmanas/es afirmó haber sufrido o presenciado discriminación religiosa, sólo el 10 % de la población afro sostuvo lo mismo (es decir, el 90% sufrió otras formas de discriminación no asociadas a la religión), el 53% de las/os judías/os y el 4 % de las/os católicas/os. En ese sentido, se deduce que todos los grupos experimentaron situaciones de discriminación, pero musulmanas/es y judías/os son quienes más lo sintieron o auto percibieron por razones religiosas..

Con este material estadístico sucede algo similar a aquello que ocurre con la *Encuesta Nacional de Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina* CEIL-CONICET (2019)¹¹⁰, nos ayuda a trazar las coordenadas en las que se emplaza el trabajo de campo dentro del paisaje socio-religioso nacional, pero no ofrecen datos específicos sobre la comunidad aquí estudiada. Sabemos, entonces, que la comunidad musulmana en el país sería considerada una “minoría religiosa” numéricamente similar a la judía, siendo además una de las poblaciones musulmanas más importantes en el continente americano luego de Estados Unidos y Canadá. Se trata de una comunidad que puede ser objeto de estigmatizaciones, pero con las particularidades y excepciones situacionales previamente mencionadas.

¹⁰⁹ Disponible en <http://inadi.gob.ar/contenidos-digitales/wp-content/uploads/2019/01/mapa-de-la-discriminacion-segunda-edicion.pdf> [Consulta: 20/04/2020]

¹¹⁰ Disponible en <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf> [Consulta: 20/04/2020]

En una nota periodística del año 2005 en el diario *La Nación*¹¹¹ se hablaba de la existencia aproximada de 700.000 musulmanas/es en el país, quiénes –al decir de la publicación– no se sentían discriminadas/os, pero sí incomprendidas/os. Diez años después, en 2015, el mismo diario publica un artículo titulado “El islam argentino: una identidad que busca su lugar”¹¹² que cuenta, por ejemplo, con el testimonio de una joven pareja musulmana a quiénes se fotografía en el interior de su hogar. La nota pretende alejarse un poco de los tintes amarillistas de épocas anteriores, pero aún conserva resabios de exotismo (la necesidad de hacer alguna aclaración sobre el terrorismo o sobre el uso del pañuelo, por ejemplo). Una empresa similar intentará el segmento *ADN-Argentino*¹¹³ dentro del noticiero *Telenoche* (Canal 13) que le dedicará alrededor de diez minutos de su programa al colectivo musulmán, enfocándose principalmente en la comunidad shiita de Floresta.

Habla por vos negro, ni yo, ni millones de argentinos como yo, ni las familias de los argentinos asesinados por ellos les damos la bienvenida, no los quiero en mi país (...) Por otro lado, el islamismo es una religión salvaje, infame y violenta, lo vienen demostrando desde que el profeta pedófilo asesinó a todos sus enemigos de la Meca después de llegar a un acuerdo con ellos, pero lo peor fueron las salvajes invasiones sobre Siria, Mesopotamia, Irán, India, Pakistán, Egipto, el Norte de África, España, Constantinopla y los Balcanes (Comentario lector *La Nación*, 10/03/2015)¹¹⁴.

Nuestro ADN es el interior del país, el folclore, no esto. Muestran la inmigración como algo bueno, cuando es la causa de la desaparición pronta del país. Nos quitan la identidad fomentando el multiculturalismo y el multiétnicismo (Comentario usuario YouTube ante la reproducción del segmento *ADN-Argentino*)¹¹⁵.

Primero que nada, no soy negro, aunque no sé porque usás eso como un adjetivo despectivo. Segundo, te garantizo que soy tan argentino como vos, con ascendencia tan europea y blanca como la tuya, si eso es lo que te importa. La diferencia es que yo tengo medio gramo de cerebro y la capacidad intelectual que vos no tenés para darme cuenta de que el islam no significa terrorismo, distan de ser sinónimos, y también me doy cuenta de que todas las religiones, también el catolicismo o judaísmo que vos seguramente practicás, tienen miles de muertos a lo largo de la historia. Por

¹¹¹ Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/los-musulmanes-en-la-argentina-entre-la-tristeza-y-el-fastidio-nid722331> 18 de julio de 2005 [Consulta: 20/04/2020]

¹¹² Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/el-islam-argentino-una-identidad-que-busca-su-lugar-nid1774582> 9 de marzo de 2015 [Consulta: 20/04/2020]

¹¹³ Disponible en https://www.YouTube.com/watch?v=XKcIq_IF0w49 9 de noviembre de 2017 [Consulta: 20/04/2020]

¹¹⁴ Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/el-islam-argentino-una-identidad-que-busca-su-lugar-nid1774582> 9 de marzo de 2015 [consultada 20/04/2020]

¹¹⁵ Disponible en https://www.YouTube.com/watch?v=XKcIq_IF0w49 9 de noviembre de 2017 [Consulta: 20/04/2020]

eso, celebro que mi Argentina sea multiétnica, pluricultural y tenga libertad de culto (Comentario lector *La Nación*, 09/03/2015)¹¹⁶.

Obvio que no estás oprimida mujer, vivís en Argentina donde podés manejar y estudiar. Te quiero ver en Irak, Irán y Arabia Saudita a ver si te la bancás. (Comentario usuaria YouTube ante la reproducción del segmento *ADN-Argentino*)¹¹⁷.

Los musulmanes son la gente que más cree en Dios. Son un ejemplo para la humanidad, por su fe profunda. No creen, en cambio, en absurdos como la trinidad (Comentario lector *La Nación*, 10/03/2020)¹¹⁸.

La problemática de la estigmatización y/o islamofobia aparecen, más allá de cuál sea el impacto o magnitud empírica, con menor o mayor fuerza en los testimonios de las entrevistadas y, especialmente, en algunos sectores o grupos de la comunidad. Se entreteje una suerte de batalla discursiva o simbólica que atraviesa la construcción identitaria a nivel colectivo, político y, algunas veces, personal. Remite, sin duda, a esa esfera pública musulmana de la que hablamos párrafos atrás.

Por su parte, el *Instituto Islam para la Paz*¹¹⁹ –que entre 2014 y 2017 ha dictado con el apoyo de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) la *Diplomatura en Cultura Islámica* y participa de diversas actividades interreligiosas– ha lanzado en 2020, según lo ha difundido la *Agencia Islámica de Noticias*¹²⁰, el *Observatorio Islámico Argentino*¹²¹. En primera instancia, compartieron algunos de los datos que arrojó una encuesta virtual que realizaron a 300 musulmanas/es. Indican, por ejemplo, que 4 de cada 10 entrevistadas/os no se sienten parte de la comunidad y el 70% cree que las instituciones islámicas deben tener más presencia en espacios políticos, mediáticos y la sociedad civil. Asimismo, una gran mayoría considera que los líderes religiosos deberían formarse localmente y también incrementarse las actividades educativas, culturales y sociales en los espacios e instituciones comunitarias. Luego, se informa que “*fue contundente la preocupación por la islamofobia*”, pero no se ofrecen porcentajes al respecto. Algo que sí se hace, en cambio, respecto a la participación femenina en posiciones de liderazgo dentro de la comunidad.

¹¹⁶ Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/el-islam-argentino-una-identidad-que-busca-su-lugar-nid1774582> 9 de marzo de 2015 [Consulta: 20/04/2020]

¹¹⁷ Disponible en https://www.YouTube.com/watch?v=XKcIq_IF0w49 9 de noviembre de 2017 [Consulta: 20/04/2020]

¹¹⁸ Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/el-islam-argentino-una-identidad-que-busca-su-lugar-nid1774582> 9 de marzo de 2015 [Consulta: 20/04/2020]

¹¹⁹ <http://islam4peace.org/wordpress/>. Su relanzamiento oficial ocurrió en mayo de 2018 en el Alvear Palace Hotel en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

¹²⁰ Disponible en <http://www.ain.com.ar/nota.php?nota=17074> 30 de mayo 2020 [Consulta: 09/07/2020]

¹²¹ Disponible en <https://www.nuevarioja.com.ar/7693-el-instituto-islam-para-la-paz-lanza-el-observatorio-islamico-argentino%20%20> 1 de abril de 2020 [Consulta: 09/07/2020]



Figura 18. Encuesta virtual Instituto Islam para la Paz

Compartido en su cuenta Twitter el 30 de mayo de 2020.

<https://twitter.com/islamparalapaz?lang=es>

El proyecto de investigación nunca se formuló con la intención de indagar en profundidad en las opiniones de las mujeres o de distintos actores de la comunidad islámica respecto a los derechos sexuales y reproductivos, identidades de género, diversidades y disidencias sexuales. El trabajo de campo intensivo se desarrolló luego de la promulgación de leyes capitales tales como: Educación Sexual Integral (26.150) en 2006, Protección integral a las Mujeres (26.485) en 2009, Matrimonio Igualitario (26.618) en 2010 e Identidad de Género (26.743) en 2012. Los debates que pudieron haberse gestado al interior de la comunidad islámica local, así como sus posicionamientos públicos no fueron, por lo tanto, registrados en aquel entonces. Sin embargo, una vez inmersa en la travesía etnográfica, la emergencia de dos fenómenos que marcaron un punto de inflexión en la sociedad civil en su conjunto, impactaron –de un modo u otro– en dicha experiencia. Se trata del movimiento *Ni Una Menos* (2015) impulsado frente al alza de la tasa de femicidios en el país y la explosión de la *Marea Verde* (2018) ante el tratamiento bicameral de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (27.610) que recién se aprobaría el 30 diciembre de 2020 y promulgaría el 14 de enero de 2021.

Debido a la probable incomodidad que permea, muchas veces, a las/os investigadoras/es que se interesan por el cruce entre género y religiosidades, evitaba –con el recaudo de no promover susceptibilidades o suspicacias entre mis interlocutoras/es– referirme a cuestiones como el aborto, el liderazgo femenino o el movimiento feminista en mis interacciones. De todos modos, éstas/os siempre expresaban alguna caracterización o aclaración respecto al

estatus femenino dentro del islam y la valoración positiva que esta religión posee sobre la sexualidad. Seguramente, con el objeto de revertir los estereotipos y estigmas circulantes. No obstante, con los puntos de quiebre citados, la expansión y diversificación del movimiento amplio de mujeres y los feminismos, se volvió más sencillo introducir –o me sentí más cómoda para hacerlo– el tópico de investigación ante las interlocutoras. Igualmente, muchos de aquellos temas que parecían otrora eclipsados, comenzaban a surgir espontáneamente de su parte durante las entrevistas y conversaciones informales. Ni hablar del sinfín de publicaciones (posteo en redes sociales, comunicados, etc.) personales e institucionales que se sucedieron. Inclusive, el posicionamiento y la participación de actores islámicos (a favor y en contra) en los debates públicos sobre la ley de aborto legal, seguro y gratuito.

En consecuencia, es importante observar y considerar cómo movimientos y transformaciones sociales alejados, en cierto modo, de un problema de investigación y su respectivo campo etnográfico o referente cultural, pueden atravesarlo y redefinirlo. Respecto a la consigna *Ni Una Menos*, la mayoría de las interlocutoras –aunque tuviesen reparos hacia el feminismo– manifestaban su compromiso. En cambio, en torno a la ley de interrupción del embarazo, los humores y opiniones tomaron otro tenor; reflejando, una vez más, la heterogeneidad dentro de la comunidad islámica como la diversidad de posicionamientos personales cuyas reflexiones también se modificaron en el transcurso de sus itinerarios. A modo ilustrativo, recuerdo que, durante una entrevista realizada en 2013, una mujer me comentó el intercambio que mantuvo como un pensador musulmán respecto al feminismo islámico, movimiento que ella rechaza o cuestiona. Dado su rol dentro de la comunidad, intuí que sería mejor no hacer referencia al feminismo islámico con otras interlocutoras de ese espacio. Años después, una mujer de esa misma comunidad llegó a la entrevista recomendándome, precisamente, un libro sobre feminismos islámicos recientemente publicado.

Por otro lado, una joven que había conocido años atrás –y quien no había hecho especial énfasis en el empoderamiento femenino durante la entrevista– se volvió muy activa en sus redes sociales; compartiendo artículos contra las distintas formas de violencia hacia las mujeres y expresando su opinión ante temáticas como el trabajo sexual, el machismo (también dentro de la comunidad religiosa), el patriarcado y los mecanismos de exclusión dentro de algunos feminismos. Encontré, también, que una entrevistada adoptó como foto de perfil dentro de una de sus redes sociales una ilustración de una mujer con *hiyab* flexionando su brazo, ilustración que emula la icónica imagen “*We can do it*” que se inmortalizó a través de “Rosie la remachadora” en los años ’40. De hecho, recientemente el Instituto Islam para la

Paz promocionó una “capacitación virtual” para musulmanas/es sobre feminismo e islam a cargo de dos jóvenes de la comunidad. Un *flyer* y un evento impensado, quizás, tiempo atrás; aun cuando ésta haya sido sólo una aproximación *soft* que entone con el clima de época.



Figura 19. Flyer. *Feminismo e islam*

Obtenido de su cuenta en Instagram.

<https://www.instagram.com/islamparalapaz/>

En definitiva, la agenda de los derechos sexuales y reproductivos, como indica Vaggione, “*revitaliza la pregunta sobre el papel de lo religioso en las democracias contemporáneas y diversifica el impacto de lo político en lo religioso*” (2014, pp. 210-211). La construcción de subjetividades que incorpora “*lo religioso dentro de una nueva política sexual*” (Vaggione, 2014, p. 222) nos invita, nuevamente, a desnaturalizar la sinonimia entre secularismo, laicidad y modernidad, y la relación de éstas con el feminismo en tanto movimiento y teoría. Más aún si consideramos la porosidad de los procesos de secularización y la laicidad subsidiaria en Argentina y otros países de Latinoamérica, tal como reconstruye García Bossio (2018). Incluso cuando uno de los principales interlocutores ante las demandas por la ampliación de derechos y la búsqueda de un Estado laico en la región sea la Iglesia Católica y no las instituciones islámicas.

No podemos obviar el hecho de que las instituciones y comunidades religiosas ocupan posiciones públicas y ofrecen marcos de sentido e interpretación a distintos sectores sociales más allá de su feligresía (Irrazabal, 2016, p. 296). De este modo, el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) participa de la Comisión de Bioética Interreligiosa¹²² y distintas

¹²² Disponible en <https://www.caminosreligiosos.com/cira-integra-comision-bioetica-interreligiosa-n-1370102.html> [Consulta: 20/04/2020]

instituciones o líderes islámicos han incrementado su intervención pública sobre la temática. Hace unos años se dedicó un segmento del canal islámico Annur TV a explicar la perspectiva musulmana sobre el aborto. Un video¹²³ que, en 2018, circuló por las redes sociales de muchas/os musulmanas/es con mayor entusiasmo, tal vez, que al momento de su difusión original. Ese mismo año, y en pleno debate por la ley del aborto, el diario *Clarín* publicó una nota en la que incluyó la opinión de una rabina, de una docente musulmana que es directora de una institución de diálogo cultural y de dos médicas (una católica y otra evangélica)¹²⁴.

Por último y antes de adentrarnos en el próximo capítulo, quisiera recordar que la elección de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y sus alrededores como referente empírico de esta investigación respondió, inicialmente, a la proximidad y factibilidad que la región AMBA garantizaba. Es una comunidad “sobre estudiada” –en contraste, tal vez, con otros emplazamientos islámicos–, pero su volumen junto a la diversidad de instituciones, grupos y expresiones que la caracterizan, hacen de ésta un campo etnográfico relevante tanto para el abordaje del problema de investigación (la conversión femenina), como a la hora de analizar las continuidades históricas, los procesos contemporáneos y las redes transnacionales en la constelación nacional (Michel, Possamai y Turner, 2017; Montenegro, 2015).

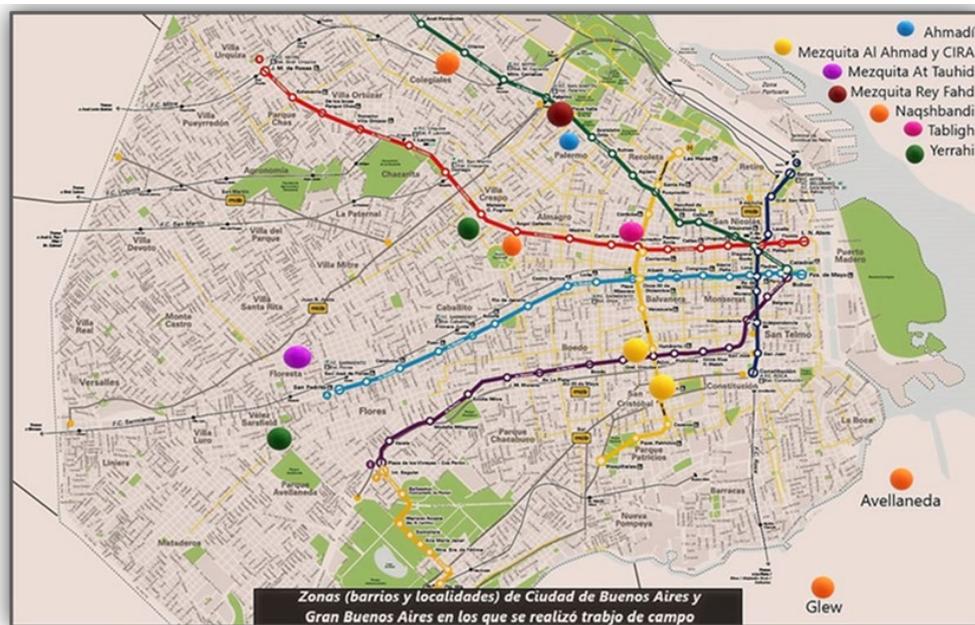


Figura 20. Localizaciones y desplazamientos del trabajo de campo

Intervención personal sobre del mapa de subterráneos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

¹²³ Disponible en <https://youtu.be/hToUT2LEGFY> 4 de diciembre de 2015 [Consulta: 20/04/2020]

¹²⁴ Disponible en https://www.clarin.com/sociedad/debate-despenalizacion-aborto-religiones-comienzo-vida_0_Bkon2ociM.html 10 de abril de 2018 [Consulta: 20/04/2020]

PARTE II
Despertar islámico

Capítulo III

Porque yo, que de mí sólo logré no someterme a mí misma, pues soy mucho más inexorable que yo, pretendía recompensarme de mí misma con una tierra menos violenta que yo. Porque mientras ame a un Dios únicamente porque no me quiero a mí, seré un dado marcado y el juego de mi vida mayor no podrá realizarse. Mientras yo invente a Dios, Él no existirá.

(Clarice Lispector, «Perdonando a Dios»)¹²⁵

Zaynab*

Conocí a Zaynab en el año 2013. Todavía me río de aquella escena cuando por no querer interrumpir la entrevista, hacía caso omiso a sus advertencias sobre cómo mi cara se iba transformando debido a la alergia que había desencadenado su bella gata. Se encontraba próxima a los 25 años y llevaba varios como musulmana. Recuerdo a Zaynab como una joven amena, cálida y predispuesta, de fuertes convicciones y una habilidad discursiva única a la hora de precisar y transmitir sus argumentos. Siempre cursando estudios de formación superior que conjugaba con su maternidad y algún microemprendimiento. Fue una de las primeras mujeres conversas que entrevisté y su testimonio de vida difería bastante de aquellos que había obtenido hasta entonces.

Zaynab creció en una familia próxima al ateísmo, pero que –afirma– no se manifestaba en contra de las creencias religiosas. Sostiene que la religión no fue importante hasta los 15 años. En ese momento comenzó a interesarse por la existencia de Dios, pero por fuera de un

¹²⁵ Lispector, Clarice (2012). *Cuentos reunidos*. [Traducciones del portugués de Cristina Peri-Rossi, Juan García Gayó, Marcelo Cohen y Mario Morales]. Buenos Aires: Ediciones Siruela, p. 253.

* Seudónimo. Significa belleza y árbol de flores fragantes. Es muy empleado dentro de las comunidades shiitas, debido a que es el nombre de la nieta del Profeta Muhammad. Zaynab bint ‘Alī (626-681/682) es la hija de Ali Ibn Abi Talib y Fátima. Hermana, además, de los imames Hussein y Hassan. Lleva el título de *Sayyidah* (señora). Es destacada por su formación y tarea de enseñanza religiosa a otras mujeres en su sociedad. Sobre todo, por acompañar y cuidar al Imam Hussein; siendo –según indican los relatos– a través de quien se conocen los sucesos de Kerbala (*Ashura*). Uno de los santuarios o mausoleos (*Hazrat Zaynab, Masjid as-Sayyidah Zaynab*) más importantes se encuentra en una ciudad homónima al sur de Damasco en Siria. El próximo capítulo se detendrá especialmente en el mito y la ritualidad alrededor de los eventos de *Ashura*; sin embargo, cabe advertir que se ha elegido titular con su nombre el relato de vida que abre este apartado dada la trascendencia que dicha personalidad reviste dentro del universo y tradición shiita. Es central, tal como se analizará, en el proceso de reconfiguración de la memoria histórico-religiosa; pero, además, su figura es resignificada contemporáneamente por muchas mujeres a la hora de luchar contra los estigmas de género y religiosos, así como al momento de reposicionarse como sujetas políticas dentro de sus comunidades y la arena pública. La historia de vida aquí compartida, junto a los distintos testimonios que enriquecen este capítulo, exploran, precisamente, la importancia de la discursividad u oratoria argumentativa (cualidad atribuida a la nieta del Profeta Muhammad) y la relevancia de los símbolos o emblemas en las micro resistencias cotidianas y la politización del islam desde una perspectiva de género.

marco religioso. A los 16 o 17 años conoció el islam o como ella dice: “*Me choqué con el islam*”. Su interés por distintas expresiones culturales la condujo a tocar un instrumento típico de la música árabe, el *derbake* (tambor de copa). Allí se hizo amiga de unos hermanos musulmanes y de la novia de uno de ellos. Los fines de semana visitaba a esta joven y, aunque no eran muy practicantes, de a poco se sumergió en ese mundo. Le explicaban aquello que consultaba y su amiga le prestaba material de lectura. “*Se me movía algo adentro, no sé cómo decirte. Empecé a hacerme preguntas que nunca me había hecho. Y empecé a conocer el islam. Todo como para acercarme, inconscientemente ¿no?, empecé a aprender árabe*”.

Así fue como inició clases de idioma árabe que se brindaban en la mezquita. Luego de unos meses preguntó si podía participar de las disertaciones religiosas que dictaba el *shaykh*. Dice que a cada pregunta que se hacía, el islam le ofrecía una respuesta lógica y eso para ella era muy importante porque “*todo lo pasaba por la razón*”. Tiempo después, y antes de cumplir los 18, decidió abrazar el islam: episodio que recuerda y relata con especial emotividad, entre otras razones, por contar con la participación de su madre. Conoció a su futuro esposo, se comprometieron y meses después contrajeron matrimonio. Explica que en el islam –incluso por su experiencia residiendo en Irán– el amor no es condición para el matrimonio, pero admite que ella “*tuvo que enamorarse primero*”.

Afirma que la recepción por parte de su familia y amistades ha sido positiva. De hecho, señala que no ha recibido agresiones en el espacio público tampoco. Tal vez alguna pregunta o comentario que refuta educadamente.

Muchas veces las musulmanas van con un poco de prejuicio y si te presentás sin prejuicios, la gente también va perdiendo los propios. Si vas estando susceptible o creyéndote mejor que el otro o adoptando una postura de superioridad, el otro no va a reaccionar bien ante vos. Una tiene que ir rompiendo los prejuicios de a poco y con las acciones cotidianas (...) Yo no perdí mi cultura por mi religión. Hay prácticas que cambian, pero sigo siendo tan argentina como cualquiera.

Si bien eligió un nombre islámico al dar su testimonio de fe, emplea aquel que portó toda su vida. Al poco tiempo de abrazar el islam, adoptó la vestimenta islámica. Enfatiza que una mujer tiene que estar 100% convencida de esa decisión y que a ella le “*surgió la necesidad de cubrirse*” porque entendió “*racionalmente la importancia*”. “*Interiormente te va surgiendo la idea del pudor y de seguir el ejemplo de la hija del Profeta y de la Virgen María*”. El propósito, explica, es ser valorada por lo intelectual y no por la imagen corporal. “*En un país o en una cultura donde prima la valorización externa, voy a ir contra la*

corriente". Sostiene, además, que cuando se lleva a la práctica, la relación con los otros es diferente. Esto, señala, no quiere decir que los hombres no puedan controlarse ni que las mujeres sean provocadoras. Se trata de *"cubrirse y tener pudor que son las herramientas que ofrece Allah"* para hombres y mujeres por igual ya que el cuerpo, el contacto físico y la intimidad –explica– son muy importantes en el islam. Entiende que el din islámico *"es una forma de relacionarse con los demás y con la divinidad"*.

La religión, arguye, no es una parte de la persona o una parte de su vida. *"El musulmán es musulmán ante todo"*. Por esta misma razón, el *hiyab*, según su parecer, no se reduce a una prenda. Es, por el contrario, *"una forma de vida y de comportamiento (...) de saber que una es sierva de Allah"*. Años después leería una opinión suya en la que explicaba que cuando antes le preguntaban por qué usaba velo, respondía que sentía que la protegía. Hoy, en cambio, responde que por *"identidad"*. Caracteriza el *hiyab* como una *"bandera del islam"* y resalta que algunos la tildan de *"medio feminista"* porque reconoce la opresión histórica sobre las mujeres. En sus redes sociales ha escrito: *"Acá, en la China, en Irán, el patriarcado existe (...) Mi velo es por mi identidad, tu acoso te pertenece sólo a vos"*. *"Pensar que una mujer musulmana usa el hiyab sólo para no atraer a los hombres es tan falocentrista como pensar que una mujer se pone short sólo para atraerlos. Calmate Roberto, el mundo no gira en torno a vos"*.

Al indagar sobre la elección del islam shiita, me respondió que cuando conoció el islam, lo aprendió directamente de esa manera. Aquello que estudiaba como introducción al islam en la mezquita –indica– es común a las dos ramas, pero luego de convertirse comenzó a interiorizarse y *"le cerró completamente"*. Comenta que el Imam Alí fue elegido sucesor y que él como sus descendientes siempre lucharon contra los poderes opresores, eras grandes oradores y dejaron hermosas súplicas *"que no vas a encontrar en ningún lado una igual, llegan al alma"*. Explica que mientras las/os shiitas priorizan lo interior y lo espiritual, otras corrientes sólo preservan las formas externas. *"Para nosotros es una obligación religiosa defender a un hermano musulmán en una situación de injusticia. Es una obligación espiritual. Además, a lo largo de la historia los que siempre fueron más atacados, fueron los shiitas"*.

La identidad en escena: política e islam

El pañuelo como bandera: conversión y regímenes de visibilidad

Cada relato de vida pone de manifiesto que los motivos y vías de aproximación al islam se entrelazan; pero, como se anticipó en los capítulos anteriores, los itinerarios de conversión e islamización pueden descubrir ejes destacados con relación al espacio que la mujer frecuenta y la rama o expresión a la cual adhiere. El relato de Zaynab, como en el de Fátima que abrirá el siguiente capítulo, ilustran la importancia concedida al sentido y praxis política del islam, asociada aquí a la lucha contra la injusticia y poderes opresivos. Se habla, inclusive, del “*hiyab como bandera*” o de “*cubrirse como un acto de rebeldía*”. “*La identidad es el pañuelo*”, señalaron una vez. Cómo se resignifica esta discursividad política del islam localmente en su interrelación con lo transnacional es algo en lo que aquí se indagará.

En el relato de Zaynab, la dimensión política no constituye, necesariamente, el motivo que propicia el acercamiento y conversión al islam, pero sí es el aspecto valorizado una vez que se participa activamente dentro de la comunidad shiita. La recomposición identitaria en esta comunidad –permeada y enriquecida por las diferentes afiliaciones (exclusivas, múltiples o mixtas) y trayectorias o tránsitos de sus miembros (García Somoza, 2009; Montenegro, 2014, 2015)– incluye el “islam político” e involucra, en diálogo con la impronta del shiismo iraní, la intención de relocalizar o “nacionalizar el islam”. Por un lado, las/os integrantes de esta comunidad enfatizan la distinción –sin dejar de reconocer las raíces árabes del islam en Argentina– entre arabidad (en tanto modalidad étnica o cultural) e islamicidad. Por el otro, se esfuerzan en conferirle una impronta o anclaje local a la práctica y discurso político-religioso (García Somoza y Valcarcel, 2020, pp. 56-57). No podemos perder de vista que, cuando hablamos de comunidades shiitas fuera del mundo musulmán, éstas constituyen –de cierto modo– “minorías dentro de una minoría” (*minority within a minority*) (Scharbrodt y Shanneik 2020, p. 3).

Una joven musulmana de 35 años que hace 13 abrazó el islam me contaba que, cuando practicaba “danzas árabes”, decidió estudiar el idioma para entender el significado de las canciones. Fue a la mezquita de Palermo y allí tuvo su primer acercamiento con la religión. “*Ahí yo decido islamizarme en la mezquita de Palermo. A todo esto, estaba estudiando ciencias políticas. Yo tenía unos 22 años. O sea, hubo toda una búsqueda religiosa en el medio, no es que llegué onda kamikaze*”. Al año, en el mismo lugar donde ella bailaba, conoció a un músico (su actual pareja) quien también era musulmán, aunque shiita. Así,

comenzó a frecuentar la mezquita de Floresta. “*Ahí ya empiezo a incursionar en lo que es el islam político. Imagínate estudiando ciencias políticas, me estalló la cabeza*”.

Si bien yo siempre fui creyente, nunca dejé de creer, siempre creí en que hay un Dios (...) como que ninguna [religión] me terminaba de cerrar, porque a todas le faltaba lo mismo, que era la parte por ahí más racional, más relacionado a lo político, que era lo que terminó de cerrarme cuando conocí el islam. (Testimonio, 2017)

Las mujeres dentro de los distintos espacios y sectores de la comunidad islámica local tejen redes y conforman grupos para emprender actividades solidarias, de lectura y aprendizaje islámico, entre otras iniciativas. El Centro Islámico de la República Argentina cuenta con una comisión de damas que cumple funciones institucionales, féminas de la orden Naqshabandi se reúnen para realizar *dhikr* entre ellas, las mujeres tabligh tienen grupos de lectura y aprendizaje y en la mezquita *Al Ahmad*, por ejemplo, pude participar de clases de religión exclusivas para ellas (una actividad similar a la que tiempo después se emprendería en la mezquita de Palermo). Sin embargo, una de las peculiaridades de la comunidad shiita de Floresta radica en la conformación de la *Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas* (UMMA).

Se fundó el 9 de febrero de 1985 y entre sus objetivos reconoce la lucha contra la discriminación y los estereotipos, estableciendo que el islam reivindicó desde sus orígenes los derechos de las mujeres. Según Masuma¹²⁶, la presidenta de la agrupación y quien hace varios años reside en Irán, la UMMA surgió del interés de un grupo de jóvenes que se reunía a estudiar con la esposa del *shaykh* iraní que estaba a cargo de la mezquita en la época posterior a su fundación. Recuerda lo importante que fue para ella esa experiencia con los y las musulmanas iraníes y el impacto que le causó la emoción que se transmitía durante las súplicas de los jueves. Ella, al igual que otros integrantes de la comunidad, señalan la Revolución Islámica de Irán (1979) como un punto de inflexión en la “*revitalización islámica*”. Comenzaron a priorizar, indica, el aspecto islámico por sobre el componente árabe, más allá de la ascendencia libanesa de gran parte de las familias de dicha comunidad.

En la parte religiosa algo se perdió. Lo que nos hizo recuperar nuestra identidad religiosa, en especial nuestra escuela de pensamiento que es la shiita, es la Revolución islámica. En nuestra generación se había perdido un

¹²⁶ Entrevista realizada junto a Mari-Sol García Somoza en las instalaciones de la mezquita. En esta oportunidad, tal como se anticipó en la introducción de la tesis, no se preserva el anonimato debido al rol y visibilidad pública de la entrevistada.

poco parte de nuestra identidad y es en la generación de nuestros hijos en la que se revitaliza. Hay una recuperación del idioma árabe. Se inicia un contacto personal, una vuelta a la tierra. (Testimonio líder político, 2010)

A tal punto que a veces, después de muchos años, cuando le preguntaban a una mujer musulmana “¿vos qué sos?” Respondía: “Yo soy árabe”. A mí me causaba mucha gracia porque había quedado como un remanente de lo que siempre se nos había enseñado de chicos. (...) A mí, antes de todo el tema del shiismo, me habían elegido delegada de FEARAB por parte de la comunidad de Flores. Me habían elegido y fui. En las primeras reuniones yo recuerdo que decían que no hay ningún tipo de identificación ideológica ni de religión. Todo era el arabismo. La verdad es que fui a dos reuniones y no volví más. No me interesó. No entendía que era el arabismo. Yo tenía una inquietud religiosa muy importante y no entendía que era. Si no había una ideología fija. No era ni religiosa ni política. La verdad no me identifiqué. (...) Y ahí fui buscando mi identidad. ¿Quién soy? ¿Dónde estoy? ¿Qué quiero ser? ¿Para qué lado voy? ¿Y cómo me defino? Si quiero seguir siendo esa porteña que había sido criada acá al estilo árabe o decidir por una identidad más definida, más auténtica. En el sentido de que, si yo decido ser musulmana, lo voy a ser como indica el islam. (Testimonio, 2013)

Algunas activas participantes dentro de esta comunidad se criaron en entornos sunnitas y llegado determinado momento de su vida reasumieron o adoptaron el islam shiita. Estos tránsitos o movimientos, incluso en sentido inverso, son habituales al interior de toda la colectividad islámica. No se trata de conversiones, ni siquiera es percibido o expresado así por las entrevistadas, sino de reasunciones o cambios en la afiliación, adhesión o membresía. Cambios que Leichtman, por ejemplo, describe en su estudio de caso en Senegal a partir de los vocablos árabes *tajdīd* (renovación/revival) y *tasha* (aceptar o ingresar a la escuela shiita) (2020, p. 271); intentando, de este modo, alejarse del subtexto provisto por el colonialismo y el catolicismo en la definición de conversión.

Puertas adentro, las mujeres de UMMA y aquellas que asisten a la mezquita *At Tauhid* participan de diversas actividades como cocinar para las celebraciones, organizar tareas lúdicas y pedagógicas para niñas/os de la comunidad, emprender colectas solidarias, elaborar o traducir artículos para su circulación por los distintos canales de difusión, ambientar las instalaciones para las distintas conmemoraciones del calendario islámico y *Ahlul Bayt*.

Hacia el exterior, organizan y están al frente del *stand* que la mezquita posee en la Feria Internacional del Libro, participan en disertaciones en distintos espacios políticos, culturales, académicos y medios de comunicación. En los últimos años han impulsado acciones públicas para conmemorar la Revolución Islámica de Irán –muestra fotográfica “Espíritu de un mundo sin espíritu”, llevada a cabo el 11/02/2016 en una plaza de Villa Devoto– o el “Día Internacional del *Hiyab*”, que se celebra el 1 de febrero desde el año 2013. De hecho, me

enteré de un proyecto parlamentario para que esta jornada fuese declarada oficialmente en el país. Todavía no prosperó.



Figura 21. *World Hijab Day*

Fotografías propias obtenidas en la actividad realizada en una plaza de Villa del Parque, CABA, 02/02/2019.

La comunidad de Flores (como habitualmente se la conoce) está compuesta –en gran medida, aunque no excluyentemente– por musulmanas/es de origen libanés con lazos familiares de mayor o menor proximidad entre sí. Si el uso del vocablo tío o tía como forma respetuosa de dirigirse a hacia los/as adultos/as mayores es común en cualquier espacio musulmán, aquí, además, suele revelar o reforzar un vínculo familiar preexistente. Se podría decir que priman las relaciones afectivas y matrimoniales intracomunitarios, que gran parte de las/os asistentes a la mezquita viven en el barrio o en aquellos aledaños y que desde su fundación –debido, además, a las diferencias políticas y teológicas con otras instituciones– posee una agenda de celebraciones y actividades autónoma. Todo este “microclima” (mundo propio) encuentra su contrapartida, no obstante, en su gran visibilidad pública; pero, también, en la predisposición hacia la conversión. El *shaykh* y cuadro político Abdul Karim Paz, converso al islam, es un ejemplo de ello.

Recuerdo el testimonio de un hombre de unos 35 años, quien abrazó el islam entre los 12 y 14. Conoció la religión a través del programa de radio *al Quiblah* que conduce el *shaykh* alauita Mohsen Alí y se acercó a la mezquita *At Tauhid* donde comenzó a tomar clases de islam. Enfatizó el cuidado y contención por parte de los miembros de la comunidad, principalmente de los *shaykhs* quienes, ante su ansiedad por abrazar el islam, le

recomendaban tomarse su tiempo y seguir aprendiendo. No sólo se convirtió, sino que luego viajó a Irán para formarse en estudios teológicos y transformarse, también, en líder religioso. Por otra parte, compartiendo algunas tardes en el *stand* que erigían en la Feria Internacional del Libro, conocí a jóvenes (en su mayoría varones) que, militando en algún partido de izquierda o movimiento social, se aproximaron al islam a partir de las actividades impulsadas entre sus organizaciones políticas y las entidades shiitas. Pienso, por ejemplo, en las marchas conmemorativas de la *Nakba* (catástrofe palestina) cada 15 de mayo frente a la embajada de Israel o las acciones que la mezquita realiza por el día *Al-Quds*¹²⁷, entre otras movilizaciones convocadas contra la ocupación militar en Irak, Siria u otro país de Medio Oriente. En suma, aunque las actividades religiosas suelen quedar reservadas al ámbito comunitario, la intervención y alianza con otros actores y organizaciones sociales, les otorga visibilidad en el espacio público y dentro de ámbitos específicos, incluido el universitario.



Figura 22. Flyer. Actividad UMMA

Disertación y muestra fotográfica instalada en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2017.

La sensación *a priori* es, a su vez, que la distinción o clasificación estaría marcada, principalmente, por el grado de compromiso e implicancia (comunitaria, religiosa, política). Esto no quiere decir que a nivel intracomunitario no primen los lazos familiares e históricos; basta recordar la existencia de *Hagg Yusuf*, la entidad islámica de sustrato familiar que data de la década de 1930 y continúa desde entonces en el barrio. Significa, en cambio, que personas con roles estratégicos dentro de la mezquita y organizaciones o instituciones solidarias no son

¹²⁷ “Día de Jerusalén” (en referencia al nombre árabe de la ciudad) instaurado por el Ayatolá Jomeiní como expresión de solidaridad con el pueblo palestino y en rechazo del sionismo y la ocupación israelí. Se celebra el último viernes del mes de Ramadán.

exclusivamente seleccionadas por provenir de familia árabe-musulmana. A veces, son posiciones ocupadas por conversas/os. A pesar de ello, una joven se refería a una “*compacta red de primos y familias de Flores*” que, en varias ocasiones, excluye a quienes se convierten. Además, señalaba que la juventud shiita no es “*más religiosa*” (practicante) que la de otros sectores (“*van a bailar*” entre otros aspectos que mencionaba), sino que “*son más defensores del islam, más orgullosos de su religión*”. Prosiguió: “*En el Centro Islámico una vez me dijeron ¿por qué te pusiste el pañuelo? (...) [Respecto al CIRA] Es algo más argentinizado, saben que son musulmanes y árabes, pero salir a la calle y que te identifiquen como musulmana, mejor no*” (Testimonio, 2016).

Otras jóvenes musulmanas “de nacimiento” deslizan que las comunidades shiitas y alauitas son comunidades cerradas en las que todo se resuelve entre familias y se disimulan – o, por lo menos, antiguamente lo hacían– situaciones de maltrato; relegando, además, a las/os hijas/os de matrimonios confesionalmente mixtos como integrantes de “segunda”. “*Somos sangre impura*”, al decir de algunas. Mientras que, por su parte, una conversa señala:

La comunidad, si bien tiene un contacto con el afuera, es como que de alguna manera se cierran todavía. Entonces ahora hay un montón de nuevos musulmanes. Eso es muy bueno porque tenemos otra mirada distinta. Hay más apertura y gracias a Dios pudimos armar un grupo bastante interesante de hombres y mujeres. Yo trabajo más con las mujeres porque somos las que tenemos que llevar ahí la bandera. Somos la identidad del islam. (Testimonio, 2017)

Muchas de las diferencias internas que pueden entrecruzarse a contraluz se relacionan con la falta de compromiso político, la poca asistencia a la mezquita o por una *performance* tildada de “superficial” y poco respetuosa de los principios y normas islámicas. Es una comunidad en la que muchas de las mujeres utilizan *hiyab* cotidianamente y donde el porcentaje entre las nacidas en familias musulmanas y conversas que lo hace, es similar. Por el contrario, en otras instituciones o espacios, el uso de la vestimenta islámica aparece mayoritariamente en conversas, musulmanas de “origen” de mayor rango etario o aquellas provenientes de países islámicos. Aquí, en cambio, el uso del *hiyab* pareciera estar más extendido y ser, a la vez, transversal generacionalmente. En los testimonios se vislumbran dos elementos recurrentes: uno es el pudor (del que hablaremos luego) y el otro es, ciertamente, su simbolismo o resignificación política.

Sin ir más lejos, las mujeres de la UMMA –especialmente su presidenta– reivindican haber tenido un rol destacado en la posibilidad de obtener el DNI portando *hiyab*. Desde 2006

las mujeres pueden, a partir de una resolución de Ministerio del Interior, tramitar su documento de identidad llevando pañuelo islámico en la fotografía. Masuma –nombre islámico que adoptó en su itinerario personal de reislamización como musulmana argentina de origen libanés– cuenta que fue a renovar su documento antes de emprender un viaje a Irán. Cuando lo va a retirar, no se lo entregan, aludiendo que no podía vestir *hiyab* en la imagen. Un episodio que llegó a distintos medios de comunicación¹²⁸.

Me dije ¿cómo puede ser? No podía dormir. No pude dormir a la noche y me puse frente a la computadora a escribir. Y empecé a escribir toda la bronca que tenía y a contar todo lo que me habían hecho y todo lo que había pasado para hacer un comunicado y mandarlo a todos los medios. Entonces, lo titulo “¿Argentina indocumentada por ser musulmana?” [Comenta que interviene a su favor Alicia Vázquez, en esa entonces secretaria de la Dirección General de Cultos del gobierno de la ciudad] (...) Fui a cancillería y ahí les planteo el problema que tengo. Todos me decían: “¡Qué lástima! ¿Cómo puede ser? ¡Qué bárbaro! ¡Qué locura!” Pero les pregunto: “¿Qué hacemos?” Porque parecía que yo iba ahí a llorar lo que me había pasado [Se ríe]. “Yo no vengo a que me digan qué lástima. Esto les corresponde a ustedes y tienen que hacer algo.” ¿Sabés cuándo reaccionaron? Cuando yo les muestro todos mis pasaportes y ahí ven que en todos tenía *hiyab*. Ahí uno reaccionó, no me acuerdo quién fue y dijo: “Ah, ¡no! Esto es una contradicción”. Ahí llamaron a Fernández, el ministro del Interior, y me dijeron que vaya al RENAPER que me lo iban a solucionar. (Testimonio 2013)

El *hiyab* se relaciona con una ética o moral islámica en la que la corporeidad del pudor o recato (Baumann, 2013) ocupa un lugar importante, pero también se ha convertido en un ícono post 11 de septiembre (Haddad, 2007) en la lucha contra la islamofobia generizada (Zine, 2006) y –parafraseando a Rancière (2010)– contra ciertos parámetros o regímenes de visibilidad. De hecho, muchas musulmanas conversas deciden tramitar un nuevo DNI portando *hiyab*.

Para mí implica tener una identidad y mostrar esa identidad, no esconderse. Salir y decir: “Soy musulmana”. Lo que me pasaba antes cuando no usaba tanto el velo, era siempre decir “soy musulmana”. A todo el mundo que conocía, lo único que le decía era: “Yo soy musulmana”. Entonces me dije: “Claro, yo soy musulmana, pero si mi identidad es ser musulmana, entonces hay que mostrarse como una es”. Es muy difícil en Argentina porque siempre tenés esa cosa de ¿qué van a decir?, ¿me van a aceptar?, ¿me van a mirar raro? Algo de la auto discriminación, si se quiere, o autocensura ¿no?

¹²⁸ Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-48661-2005-03-19.html> 19 de marzo de 2005 [Consulta 13/07/2020]

Disponible en <https://www.lanueva.com/nota/2005-3-19-9-0-0-dni-polemica-porque-una-mujer-no-quiso-tomarse-la-foto-sin-el-hiyab-musulman> 19 de marzo de 2005 [Consulta:13/07/2020]

Siempre tenés un poco de miedo a lo que te diga el otro porque es algo sensible. Más ahora con todo el tema de los movimientos terroristas, los medios de comunicación que tergiversan todo, el tema de los problemas en Siria, en Irak, en Afganistán. Es complicado. Es bastante difícil y la relación constante que hacen de lo islámico con lo árabe, que eso es otra cosa y es un gran problema (...) Y después dije: “*Pero, para qué lo digo, si ya la identidad es el pañuelo y tiene que ser eso*”. Entonces, me parece que al usarlo es hasta una manera revolucionaria de estar a favor de una forma de pensar distinta. Yo no estoy de acuerdo con el capitalismo, no estoy de acuerdo con la meritocracia según la que tenés que ser el mejor y a costilla de cualquiera. Esta cosa deshumanizante. Yo no pienso así. Pienso distinto. Tengo una forma de pensar diferente que se relaciona con lo islámico. (Testimonio, 2017)

(Trans)nacionalismo sagrado: la esfera pública musulmana, sus ecos y fantasías

La existencia de una esfera pública musulmana (Eickelman y Salvatore, 2002; Montenegro, 2007) habilita una política de la imagen y de la voz (testimonio) (Dolar, 2007) en la que el *hiyab* se vuelve símbolo. Incluso, un mensaje transportable a través del cuerpo (Csordas, 2011) y una forma de habitar la “modernidad” y/o “secularidad” (Göle, 1991); entendiendo, por cierto, críticamente las modernidades y secularidades en sus multiplicidades (Eisenstadt, 2000; Wohlrab-Sahr y Burchardt, 2012). La exhibición de los diacríticos sirve, en muchos casos, para anclar la pertenencia a la comunidad (local y transnacional) y establecer lazos afectivos, éticos y políticos en relación con la concreción de ciertos objetivos comunes: la lucha contra la islamofobia o estigmatización, reclamos o reivindicaciones específicas, la solidaridad con alguna causa nacional e internacional y la visibilidad pública (García Somoza y Valcarcel, 2016, 2020).

“*Las identidades –como afirma Scott– no preexisten a sus demandas políticas estratégicas*” (2009, p. 130). Están, por el contrario, enraizadas en cuerpos (generizados y racializados, entre otros ejes de intersección) y tradiciones culturales. En ciertos contextos, la musulmanidad, en términos genéricos, y el *hiyab*, en tanto condensación simbólica junto a otros diacríticos identitarios, son invocados como estrategia retórica y política. La islamicidad y/o musulmanidad, retomando libremente el concepto empleado por Scott (2009) en su análisis sobre la construcción de la identidad feminista, presenta sus propios “*ecos de fantasía*”. La autora define el eco como aquel “*retorno imperfecto de sonido*” (2009, p. 131). Entiende que las identificaciones son repeticiones imaginadas en las que eco y fantasía se entrelazan, estableciendo relaciones entre actores (presentes y pasados) y actantes (suprahumanos o sacros sumaríamos, también, en esta oportunidad) a través de la cual la imaginación es redirigida para lograr ciertos objetivos e inscribir la pertenencia al grupo.

La fantasía incluye, por lo tanto, una dimensión formal (reproduce conflicto o enmascara contradicciones) al mismo tiempo que es escenario de deseo y/o utopía, operando como narración condensada y estableciendo el interjuego entre las identidades individuales y colectivas. El eco, por otro lado, repite y prolonga los sonidos; posibilitando los procesos interpretativos. La identidad, siguiendo a la autora, es una subjetividad históricamente definida que posee eco y fantasía. Lo que no implica que sea falaz o irreal. Por el contrario, “*construida en la difractada y compleja relación con otros*” (Scott, 2009, p. 135).

Cuando fue lo de las Torres Gemelas, estaba en el laboratorio y una compañera me golpea el vidrio que separaba los dos laboratorios y me dice: “¿Cuándo es el próximo atentado?”. Después dijo: “*Habría que pensar el tema de tener musulmanes en el laboratorio*”. Me quedé tan afectada (...) Pero porqué a la gente le molesta tanto el pañuelo de las musulmanas si las mujeres lo llevan como parte de una revolución, de la Revolución islámica. No lo hacen a contrapelo. Lo hacen porque llevan orgullosas la revolución adelante. (Testimonio mujer musulmana “de cuna”, 2013)

La lucha contra los estereotipos, tal como señalan algunas de las entrevistadas, debe leerse teniendo en cuenta no sólo las narrativas sobre el terrorismo islámico o los debates sobre el velo a partir de acontecimientos mundiales de público conocimiento, sino también de aquellos hechos locales bisagras. Recordemos, por ejemplo, la investigación alrededor de la causa AMIA que ha afectado, especialmente, a la comunidad shiita que, de tanto en tanto, aparece mencionada en los medios de comunicación por situaciones como la detención de los hermanos Salomón, el encarcelamiento de Yusuf Khalil¹²⁹ o las escuchas judiciales (filtradas a la prensa) vinculadas al Memorándum de entendimiento Argentina-Irán (firmado en 2013, pero que nunca entró en vigor). Décadas atrás, luego de un ataque perpetrado el 21 de enero de 2001 contra la mezquita *At Tauhid* (meses después que otra institución islámica también fuese violentada), el *shaykh* declaró –bajo el lema “*musulmanes víctimas de terrorismo*”– lo siguiente:

No me extrañaría que los agentes del terror que actuaron contra la AMIA estén detrás de este atentado (...) Entre nosotros, jamás han encontrado un pelo. Pero está Israel, está Estados Unidos. Investiguen un poco hacia allí, aunque duela, aunque sean grandotes y poderosos (...) Espero que ahora dejen de perseguirnos, que dejen de considerarnos responsables de la violencia. (Fuente: *Página 12*)¹³⁰

¹²⁹ Detenido el 7 de diciembre de 2017 y liberado en marzo de 2018. Disponible en <https://www.annur.tv/nota/50159-america-latina-y-caribe-liberan-al-presopolitico-argentino-yusuf-khalil.html> 28 de marzo de 2018 [Consulta: 16/07/2020]

¹³⁰ <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-01/01-01-21/pag11.htm> 21 de enero de 2001 [Consulta: 16/07/2020].

En consecuencia, se vuelve importante remarcar que “esa lucha contra los estereotipos” que muchas mujeres de la comunidad enfatizan en sus testimonios y en la que el *hiyab* aparece como símbolo de una identidad política en reconstrucción, emerge de una confluencia entre hechos (locales e internacionales), ecos y fantasías que resuenan y son reinterpretados a través de un lenguaje islámico transnacional con sabor político argentino. Una joven conversa dirá: “Soy una militante musulmana a full, trabajando mucho para la difusión y para que se rompan las barreras entre los que no son musulmanes y no entienden mucho y los que somos musulmanes” (Testimonio, 2017).

Otro punto importante de compromiso y visibilidad para esta comunidad es la “causa palestina”. Si bien la solidaridad y apoyo dentro del universo islámico no se circunscribe a las entidades shiitas y alauitas; éstas y sus líderes redefinen su posicionamiento en el espacio público, también, a partir de esta causa (Montenegro y Setton, 2016, p. 229). Asistentes a otras entidades y personas con trayectorias intraislámicas diversas se manifiestan a favor de la causa palestina y concurren a la marcha del 15 de mayo o participan de acciones afines. Por ejemplo, durante la escalada del conflicto en 2014 presencié un rezo interreligioso que el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) organizó el 25 de julio en la mezquita *Al Ahmad* y en el que disertaron: el presidente de la institución, el *shaykh* y representantes de las iglesias metodista, luterana y católica. Dos meses después, en las instalaciones del CIRA se dictó una conferencia que contó con la presencia del embajador de Palestina y en la que se afirmó que no se mantendría vínculo con la DAIA hasta que ésta aclarase si era una institución judía o sionista (Notas de campo, 10/09/2014).

En ambas actividades encontré personas orgánicas a la institución y también aquellas que concurren a otros espacios religiosos sunnitas. Sin embargo, no estaban presentes los líderes de las comunidades shiitas y alauitas. Por cierto, el tenor de los discursos era muy diferente al hallado en actividades análogas en las que participan referentes de las otras vertientes. La crítica al sionismo es compartida. Pero mientras unos enfatizaban la paz, la convivencia religiosa y las consecuencias de la violencia, otros ponían el acento en el imperialismo y la persecución del islam. Es común escuchar *off the record* comentarios como “los de Flores están demasiado politizados e ideologizados” o “los de CIRA tienen un compromiso lavado, sólo rosqueo político y económico. Quieren quedar bien con Dios y con el Diablo”.

Durante la *jutba* por motivo de la celebración *Eid al Adha* en 2020 – transmitida en directo desde las instalaciones de la entidad alauita de José Ingenieros (Buenos Aires) vía YouTube– el *shaykh* Mohsen Ali señaló que “*el islam es una organización que vence el tiempo*” y que “*musulmanes son quienes se someten libremente a la voluntad de Allah*”. Advirtió, sin embargo, que verdadero musulmán es aquel que se preocupa y compromete por el estado de otros musulmanes. Luego de explicar el significado del sacrificio de Ismail e Ibrahim y cómo la peregrinación a la Meca iguala a “*príncipe y mendigo*”, se detuvo en la situación política. Argumentó que la islamofobia creciente en el mundo es resultado de los poderes hegemónicos y criticó la adopción en el sector público nacional, a través de la resolución¹³¹ del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de la Argentina, de la definición de antisemitismo promovida por la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto. Esta definición, afirmó, excluye a cristianos, musulmanes y árabes. “*En esta sangre hay más de semita que en los sionistas (...) El sionismo ha secuestrado al judaísmo*”, sentenció con vehemencia (Notas, 31/07/2020).

El perfil político de la comunidad y mezquita de Floresta no sólo es objeto de disputas intraislámicas, sino que además se expresa en alianzas y tensiones con distintos representantes estatales y actores políticos. Cuando se conformó la RIJBA¹³² (Red Interreligiosa de Jóvenes de Buenos Aires), por ejemplo, la comunidad shiita propuso –según me comentó una entrevistada– dos representantes (hombre y mujer) para participar del proyecto que les habían ido a presentar delegados del gobierno de la ciudad a la mezquita. Pero luego, indicó: “*Nos dejaron de lado*”. Sospechan que por las públicas diferencias con la gestión gubernamental de la ciudad y su apoyo a la plataforma kirchnerista. No era la primera vez que sucedía, según me sugirieron. En otras ocasiones refirieron a los obstáculos o impedimentos que emergían en la organización o participación de eventos culturales en el espacio público porteño.

Contrariamente a esos distanciamientos políticos, podemos encontrar otras alianzas. Tan sólo para ilustrar podemos mencionar la muestra “Arte y Cultura Árabe Islámica” que se realizó en Caseros (Tres de Febrero, Buenos Aires) con auspicio de FEIRA y la respectiva municipalidad. Asistieron *shaykhs* shiita y alauita, el intendente y el embajador de Siria. Se exhibieron objetos decorativos, libros como el *Martín Fierro* o *La razón de mi vida* de Evita en árabe, fotos y cartas de inmigrantes. Los disertantes hablaron de la situación en Siria y defendieron el gobierno de Bashar al-Assad. Uno de los *shaykh* afirmó que el “*islam se*

¹³¹ *Adóptese en el ámbito del Sector Público Nacional, en los términos de lo previsto por el artículo 8° de la Ley 24.156 y sus modificatorias, la definición de ‘antisemitismo’ aprobada por la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto (IHRA) el 26 de mayo de 2016 que a continuación se detalla: el antisemitismo es una cierta percepción de los judíos que puede expresarse como el odio a los judíos. Las manifestaciones físicas y retóricas del antisemitismo se dirigen a las personas judías o no judías y/o a sus bienes, a las instituciones de las comunidades judías y a sus lugares de culto.* Artículo 1° de la Resolución 114/2020 del Boletín Oficial. Disponible en <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/230279/20200608> [Consulta: 31/07/2020]

¹³² En funcionamiento desde 2013 con jóvenes de entre 18 y 35 años de distintos credos. <https://www.buenosaires.gob.ar/cultos/red-interreligiosa-de-jovenes-de-la-ciudad-de-buenos-aires>

encuentra abierto a todo el mundo” y que siendo la belleza uno de los atributos de Allah, sólo si se encuentra unida “*a la bondad, justicia y sabiduría*” es verdadero arte; en caso contrario, quedaría reducida a “*idolatría*” (Notas de campo, 21/10/2015).

Llegado a este punto, concuerdo con Deeb en lo fructífero que resulta poner en diálogo desde un enfoque feminista transnacional los trabajos que –retomando a Habermas–¹³³ piensan la esfera pública musulmana junto a aquellos otros que abordan las subjetividades musulmanas pías (2009, p. 114). En mi tesis de licenciatura y algunas producciones posteriores enfatizaba la transformación de las alteridades históricas en identidades políticas¹³⁴ en relación con la reconfiguración del Estado nación y la sociedad civil (Valcarcel, 2013; García Somoza y Valcarcel, 2016). Actualmente, considero que la noción de diáspora para abordar la relación entre transnacionalización e islam o las contribuciones de la teoría feminista en su análisis sobre el *continuum* dialógico entre lo público y privado (Benhabib, 1993)¹³⁵ resultan de mayor utilidad. Pensar, entonces, las identidades como ensamblajes móviles (su interseccionalidad y translocacionalidad) en lugar de simplificarlas a emblemas de la “heráldica cultural”.

Un enfoque dialógico como el propuesto permitiría abordar de forma más dinámica la irrupción de las moralidades privadas en el espacio público (Brenner, 2011). El cuerpo femenino, presuntamente escondido o disimulado a través de la vestimenta islámica, se inscribe y visibiliza en el espacio público; redefiniendo así sus fronteras (Göle, 1991; Brenner, 2011). Por ejemplo, Deeb (2009) –en su trabajo sobre la participación política de las mujeres en el sur de Beirut– advierte que la conexión cotidiana entre conducta pía y activismo político no sólo implica un proceso de formación del *self* y de obtención de estatus comunitario; sino, también, constituye un modo de posicionarse en el espacio público transnacional, en las discusiones sobre feminismo islámico y secularismo, contra la “occidentalización” y cosificación de la mujer, entre otros debates. Prolifera un discurso, solidario al promovido

¹³³ Habermas (1974) reconoce el entrelazamiento entre el espacio público y privado e indica que en la contemporaneidad ciertos procesos sociales del ámbito privado asumen funciones públicas y políticas, mientras ciertos actores públicos y políticos asumen funciones (o su control) del ámbito privado.

¹³⁴ Segato (2007), en su descripción de los procesos de globalización y reterritorialización del Estado nación, refiere a la “feudalización” del campo religioso y a la transformación de las alteridades históricas en identidades políticas; siendo la exacerbación de los diacríticos un factor clave en la expansión de estos movimientos. Tal vez, una de las tantas formas a través de las cuales personas y comunidades definen o declaran su presencia contemporánea (Dirlik, 1994).

¹³⁵ Benhabib (1993) entiende que la teoría feminista debe pensar “con Arendt en contra de Arendt”. Para Arendt (2014[1958]) lo público refiere a dos fenómenos vinculados entre sí, aunque no idénticos: aquello que aparece en público y lo público como el mundo compartido (la vida juntos). Reconoce la interdependencia entre público y privado porque el valor de uno depende del otro, pero el espacio público queda vinculado a la acción y la política, mientras el privado, ceñido al labor y trabajo. Benhabib comparte la existencia de un proceso en el que intimidad e identidad se disuelven en la esfera social, pero cree que ambos espacios son porosos. Éstos incluyen dimensiones morales, políticas y distintos niveles de privacidad e intimidad (1993, p. 100).

desde la Revolución Islámica en Irán (1979), sobre la justicia y equidad entre hombres y mujeres que preservan sus diferencias sin perseguir la igualdad según los parámetros occidentales (Deeb, 2009, p. 119).

La esfera pública musulmana permite el pasaje de una comunidad cerrada a una comunidad transnacional, móvil y anónima (Kastoryano, 2014, p. 12). Scharbrodt y Shanneik enfatizan el rol de las redes clericales del islam shiita duodecimano y de las organizaciones políticas como instrumentos transnacionales (2020, p. 13). Entienden, siguiendo a Bowen y Vertovec¹³⁶, el espacio público global como normativa de referencia y debate en el entramado de “conexiones imaginarias”. En esta línea, se podría pensar la reconfiguración actual de la *umma* (comunidad de creyentes) en términos diaspóricos. Sayyid (2012) explica que no existe ninguna estructura política que albergue empíricamente a todas/os las/os creyentes, sin embargo, esa comunidad imaginada en tanto horizonte utópico sirve, entre otras posibilidades, para reafirmar el carácter político de la identidad musulmana. Entiende, entonces, que el concepto de diáspora permite dar cuenta de la movilidad de la *umma*. Una comunidad que existe dentro y fuera de los límites de los Estados nación. Su carácter utópico impide que las naciones se cierren; trascendiendo sus fronteras, pero sin la necesidad de negarlas. Se trata, en palabras de Brah, de “*redes de identificaciones transnacionales que engloban comunidades imaginadas y encontradas*” (2011, p. 227).

Esta noción de espacios de diáspora nos permite romper con dicotomías como minorías-mayorías y enfatizar las prácticas de localización y desplazamiento no sólo de índole física; sino también de narrativas, influencias y símbolos. Pensar la diferencia como relación, experiencia, subjetividad e identidad fronteriza (Brah, 2011). De esta manera, cobra sentido, por ejemplo, la influencia del pensamiento político teológico iraní en la comunidad shiita argentina, cuyas raíces se remontan a las familias libanesas y cuyo presente incluye la participación de conversas/os argentinas/os.

Por su parte, Leichtman opta por analizar estos procesos a través de un uso flexible del concepto de cosmopolitismo sagrado¹³⁷ (*muslim cosmopolitanism*). Entiende que al hacerlo puede referirse a los aspectos éticos, morales, culturales y rituales; moviéndose más allá de los límites políticos de las fronteras geográficas inherentes a las definiciones de transnacionalismo (2020, p. 259) y sin reducirlo a un fenómeno exclusivo de las élites.

¹³⁶ Vertovec (2010), siguiendo la idea de “tercer espacio” de Bhabha, propone analizar la relación entre religión y diáspora, advirtiendo que no todo proceso migratorio implica un movimiento diaspórico y distinguiendo la diáspora como forma social, experiencia y reproducción cultural.

¹³⁷ La autora retoma, por un lado, la noción de cosmopolitismo sacro de Bryan Turner (2017) y, por el otro, recupera la definición provista por Delanty (2017) de éste como “*alternative conceptions of what a broadening of horizons whether on national or transnational levels*” (citado en Leichtman, 2020, p.259).

Plantea, por consiguiente, la existencia de *shi'a cosmopolitanisms* de carácter geográfico e intelectual, pero en los que Irán no es el único jugador dentro del escenario global (p. 260). En algunas comunidades shiitas predomina el vínculo afectivo, por ejemplo, con Irak por ser el lugar de importantes peregrinaciones o del Líbano, debido a las migraciones y flujos provenientes desde ese país. Sin olvidarnos, por supuesto, de la importancia de internet y las redes sociales en la producción de geografías *online* alternativas (p. 265).

Encuentro muy pertinente la advertencia de esta autora respecto a la centralidad concedida, incluso desde la academia, a Irán en el universo shiita. Trabajos sobre alauitas, alevís y distintas comunidades shiitas dentro y fuera del mundo musulmán dan cuenta de ello. Sin embargo, la colectividad local está, como se enfatizó en reiteradas oportunidades, fuertemente marcada por los orígenes libaneses y la impronta de la revolución iraní. Algunas/os preservan vínculos con sus familias en el Líbano, país al que viajan periódicamente. Se puede analizar, también, la recomposición política e identitaria de este grupo a partir de los nexos con la República Islámica de Irán que se manifiestan, por ejemplo, en el apoyo (recursos económicos, teológicos, comunicativos, entre otros) a la mezquita, en la presencia de *shaykhs* iraníes, en el financiamiento de viajes para hombres y mujeres de la comunidad y en la capacitación teológica de los *shaykhs* locales en aquel país.

En sintonía, la conversión y la reislamización dentro de esta comunidad no pueden pensarse a expensas de una carrera o militancia política y religiosa (Giménez-Béliveau, 2007) con relación a causas internacionales que son, a su vez, leídas en clave local. Es decir, en su vínculo con procesos latinoamericanos (el pensamiento alrededor de la “Patria Grande”), la valorización positiva de las presidencias de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner en Argentina, Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y Lula da Silva en Brasil o reclamos históricos como el de las Islas Malvinas. Pero esta localización (argentina e islámica) de ciertos conflictos geopolíticos internacionales no es la única peculiaridad, también lo es la “nacionalización” del islam (García Somoza y Valcarcel, 2016; García Somoza y Valcarcel, 2020). Se manifiesta un doble juego entre, por un lado, promover la formación de líderes con impronta idiosincrática local y aceptar la conversión. Por el otro, la reivindicación de las raíces históricas árabes y/o libanesas de las familias de una comunidad que, a su vez, atraviesa un marcado proceso de irанизación.

Mirá, como te decía antes, yo soy la misma y, por ahí, con otra vestimenta, con otras prácticas. Pero digamos que soy la misma. Lo que sí cambió es el entender a la sociedad, el entender al sistema, porque por ahí antes no era tan consciente de lo que hace el capitalismo. Me llegó el islam político y me encantó. Soy una fan del islam político claramente. (Testimonio, 2017)



Figura 23. Flyer. *Nacionalismo de inclusión y el islam*
Charla realizada el 28/08/2020 con la participación del *shaykh* de la mezquita *At Tauhid* y un profesor de idioma farsi. Impulsada por la agrupación “La Brigadier general”¹³⁸.

El componente árabe es indiscutible, sobre todo, entre quienes nacieron en familias musulmanas que tienen dicho origen; sin embargo, y a pesar de participar en organizaciones, entidades y eventos culturales de la colectividad, entienden que el islam no debe revestirse, necesariamente, de una impronta árabe. En consecuencia, no se emplea el *hiyab* porque es una costumbre, se utiliza porque es un símbolo político y/o un precepto religioso interpretado según la aproximación shiita. Este hecho significa, por ejemplo, el rechazo de aquellos pañuelos que cubran el rostro y la adopción, en algunos casos, del *chador*. Por otra parte, los *shaykhs* shiitas quiebran el liderazgo tradicional a través de su *performance* y su lectura política (Sunier, 2009). En la mezquita *At Tauhid*, la *jutba* se pronuncia en español. En las otras dos mezquitas de la ciudad, al menos las veces que participé años atrás, éstas eran ofrecidas principalmente por *shaykh* extranjeros con traducciones simultáneas de algunos fragmentos o con la posibilidad de consultar la transcripción al español *in situ* o a través del *newsletter* y sitio web.

¹³⁸ Organización impulsada por Guillermo Moreno, ex secretario de Comercio Interior de la Nación entre 2006-2013.

No se trata sólo de la *performance* y el formato de la *jutba*, sino de su contenido tal como pudimos apreciar en el discurso ofrecido, por ejemplo, por el *shaykh* alauita durante el *Eid al Adha* de 2020 o aquel que pronunció uno de los líderes religiosos de la mezquita *At Tauhid* al concluir el mes de Ramadán años atrás. En ese entonces, se reconoció “heredero/hijo de la Revolución Islámica” y remarcó que “islamizar es socializar”, presentando el islam como una tercera vía que superaría las deficiencias de los sistemas capitalista y comunista, así como del secularismo (Notas de campo, 2013).

Por otra parte, hay mujeres que no adoptan la vestimenta islámica cotidianamente y, sin embargo, la utilizan –más allá del contexto religioso o ritual– en eventos y actividades de connotación política. Las concentraciones y movilizaciones en apoyo a la causa palestina o contra la ocupación e intervención militar en Oriente Medio lo ilustran claramente. Por lo tanto, en esta tesis retomo y complejizo aquella distinción entre cuerpo individual, social y político que utilicé en otras producciones (Valcarcel, 2013, 2014^a), pero me distancio un poco de la clasificación entre cuerpo social, político y religioso establecida en otra oportunidad (García Somoza y Valcarcel, 2016) porque entiendo que, en la corporalidad islámica, y especialmente en el caso analizado, estas tres dimensiones no pueden escindirse. El componente religioso es, precisamente, el que vehiculiza y se reconfigura social y políticamente.



Figura 24. *Movilización contra el ataque israelí sobre Franja de Gaza*
Fotografías propias, Avenida de Mayo (Ciudad Autónoma de Buenos Aires), 16/07/2014.

El discurso islámico –aquí bajo la órbita o gramática política del shiismo transnacional– redimensiona a través de sus ecos de fantasía una imaginación situada (Stoetzler y Yuval-Davis, 2002) y, por ende, la reinterpretación del pasado (recuerdo ejemplar del profeta y *Ahlul Bayt*), del presente (diagnóstico de los “males” y malestares sociales) y del futuro (añoranza de un tiempo mejor, la llegada del *Mahdi*, justicia social). Con ello, la reconstrucción de una memoria político-religiosa que emerge de la yuxtaposición de diversas historicidades, praxis, retóricas, identidades y subjetividades (García Somoza y Valcarcel, 2016, 2020).

Debatir y comunicar: destrezas y tácticas discursivas

Equidad no es igualdad

La participación en el espacio público (incluida la modalidad *online*) no se circunscribe a las manifestaciones ante específicos conflictos internacionales o los avatares locales que atraviesa la comunidad; por el contrario, alcanza una variedad de intervenciones y construcciones que trascienden el “islam político” en *strictu sensu*. La necesidad de confrontar, refutar, demostrar o clarificar se destaca en las discursividades personales y colectivas de la comunidad shiita. No porque no se encuentren praxis y retóricas similares en otros espacios o grupos, sino porque aquí el lenguaje político-religioso (la politización del islam) discurre transversalmente. Recuerdo, por ejemplo, que una integrante de la UMMA que no viste *hiyab* cotidianamente y que, por cierto, creció en un entorno familiar y social sunnita, decidió realizar la jura de su título universitario sobre el Corán vistiendo el velo islámico. No lo hizo en representación de la UMMA, pero fue un “hito” resignificado y difundido desde la organización.

Porque una de las cosas que más quería destacar es sacar esta idea de que la mujer musulmana no sólo está oprimida, sino que es una persona ignorante, que no tiene estudios, que no piensa. Entonces, jurar por el Corán e ir con *hiyab* era una forma de hacer notorio: sí estudiamos. Desasnar y sacar un mito en cuanto a cómo funcionan las neuronas de una mujer musulmana que, de hecho, funcionan como en cualquier otra. (Testimonio, 2013)

Años después de esa secuencia, en 2019, una joven conversa que participa como columnista en el programa *Feas, Sucias y Malas*¹³⁹ –cuya conductora se enmarca en el feminismo popular– decidió asistir a la entrega de los premios Lola Mora¹⁴⁰ vistiendo *hiyab*.

¹³⁹ Transmitido por radio Gráfica 89.3. Radio autogestiva que funciona en la fábrica recuperada Talleres Conforti. <https://www.facebook.com/grafica893/videos/2378541752395786/> (Video de la premiación)

¹⁴⁰ Según el sitio web oficial del gobierno porteño el premio Lola Mora es “*un reconocimiento otorgado por la Dirección General de la Mujer a quienes, en distintos medios de comunicación, transmiten una imagen positiva*”

Pueden encontrarse imágenes del momento en que ella y sus compañeras reciben el galardón, concedido tras una votación popular en redes sociales e internet. Si hablamos de feminismo, su irrupción masiva en el espacio público y la agenda mediática habilitó nuevas discusiones y reposicionamientos. Pero previo a este contexto que facilitaría o promovería la inclusión de este tópico en el proyecto de investigación, sin haberlo deseado o premeditado, ya se había inmiscuido tangencialmente en la experiencia etnográfica. En 2013 conocí a una activista chilena que había decidido abrazar el islam mientras vivía en Argentina y lo había hecho, precisamente, en la mezquita de Floresta. Eligió un nombre cuyo significado es “flor salvaje” y que, comentó, sorprendió a todos los presentes (Valcarcel, 2013). Meses después, y sin hacer ningún tipo de referencia a la temática, una interlocutora de esa misma comunidad tanteó mi conocimiento acerca del feminismo islámico y señaló:

El feminismo islámico me parece una estrategia que se tiene desde la postura de los derechos humanos. Es una postura para defender el secularismo y querer penetrar en el mundo islámico el secularismo y esta idea de democracia y demás, pretendiendo en algún punto defender la identidad de la mujer musulmana, pero desde una interpretación que no es genuinamente islámica (...) Las mujeres que vienen del mundo islámico hablan de ciertas cuestiones de la tradición. Hablan mucho del patriarcado. Estas mujeres no niego que hayan tenido malas experiencias en sus países, pero hablan desde un islam que es el islam sunnita. Y puede haber ese tipo de casos, pero de ahí a que la proclama de ellas sea tan inmediata (...) Me parece que se trata más de hacer una campaña en contra del islam que una defensa de la mujer musulmana. (Testimonio, 2013)

Ese mismo año durante una reunión religiosa, el *shaykh*, en el marco de la *jutba* que estaba pronunciado, afirmó que las mujeres “*son la mitad de la sociedad*”. De repente, una voz femenina irrumpió diciendo “*somos más de la mitad*” y, casi sin que pudiese terminar su enunciado, se escuchó del otro lado de la sala de oración a un hombre proclamar enfáticamente “*eso es feminismo*” (Notas de campo, 2013). El *shaykh* sorteó la intervención – “*acá tenemos posturas diferentes, pero no nos vayamos a los extremos*”– mientras que la mujer intentó excusarse, explicando que simplemente se refería a una cantidad numérica.

La sala de oración de la mezquita *At Tauhid* es pequeña, de un solo piso y se remodeló en distintas oportunidades. En el exterior se disponen aparadores donde colocar el calzado y al cruzar el patio –embellecido con su protagónica palmera– se ubican los baños donde realizar

de las mujeres que rompe con los estereotipos de género, promueve la igualdad de oportunidades y sus derechos. El reconocimiento nació en 1999 cuando la Legislatura de la CABA promulgó la Ley N° 188. Se entregó por primera vez en el 2000”.

Disponible en <https://www.buenosaires.gob.ar/desarrollohumanoyhabitad/mujer/premioslolamora> [Consulta: 23/07/2020]

las abluciones. Se ingresa por dos puertas paralelas. El interior cuenta con alfombras en el suelo, una *quiblah* construida con ladrillos de vidrio y una especie de biombo (entre blanco y traslúcido) que separa el espacio en el que se ubican hombres y mujeres. La mayoría se ubica y arrodilla en el suelo, pero quienes lo necesitan pueden sentarse en las sillas que rodean los laterales y la pared posterior.

Una de las características de esta mezquita –quizás debido a su dimensión y arquitectura– es que mujeres y hombres comparten el espacio de oración. En otras mezquitas de la ciudad, hombres y mujeres tienen salas separadas. El recinto femenino se encuentra en el piso superior y es de menor tamaño. Es habitual, sin embargo, que en la mezquita *Al Ahmad* durante la semana (salvo el *yummah* y las festividades) hombres y mujeres se reúnan en la planta baja. Las mujeres se colocan detrás de éstos para que no puedan observar sus prosternaciones. En la mezquita de Palermo, en cambio, preservan la separación. Mientras tanto, en la mezquita *At Tauhid* la división del espacio es prácticamente equitativa, situándose de forma paralela, y separados por el biombo que, a veces, queda entreabierto. En algunas oportunidades, cuando la congregación es menor, las mujeres rezan en la misma área detrás de los varones.



Figura 25. Sala de oración de la mezquita *At Tauhid*

Fotografía extraída del sitio oficial AnnurTv, 15/06/2018. Disponible en: <https://www.annurtv.com/nota/51273-noticias-celebracion-del-final-de-ramadan-en-la-ciudad-de-buenos-aires.html>

Por su parte, la UMMA publica en su sitio web y redes artículos sobre los derechos de las mujeres en confluencia con la normativa sexo-género shiita. Algunos de estos textos y entrevistas describen el feminismo islámico como una estrategia para “*inculcar la cultura occidental*”. Este tipo de apreciación impulsó en el año 2010 un debate virtual entre la presidenta de la UMMA y Abdennur Prado, pensador musulmán neo-andalusí que ha participado de la organización del *Congreso de Feminismo Islámico* en España (2005, 2006, 2008 y 2010) y se ha desempeñado como director y redactor del sitio Webislam.

En una entrevista compartida en el portal de UMMA¹⁴¹, su presidenta afirmaba que en muchos países los derechos de las mujeres musulmanas eran “pisoteados” por la mala interpretación de las leyes islámicas y por gobiernos anti-islámicos y pro-occidentales. Situaba como contra ejemplo a Irán, sosteniendo que –al regirse “verdaderamente” por la *sharia*– la mujer goza de los derechos que el islam le otorga desde sus comienzos. No es para nada fortuito el énfasis en Irán. No sólo por razones referidas a la doctrina shiita, sino porque los primeros pasos en la trayectoria del feminismo islámico se vinculan con revistas publicadas en ese país en conjunto, además, con la labor de activistas, juristas y académicas oriundas de éste, Pakistán, Malasia y musulmanas conversas en América del Norte y Europa.

El término “patriarcal” es una categoría sociológica que no existe ni sirve para la exégesis coránica, pues no se corresponde, en absoluto, con ninguno de los factores para tener en cuenta en la interpretación científica del Corán, tal como la realizan los expertos. (...) Lamentablemente, la sociología es muy soberbia cuando pretende que sus categorías lo abarquen todo y no se da cuenta que éstas son insuficientes e incapaces de poder realizar tal estudio, más aún cuando la matriz coránica parte de la revelación que no sólo no es reconocida por la sociología, sino que es fuertemente rechazada. (...) pues si en el Corán existen derechos y obligaciones distintas para hombres y mujeres es en función de su naturaleza física, psíquica y mental que es tenida en cuenta, sin que ello implique un signo de superioridad o inferioridad de uno sobre el otro sino una diferencia enriquecedora y complementaria. (...) Es por eso por lo que mi opinión respecto a la necesidad de un movimiento feminista islámico es totalmente opuesta, pues lejos de echar luz sobre los derechos de las mujeres y defenderlos, apuntan a la destrucción del islam para afianzar los principios del secularismo en las sociedades islámicas. Lo que sí hace falta, y de hecho, desde UMMA (Unión Mujeres Musulmanas Argentinas), lo estamos haciendo, es difundir –que no es lo mismo que defender– los derechos de los que las mujeres musulmanas gozan desde la época en que fue revelado el Corán, pues esto es necesario ya que ser musulmán no implica necesariamente conocer verdaderamente el Islam y es por ello que muchas mujeres no gozan de muchos de esos derechos, no porque el Islam no se los haya otorgado sino porque su entorno o sociedad no se los ha brindado (...) Así que mi mensaje a mis hermanas musulmanas de habla hispana, que a veces me escriben confundidas respecto

¹⁴¹ <http://www.ummaweb.org/>

a las declaraciones de estas feministas, es que no se confundan y no se dejen engañar. Por el contrario, estén en el país que estén deben alertar a sus otras hermanas musulmanas para que no sean captadas por este discurso.¹⁴²

Del otro lado del Atlántico, Abdennur Prado recogió el guante y escribió una respuesta que aún puede leerse en su blog personal. Allí, intenta aclarar los malentendidos en los que incurre, según sostiene, la argentina. Uno de los puntos más álgidos de la réplica es el siguiente:

Pero hay algo más preocupante todavía en esta acusación. Estimada: tú eres argentina. Cuando hablas de “la cultura occidental”, ¿puedes decirme a qué te refieres? Yo soy un musulmán occidental, nacido y crecido en Barcelona hace más de cuarenta años, y no creo que exista nada semejante. Soy musulmán, pero mi cultura es la de un ciudadano europeo-catalán del siglo XXI, con unas influencias culturales específicas, y muy diferentes de las de mis vecinos. Tú misma debes ser culturalmente argentina, o porteña, o platense, o lo que sea, sin que ello te impida ser musulmana y vivir en Irán. Un país, por cierto, culturalmente muy diverso (...) Hablar de “la cultura occidental” como algo homogéneo es muy poco realista. Y de hecho el feminismo está muy lejos de ser dominante en Occidente. (...) Hay mucho que corregir y mejorar, y el feminismo islámico es uno de los movimientos más potentes encaminados a una real mejora de las sociedades musulmanas, hacia la consecución de sociedades más justas y libres de toda tiranía, en la cual los hombres y las mujeres puedan desarrollar sus potencialidades innatas y ejercer como califas de Dios sobre la tierra. *Insha'Allah*. Y *Alláh sabe más*.¹⁴³

La “occidentalización”, como se ha podido constatar en el anterior debate y en otros testimonios, es una preocupación o *script* habitual en los discursos dentro de este sector de la comunidad islámica –inclusive en las conversas–, dando forma al modo en cómo se definen y posicionan pública y políticamente. Sin ir más lejos, en octubre de 2018 compartí a través de mi cuenta de Facebook un *flyer* concerniente a la proyección en el *Cine Gaumont* (CABA) de la película *Pañuelos para la Historia* (2015), dirigida por Alejandro Haddad y Nicolás Valentini; film que acompaña a Nora Cortiñas (Madres de Plaza de Mayo) en su viaje al Kurdistán turco para encontrarse con las Madres de la Paz. Generalmente, soy muy cuidadosa respecto del tipo de publicaciones al que pueden acceder mis contactos *muslim* en esa red social para evitar herir susceptibilidades o afectar mi participación en el campo debido a temas que pueden resultarles controversiales. Jamás pensé que ésta sería la ocasión.

¹⁴² Recuperado de <https://laicismo.org/acerca-del-feminismo-islamico/> 13 de marzo de 2010 [Consulta: 23/07/2020]

¹⁴³ Disponible en <https://abdennurprado.wordpress.com/2010/03/12/respuesta-a-masuma-assad-de-paz-sobre-el-feminismo-islamico/> Publicado 12 de marzo de 2010 [Consulta: 23/07/2020]

Para mi sorpresa, aunque algunas/os musulmanas/es comentaron y compartieron el posteo, hubo quienes –con casi nula interacción en otras oportunidades– comenzaron a cuestionarlo. ¿La razón? Según indicaban, la lucha del pueblo kurdo recibiría apoyo o financiamiento de Israel y serviría a intereses occidentales e imperialistas. Asimismo, sin dejar de reconocer la labor de Nora Cortiñas, manifestaban “*dolor*” por “*prestarse*” a ese documental. De repente, se inició un debate de alto voltaje entre una mujer de la comunidad shiita y una integrante del Comité de Solidaridad con Kurdistán de Argentina. No me detendré en los argumentos esgrimidos por ellas en materia geopolítica, pero sí vale destacar uno de los puntos –al menos para mí más inesperados– que disparó la publicación. A saber: el hecho de que las mujeres kurdas se volviesen ícono de lucha, invisibilizando, a su entender, la resistencia de las mujeres palestinas y las mujeres musulmanas. Resulta sugerente, ya que una parte considerable del pueblo kurdo profesa el islam y su lucha es hermanada, por algunos/as activistas, con la causa palestina. Otro de los contrapuntos, aunque éste fuese más previsible, fue el desencuentro con la “izquierda”. Interesante, de todos modos, por ciertas alianzas estratégicas con movimientos y organizaciones sociales peronistas y de izquierda, como ya hemos visto.

(...) movimientos de izquierda que si bien son anti-imperialistas también son seculares, feministas, antirreligiosos (que abarca más que ser anti eclesiástico), dejan de lado otros movimientos cuyos procesos revolucionarios resultarían más enriquecedores. Pero por ser religiosos y no feministas, son tildados de teocráticos, dictatoriales y misóginos. Asombra que Nora no le haya interesado conocer la Revolución Islámica y el rol que han jugado las mujeres en ésta. (Comentario vertido por una mujer musulmana. Noviembre de 2018 en mi muro de Facebook)

La crítica al documental y la participación de Nora Cortiñas continuó en los muros de Facebook de otras personas en los que se podían leer intervenciones tales como “*fue usada para atacar el islam*” o se trató de una torpeza política de su parte. “*Tan torpe* –al decir de una usuaria musulmana– *como ponerse un pañuelo verde y hablar con la E*”. Si hablamos de pañuelo verde –esto es aborto– o de lenguaje inclusivo, encontramos manifestaciones contrarias sobre todo por parte de los *shaykhs* y algunos referentes comunitarios. Pero también diversas opiniones entre los y las creyentes. Una joven de ascendencia alauita, por ejemplo, se reconoce “*feminista y musulmana latinoamericana*”, mientras que una joven shiita conversa me recomendó un libro sobre feminismos islámicos. Otra –tras una

performance que representaba a la Virgen María abortando¹⁴⁴ frente a la catedral durante una de las movilizaciones por motivo del 8 de marzo– publicó en una de sus redes sociales lo siguiente:

No quiero más mujeres violadas, golpeadas ni maltratadas, no quiero que cosifiquen a la mujer, no quiero más piropos en la calle, ni quiero que me paguen menos sueldo por igual trabajo, ni que nadie me haga sentir que no soy capaz intelectualmente como un hombre, ni que me digan hija del patriarcado por elegir dedicarme a criar. Quiero cambiar las cosas, tengo propuestas, no me prejuzgues ni me condenes. Debatamos, no seas machista. No dejemos que la intolerancia se apropie de todos los espacios. (Facebook, 2017)

Durante el 2018, año atravesado por el debate parlamentario por la ley de interrupción voluntaria del embarazo, se publicaron varias notas alusivas en medios y plataformas de comunicación vinculadas a la comunidad shiita. En el ciclo *Diálogos Annur*¹⁴⁵ se compartió un encuentro entre el *shaykh* Abdul Karim Paz y un psiquiatra. Allí el *shaykh* se expresaba a favor de una educación sexual sin puritanismo, pero desde una visión holística que permitiese “manejar el sexo y no que el sexo te maneje” (minuto 16:45); afirmando, además, que la legalización del aborto consiste –al igual que la legalización de la droga– en “abrir una compuerta” que no resuelve las raíces del problema (minuto 19:24).

En la época en que vino el Profeta Muhammad entre los árabes de la Meca, en la península arábiga, el pueblo de entonces había alcanzado un grado de deshumanización alarmante. Como la hija mujer no representaba un beneficio económico y militar, sino la posibilidad de una carga (más pobreza) y una deshonra (la posibilidad de ser arrebatada como botín de guerra), muchas veces, los árabes de la llamada época de la ignorancia –la era preislámica– enterraban vivas a sus hijas. En nuestra época, la sociedad está alcanzando un grado de deshumanización igualmente alarmante. Podrán decirnos que hoy no se entierra a niñas vivas. Pero hoy, se propone matar a niñas y niños por igual. (...) Los embriones guardados para ser empleados en fertilización asistida pueden ser desechados de acuerdo con la visión del líder islámico, Ayatullah Jomeini y los sabios que, como él, creen en el comienzo de la vida humana a partir de la implantación. El alquiler de vientre está permitido y los padres son los dueños del esperma y el óvulo fecundado respectivamente. (...) El Sagrado Corán habla explícitamente de la sexualidad y la tradición profética está llena de alusiones a la sexualidad como un signo de la misericordia divina, sin la más mínima connotación negativa, pero enmarcada en una relación responsable, sea en el marco de un

¹⁴⁴ Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/25229-la-contraofensiva> 12 de marzo de 2017 [Consulta: 24/07/2020]

¹⁴⁵ Disponible en <https://www.annurtv.com/nota/51057-videos-aborto-legal-seguro-y-gratuito-un-debate-que-divide-a-la-sociedad-argentina.html> 31 de mayo de 2018 [Consulta: 24/07/2020]

matrimonio temporario o definitivo, que se aconseja se concrete lo antes posible. Un famoso dicho profético reza: “*Cuando una pareja hace el amor, los pecados se caen como las hojas de los árboles en otoño*”. (AnnurTv, 06/04/2018)¹⁴⁶

Más allá de que institucionalmente se posicionen en contra de la interrupción del embarazo, reconocen la diversidad de interpretaciones dentro del islam. En un video¹⁴⁷, filmado en el interior de la mezquita *At Tauhid* y compartido el 1 de marzo de 2018, el *shaykh* alauita Mohsen Alí afirma que existe consenso absoluto entre los sabios islámicos en condenar “*la interrupción de una vida en proceso*” (minuto 2:24). Sin embargo, advierte que no hay unanimidad en torno a “*cuándo se considera vida*” (minuto 3:00). Es decir, el momento en que se insufla el alma al cuerpo (*nafs* y *rūh*). Allí pasa a explicar muy brevemente las diferencias entre distintas escuelas de jurisprudencia e interpretación; siendo desaconsejable, aunque no prohibido, antes de los 40 días o hasta los 120 según algunas de ellas, y considerado *haram* desde la implantación del óvulo en el útero para otras. Como podemos observar, la postura de los líderes religiosos de las comunidades shiita y alauita, al igual que ocurre en otros grupos musulmanes y religiosos, no es favorable; pero la intrínseca diversidad islámica habilita –posibilidad que las/os creyentes aprovechan– diferentes interpretaciones ante este y otros tópicos.

No creo que ningún Estado y ningún gobierno puede tener decisión sobre el cuerpo de las personas y mucho menos sobre el cuerpo de las mujeres. Si en todo caso desde una cosmovisión religiosa es un pecado, es un pecado que tiene que resolver la persona en el más allá, en el paraíso o en el purgatorio. En todo caso me tomaré un mate con Shaitán y le explicaré por qué, pero no pueden imponerlo y decidir sobre mi cuerpo desde el Estado. (Testimonio, 2018)

Como se ha explorado a través de estas páginas, “Occidente” (léase como secularismo, feminismo, capitalismo, entre otras acepciones según el caso) se convierte en un insumo estratégico de la retórica de las entidades y sujetas/os de esta comunidad. Incluso de las mujeres conversas que reconfiguran su feminidad en tensión y diálogo con los repertorios de la sociedad que habitan. Una joven conversa me decía con respecto a la UMMA:

¹⁴⁶ Disponible en <https://www.annurtv.com/nota/50279-conocer-mas-el-aborto-un-tema-complejo-un-camino-equivocado.html> [Consulta: 24/07/2020]

¹⁴⁷ Disponible en <https://www.annurtv.com/nota/49746-conocer-mas-que-dice-el-islam-sobre-el-aborto.html> [Consulta: 24/07/2020]

(...) tenemos la secretaría de Derechos Humanos Islámicos¹⁴⁸. Básicamente lo que hacemos es tratar de difundir ¿por qué? Porque la crítica es a los derechos humanos occidentales, entendidos como tales, que son los que te promulga, por ejemplo, la ONU que, en realidad, te dice una cosa, pero hace otra. Lo planteamos desde los derechos humanos islámicos que puntalmente tienen que ver con el ser y el hacer. Somos humanos y respetamos los derechos. No es como en la ONU que se habla de derechos humanos, pero no le dice nada a Israel que bombardea Palestina. (Testimonio, 2017)

Islam en femenino: proyección pública por fuera de las mezquitas

La mezquita, organizaciones e instituciones de la comunidad funcionan como espacios religiosos, culturales, de sociabilidad y, sin duda, políticos. En ellos predomina un ambiente familiar y una dinámica barrial. No obstante, en el último tiempo comenzaron a emerger otras modalidades de participación y visibilización pública. Es interesante remarcar, hecho que atraviesa a todos los espacios de la comunidad islámica sin importar la vertiente en cuestión, el aumento y promoción de la presencia femenina en actividades culturales, de difusión, de implicancia ciudadana y diálogo interreligioso. Algunas lo hacen desde posiciones institucionales o en su representación y otras, en cambio, de manera “autónoma”. Los varones siguen ocupando, mayoritariamente, los roles jerárquicos y de decisión (son los principales cuadros políticos, autoridades institucionales y *shaykhs*) dentro de las comunidades, pero son las mujeres quienes, a través de la gestión cotidiana y las redes que entretienen (dentro y fuera de los muros de las mezquitas y entidades), las que las dinamizan.

Hace poco tiempo una joven vinculada a la comunidad shiita de Floresta, aunque mantiene relación con otros espacios islámicos, fundó la organización *Afifa*. Según indica en su sitio web oficial “*fue creada para la difusión y desarrollo de actividades (foros, jornadas, cursos, seminarios, notas periodísticas, difusión de material, encuentros) que respectan a la Mujer de Medio Oriente y el Mundo Islámico*”. Allí también se narra la historia familiar de su fundadora. Cuenta que su abuelo, criado en una familia que “luchó por la libertad del Líbano”, emigró a la Argentina. El relato nos recuerda a otras epopeyas personales y familiares relacionadas con las migraciones árabes exploradas en otro capítulo. Su abuelo, a quien reconoce como pionero en la consolidación de la colectividad árabe e islámica local, se casó con Afifa (su abuela). Ambos, se aclara, “*provenientes de algún lazo familiar cercano como en muchos casos sucede en las familias del mediterráneo*”.

¹⁴⁸ Cabe destacar que hace 30 años se oficializó la *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam* (DDHI), “Declaración del Cairo” (1990) por parte de los Estados miembros de la Organización para la Cooperación Islámica (fundada en 1969 y hasta 2011 denominada Organización de la Conferencia Islámica), ofreciendo una perspectiva islámica (respetuosa de la *sharía*) de la *Declaración de Derechos Humanos* de la ONU (1948).

Afifa significa “con pudor” o “pura” y en su honor se llama la organización cuyo símbolo es la flor de anemone. *“Esa flor silvestre –indica– que crece en cada rincón del Líbano, con su rojo profundo, el de la misma bandera, el rojo de la lucha de los mártires”*. Muchos testimonios evocan en su memoria un linaje femenino (el rol de la mujer en la devoción y religiosidad hogareña) o la fortaleza de sus predecesoras. Pero a veces se emprende desde un discurso anclado en la complementariedad y (re)esencialización.

Flor que solemos identificar con la esencia de mujer, de raza o religión y forma que sea, es mujer, es una flor, un rico aroma y símbolo de vida y protección que también debe ser protegida por su sensibilidad natural, pero en la mayoría de los casos es ella quien protege, quien cobija, quien educa, quien lucha como las mujeres de la tierra de Jerusalén, Palestina o de Irak o de Siria o del Líbano. La flor de Anemone me recuerda a todas las mujeres que han luchado y luchan por sus derechos y libertades, la flor de Anemone crece sin que ningún ser humano la cultive o riegue, sino que crece con los ciclos y la voluntad divina. (Descripción ofrecida en el sitio oficial. <http://afifa.org/#portfolio-de-actividades>)

La presentación, el nombre y el logo condensan muchos de los símbolos y narrativas que circulan por la comunidad argentino árabe-musulmana en su conjunto. El relato de la emigración, la superación (emprendedorismo) en el nuevo territorio, los vínculos familiares, la lucha, el pudor, la protección y el cuidado femenino. Al mismo tiempo, abre paso a una forma de visibilización que, aunque reconoce el componente islámico, lo hace desde un enfoque que se aleja del tono teológico o político-combativo que se analizó páginas atrás. En el portal se comparten noticias y perfiles de mujeres musulmanas de distintas partes del mundo. Desde mujeres con *hiyab* en eventos de moda, CEO de empresas, ministras, novelistas y directoras de cine; presentando inclusive el perfil de Malak: una futbolista adolescente que utiliza *hiyab* y que, luego de sus primeros pasos en un equipo del barrio de Floresta, juega en la primera reserva de AFA. La nota concluye: *“Como decimos en Afifa.org ¡El hiyab no te limita, El hiyab te Alienta!”* (01/05/2018). Asimismo, la fundadora utiliza las redes sociales para difundir su participación en conversatorios virtuales sobre los derechos de las mujeres musulmanas, mujeres e industria *halal*, entre otros temas.

Una de las primeras actividades oficiales de esta organización fue una reunión realizada en mayo de 2016 en la que mujeres (sunnitas y shiitas, conversas y “de nacimiento”) comentaron su vivencia como musulmanas ante un auditorio entre el que se encontraban la coordinadora general de la Secretaría de Culto de la Ciudad de Buenos Aires, empresarias,

juezas y representantes de ONG (Fuente: AIN, 30/05/2016)¹⁴⁹. Experiencias análogas se repitieron en otras oportunidades y en 2018 pude participar de una de ellas. El encuentro tuvo lugar en un elegante y moderno bar del barrio porteño de Villa Devoto al que concurrieron amigas y conocidas de la anfitriona provenientes de distintos ámbitos. Entre las asistentes se encontraban, por supuesto, otras mujeres musulmanas. Dos de ellas vestían *hiyab* y la mayoría estaban relacionadas con las comunidades shiita y alauita, aunque con trayectorias islámicas y profesionales diferentes.

El lema alrededor del cual se organizaba la reunión era “*un café y a charlar*”. El objetivo consistía en conversar con mujeres musulmanas sobre distintos tópicos como feminismo, aborto, poligamia, el velo, entre otros. Se trató de una dinámica relajada y de estética pulida, similar a eventos sociales e instancias de relaciones públicas que fundaciones o empresas dirigen a un grupo reducido y previamente seleccionado con el objetivo de aproximar a las/os participantes y fortalecer el perfil comunicacional. En este caso, una modalidad y estrategia de visibilidad que articula una discursividad en torno a la feminidad, musulmanidad y arabidad. Se trata, por el momento, de una organización que se ancla en la figura de la fundadora y su familia más que en la conformación de una plataforma colectiva.

No quisiera concluir este capítulo sin mencionar otras formas de construcción de liderazgo, representatividad y visibilidad. Es el caso, por ejemplo, de una joven musulmana de ascendencia alauita que se despeña como directora ejecutiva del Centro de Diálogo Intercultural Alba –institución, sin embargo, alejada del shiismo– (ver Capítulo II). Aunque su agenda y praxis debe ceñirse, en gran medida, a los lineamientos de la entidad que dirige, participa en distintos espacios expresando su posición personal, tal como ocurrió en la actividad organizada por la radio FutuRock titulada “*El feminismo y el islam - Ciclo de charlas por La Ruta de la Seda*”¹⁵⁰ en octubre de 2020. Es consultada por medios de comunicación y contribuye en organizaciones internacionales de diálogo interreligioso e interconfesional como KAICIID¹⁵¹. Su formación en ciencias políticas y filosofía le permite, además, su articulación con el ámbito académico; siendo interpelada, por consiguiente, como representante de una institución, pero también como creyente y profesional con una mirada que se aleja del abanico o espectro “conservador”.

Sir ir más lejos, a días de hacer efectiva la entrega de esta tesis, el movimiento talibán tomó nuevamente bajo su control Kabul y otras regiones de Afganistán, propiciándose

¹⁴⁹ Disponible en <http://www.ain.com.ar/nota.php?nota=13441> [Consulta: 24/07/2020]

¹⁵⁰ En el marco de la presentación del libro *Periodistán* de Fernando Duclos, 25 de octubre de 2020. Disponible en <https://youtu.be/Ucs3a23kkG> [Consulta: 25/10/2020]

¹⁵¹ <https://www.kaiciid.org/who-we-are>

infinidad de artículos y coberturas periodísticas sobre este suceso geopolítico de envergadura mundial. En este contexto, la directora del Centro Alba –Nancy Falcón– fue convocada junto a la politóloga feminista y musulmana de familia alauita –Belén Torchiaro– para compartir sus reflexiones en el programa *IP Global* conducido por Fernando Duclos, alias Periodistán¹⁵², en el canal Información Periodística¹⁵³ (21/08/2021). Mientras la primera de las oradoras habló acerca de la heterogeneidad del islam y la porosidad del feminismo, enfatizando en la “*imperiosa necesidad*” de una reinterpretación femenina de las fuentes sagradas porque dentro del Corán “*está la semilla de la igualdad y la liberación*”¹⁵⁴; la segunda puso el acento en la colonización del cuerpo-territorio femenino por parte del “*patriarcado occidental y del patriarcado islámico*”, bregando por un enfoque feminista decolonial e interseccional¹⁵⁵. Observamos así la proliferación de voces disidentes, como de diferentes estrategias y modalidades de visibilidad femenina dentro y fuera del paisaje islámico local.

¹⁵² Cuenta oficial de Twitter <https://twitter.com/periodistan>

¹⁵³ <https://ip.digital/programa/1175-ip-global>

¹⁵⁴ La entrevista puede encontrarse en su canal personal de YouTube <https://youtu.be/3xYZF0wmy3Q>
[Consulta: 23/08/2021]

¹⁵⁵ Disponible en https://www.instagram.com/tv/CS9RE01gPeN/?utm_medium=copy_link
[Consulta: 23/08/2021]

Capítulo IV

*Si fuera Dios llamaría a mis ángeles una noche
a hervir el agua de Kawzar en el horno del infierno
con la antorcha ardiente en la mano
expulsaran los dignos de los verdes
prados del paraíso.*

*Agotada de la austeridad divina por la medianoche
buscaba un refugio en el lecho del diablo
cambiaba la divina corona dorada
por el abrazo doloroso y oscuro del pecado.*

(Forugh Farrojjad, «Rebelión de Dios»)¹⁵⁶

Fátima*

Al año siguiente –mismo día, distinto mes– de aquella entrevista con Zaynab que, sin saberlo, marcaría un punto bisagra en el proyecto de investigación, indicando el camino que ésta tomaría tiempo después, conocí a Fátima. Fátima había pronunciado su *shahada* durante el período de Ramadán del año anterior. Es una mujer próxima a los 50 años que trabaja en publicidad y su pasión es la gastronomía. Conoció el islam a través de su hija, quien había abrazado la religión varios años antes. Ese lazo afectivo es determinante en su relato. Durante un mes de Ramadán, tiempo atrás, decidió practicar el ayuno. Su hija se encontraba en Irán

¹⁵⁶ Poetisa iraní. Poema de 1958 y extraído de Zifan, Nafiseh (2019). *Forugh Farrojjad y Alejandra Pizarnik: obra literaria y contexto social. Estudio comparativo*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, p. 412.

* Seudónimo que significa única. Fatimah az-Zahra (604/605 -632/633) fue la hija del Profeta Muhammad con su primera esposa Khadija/Jadiya. Se casó con el primo del profeta, Ali ibn Abi Tálib, con quien tuvo a Hassan, Hussein, Zaynab y Umm Kulthum. Sunnitas y shiitas discrepan en torno a las causas del fallecimiento de su quinto hijo (Muhsin). Es decir, si éste falleció de pequeño por causas naturales o fue resultado de un aborto provocado tras un altercado con Abu Bakr. Fátima murió poco tiempo después que su padre y en el medio de las disputas por su sucesión. Se la conoce con distintitos títulos como *az-Zahra* (brillante) o *al-Batul* (inmaculada, pura). Ocupa un lugar privilegiado dentro del islam shiita, ya que junto a ella se traza la descendencia o linaje *Ahlul Bayt* y, por tanto, la legitimidad del imamato. Es caracterizada como una mujer devota, humilde y abnegada. Se destaca, especialmente, su desempeño como compañera del Profeta Muhammad (*umm abihā* o madre de su padre) y de su esposo, el Imam Alí. Dentro de la tradición shiita suelen entablarse analogías y puntos de contacto entre Fátima y la figura de la Virgen María. Asimismo, desde la Revolución Islámica en Irán (1979) se ha convertido en el emblema nacional de feminidad, reemplazando, por ejemplo, el “Día de la Mujer” por la celebración de su natalicio. En el campo etnográfico local, su nombre o alguno de sus títulos/adjetivos (Zahra, Batul) se encuentran, en términos generales, con mayor frecuencia dentro de las comunidades shiitas que en las sunnitas. También puede hallarse el nombre Fátima Masuma. Este último en honor a Fátimah bint Mūsā' al-Kādhim (790-816), hija del séptimo Imam Musa ibn Ya'far, quien era apreciada por sus virtudes y conocimientos religiosos. Entre los apodos o títulos que se le conceden están: Masuma (inocente, inmaculada), Siddiqā (honesta) o Hamida (alabada). El santuario de Hazrat Masuma es centro de peregrinaciones en Qom (Irán). De hecho, muchas interlocutoras que han viajado a dicha ciudad para cursar estudios teológicos cuentan con gran emoción su visita al mausoleo. A lo largo de este capítulo se explorarán la devoción y ritualidad shiita, pero también los idearios femeninos asociados a la maternidad y las tareas de cuidado en el *continuum* público-privado. Por esta razón, se optó por este seudónimo, entendiendo que respeta la tonalidad del testimonio compartido y el contenido de este apartado.

atravesando una situación un tanto complicada y ella que “no era creyente” sintió “una necesidad”, “un vacío”. Sin saber muy bien los pormenores, se embarcó en la práctica del ayuno “así como van los caballos, al frente y nada más”. Y, en ese momento, afirma: “Sentí la presencia de Dios en mí. Yo no abracé el islam, Dios me abrazó a mí. Eso es lo que yo siento”. Lo que hizo Allah, sostiene, fue “llenarle el alma”. Tras ese intento a los tropezones y motivada por la necesidad de sentirse conectada con su hija a pesar de la distancia, se aproximó al islam. Empezó a frecuentar la mezquita, pero todavía sin convertirse. Una vez le dijeron que “si bien el corazón es importante en una religión. Es muy importante, o más importante, la razón”. Restaba mucho por aprender y recién cuando se sintió más afianzada en el camino, dio el paso. Eligió un nombre islámico diferente al seudónimo aquí empleado, pero que también remite –tal como ella aclaró– a su rol como madre y abuela.

Su familia materna descende de pueblos originarios y su familia paterna posee, al parecer, orígenes árabes. A partir de su conversión intentó averiguar un poco más sobre esta rama familiar. Su abuelo había emigrado del Líbano y era musulmán, aunque no transmitió la fe. Descubrió que el segundo nombre de una de sus tías era árabe y coincidía con el pueblo del que su abuelo había emigrado. Donde –afirma– son todos musulmanes shiitas. Se refiere al itinerario de conversión de su hija como un milagro. “El milagro de una persona que no tiene absolutamente conocimiento de nada, llega al islam y no solamente llega como musulmana, sino como musulmana shia, que es la raíz de su bisabuelo”. Aunque muchos consideraban que no era indispensable, ella pronunció su testimonio de fe. No obstante, entiende que, más que convertirse, retornó al islam.

Tras la *shahada*, comenzaron los cambios: dejó de fumar, empezó a consumir comida *halal*, a rezar cinco veces al día y a notar mayor tranquilidad en su personalidad. Realizó un viaje a Irán donde utilizó *hiyab* y *chador*. Al regresar decidió adoptar el pañuelo islámico. Extrañaba, por un lado, esa atmósfera de comunidad y religiosidad permanente que brinda –señala– un país islámico y, por el otro, la invadió una sensación de incomodidad al desprenderse de aquella vestimenta. “Me sentía como desnuda”. Primero, se colocaba el *hiyab* en la puerta de la mezquita y luego unas cuerdas antes. Después, lo hacía al salir de su casa hasta que finalmente pasó a utilizarlo cotidianamente. Se emociona profundamente al contar cómo sintió la presencia de Allah aquel Ramadán que practicó el ayuno sin ser aún musulmana o cuando su nieto, al verla colocarse el pañuelo, le dice: “Vamos a la mezquita abuela”, “Abuela, me olvidé de dibujarte el *hiyab*”. Respecto al *hiyab* afirma que “hay un 50% y un 50%” en su decisión. Entendía que utilizar el pañuelo era “ponerle el moño” al proceso que había iniciado. “El islam es todo un cambio en tu vida y tratar de ser mejor

persona para estar o ser más parecido a tu creador". Pero, además, *"si la gente no ve que tenés pañuelo, no sabe que sos musulmana (...) y sigue ese prejuicio de que sos sometida"*.

"Por ahí en algún momento pensé que era contraproducente en el sentido islámico. Si islámicamente una lo usa para cubrirse y ser pudorosa, a veces la gente te mira más. Pero mi hija me decía que no es igual porque te miran de otra manera". Cuenta que durante una consulta médica quien la atendía le dijo a otro colega *"está del mismo lado que estoy yo"*. Ella repreguntó si también era musulmán. Le respondió que no, pero que apoyaba la causa palestina y remató: *"¡Qué orgullo que uses el pañuelo!"*.

Devoción: entre súplicas, lamento y justicia social

Teatralizar lo cotidiano: la vida de la mezquita y el anuario Ahlul Bayt

El capítulo anterior giró, sobre todo, en torno a la cuestión identitaria, la praxis y retórica política, así como la *performance* en la arena pública. Pero estas dimensiones lejos están de comprender las múltiples facetas de la comunidad shiita o de las mujeres conversas que participan en ésta. Si hay un aspecto, además del lenguaje político-identitario, que la destaca y le confiere vitalidad es su calendario de conmemoraciones *Ahlul Bayt*.

Al igual que otras instituciones islámicas, la mezquita *At Tauhid* –junto a las entidades aledañas a ésta– ofrece cursos de idioma y religión, es punto de reunión del *yumma* y de las principales festividades (*Eid al-Fitr* y *Eid al-Adha*). Como observamos previamente también organiza eventos, disertaciones, actividades sociales y políticas de distinta índole. Pero, además, en ella se reúnen los jueves por la noche para la recitación *du'ā Kumayl* y conmemoran, según sea el caso, natalicios y fallecimientos de la familia del Profeta Muhammad. Por ejemplo, la celebración del natalicio de su hija Fátima en el mes de marzo. Estas reuniones conservan una dinámica familiar y barrial. El salón de usos múltiples de la mezquita –que posee, por cierto, la imagen del Ayatullah Jomeiní en una de sus paredes– es decorado alusivamente. Se ofrecen cánticos, discursos y testimonios que, generalmente, son filmados por integrantes de la comunidad que participan en medios afines como AnnurTv o HispanTv. Muchas de las niñas usan *hiyab* y se suman, al igual que los niños, a las actividades. Juegan y corretean por las instalaciones, mientras las mujeres se ocupan de la comida que, usualmente, es preparada en la cocina que se encuentra en el piso superior. Ellas se encargan, por ejemplo, de organizar eventos conmemorativos respectivos a las mujeres *Ahlul Bayt*.

La figura de Fátima es ponderada no sólo por ser la hija del Profeta Muhammad, sino por ser la esposa de Alí y madre de la descendencia, es decir, de los imames. Se la describe como una madre abnegada, una mujer religiosa y adorada por su padre. A través de ella se ilustra el estatus que el islam le concede a las mujeres. A partir de la Revolución Islámica (1979) se convierte, además, en símbolo de feminidad. Por esa misma razón, se “reemplaza” u homologa el día de la mujer (8 de marzo) con su natalicio; reivindicando su piedad, sufrimiento y paciencia (Shirazi, 2005). Es significativo, por ejemplo, que muchos de los cementerios en Irán –llamados *behesht*, vocablo que comparte las mismas siglas que *shahid* y paraíso– fuesen rebautizados con nombres femeninos tras la revolución (Shirazi, 2005, p. 95). Se la incluye, de hecho, como mártir; una descripción discutida dentro del ámbito sunnita. Según las/os shiitas, Fátima perdió un embarazo en curso y falleció tras un intento de ataque dentro de su hogar tras la proclamación de Abu Bakr como califa sucesor.

Dentro del islam nosotros tenemos muchas mujeres. Cada una de ellas tiene un aspecto en el que se destacó. En el caso de nosotros, los musulmanes siempre decimos que en Fátima az-Zahra, la hija del profeta, vemos un modelo concreto y multifacético. ¿Por qué? Porque tiene la característica de ser la hija del profeta, lo siguió en todo, tuvo el mejor modelo, el mejor maestro. Fue huérfana a los seis años de madre así que asumió roles como si fuese la madre del profeta. Vivió todas las batallas del profeta, o sea, muy combativa. Vivió toda la parte de la lucha y el proceso de difusión del islam. Se casó con Alí, el sucesor del profeta quien fue casi criado con él. Fue también esposa de un mártir porque el Imán Alí fue martirizado. Fue quien debatía con el Imam Alí su lucha. Fue una mujer muy espiritual que, además, trabajaba mucho con las mujeres asesorándolas y enseñando. Tuvo una vida muy humilde a pesar de que como hija del profeta podía ser una de las más destacadas. Fue quien además mostró que la mujer tenía derecho porque el profeta, antes de ir a rezar, buscaba a Fátima y le daba un beso (...) Fue a través de la mujer que sigue la descendencia porque él no tuvo hijos varones que lo sobrevivieran. Tuvo una hija mujer y en ningún momento dijo que necesitaba tener un hijo varón para seguir la descendencia. A partir de ella se traza la descendencia. A través de ella se muestra el derecho a la herencia que tiene la mujer que en ese momento no existía. Así que vemos muchos aspectos, desde lo espiritual hasta lo material, desde lo político hasta lo intelectual porque, además, era muy buena disertante. Muchas veces daba conferencias en público y era muy elocuente. Como madre también era muy destacada y no sólo fue esposa de mártir, sino madre de mártires también. Para nosotros es una mujer que representa muchos aspectos. (Testimonio, 2013)

[Sobre su viaje a Irán] Fui a hacer el curso para aprender un poco más porque había cosas que una no conoce realmente (...) Pregunto quién era y me regalan un librito [sobre Fátima], entonces me pongo a leer el librito. ¡Para qué leí el librito! Me lloré todo, porque la mina era una militante del islam que se murió siendo perseguida. (Testimonio, 2017)

Está mal que los sunnitas no sepan, por ejemplo, que es lo que pasó en *Āshūrā* que masacraron a la familia del profeta y ellos te dicen que es cuando Moisés abrió los mares y es como una celebración. Vos les preguntás de la familia del profeta y no te saben decir nada, y por el otro lado, muchos shias quizás aprenden más de lo que es la familia del profeta y no tanto de lo que fue la vida del profeta en sí. Como que hay dos opuestos para diferenciarse bien (...) [Respecto a Fátima] Falleció en un accidente, pero no sé si murió martirizada. Es la versión dramatizada del populismo religioso. (Testimonio, 2016)

Con lo anterior, aunque advirtiendo los riesgos de entablar comparaciones con el mundo católico, la dinámica de la comunidad alrededor de la mezquita *At Tauhid* nos podría recordar a la de una parroquia barrial en la que se congregan familiares y vecinos en las grandes festividades; pero que se mantiene, a su vez, a partir de otras tantas actividades conmemorativas y cotidianas de índole social, cultural y político. Por otro lado, sin ir más lejos, es común encontrar textos o material de difusión en los que las figuras de la Virgen María (quien posee una sura dentro del Corán a su nombre) y Fátima son comparadas. Incluso, dentro de algunos testimonios y entrevistas, la imagen del Imam Hussein es “traducida” al mundo o lenguaje cristiano a través de la figura de Jesús¹⁵⁷.

En un brevísimo libro titulado *Fátima y la Virgen María*¹⁵⁸(2011), adquirido en una de mis visitas al *stand* de la comunidad en la Feria Internacional del Libro, se establece la similitud entre ambas mujeres: su pureza o castidad, su infalibilidad, su generosidad, su autoridad y devoción. No se trata tan sólo de las virtudes que comparten y caracterizarían el ideal femenino, sino del lazo que las une. Se indica que ambas conversaron con ángeles, son madres de líderes perseguidos (Jesús y Hussein) y recibirán a los y las creyentes tras la resurrección. Fátima “*es la señora de las mujeres del paraíso*” (2011, p. 18) y quien, según esta tradición, intercederá en favor de las/os seguidoras/es de *Ahlul Bayt* (p. 35). Pero, además, existe un “vector milagroso” que las comunica. La Virgen María, según cuentan, visitó y cuidó a Fátima en su lecho de muerte porque “*los santos pueden contactarse mutuamente a través de los mundos y reinos sin ninguna barrera o restricción debido a sus almas transparentes y espíritus puros*” (p. 28). Recapitulando, una de las tantas palabras o categoría “emic” que rodea y describe el universo shiita es: devoción.

¹⁵⁷ Jesús es considerado enviado de Allah, nacido tal como sostiene el cristianismo, pero no es hijo de Dios. En el islam se reconocen muchos profetas, entre ellos: Adán (el elegido de Dios), Noé (el salvado por Dios), Abraham (el amigo de Dios), Moisés (el interlocutor de Dios), Jesús (el espíritu de Dios) y Muhammad (el amado de Dios). Fuente: *Jesús y María en el Islam* (2011[1995]). Qom: Editorial Elhame Shargh, p. 22.

¹⁵⁸ Al Furati, Fadel (2006) *Fátima y la Virgen María* (traducción de Glauco Ruiz Taylor). Qom: Elhame Shargh, Fundación Cultural Oriente.

Lo que me llamó la atención de esta comunidad es la devoción que tienen por la religión. No fanatismo, eh. Devoción. Todo tiene que ver con la religión. Cosa que no sucede del otro lado. Por ejemplo, juntarse todos para hacer oración. Más allá de la obligatoria del viernes que es colectiva. Pero ellos se juntan para hacer *du'ā'* (súplicas). Usan *hiyab* las mujeres y no sólo las más grandes. Las jóvenes también, pero no como una obligación, que de hecho es una obligación usar *hiyab*, sino como una necesidad lo usan. Se nota la alegría de complacer a Dios acá. (Testimonio, 2013)

Los jueves a la noche se reúnen para realizar *du'ā'*: luces tenues en la sola de oración y las palmas hacia arriba invocando a Allah o sosteniendo el Corán. Las súplicas de intercesión (*tawasul*) son reconocidas dentro de todo el mundo islámico. Constituyen una invocación a través de una recitación de ciertas frases o suras del Corán para entrar en conexión con Allah o realizar alguna petición. Los jueves, día anterior al *yummah*, las/os shiitas se congregan para la *du'ā'* *Kumayl*¹⁵⁹. Se cuenta que Kumayl, compañero del Imam Alí, escuchó de su voz esta súplica en la mezquita de Basora el día 15 del mes de *Sha'ban* (octavo mes en el calendario islámico) y luego se acercó a la casa del imam en donde éste se la compartió y pidió que la registrara. Por esta razón lleva su nombre, aunque sea una *du'ā'* dirigida al profeta *Al-Khidir*¹⁶⁰ quien, entienden, acompañaría al *Mahdi* en su retorno y habría indicado la construcción de la mezquita de Jamkaran (Qom, Irán). Según los testimonios de algunas entrevistadas que viajaron a Irán, allí hay un “*pozo de solicitudes o deseos*” donde dejarle sus peticiones al *Mahdi*. Una vez me contaron entre risas que, mientras las iraníes escribían un pequeño papel, ellas –como, quizás, sólo podrían viajar una vez en la vida– le escribían “*un pergamino*”.

Sha'ban es un mes muy activo en el calendario de esta comunidad porque, como el resto de las/os musulmanas/es, conmemoran *Laylat al-Barat* (“la Noche de la Salvación”) el día 15. Este es el momento en el que piden perdón/misericordia, se preparan para el ayuno del próximo mes (Ramadán) y recuerdan los nacimientos de varios descendientes *Ahlul Bayt*; entre ellos, el del *Mahdi*, precisamente, el día 15 en una jornada que destinan a oraciones y súplicas. Otra fecha importante dentro del almanaque shiita es la festividad *Eid Al-Ghadir*, día que conmemoran la selección de Alí como sucesor del Profeta Muhammad. Explican que el 18 del mes *dul Hiyyah*¹⁶¹ del año 632, el Profeta Muhammad designó en Ghadir Jum (entre

¹⁵⁹ Pueden encontrar una traducción al castellano en <https://www.accionislamica.com/suplicas>

¹⁶⁰ “El Verde” (profeta secreto) –sin nombre conocido– que posee sabiduría y cuya figura aparece en el Corán en el versículo 18:65. Las/os alauitas, por su parte, lo vinculan a la figura de San Jorge.

¹⁶¹ Último mes del calendario islámico en el que durante los primeros diez días se llevan a cabo los rituales del *hajj* y tiene lugar la celebración *Eid al Adha*.

Meca y Medina) a Alí como su sucesor, otorgándole grado de *imam* (líder) y *wali* (señor, protector).

El contenido de ese discurso es motivo de debates entre sunnitas y shiitas debido a su impacto político en la historia y diversificación del islam. Recuerdo una discusión virtual en la que un musulmán, intuyo sunnita, refutaba que en ningún lugar del Corán se afirmaba que Alí era el sucesor, mientras que un hombre de la comunidad shiita le rebatía que en el Corán tampoco se explicita cómo realizar el *salāt*. Es decir, que en el libro sagrado se insta a rezar, pero cómo hacerlo se sabe a través de la *Sunna*. Lo mismo ocurriría, según su parecer, con la designación del Imam Alí.

Como puede apreciarse, el calendario anual reviste para esta comunidad mucho movimiento. Numerosas actividades en la que participan varones, mujeres y niñas/os con distintos roles y responsabilidades. No obstante, si hay un momento de vital relevancia es, sin duda, el período que comprende los primeros diez días del mes de *Muharram* (primer mes del calendario islámico) cuando tiene lugar la conmemoración del suceso de *Āshūrā'* (significa décimo día). El primer día del mes de *Muharram* inicia el año nuevo islámico –celebrado por algunos/a musulmanas/es–; sin embargo, para la comunidad shiita marca el comienzo de un mes de luto o duelo. Nos detendremos en esta faceta en el próximo encabezado.

‘Āshūrā’ inspira: mito, ritual y acción social

El décimo día del mes de *Muharram* musulmanas/es sunnitas recuerdan la epopeya de Moisés al liberar a su pueblo del yugo egipcio, pero las/os musulmanas/es shiitas conmemoran la muerte (el martirio) del Imam Hussain (nieto del Profeta Muhammad) en el año 61 de la Hégira (680 d. C). Hussain (hijo de Fátima y Alí) es distinguido dentro del shiismo como *shahid* (señor de los mártires). Se narra, aquí se hará brevemente, que es convocado a enfrentar al gobierno corrupto y despótico del califa Yazid. Viaja hacia Kufa (Irak) y es interceptado en Karbalā' (Irak) junto a sus 72 compañeros. Rodeados en el medio del desierto –sin provisiones ni agua– son atacados por las tropas del califa. Esa batalla es conocida como la batalla de Karbalā' y en la que Hussain es asesinado. Se dice que es decapitado y su cabeza trasladada, junto a las mujeres capturadas como esclavas, a Damasco.

Las noches previas al décimo día del mes de *Muharram*, se reúnen en la *husseiniya* (término con el que se conoce al salón de congregación para recordar los sucesos de *Āshūrā'* y que en este caso suele ser una entidad de trayectoria histórica próxima a la mezquita). Visten de negro, el espacio es cubierto con telas y banderas del mismo color en señal de luto,

se narran detalladamente los hechos y se realizan súplicas. El día de *Āshūrā'*, las/os musulmanas/es shiitas de todo el mundo se congregan para la *ziyarat* (recitación/peregrinación), súplicas, elegías (*nadbat*) y lamentos. Afirman que la *ziyarat* de *Āshūrā'* emerge de un *hadith qudsi* (transmitido directamente por Allah a través del Arcángel Gabriel) (*Shaykh* Abdul Karim Paz, 29/08/2020, YouTube Islamaldia)¹⁶². En Irán, aunque también en otras partes del mundo, se llevan a cabo procesiones y dramatizaciones rituales (*ta'ziyeh*) de la narrativa de Karbalā' (Aghaie, 2005) y algunos ejecutan la *performance latam*.

Uno de los puntos controversiales alrededor de dicho ritual radica en las presuntas autoflagelaciones que los varones se propician en conmemoración del martirio. Mientras mis interlocutoras me dicen que esto está prohibido y en algunos sitios web shiitas explican que se trata de pintura carmín y no sangre verdadera, algunos trabajos dan cuenta de su existencia (sobre todo en Irán) y señalan, también, las transformaciones de esta secuencia del acto ritual. Por ejemplo, el reemplazo simbólico de la “autoflagelación” por la donación de sangre, tal como sucede en el Líbano a partir de la influencia de *Hizbullah* (Deeb, 2015). En Argentina, de hecho, desde hace unos años también se promueve esta práctica, haciéndose eco de una campaña transnacional de acción solidaria.



Figura 26. Flyer. Campaña de donación de sangre “¿Quién es Hussein?”
Compartido por Instagram *Acción Islámica Argentina* y otras redes sociales durante 2020 con auspicio del Rotary y Ministerio de Salud de la Nación.

¹⁶² Video transmitido en vivo el 29/08/2020. Disponible en <https://www.YouTube.com/watch?v=1vi-az8ZMAU>

La *Acción Islámica Argentina*¹⁶³ es una red, conformada principalmente por jóvenes shiitas, de labor social –dirigida tanto a la comunidad islámica como la sociedad civil– que funciona en Buenos Aires y Tucumán desde el año 2017 aproximadamente. Entre las actividades emprendidas en Buenos Aires se encuentran: la remodelación de las instalaciones de la asociación *Hagg Yusuf*¹⁶⁴, plantación de frutales o refacciones en el cementerio islámico de San Justo, colectas de dinero para las víctimas del conflicto en Yemen o para el Hospital Garrahan de la Ciudad de Buenos Aires, donaciones de alimentos a comedores en barrios populares o la instalación de un parador para asistir a las/os peregrinas/os durante la procesión a Luján en 2018. Esta organización impulsa la campaña de donación de sangre en sintonía como el movimiento transnacional *Who is Hussain?*¹⁶⁵.

A los cuarenta días de *Āshūrā'* tiene lugar la peregrinación de *Arba'īn*. Las/os peregrinas/os recorren la distancia (unos 80 km) entre Nayaf (donde se encuentra el mausoleo del Imam Alí) y Karbalā' (Irak). Esta fecha recuerda, según cuentan, el día en que la familia de Hussain regresó a Karbalā' y pudo realizar el duelo o ritual fúnebre, coincidiendo así con “*los 40 días que el cielo llorará sangre*” tras el martirio del nieto del profeta. Se trata de una peregrinación multitudinaria que, según algunos shiitas, es igual o más concurrida que el *hajj*. Algunas/os integrantes (varones y mujeres, conversas/os y “de origen”) de la comunidad de Floresta han realizado esta peregrinación y la bandera que portó una de las delegaciones fue recibida con honor dentro de la mezquita.

El “paradigma Karbalā'” (Fisher [1980] en Tambar, 2011) se expresa, indudablemente, en narrativas corporizadas que desarrollan sensibilidades afectivas. Se manifiesta en el cántico *Labbaik Hussain* (“Heme aquí, Hussain”) o el lema “*Cada día es Āshūrā', toda la tierra es Karbalā'*” (*Kull yawm 'Āshūrā' wa kull arḍ Karbalā'*) traducido a distintos idiomas como manifiesto político-religioso, cuyo origen le atribuyen al sexto Imam al-Sadiq. Podríamos pensar, inclusive, en el valor otorgado a la *turbah*¹⁶⁶ confeccionada con el suelo sagrado de

¹⁶³ <https://www.accionislamica.com/>

Durante la *jutba* con motivo de celebración *Eid al Adha* de 2020, el *shaykh* alauita Mohsen Alí señaló que “*el islam en Argentina se está organizando*” y mencionó, por ejemplo, la conformación de una organización análoga dentro de este sector de la comunidad (*Acción Islámica Alauita*) (Notas, 31/07/2020).

¹⁶⁴ Asociación islámica fundada en el barrio de Floresta que lleva el nombre de ese grupo familiar. Se trata de inmigrantes oriundos de cinco pueblos del Líbano que compartían el mismo apellido (un abuelo en común). Enfatizan, por lo tanto, que la trayectoria y objetivos –más allá de los de índole político y social– es familiar. Allí se llevan a cabo reuniones religiosas y velatorios islámicos.

Puede consultarse el video <https://www.YouTube.com/watch?v=0Ptwm1j8nOs> 4 de diciembre de 2015 [Consulta: 30/07/2020]

¹⁶⁵ Iniciado en Londres alrededor del año 2012 y con presencia, hoy en día, en más de 90 ciudades del mundo. Sitio oficial <https://whoishussain.org/>

¹⁶⁶ Pequeña piedra en la que apoyan la cabeza durante el *salāt* los musulmanes shiitas; retomando o emulando la práctica del profeta quien lo hacía sobre tierra/polvo.

Karbalā'. El relato de *Āshūrā'* recupera sucesos históricos, pero revistiendo connotaciones políticas y míticas.

La memoria de este hecho intensifica los lazos entre shiitas –su trayectoria colectiva– a través del tiempo y los territorios (Halbwachs, 2004 [1968]). Ese recuerdo va adoptando nuevos sentidos y símbolos en un movimiento continuo y sinuoso. Afín, en cierto punto, a la combinación entre estructura-tiempo y los desplazamientos metafóricos propios de la lógica caleidoscópica del pensamiento mítico (Lévi Strauss, 1995[1974], 1997 [1962]). La resignificación del Imam Hussain y la gesta de Karbalā' tras la Revolución Islámica de Irán (1979) –al igual que ha ocurrido con figuras como las de Fátima en tanto “modelo nacional” femenino– dan cuenta de ello. Cumplen dentro del imaginario una doble función: tanto ideológica (legitimación del orden) como utópica (resistencia y transformación) (Ricoeur, 2012[1996]). Todos estos símbolos se encuentran, como es previsible, codificados generizadamente (Aghaie, 2005).

Desde mi infancia recuerdo asistir a las reuniones por el martirio del Imam Hussain en la que la gente religiosa y adulta de la comunidad ofrecía su casa para la lectura del *Maqal* (relato de los sucesos de *Karbalā'* día por día, durante diez días). La lectura y recitación se hacía en árabe y, a pesar de que las generaciones más jóvenes no entendían el idioma, la propia expresión de la recitación, los lamentos, llantos y el sentimiento con el que lo hacían, lograron transmitirlo de modo que generaban un amor al Imam Hussain, aunque no conocíamos en detalle toda su historia. Posteriormente, en la década del 80', luego de la Revolución Islámica, las ceremonias fueron más concurridas y activas por varios factores. En primer lugar, el Ayatullah Jomeini (Dios esté complacido de él) en las primeras palabras de su testamento dice que esta revolución fue inspirada en la revolución del Imam Hussain (la paz sea con él). Es así, que la Revolución islámica fue una luz cuyos destellos alcanzó los rincones más lejanos y con ellos la expansión del islam verdadero, el “Islam Muhammadí”, revolucionario y husainí. (Entrevista a una mujer de la comunidad, AnnurTv, 11/09/2019)¹⁶⁷

Si Fátima simboliza la piedad, el sufrimiento y la paciencia, Zaynab (su hija y hermana de Imam Hussain) representa el coraje, la oratoria y perseverancia (Shirazi, 2005, p. 116; Deeb, 2015, p. 135). La idea de sacrificio, por lo tanto, no se circunscribe al esfuerzo físico o la muerte (entrega de la vida por la causa), sino también a “*la piedad al servicio de la comunidad*”, el cuidado, la disposición psíquica y afectiva (Deeb, 2015, p. 136). Zaynab cumple un rol central dentro del relato de *Āshūrā'*. Tal es así que en Irán existen *zaynabiyyah*:

¹⁶⁷ Disponible en <https://www.annurtv.com/nota/56004-conocer-mas-ashura-es-un-mensaje-de-resistencia-cuyas-raices-se-encuentran-en-la-espiritualidad.html> [Consulta: 03/08/2020]

espacios (*majlis*, asambleas o casas particulares) en las que las mujeres se reúnen para recordar los sucesos y realizar súplicas (Abbas, 2005).

Según la tradición, Zaynab es testigo clave de la muerte de su hermano, quien protege a su sobrino y, como sobreviviente, narra el martirio; siendo el primer eslabón de esta memoria y cadena de transmisión. Su caracterización como mujer piadosa, pero activa disertante es resignificada de tal modo que habilita y legitima –desde las entrañas del movimiento shiita– la participación política y pública de las mujeres (Zaatar, 2006; Deeb, 2015). Entre el 20 de agosto y 1 de septiembre de 2020, a través de una página de Facebook titulada “*El Husein en nuestra casa*”, se compartieron videos del canal Islamaldia (YouTube) que contaban con la intervención de *shaykhs* argentinos y de otras nacionalidades desde Qom (Irán) y otras locaciones del mundo. Retomando la posta, una joven conversa argentina escribió en su perfil de Facebook: “¿Será que a Seyyeda Zaynab (con ella sea la paz), si la masacre de Karbalā’ fuese hoy, también le dirían algunos musulmanes ‘que no se meta en cosas de hombres?’ El Islam permaneció vivo gracias a una mujer, le duela a quien le duela. Labbaik Ya Zaynab!”. Publicación que cosechó varios *likes* y la respuesta confirmativa de un varón musulmán “de cuna” que decía: “Fueron tres las mujeres que mantuvieron vivo el mensaje. Sayida Khadija dándole soporte moral y económico al Profeta. Sayida al Zahra con el Imam Ali y Sayida Zaynab con y tras la partida del Imam Hussain. De hecho, encadenada y todo, se le plantó de igual a igual a Yazid en su palacio. Sayida Zaynab es nuestro ejemplo y amor eterno”.



Figura 27. *Āshūrā’* y *Karbalā’*

Ilustraciones obtenidas del portal de la fundación *Islam Oriente*.

<http://fotografia.islamorientecom/es/content/imam-hussein-ashura-karbala-28>

La memoria religiosa retoma la lógica imaginaria del bricolaje; encontrándose –al decir de Bastide (1970)– en la frontera entre conmemoración (pasado, reproducción) y futuro (utopía y creación). Esa memoria no implica sólo el recuerdo de los hechos sino, por el contrario, su vínculo con una topografía específica (pensemos en la tierra de Karbalā, los mausoleos y mezquitas de los imames y mujeres de *Ahlul Bayt*) y una geografía afectiva y corporal. Se trata tanto de las memorias personales (forjadas en el cuerpo) sobre los viajes a Irán, las visitas a los lugares sagrados y la peregrinación de Arbain o la teatralización, recitación y lamentación del martirio durante el contexto ritual en las instalaciones de la comunidad local.

La narración de *Āshūrā*’ conjuga aspectos poéticos (elegías) y pragmáticos (políticos), reflexividad (fase declarativa) y mundanidad (implicancia en el propio cuerpo y tejidos social) (Ricoeur, 2008[1900], 2013[2000]). Una dialéctica entre mente (*‘aql*) y emoción (*‘atīf*), al decir de Deeb (2015). Las elegías refuerzan la comunidad afectiva (Halbwachs, 2004), legitimando la memoria como deber de justicia (Ricoeur, 2013). Las lágrimas por Karbalā son obligación y recompensa (Deeb, 2015). No son un componente secundario durante la narrativa, sino parte constitutiva de la economía moral del luto que se cultiva *performance* tras *performance* (Tambar, 2017). “*Hussain es mi hogar*” (*watani al- Hussain*), tributo recitado durante *Āshūrā*’, es –siguiendo a Scharbrodt y Shanneik (2020)– una proclama supralocal que manifiesta la conexión “vertical” con lo trascendental, al mismo tiempo que entabla lazos “horizontales” que superan las fronteras físicas y territoriales; reuniendo a la comunidad shiita global alrededor de esa memoria colectiva del martirio y del hogar anhelado (p. 14. Paráfrasis y traducción personal).

La conmemoración de *Āshūrā*’ es una experiencia vivida de moralidad (Tambar, 2011, p. 486). El martirio de Hussain es presentado, aunque suene paradójico, como una victoria o lección ético-política (lucha contra la falsedad/corrupción, gesta a favor de la justicia social) y una posibilidad de redención. Historia y mito se densifican contextualmente. Trátese de la visibilización de la persecución a las minorías shiitas en distintos contextos, la lucha contra la islamofobia, el compromiso con la causa palestina, el enfrentamiento contra el islam salafista o el imperialismo, sionismo y capitalismo, entre otros. “*The martyrdom and commemoration of Imam Hussain stands as a ‘structure of the conjuncture’* (Sahlins, 1997)¹⁶⁸ (...) *It expresses*

¹⁶⁸ Para Sahlins un acontecimiento adquiere significación histórica a través de un esquema cultural. Entre estructura y acontecimiento introduce una categoría intermedia que las relaciona: “estructura de coyuntura”. Definida como “*la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos, incluida la microsociología de su interacción*” (1997, p. 14).

the dialogical relationship between the (past and present) event and the (social, symbolic and historic) structure gaining mythic-practical force” (García Somoza y Valcarcel, 2020, p. 68).

Stoetzler y Yuval Davis –en un análisis alejado del que aquí nos convoca– revalorizan, siguiendo a Castoriadis, la importancia de la imaginación en la construcción y transformación de la sociedad; reconociendo, sobre todo, los “momentos dialógicos” entre ésta y el intelecto (2002, p. 326). Puede resultar de utilidad recuperar dos aspectos de su reflexión. Por un lado, la reivindicación de la imaginación en la praxis de actores individuales y colectivos, rompiendo así el dualismo cuerpo-mente tal como analizaban Deeb (2015) y Tambar (2011) sobre el “paradigma Karbalā”. Por el otro, la consideración de los horizontes imaginarios en relación con el posicionamiento situado e interseccional de quienes los proyectan.

Hace unos años, un compañero bereber nacido en Marruecos me explicaba –con una cadencia (temática y afectiva) en su relato similar a la que había encontrado en otros testimonios en la comunidad local– cómo, a pesar de haber sido criado en un contexto sunnita, adhirió al islam shiita. Él, activista por los derechos LGTBQIA en el islam, encontraba que su militancia era una forma de *yihad* que respetaba o recuperaba la esencia del Imam Hussain. Esto es, su lucha contra la injusticia y la opresión. “*Mi corazón late Hussain*” en él cobraba un sentido diferente al otorgado, por ejemplo, en la comunidad shiita local en la que se identifican otros poderes opresivos y/o hegemónicos a los que combatir. “*Hussain es el barro que salva al islam y conduce más rápido a Allah*”, afirmaba un *shaykh* argentino durante la conmemoración de *Āshūrā*’ en el año 2015. Proseguía: “*Queremos difundir el islam. Queremos expandir el islam (...) El profeta islamizó la península. Preguntémosnos ¿qué hicimos nosotros por el barrio?*”, enfatizando que el día del juicio final se tendrán que responder a las preguntas “*¿qué hiciste durante tu vida?, ¿qué hiciste con tus bienes?, ¿qué hiciste por tu amor por Ahlul Bayt?*” (Notas de campo, 2015).

La cultura de *Āshūrā*’ es la memoria que el musulmán tiene de su propia historia y que deberá reconocerla en la actualidad, en cada país, en cada situación. *Āshūrā*’ es un mensaje de resistencia cuyas raíces se encuentran en la espiritualidad, en su sentido más profundo que es la que le da sentido y hace que este movimiento crezca a través de los siglos. (Entrevista a una mujer de la comunidad, AnnurTv, 11/09/2019)¹⁶⁹

¹⁶⁹ Disponible en <https://www.annurtv.com/nota/56004-conocer-mas-ashura-es-un-mensaje-de-resistencia-cuyas-raices-se-encuentran-en-la-espiritualidad.html> [Consulta: 03/08/2020]

En aquella conmemoración de 2015 muchas/os de las/os asistentes vestían una remera con el diseño de un electrocardiograma y la leyenda “*Mi corazón late Hussain*”. Gran parte de las mujeres llevaban *hiyab* o *chador* negro y algunos varones portaban cintas en sus cabezas. [Consultar en nota al pie el enlace de un video ilustrativo disponible en AnnurTv]¹⁷⁰ Un *shaykh* de origen iraní narró con vehemencia y emoción los sucesos en la batalla de Karbalā’. Relató el sacrificio de Hussain para quien “*la muerte era mejor que la humillación*” y el coraje de Zaynab. Contó que ambos conocían el desenlace y aun así enfrentaron su destino. Zaynab le besó el pecho y la nuca antes de partir “*porque en el pecho recibiría los golpes de los caballos y en su nuca los golpes de las espadas*”. Esta secuencia podemos asociarla con el ademán o movimiento que emulan los varones durante el *latam/tatbir*; práctica que –según una de mis interlocutoras (quien iba explicándome los distintos pormenores de la reunión ritual)– no incluye lastimarse. Luego de la rememoración, el *shaykh* comenzó una recitación que, disculpándose de antemano por ello, haría en farsi. Una *performance* acongojada, aunque absolutamente vibrante.

De repente, una atmósfera de emoción inundó la sala de oración. Mujeres, a quienes tenía próximas en mi visión, lloraban compungidamente. No me propuse emocionarme, pero fue inevitable hacerlo. Finalmente, proyectaron videos con imágenes y cánticos que los hombres, ahora de pie, repetían al ritmo de la música y del movimiento de sus brazos. Al salir de la sala de oración, me encontré con una mujer conversa y con los ojos llenos de lágrimas (sin poder contener su emoción) me habló de la “*devoción*” que se respiraba y transmitía “*a diferencia de los católicos que aprovechan las Pascuas para hacer turismo*” (Notas de campo, 2015).

A partir de lo anterior, se puede entrever la eficacia simbólica de la *viva voce* (Dolar, 2007, p. 134). Dolar explica que la letra sagrada de las religiones del libro se vuelve efectiva cuando es asumida a viva voz, reforzando el lazo social entre la comunidad de creyentes y su memoria (2007, p. 132). Este aspecto (de/re) constructivo –aunque codificado– de la sonoridad adquiere un nuevo cariz cuando lo cavilamos a través de su textura o trama simbólica. La oralidad posee, sin duda, un rol privilegiado para toda la comunidad musulmana. Constantemente se efectúan menciones sobre la capacidad oratoria y elocuencia del Profeta Muhammad, quien –afirman– no sabía leer ni escribir, así como también se promueve y aprecia la memorización y recitación del Corán. No es casual, tampoco, que el primer pilar de la práctica religiosa sea la *shahada*. El testimonio de fe es aún más

¹⁷⁰ <https://www.YouTube.com/watch?v=gtRWmc2Fa4Q>

significativo para quienes abrazan el islam. La voz (la sonoridad y cadencia), lo dicho (el contenido) y el público receptor del mensaje (testigos, comunidad y la divinidad) componen un entramado a través del cual se visibiliza la elección espiritual. Una decisión que conlleva, también, cambios en la subjetividad e identidad narrativa (Ricœur, 2006). Un compromiso o lazo de pertenencia que se asume –o exterioriza performáticamente– y se reanuda en otras presentaciones públicas e instancias de sociabilidad y ritualidad. En el caso analizado, por ejemplo, en las súplicas semanales de los jueves y la conmemoración de *Āshūrā*.

La construcción de la musulmanidad y/o islamicidad shiita contemporánea gira en torno a un tiempo histórico-político (contexto transnacional, despertar islámico, lectura de la desigualdad social, causas internacionales) y uno mítico-religioso (principio islámico de justicia social, simbología del martirio, llegada del *Mahdi* y el fin de los tiempos) (García Somoza y Valcarcel, 2020, p. 67). Sin ir más lejos, establecen fuertes puntos de contacto entre el Imam Hussain y el Imam Mahdi. Se refieren a la existencia de uno y el advenimiento del otro como levantamientos revolucionarios o resistencias cuyo objetivo fue y será reestablecer el verdadero islam de Muhammad (Fuente: YouTube Islamaldia, 29/08/2020)¹⁷¹. “*Las lágrimas por Hussain son llaves del paraíso*” (Fuente: YouTube Islamaldia, 29/08/2020)¹⁷², ya que sin los sucesos de *Āshūrā* y *Karbalā* “*no existiría el despertar islámico*” y “*no estarían dadas las condiciones para el gobierno del Mahdi*” quien “*vengará su sangre*” (Fuente: YouTube Islamaldia, 28/08/2020). Sólo teniendo en cuenta todas estas dimensiones es que podemos comprender cómo se reactualizan las figuras del Imam Hussain o Zaynab dentro de la conmemoración religiosa como en las praxis ética y política de la comunidad. En consecuencia, su implicancia también en los itinerarios de islamización.

Fronteras móviles

Acerca de la diferenciación positiva y la normatividad sexo/género

La “feminidad islámica” –y aquí opto deliberadamente por el singular a pesar de reconocer y enfatizar la existencia de múltiples formas de construir, definir y experimentarla– no difiere categóricamente de aquellos modelos femeninos promovidos por otras tradiciones religiosas, especialmente monoteístas. Asimismo, probablemente no encontremos grandes discrepancias respecto a los preceptos y modelos sexo-género entre las distintas corrientes o

¹⁷¹ “*Muharram 2020. Enseñanza de levantamiento del Imam Husain (p)*”. Video transmitido en vivo el 29/08/2020. Disponible en <https://www.YouTube.com/watch?v=1vi-az8ZMAU>

¹⁷² “*Muharram 2020. Las lágrimas por el Husain (p) son las llaves del Paraíso*”. Video transmitido en vivo el 28/08/2020. Disponible en <https://www.YouTube.com/watch?v=8QQgAm29m78>

sectores de la comunidad islámica local. Si el islam puede entenderse, entre otros aspectos, como un universo discursivo y un marco epistémico-cosmológico, éste incluye una conceptualización y normatividad sexo/género que adquiere, sin duda, matices y especificidades contextuales.

No me detendré en esta oportunidad en los distintos derechos y deberes femeninos establecidos a partir de las fuentes sagradas ni en los debates respecto a ciertos puntos candentes (Valcarcel, 2013, 2014^b). Pretendí hacerlo –comparando fragmentos de otros libros sagrados– en la tesis de licenciatura. Si bien en ese momento consideré su utilidad –sobre todo con el propósito de esclarecer algunos preconceptos generalizados y malintencionados sobre el islam– comprendí que implica entrar en un terreno hermenéutico y teológico que escapa a las herramientas analíticas que dispongo y no hace al objeto antropológico de investigación. Más aún si tenemos en cuenta la intrínseca y compleja diversidad del mundo islámico. Por ejemplo, la conceptualización que otrora emprendía del *muslim self* en relación con el principio de *tawhīd* se circunscribía, en realidad, a determinadas aproximaciones dentro la tradición del *kalam* (ciencia dialéctica y del discurso) no extensible, tal vez, a otras interpretaciones islámicas (Valcarcel, 2014^b).

Como resultado de lo anterior, el foco de esta disertación estará puesto en las resignificaciones prácticas y discursivas realizadas por las mujeres en relación con las fuentes religiosas y repertorios de otra índole. Sobre todo, cuando constituyen instancias y recursos de enseñanza y sociabilidad en espacios de culto o son empleados por ellas para legitimar, argumentar o explicar sus testimonios y experiencias. Dicho esto, destaco tres aspectos al momento de abordar el ideal de feminidad que prevalece en el campo islámico en su conjunto: 1) la diferenciación positiva (subyacente complementariedad) entre lo femenino y masculino, 2) la importancia concedida al rol de cuidadora (esposa, madre, hija) y 3) el reconocimiento (privilegio, estatus) y protección de la mujer (Valcarcel, 2013, 2014^b). Atasoy habla, respectivamente, de la existencia de un modelo *lady like* dentro de un pensamiento islámico victoriano (*victorian islamic thinking*) (2006, p. 209).

Ahora bien, estos elementos comunes a otros órdenes heteronormativos en los que los cuerpos son sexuados¹⁷³ (Fausto Sterling, 2006), adquieren sentidos (instrumentalizaciones, mediaciones y resignificaciones) particulares. Porque el sistema sexo/género, en definitiva, siempre implica relaciones y articulaciones transitivas y contingentes (Richard, 2002, p. 100).

¹⁷³ Siguiendo la metáfora de muñecas rusas empleada por Fausto Sterling se entiende que las marcas de género (marcas de diferencia atravesadas por jerarquía racial y de clase) incluyen la materialidad de los cuerpos, psique, relaciones interpersonales, instituciones, cultura e historia (2006, p.302).

En este caso, por ejemplo, una imbricación entre imaginarios y normas culturales locales (propios de los sectores medios urbanos analizados), la normatividad islámica y la discursividad shiita de impronta iraní, pero con proyección transnacional.

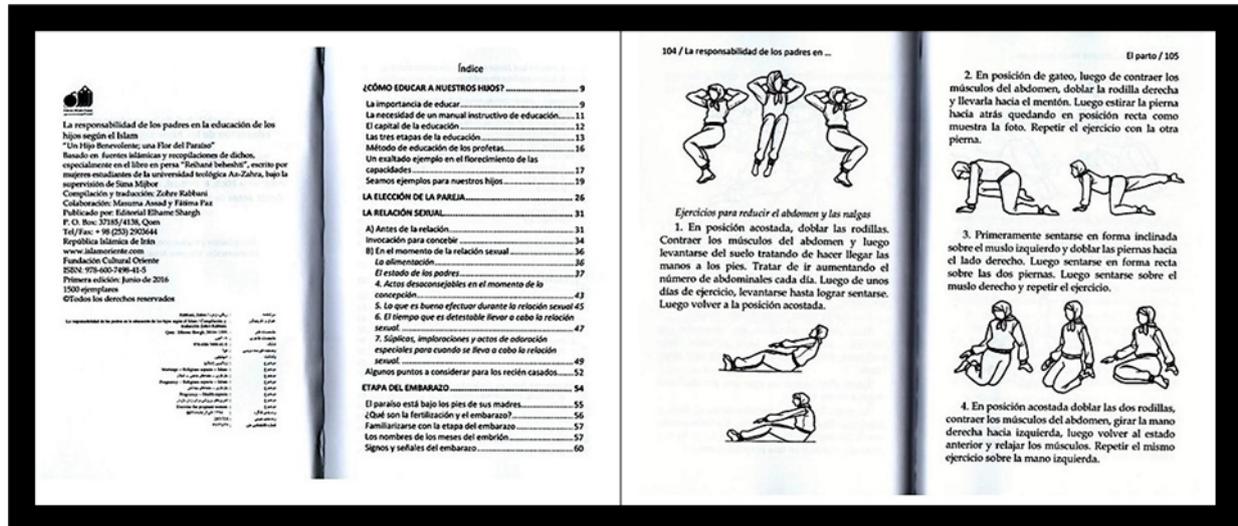


Figura 28. Manual de embarazo y crianza

Fragmento del índice e ilustraciones del libro *La responsabilidad de los padres en la educación de los hijos según el Islam. Programa ético, espiritual, médico y nutricional desde antes de la concepción del niño hasta su primera infancia* (2016). Compilación y traducción desde el farsi a cargo de Zohre Rabbani con la colaboración de Masuma Assad y Fátima Paz -integrantes de UMMA-. Qom: Editorial Elhame Shargh, Fundación Cultural Oriente (Digitalización propia desde el original en papel).

Dentro del universo discursivo shiita, la feminidad (*womanhood*) se encuentra, en gran parte, anclada en la maternidad (*motherhood*), pero ésta no se presenta opuesta a la vida laboral, profesional, política ni pública (Velayati, 2018). Puede, de hecho, incitar y legitimar dicha participación. Existen numerosos ejemplos de politización de la maternidad y la vida cotidiana, incluso en la reciente historia argentina. Sin embargo, aquí se conecta directamente –tal como pudimos observar en los apartados anteriores– con los simbolismos en torno a las figuras de Fátima y Zaynab. Las mujeres creyentes, en tanto madres o referentes de las nuevas generaciones musulmanas, que se enfrentan a la injusticia, la persecución, la falsedad y los “poderes opresivos” (imperialismo, sionismo, neoliberalismo, etc.); mujeres que se instruyen, que trabajan, con posiciones políticas, pero que cuidan y educan. Se podría ilustrar a través de la resignificación de la icónica imagen de “madre de la sociedad” y “educadora de los hombres de la resistencia” emprendida para alcanzar mayor grado de libertad en el espacio público en los territorios bajo control de *Hizbullah* (Zaatari, 2006, p. 56).

No debemos extrapolar análisis vertidos sobre el Líbano o Irán. No obstante, podemos hallar algunos puntos de afinidad –tanto en ciertos discursos promovidos institucionalmente,

la bibliografía que se traduce y circula en la comunidad, como en los testimonios de las mujeres entrevistadas— entre aquella simbolización de impronta política y la conexión local que se establece, por ejemplo, a partir de la comparación entre la Virgen María y Fátima, tal como abordamos previamente. La figura de la Virgen María permea el tejido devocional argentino y con la que pareciera ser necesario dialogar o, al menos, emplearla como recurso de traducción o intercambio para el público no musulmán en cualquier espacio o institución islámica. Enfatizo que el reconocimiento de la Virgen María es común a todos los sectores de la comunidad musulmana (de cualquier vertiente y tanto por musulmanas “de nacimiento” como conversas). Sin ir más lejos, Maryam (María en árabe) es uno de los nombres más elegidos por las mujeres que abrazan el islam. Un nombre que me atrevería a clasificar como “neutral”. Esto significa que es empleado en distintos sectores islámicos y por mujeres de distintas edades. Al igual que suele ocurrir con Khadija (la primera esposa del profeta). En cambio, los nombres de la hija y nieta del profeta son frecuentes en las comunidades shiitas, mientras que Aisha (una de las esposas del profeta e hija del califa Abu Bakr) se encontrará entre musulmanas sunnitas, ya que su participación en una batalla contra el Imam Alí la convierten en un personaje controversial dentro del shiismo.

La diferenciación positiva implica el reconocimiento de la necesaria existencia de diferencias físicas y actitudinales entre hombres y mujeres para el buen funcionamiento social; diferencias que se plasman en responsabilidades y derechos específicos, pero que —entienden— no implicarían desventaja, inequidad o perjuicios para la mujer. Por el contrario, impactaría en la consolidación de una posición o estatus privilegiado. Es así como aparecen los testimonios sobre como en un “*verdadero país islámico*” las mujeres participan activamente del mundo laboral y educativo, teniendo todos sus derechos garantizados. Entienden, por ende, que la normativa islámica —correctamente interpretada y aplicada— es más favorable que cualquier “legislación occidental” y pionera, incluso, en el establecimiento de ciertos derechos. A fines ilustrativos, podría recordar los comentarios vertidos por algunas interlocutoras acerca de la grata sorpresa que les provocaba observar la división de tareas domésticas entre los varones y mujeres iraníes que asistían a la mezquita en los años ’80 o aquellos otros sobre lo tardío que fue el acceso al voto femenino en Argentina cuando la mujer musulmana disponía de éste, según comprenden, desde hace siglos. Recurrentemente, sus testimonios expresan preocupación por la violencia contra las mujeres, la cosificación y mercantilización de sus cuerpos, presentado al islam —sino como remedio— como un paradigma alterno.

En este sentido, observamos que la religión puede movilizarse como recurso o capital en la construcción de género (Ramji, 2007) y femineidades alternativas (McGinty, 2007). Ramji explica que la modestia es un capital islámico generizado que se valoriza de manera diferencial entre hombres y mujeres (2007, p. 1177). Para las mujeres puede implicar autocontrol en su comportamiento y la posibilidad de obtener mayor respeto comunitario, mientras para éstos, la *performance* de las mujeres de su familia puede simbolizar superioridad entre pares (p. 1178). No me arriesgaría a esbozar ninguna afirmación o hipótesis análoga para el contexto local, dado que mi interacción con varones de la comunidad ha sido insuficiente. Además, el colectivo social con el que trabaja la autora en Reino Unido posee una impronta cultural específica (migrantes y generaciones de descendientes provenientes de Bangladesh, Pakistán, India) muy diferente a la imbricación argentino-árabe local. Puedo decir, en cambio, que los comentarios públicos más críticos respecto a la “*falta de pudo/recato*” (vocablos más empleados por las interlocutoras por sobre el de honor que predomina en otras latitudes) provienen, generalmente, de otras mujeres y tienen lugar en cualquiera de los espacios y vertientes de la comunidad islámica local. También vale advertir, por ejemplo, que el “desparpajo” o la lógica del matrimonio temporal es implementada y cuestionada de forma desigual a la hora de juzgar el comportamiento de hombres y mujeres. Por lo tanto, subyace –en cierta medida– una idea de honorabilidad o recato femenino (en riesgo) que no afecta en la misma proporción a los varones.

En lo que respecta a la normatividad o moralidad islámica en torno a las relaciones sexo/género resulta interesante mencionar, justamente, la existencia del matrimonio temporal o *mut'ah* dentro de la vertiente shiita. Conocí mujeres que han contraído matrimonios temporales que luego se transformaron en “definitivos” –es decir, una suerte de paso previo o compromiso hasta la legitimación de éstos–, mientras que otras concretaron lazos temporales que no condujeron a su oficialización y se disolvieron rápidamente. Algunas, por su parte, hace años se encuentran en una relación amorosa enmarcada bajo la rúbrica del *mut'ah* y sin miras de transformarse.

¿Qué es el matrimonio temporal? En principio, es una práctica que actualmente sólo es permitida dentro del islam shiita. Esto no significa que musulmanes sunnitas no la empleen, sino que no estaría reglada por dicha jurisprudencia. Infinidad de opiniones y rumores circulan alrededor de esta modalidad matrimonial. Mujeres sunnitas que la condenan fervientemente por considerarla una “*legitimación de la prostitución*”. Es decir, un vericuetto o atajo que encontraron los varones para mantener relaciones sexuales y no comprometerse afectiva ni económicamente. He escuchado, a través de testimonios de primera mano o

terceras fuentes, historias de conversas sunnitas a las que varones musulmanes provenientes otros países les ofrecieron matrimonio y que, posteriormente, regresaron a su lugar de origen sin tener ningún reparo para con ellas. O que, luego de un tiempo, descubrieron que éstos tenían esposa e hijos en otra locación. Se trata, generalmente, de ceremonias o pactos bajo el “paraguas islámico”, aunque no enunciados como temporales. Muchos de ellos realizados subterráneamente (tras bambalinas) ya que en los últimos tiempos las mezquitas han desplegado mecanismos de control (solicitar comprobante de registro civil, entre otros) para evitar la proliferación de matrimonios de “*dudosa procedencia y finalidad*”, al decir de algunas/os.

Dentro del islam shiíta, el matrimonio temporal está permitido –indican– cuando no puede contraerse matrimonio definitivo y éste debe, además, cumplir ciertos procedimientos. Pero ¿qué significa en la práctica cotidiana? Según me explicaron las entrevistadas, debido a que el islam no condena la sexualidad ni promueve el celibato, se entiende que –en caso de viajes, de jóvenes que todavía no tienen los recursos para convivir en un hogar, entre otras situaciones– se permitiría la concreción de un matrimonio temporal. Ahora bien, esto no implica que todos los casos o situaciones sean “bien vistas”.

Si se trata de un matrimonio temporal de poco tiempo que se convierte luego en uno definitivo o si es una pareja consolidada y conocida dentro de la comunidad, es aceptable. Algunas veces el *shaykh* valida dicha unión. En cambio, si se sabe que una mujer tuvo varios matrimonios temporales, la apreciación será otra. Suele ocurrir, especialmente, en mujeres con poca participación en las entidades y dinámica comunitaria. Se cuentan casos de *mut’ah* por una o pocas noches y “consumados” puertas adentro (reducido a pronunciar algunas frases antes del acto sexual y con dotes simbólico-materiales irrisorias). De lo anterior se deduce que, al menos en el contexto local, el matrimonio temporal puede oficiar como una forma de islamizar (legitimar) el noviazgo (Valcarcel, 2014^b), aunque también como una estratagema predominantemente masculina para “enmarcar” el acto sexual experimentado antes o por fuera del matrimonio.

En suma, el *mut’ah* opera en muchos casos como una islamización o legitimación interpersonal y comunitaria de un vínculo amoroso que se espera conduzca a un matrimonio formal y la conformación de una familia. Pero, también, puede funcionar en algunas circunstancias como una estrategia sexoafectiva entre las personas implicadas y de alcance limitado. Si es así, aquella mujer de la cual se rumorea la existencia de varias relaciones (aún bajo el marco del matrimonio temporal) no gozará, probablemente, de la misma estima o capital islámico generizado que posee otra mujer en una situación antagónica.

Hay cosas que la ley te lo puede permitir, pero tu moral no te lo va a permitir. Es un tema que a veces discutimos con los musulmanes. Pero ¿esta ley por qué permite eso? El matrimonio temporal, por ejemplo. ¿Por qué va a casarse temporalmente con una mujer? Porque capaz es un pibe que tiene 17 años que tiene que viajar a otro país o no tiene los medios suficientes para casarse, pero al mismo tiempo, está en una edad que necesita tener compañía de una mujer. Entonces para él es aceptable y es recomendado. Ahora para un hombre que ya está casado o espiritualmente débil, moralmente no. La ley te lo va a permitir, pero la moral no. O sea, las leyes son generales. Pero el matrimonio temporal jurídicamente no es lo mismo que el matrimonio permanente.

Una mujer hace *mut'ah* por cinco meses con un hombre y decide que no va a continuar con él. Tiene que esperar tres meses que es el período para saber si está embarazada o no. Ahí viene el tema moral también. Por más que la mujer haga *mut'ah*, moralmente tendría que mantenerse virgen hasta el matrimonio permanente. No es que por ley sea así, pero es lo más recomendable. Y generalmente es lo que pasa. Pasan cinco meses, esa mujer no quiere continuar con ese hombre, espera tres meses y después podría estar nuevamente con otro hombre. Pero ahí está la moral.

Ahora contemporáneamente está más dirigido, creo yo desde mi punto de vista, a los jóvenes que no tienen medios suficientes para mantener un matrimonio y mientras tanto mantienen una relación (...) Generalmente las mujeres y los hombres no es que primero se enamoran y después se casan. En el islam, hablan sus proyectos, se conocen, hacen un año de *mut'ah* y después se casan o de entrada se casan permanentemente. Acá en Occidente está dirigido a eso también. En el islam no existe el noviazgo, pero tenemos esta posibilidad. Sirve para eso. (Testimonio, 2013)

A ver, nosotros tenemos el casamiento que se le llama temporario porque él no se anima a casarse todavía. Después de 12 años no se anima. Es un matrimonio eterno, todos los años lo vamos renovando. (...) Algunos plantean que se usa el *mut'ah* como una manera de prostituirse. Es cierto, la verdad es que es cierto. Todo depende del contenido que vos le des, si vos lo entendés desde la bendición al noviazgo, si se quiere, como en el caso mío que es un noviazgo eterno. (...) Eso sabés que es bastante personal, nosotros la primera vez que lo hicimos, lo hicimos con un *shaykh*, después ya las otras veces cuando cumplimos un año más, lo renovamos. (...) Pero es todo muy simbólico. El matrimonio es importante, no sé si esto vos lo sabés, para nosotros el matrimonio, la pareja, es la completitud de tu religión, entonces por eso es tan importante. ¿Por qué? La completa porque te acompaña en los momentos en que vos estás mal, necesitás un apoyo, cuando vos religiosamente te sentís débil, el otro te apoya y te ayuda. (Testimonio, 2017)

El matrimonio temporal consiste en hacer un contrato de tantos meses para ser novios por tantos meses y que en el caso de que ya hayas tenido un matrimonio, puedas tener relaciones. En el caso de que no hayas tenido un matrimonio definitivo y seas virgen, el *mut'ah* en realidad es simplemente para poder salir y conversar a solas y tocarte la manito, nada más. Depende cómo se use, algunos lo usan como una especie de noviazgo, pero para después convertirse en matrimonio definitivo. Otros lo emplean de maneras no aconsejables o que no son bien vistas. (Testimonio, 2018)

El modelo de “diferenciación positiva” entre varones y mujeres no desafía el *statu quo*, pero logra tensionarlo en algunos aspectos. El primero refiere, precisamente, a la ponderación del rol femenino como una posición, de algún modo, superior a la masculina. En este sentido, la mujer no debe obedecer al varón. Ambos deberían tener recaudos en su comportamiento y cumplir con sus responsabilidades dentro de una ética o moral sexual compartida. Es frecuente, por ejemplo, que las interlocutoras expliquen que el Corán indica a los hombres que bajen su mirada y luego a las mujeres que cubran aquello que “*debe ser cubierto*” (existen distintos debates e interpretaciones respecto a este punto en los que no me detendré en esta ocasión). Se promueve la instrucción femenina para que se desarrolle laboral o profesionalmente, sin desconsiderar, por supuesto, la responsabilidad del hogar o la familia. Más allá del lema que reza que “*el paraíso está debajo de los pies de las madres*”, la planificación familiar y la anticoncepción son aceptadas dentro del islam.

Esa flor que es la mujer, como dice el islam, es en realidad, aún hoy, en muchas familias musulmanas, el miembro peor tratado y peor considerado (...) No estamos planteando una lucha contra los hombres. No queremos que ellos rechacen de antemano este artículo argumentando “*su tono es feminista, cuidado*”. Se trata de ir corrigiendo modelos y patrones que se van calcificando a través del tiempo (...) Dentro de la familia tienen que haber un dar-recibir igual por parte de todos. El que exista una jerarquía en cuanto al posicionamiento de cada miembro, innegablemente cada uno ocupa un lugar, no quiere decir que alguien está al servicio del otro o que un puesto es más bajo con relación al otro. Como creen algunos padres y así se lo han transmitido a sus hijos que la función de la madre-esposa es la de servirles. Esa es la idea y sentimiento que tienen que cambiar. “*El Jardín está a los pies de las madres*” por su amor incondicional hacia los hijos. Que los hombres resalten esa virtud, demostrándoles amor y respeto. (Fuente: *Revista Kauzar*, 2011, 31, p. 47)

La sensibilidad, delicadeza y entrega –entendida esta última como cuidado, coraje, instrucción o devoción según el caso– son significadas como atributos femeninos, pero no como cualidades que posicionan a las mujeres cercanas a la naturaleza o la irracionalidad y, por lo tanto, requiriendo tutelaje. Por el contrario, como aptitudes útiles a la comunidad y consideradas menos nocivas que aquellas atribuidas al temperamento masculino. Pero más allá de las expresiones institucionales o la bibliografía religiosa, tal como lo manifiesta la cita anterior, algunas mujeres articulan un discurso a través del cual reivindican la diferencia sexual en un sentido experiencial, ético y político (inclusive para la activa participación pública y ciudadana); aunque no todas lo emprendan desde una posición que intente subvertir el orden de género subyacente.

Al decir de una de las entrevistadas: “*Una es sierva de Allah*”. Esto implicaría, simultáneamente, no someterse a la voluntad ajena. Tarducci, en su trabajo sobre conversión femenina al pentecostalismo en los años ‘90, se preguntaba: “*Mantenerse firmes en unos valores cuando toda la sociedad está cambiando (...) Ellas son mujeres poderosas con un rol crucial en la redención. ¿Estrategias para afrontar una feminidad cambiante?*” (2002, p. 193). Aunque son notorios los contrastes respecto a los contextos socioeconómicos en los que se enmarcan sendos trabajos de campo y, sobre todo, en torno al sentido de “sumisión” empleado por sus interlocutoras y las mujeres que conocí –si para las primeras se trataba de “*servir al marido como al Señor*” (Tarducci, 2002), para muchas mujeres musulmanas “*ser sierva de Allah*” se contrapone, precisamente, a la obediencia incuestionable de los deseos masculinos o de las directrices humanas–, algo de ese interrogante sigue flotando en el aire.

Otro aspecto, vinculado íntimamente al anterior, refiere al reconocimiento de la cosificación y sexualización de la mujer, así como de la vulneración de sus derechos. Es aquí cuando emerge con fuerza, especialmente en el discurso shiita, la contraposición a “lo occidental”. Esta impronta anti-occidental, anti-imperialista, anti-capitalista y, a veces, anti-secular del discurso político del islam se vuelve más enfático entre quienes ocupan roles representativos en la comunidad. También, en muchas ocasiones, entre quienes abrazan el islam.

En la reconfiguración de esta modalidad de feminidad, el islam es desplegado como un repertorio discursivo generizado que jerarquiza el estatus de la mujer y promueve su participación pública y/o política sin poseer, generalmente, un efecto disruptivo sobre el modelo familiar o sexo/género “convencional”. Por lo tanto, sin crearle o presentarle a las mujeres conversas contradicciones personales entre aquellas esferas por las que guardan respeto o interés (religión y política, autonomía y maternidad/pareja, entre otras); ofreciéndoles, incluso, una alternativa –propuesta intermedia al decir de algunas– a quienes se han desencantado de las interpretaciones y prácticas imperantes en los ámbitos sociales en los que circulan y participan en tanto mujeres adultas de sectores medios urbanos. Esto no significa, por supuesto, la ausencia de resistencias y tensiones. Por ejemplo, durante la conmemoración de *Āshūrā*’ en el año 2020, una joven conversa de la comunidad publicó en una de sus redes sociales una breve reflexión respecto a la naturalización del rol de cuidadora o acompañante. Aquí se comparte un breve fragmento:

Antes de contraer nupcias, nuestra Señora Zaynab puso como condición en el contrato prematrimonial acompañar a su hermano el Imam Hussain a cualquier lugar que fuera. Antes y durante la masacre de Karbalā', Zaynab se dedicó al cuidado de la caravana y de su sobrino el Imam Zain ul Abidin, quién no podía participar del combate por estar gravemente enfermo y por orden del Imam Hussain. Zaynab tomó así la responsabilidad del acompañamiento de su hermano, el acompañamiento más duro, el acompañamiento hacia su muerte (...) Pero es importante destacar, sobre todo en una figura tan importante como Zaynab que es ejemplo para todas las musulmanas, que no fueron el rol de acompañante y cuidadora los únicos que le tocaron asumir.

Zaynab fue, además, quién se enfrentó al hombre más perverso y a la vez más poderoso de su época. Incluso, siendo humillada, se paró delante de él y con la valentía que les faltaba a todos los hombres allí presentes, en la corte de Yazid, dio un discurso tan fuerte, convincente y movilizante que redirigió el verdadero islam y quebró los corazones de los dudosos. Zaynab, además, fue la encargada de mantener viva y recordar al mundo la masacre cometida contra la familia del profeta (...) Zaynab fue líder. Reducirla sólo a su papel (enorme) de acompañante o cuidadora, es olvidar sus otros aspectos que deben ser también guía para las mujeres musulmanas. (Facebook, 30/08/2020)

En suma, el islam también puede ser vehiculizado como una forma de resistencia contra las estructuras y patrones de género imperantes dentro y fuera de la comunidad religiosa de pertenencia. O, al menos, como un paradigma interpretativo-operativo en vigencia y constante reactualización.

Para mí el islam es una forma de vida, como te decía antes, es una forma de vida que abarca absolutamente todos los aspectos de la vida del ser humano y que tiene una explicación que es la búsqueda del bien común, la búsqueda de la creación de una *umma*. Una comunidad que no tenga banderas, que estemos todos unidos por lo mismo. Que, de alguna manera, existe una contraposición al capitalismo, ese pensamiento materialista (...) Busca una forma de vida más equitativa, equitativa entre el hombre y la mujer que no significa igual, sino que es equitativa. Que los dos estén en la misma baldosa, pero uno es hombre y otro es mujer, hay diferencias, tanto visuales como internas ¿no? Por otro lado, esta cuestión de la economía más solidaria, la solidaridad como uno de los puntos más importantes. El tema de la discriminación: el islam no discrimina. Por eso digo que es una forma de vida que abarca muchas cosas: lo económico, lo político, lo social y lo religioso. En lo religioso tenés una pata más individual y una pata que tiene que ver con lo comunitario (...) Miles de cosas, la utilización de la mujer como una cosa, como un pedazo de carne que todo el tiempo tiene que estar desnuda y siendo hermosa y nada más que eso. Ese estereotipo que el capitalismo todo el tiempo está puntualizando. Y si no tenés el otro extremo que es la ama de casa que sólo cuida a los nenes que también está mal. Los dos extremos son malos, tiene que haber algo en el medio. (Testimonio, 2017)

Experiencias femeninas más allá del secularismo

Las prácticas y discursos abordados en el acápite anterior ponen nuevamente sobre el tapete el escepticismo respecto al secularismo (Cannell, 2010, p. 86). En este caso, mujeres – cuyas críticas en algunos puntos podrían ser compartidas o comparadas por aquellas efectuadas desde el feminismo– observan y cuestionan la realidad desde otro marco interpretativo; uno que no queda circunscrito a la esfera de la religiosidad o las creencias. El próximo apartado de la tesis se adentrará aún más en la cuestión de la agencia ética-pía; no obstante, es inevitable anticiparnos y reformular el interrogante acerca de las potencialidades y alcances de estas modalidades de agencia y experiencia. A veces, en el afán de demostrar la agentividad de las personas con las que trabajamos en el marco de nuestras investigaciones, señalamos rápidamente que determinadas prácticas o discursos son signos de empoderamiento (*empowerment*) o emancipación. Categorías que se popularizaron en los últimos tiempos gracias al activismo y la militancia feminista, pero que a veces pueden conducirnos a cierta vacuidad analítica.

¿Aquello que una persona indica fortalecerle es sinónimo de la capacidad que posee de intervenir o desafiar su entorno? Y si así lo fuese, ¿esa representación personal tiene siempre correlato –parafraseando a Fraser (2008)– en reconocimiento, participación y redistribución colectiva? No necesariamente. Pero ¿eso le resta importancia a dichas prácticas y discursos?, ¿las vuelve menos interesantes o atractivas para su investigación? Por supuesto que no, simplemente nos invita a extremar recaudos. El “empoderamiento” no es una experiencia lineal ni un atributo exclusivamente individual; por el contrario, es un proceso dialógico colectivo de interpretación, acción y transformación (Carr, 2003, p. 18). Coincido especialmente en este punto con Trebisacce (2016) para quien la experiencia es una poderosa herramienta política y teórica que requiere de vigilancia epistemológica para evitar los problemas que conlleva su esencialización y romantización. Tal como se desprende de aquellos usos en los que se tamiza la perspectiva liberal, se desplaza el eje de las relaciones sociales hacia un excesivo énfasis del yo/ego o no se problematiza la presunta transparencia y veracidad de la singularidad experiencial como si estuviese escindida de su contexto (Trebisacce, 2016, pp. 289-290).

La agencia, siguiendo a Scott (2001), no es un atributo inherente de las personas ni la experiencia se reduce a su aspecto lingüístico o discursivo. La agencia es una práctica social que puede comprender aspectos creativos e imaginativos (McNay, 2003), pero también la apropiación de la norma. No podemos olvidar la fuerza moral en la producción del sujeto.

Esto es, cómo los regímenes de verdad operan como horizontes normativos, de reconocibilidad y legibilidad que le permiten al/la sujeto/a dar cuenta (o no) de sí mismo/a (Butler, 2005). Las tramas y relaciones de poder en toda su multiplicidad y contradicción tienen efectos sobre los cuerpos y son afectados por los cuerpos (Grosz, 2003).

La experiencia incluye una dimensión ontológica y epistemológica (conocimiento situado y códigos de representación/enunciación): una frontera con opacidades y ambigüedades (Richard, 1996, p. 738). Implica inconsistencias porque la idea de un *self* cohesivo es una ilusión o quimera (Ewing, 1990, p. 252). La intersubjetividad se sitúa en específicas coordenadas espaciotemporales, redefiniéndose a partir de las cambiantes relaciones de proximidad (cercanía y distancia) (Probyn, 2003, p. 298).

Ante lo dicho, se pone de manifiesto la relevancia de la corporeidad en la configuración de las femineidades islámicas, entendiendo a los cuerpos (individuales, sociales, políticos, territoriales, narrativos) como fronteras (*crossroads borderlands*) indisolubles de su textualidad, materialidad e historicidad (Cohen y Weiss, 2003, p. 4). Se advierte la duplicidad (*doubledness*) del cuerpo como concepto o imagen y estrategia de enunciación construida en la articulación de relaciones discursivas, afectivas y de poder, atravesadas por el género, la sexualidad, la etnia y la clase (Probyn 1991, p. 116). Y también, por supuesto, la religiosidad. De allí se deduce su posibilidad e imposibilidad de sentido (Sàez Tajafuerce, 2014). En síntesis, si el cuerpo como horizonte narrativo posee una zona de indeterminación (*indeterminacy*) sujeta a su materialidad histórica (Weiss, 2003), el *hiyab*, por ejemplo, en tanto ícono de islamicidad femenina puede convertirse contextualmente en símbolo de resistencia o “empoderamiento” en contra de la despersonalización y la estigmatización.

El *hiyab* dentro de cierto imaginario religioso (y político) transnacional opera, retomando a Csordas (2011), como práctica portable y mensaje transportable (García Somoza y Valcarcel, 2016). No obstante, no puede reducirse únicamente a un diacrítico o símbolo identitario. La vestimenta forma parte de una ética sexual y religiosa que, junto a otras prácticas, desarrolla un itinerario islámico (Topal, 2017). La subjetividad musulmana –o interioridad al decir de Haeri– se constituye a través de aquellas prácticas obligatorias y recomendadas (2017, p. 144). Siempre existen, sin embargo, instancias creativas (personales y colectivas) de relación con la divinidad, se trate de las técnicas corporales y *performance* obligatorias o de aquellas personales y espontáneas. Ninguna de ambas manifestaciones implica ausencia de reflexividad en el contexto ritual (Haeri, 2017, p. 150).

Te termino de hablar del tema del *hiyab* primero que quedó abierto. Uno, lo que dice el Corán y Dios para ser coherente. Segundo, yo fui experimentando. No fue que de una me lo puse. Fue toda una experiencia. Fue una lucha. Un poco como *Habi, La extranjera*. Me hace recordar un poco esa época de salir con el pañuelo. Yo al principio que iba a la secundaria. Tenía a la tarde gimnasia. Yo me iba con el equipo de gimnasia y después volvía. Pero en un momento decidí usar el pañuelo porque me gustaba y, además, había leído el libro de Mutahhari y otras conferencias que había escuchado. Y me di cuenta un poco de esa cuestión de cómo se usa el cuerpo para atraer. Me daban una visión distinta: eso no me daba tanta libertad. Había pautas que seguir y que también estábamos muy encasilladas. El *hiyab* me liberaba un poco de todo eso. A la vez, valorarme yo. Había un discurso nuevo que yo nunca lo había visto de esa manera: una visión del cuerpo y de la persona (...) Pero otra cosa es que, a medida que yo me puse el *hiyab*, si bien sentía que me miraban y demás, adquirí una personalidad. Me conocen de una forma y tengo que asumirlo. Me concentraba más en otras cosas digamos. Las cuestiones de interés mías me llevaban a otras cosas. Inmediatamente en la medida que yo tenía *hiyab*, ya no iba a participar de cosas muy banales o cosas que, quizás, para mí no tenían mucho sentido. Entonces, me llevaba a profundizarme más. Me ordenaba la vida de otra forma. Eso sobre el *hiyab*. Para mí vivir en el islam, que tenga que orar todos los días, comunicarme con Dios, a la vez eso no me va a impedir estar interiorizada de los problemas que pasan en la cotidianidad y demás. Eso para mí es muy importante. Llevar el islam en todos los aspectos de mi vida, en mi casa, fuera de mi casa y en cualquier país para mí también es muy importante. O sea, por eso el tema de la identidad. No puedo separar lo público de lo privado. Para mí esta unión es muy importante. No me puedo dividir en dos. (Itinerario de “reislamización” de una mujer musulmana “de nacimiento”. Testimonio, 2013)

A partir de este testimonio se puede entrever la importancia que posee para las/os integrantes de la comunidad shiita local poder acceder a bibliografía concerniente a la doctrina y pensamiento islámico iraní en castellano. *Fundación Cultural Oriente* cumple un rol destacado en esta empresa de mediación (elaboración, traducción) y difusión. Es una organización fundada en 2003 con “*el objetivo de divulgar la cultura y los principios islámicos, poniendo un especial interés a las comunidades de habla hispana y latinas*” y cuenta con un sitio web oficial en el que pueden consultarse las revistas *Kauzar*¹⁷⁴, *az-Zaqalain* y *Angelitos*. En la librería de la mezquita *At Tauhid*, así como en el *stand* que pone en pie en la Feria Internacional del Libro en Buenos Aires, pueden obtenerse ejemplares impresos de las revistas y diverso material bibliográfico confeccionado en Qom (Irán) o en Buenos Aires. De hecho, la presidenta de la UMMA participa del comité editorial de *Kauzar*. Esta revista, dirigida principalmente al público femenino, tiene una sección titulada *Mujer* en la que se habla de la vida familiar y conyugal, los derechos femeninos, el *hiyab*, entre otros tópicos.

¹⁷⁴ Vocablo que significa bondad inmensa y también refiere a una fuente o manantial del paraíso.

El intelecto humano tiene una dimensión llamada “intelecto teórico”, a través del cual piensa y tiene otra dimensión llamada “intelecto práctico”, a través del cual acepta y admite. En otras palabras, la humanidad del hombre tiene dos alas o dos dimensiones: si el hombre quisiera estar en el camino de la perfección, tiene que perfeccionarse tanto en la dimensión teórica como práctica. Entre estas dos dimensiones existe un *hiyab* (velo) muy delicado y sutil. (Fuente: *Kauzar*, 2017, 73, p. 35)

El fragmento anterior, compartido dentro de la nota titulada “La mujer en el terreno intelectual y racional”, condensa algunos de los principios transmitidos en la comunidad y que muchas de las mujeres con las que conversé recuperan en sus elocuciones. En primer lugar, la idea de que no existen diferencias, mejor dicho, desigualdades entre hombres y mujeres respecto a sus capacidades o habilidades intelectuales. Las personas se distinguen por su piedad (*taqwa*) y/o compromiso (ético, religioso, afectivo, político). Comportamiento que, tal como observamos, persigue la armonía entre conocimiento práctico y teórico. Esta concepción se vincula notablemente con la propuesta vertida por Mutahhari en *El hombre perfecto*¹⁷⁵, obra a la cual hacía referencia una de las interlocutoras en su entrevista. Libro que me regalaron en una de las visitas a la mezquita y cuya impresión en Buenos Aires data de 1991 a través de la Consejería Cultural República Islámica de Irán.

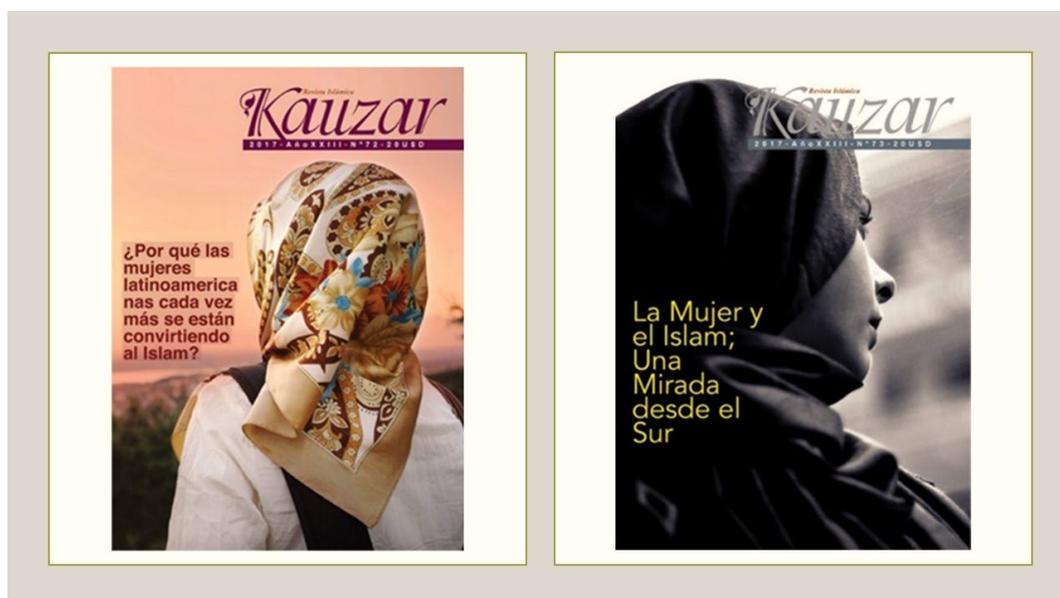


Figura 29. Revista *Kauzar*

Portadas de los números 72 y 73 del año 2017 de la revista islámica *Kauzar*.
Obtenidas del sitio oficial <http://islamoriental.com/Kauzar>

¹⁷⁵ Mutahhari, Morteza (1991). *El hombre perfecto*. [traducción desde el inglés de Abu Dharr Manzolillo]. Buenos Aires: Consejería Cultura República Islámica de Irán.

En aquel libro, el autor debate con el misticismo islámico, el racionalismo, el socialismo y el existencialismo filosófico occidental. Plantea –retomando los vocablos árabes *kamal* (perfección) y *tamal* (completitud), empleadas en el versículo coránico 5:3– que la perfección se expresa en términos verticales (gradiente), mientras que la completitud en términos horizontales (desarrollo). Siendo el equilibrio y armonía entre los talentos y capacidades humanas la base de esa perfección y completitud. Se pregunta entonces:

Ahora bien, ¿cuál es el hombre perfecto? ¿El que se dedica solamente al culto o la adoración? ¿El que solamente es absolutamente libre? ¿El que solamente es un amante? ¿O quien simplemente es intelectual? Ninguno de ellos es el hombre perfecto. El hombre perfecto es aquel en quien todos esos valores han logrado el crecimiento y desarrollo más completo de un modo uniforme y armonioso. Allí fue un hombre así. (Fuente: Mutahhari, 1991, p. 19)

El Imam Alí (líder o “príncipe de los creyentes”) es uno de los modelos masculinos a imitar, al igual que Fátima az-Zahra (“la resplandeciente”) es “*un perfecto ejemplo en irfan (gnosis) e 'ibādah (adoración a Dios)*” para las mujeres (Fuente: *Kauzar*, 2006, XIII, 44-45, p. 32). Así las cosas, se comprende por qué el islam es presentado en los discursos político-religiosos dentro de esta comunidad como la tercera vía (el equilibrio) entre socialismo y capitalismo, entre secularismo y ascetismo de clausura. Y es concebido, además, como aquel sistema ideal de relaciones afectivas y éticas en el continuo público-privado. En este contexto, el *hiyab* emerge como un código o “filosofía” que cumple o satisface razones sociales, éticas, económicas, políticas y psicológicas. A saber: la tranquilidad emocional y psíquica, la firmeza y armonía del vínculo conyugal y familiar, la consolidación de la sociedad, el valor y respeto por la mujer, etc. (Fuentes: *Kauzar*, XIII, 44-45, p. 57; Mutahhari, 1996, pp. 34-35¹⁷⁶).

Ciertamente esta fundamentación no se aleja de la encontrada en la bibliografía o los discursos de otros sectores de la comunidad islámica. No obstante, la politización de esa retórica es, probablemente, su acento característico. En un pequeño libro titulado *La mujer en el Islam* (1996), editado y publicado por la mezquita *At Tauhid* con el propósito de brindar información “*acerca de la mujer musulmana y su elevada posición en el Islam y el Corán*” y contrarrestar las calumnias de medios de comunicación “*dirigidos por aquellos que detentan el monopolio de la información*”, se hace hincapié en el rol político del *hiyab* contra la

¹⁷⁶ Mutahhari, Murtada (1996). *Hiyab. Acerca de la vestimenta islámica*. [traducción de M. Gutiérrez Gisbert] Madrid: Fundación Cultural Oriente.

ideología de la mujer-objeto occidental. Allí se habla del colonialismo, citando, inclusive, la obra de Frantz Fanon.

Adelkhah¹⁷⁷ (2000) en su trabajo sobre mujeres en el Irán posrevolucionario enfatiza, precisamente, la articulación entre razonamiento (*'aql*) y fe (*iman*) en las praxis y discursos de las mujeres entrevistadas. Llega a la conclusión de que para las mujeres creyentes – reivindicadas desde los discursos oficiales en su rol de madres y militantes– es fundamental “racionalizar” sus prácticas. Es decir, que la razón –como también se enfatiza en distintos testimonios dentro de esta tesis– es aquella que legitima la fe, pero también se convierte en el impulsor de sumisión (y perfección) a la voluntad divina (Adelkhah, 2000, p. 121). El razonamiento no sólo se reivindica como la cualidad distintiva del islam (basta recordar las constantes menciones de inspiración coránica “*no hay compulsión en la fe*”, “*primero entiende (lee), luego cree*”, “*los milagros científicos del Corán*” vertidas por las interlocutoras en todos los espacios islámicos), sino que florece como una “necesidad” para las conversas. Quizás debido a su afán o deseo de conjugar distintos sistemas interpretativos y recursos en la personalización del islam (Rahbari y Longman, 2018) o, tal vez, porque la lógica de pensamiento racionalista secular y tecnocientífico que nos atraviesa socialmente permea, también, sus construcciones y opción religiosa.

El islam se constituye, por lo tanto, como el camino hacia la verdad y la justicia (Adelkhah, 2000). La verdad (*haqq*) no emerge como concepto absoluto o la mera comprobación de hechos, sino como aquella apertura del conocimiento y la consciencia. Es decir, un movimiento contra la falsedad y lo ilusorio. La forma en cómo cada persona o grupo islámico defina o resignifique esa “verdad” es solidaria, seguramente, a cómo entienda y experimente el *din* islámico. No obstante, como quedó manifiesto párrafos atrás, la normatividad islámica sustenta o moldea esas subjetividades islámicas. El *hiyab*, por ejemplo, es un vocablo y signo polisémico anclado en una prescripción o argumentación religiosa; aun cuando el código de segregación espacio-sexual no agote sus posibilidades. Así, el *hiyab* puede erigirse –tal como analiza Adelkhah– como un umbral (2000, p. 235). Representa, por un lado, la peculiaridad física de las mujeres y su pudor, entendido a este último como autocontrol y dignidad (p. 219) y, por el otro, simboliza el rechazo a la occidentalización o el individualismo sin que ello implique resignar ciertos derechos y libertades personales. Constituye una frontera porosa que garantiza la continuidad entre lo público y lo privado,

¹⁷⁷ Antropóloga iraní con ciudadanía francesa detenida en 2019 en Teherán, acusada de conspirar contra la seguridad nacional <https://www.sciencespo.fr/en/facts-about-fariba-adelkhah-roland-marchal-what-we-know> [Consulta: 08/08/2020]

entre pensamiento y corporalidad, entre interioridad (*bāṭin*) y exterioridad (*zāhir*) (Adelkhah, 2000, p. 106). Da cuenta de una religiosidad vincular que incluye tanto la forma de relacionarse con otras/os (*muslim* y no *muslim*) como con la divinidad (Valcarcel, 2014^b).

Todo lo que tiene que ver con las pautas de conducta y fundamentalmente hay algo que es inexplicable ¿viste? Cuando tenés una desgracia o pasás una cuestión límite, hay algo que tiene que ir más allá de lo que es el materialismo y la cotidianeidad. Dicen los musulmanes que el ser humano tiene una *fitrah*. Es un destello divino dentro del ser humano. Y que hace que sea esa unión con Dios la que le despierta al ser humano ese interés, esas ganas y ese deseo de unirse a Dios. Por eso, la muerte para nosotros no es una cosa trágica ni terrible. Es parte de la vida. Es el fin de una etapa y el comienzo de otra. (Testimonio musulmana “de nacimiento”, 2013)

(...) Una va y lee el Corán y lees historias, todo eso te va nutriendo y al nutrirte vos, a mí particularmente, te va haciendo una persona feliz. Pero feliz para poder luchar en lo que tiene la vida. Porque la vida no es color de rosa (...) Yo lo que entiendo, es que venimos realmente a enfrentar las pruebas de cada persona. Yo creo fervientemente en el paraíso y en el infierno. (Testimonio musulmana conversa, 2018)

Cavarero (2014) reflexiona sobre la fragilidad y sensibilidad de la condición humana, remontándose a la etimología del vocablo vulnerabilidad (herida, piel desnuda). Al leer esa evocación, por un momento pensé en la musulmanidad/islamicidad (principalmente femenina) como una “corporalidad expuesta” (objeto de agravios, cuestionamientos, miradas, intimidación, exotización, curiosidad). Pero, simultáneamente, como un sistema de prácticas, creencias y relaciones sociales (*din*) a través del cual se recrea la sumisión a Allah; ofreciendo un modo de comprender e intervenir el mundo y la sociedad. La sumisión –recuperando o parafraseando la “acepción nativa” islámica– expresa o ratifica la fragilidad humana, al mismo tiempo que la torna vivible. “*La precariedad –afirma Butler– expone nuestra sociabilidad, la dimensión frágil y necesaria de nuestra interdependencia*” (2014, p. 73). Para la autora, al igual que para Cavarero, la vulnerabilidad es coexistente al carácter relacional de la condición humana y no una variable contingente. Considero, en sintonía, que la islamicidad (se trate de mujeres conversas o “de nacimiento”) constituye un marco interpretativo, ético, religioso y político que permite interpretar y habitar la precariedad. No en un sentido funcionalista o racionalista; sino, por el contrario, a partir de un entramado de relaciones (pragmáticas, simbólicas, éticas, económicas, políticas, afectivas, corporales), ni evidentes ni inmediatas, que se construyen a partir del vínculo imaginado y establecido con otras/os musulmanas/es y no musulmanas/es, Allah, la *umma* y, en este caso, *Ahlul Bayt*.

PARTE III

Práctica y ética musulmana

Capítulo V

*Noches y días con los ojos abiertos
bajo el insoportable parpadeo del sol.
Atisbando en el cielo una señal,
la sombra de un eclipse fulgurante
sobre el rostro del tiempo,
una fisura blanca como un tajo de Dios
en la muralla del planeta.
Algo con que alumbrar las sílabas
dispersas de un código perdido
para poder leer en estas piedras
mi costado invisible.*

(Olga Orozco, «Densos velos te cubren») ¹⁷⁸

*Khadija**

Era un fresco y primaveral día de 2015. Nos encontrábamos con Khadija en un bar de Palermo para concretar la tan postergada entrevista. Estaba compartiendo la tarde junto a sus hijas/os en la casa de una amiga, también musulmana. Me avisó por mensaje que me esperaba cerca del lugar previamente acordado. Llegó, nos saludamos y, de repente, apareció su amiga. Intentó presentármela, pero salió corriendo. A unos metros la vimos intentando socorrer a una paloma. Nos acercamos. Entre ambas intentaron agarrarla y fuimos a una veterinaria cercana, pero estaba cerrada. En eso, una de ellas nos informó que había dejado de respirar. La amiga avisó que iba a buscar una bolsa y una pala pequeña. Volvió con una espátula de cocina, lo

¹⁷⁸ Orozco, Olga (2013). *Poesía Completa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, p. 263. [Original en el poemario *Mutaciones de la realidad*, 1979].

* Seudónimo. Significa niña prematura o respetada. Es el nombre de la primera esposa del Profeta Muhammad. Khadija/Jadiya bint Juwaylid (555-619) era una comerciante de caravanas y miembro del clan Quraysh. Era más grande que el profeta, aunque no se sabe con exactitud cuántos años mayor. Algunas fuentes sugieren que le llevaba 15 años y fue ella quien le propuso matrimonio. Otras indican que era viuda, mientras algunas afirman que no había contraído matrimonio anteriormente. Se la reconoce como la primera conversa al islam; siendo, además, quien financió la expansión de la nueva religión. Por este motivo, Khadija es considerada –tanto para sunnitas como shiitas– como “La Madre de los Creyentes” (*Umm al-Mumineen*). Se la designa también como *Amira* (princesa), *al Tahira* (pura) y *al Kubra* (“la Grande”). Su mausoleo se encuentra en *Jannat al-Mualla* (cementerio al norte de *Masjid al-Haram* o la Gran Mezquita de la Meca). Su tumba, junto a la de otros familiares del profeta, fue demolida hacia 1926 por directriz del linaje Saud, reinante en la monarquía homónima. Mujeres de distintas corrientes y con diferentes adhesiones islámicas valoran la figura de Khadija. Encuentran en ella un ejemplo de mujer autosuficiente, con capacidad de administración y sin la cual hubiese sido imposible el desarrollo del islam, siendo quien apoyó afectiva y económicamente al Profeta Muhammad desde el comienzo de las revelaciones coránicas. Según cuentan, el profeta no contrajo matrimonio con otra mujer hasta después de la muerte de Khadija: período que se conoce como “el año de la tristeza”. Muchas musulmanas identifican en ella señas desafiantes a los patrones imperantes de aquella sociedad árabe e, inclusive, en la actualidad. Khadija junto con Maryam, Fátima, Aisha y Zaynab son de los nombres islámicos femeninos más populares en distintos contextos musulmanes. No obstante, tanto en otras latitudes como en el campo etnográfico transitado, podría argüirse que los nombres de la primera esposa del profeta y el de la Virgen María (Maryam en árabe) revisten cierta neutralidad, transformándolos en una opción plausible, y de las más elegidas, entre las mujeres conversas. Sean ellas sunnitas o shiitas.

único que pudo encontrar en el apuro dentro de su departamento. No teníamos dudas, debíamos enterrar a la paloma.

Calles atestadas de edificios sin jardín delantero ni amplios maceteros. Dimos vueltas. Caía el atardecer mientras cavábamos un pequeño pozo en un espacio verde en plena avenida del Libertador. Caminaban mujeres, señoras “paquetas” de la zona, que nos miraban con curiosidad. Khadija y su amiga hacían bromas sobre la imagen de dos musulmanas con pañuelo enterrando un animal “cual sacrificio ritual”. Intentábamos apurarnos, pero el suelo ofrecía resistencia y el utensilio culinario no era nuestro mejor aliado. Khadija colocó la paloma en su morada final. La cubrimos con más tierra y ubicamos una piedra encima. Ante mi asombro por esta secuencia imprevista, pregunté si debíamos hacer o decir algo (islámico) “especial”. Me respondieron que no era necesario, aunque Khadija nos comunicó que, sin premeditarlo, logró apoyarla sobre su lado derecho en orientación a la *quiblah*. Se lamentaban no haber podido envolverla en una tela blanca. Su amiga preocupada exclamó: “¡Ay, chicas! Justo me tenía que pasar a mí que la tenía que ver. Está el ángel de la muerte dando vueltas”. Caminamos de regreso hacia el punto de partida y entramos al bar.

Khadija ronda los 30 años y ya ha realizado el *hajj*. Su primer acercamiento con el islam fue a través de la cultura árabe. Cuenta que de pequeña su mamá le leía las historias de *Las Mil y Una Noches*. Enfatiza que censuraba algunas partes, pero le narraba la compilación para adultos y no la versión *Disney*. En su adolescencia se incorporó a un *ballet* de *dabke*. Tiempo antes, había decidido bautizarse. Su familia es católica no practicante. Sin embargo, comenzaron a hacerle ruido los dogmas e instituciones del catolicismo.

¿Quién es el cura para decirme ‘vos tenés que casarte y tener hijos’ si él no se casó ni tuvo hijos? (...) La otra cosa, ¿cómo puede un niño nacer con un pecado? ¿Qué culpa tiene el niño del pecado de sus padres? Si pensamos al sexo como un pecado que no es mi posición para nada. Todas estas cosas a mí me hacen ruido. Después, la trinidad: “Soy monoteísta, pero creo en tres. Pero los tres son uno. ¡¿Eh?!”.

Se hizo muy amiga de las/os compañeras/os de *dabke* y algunas/os eran musulmanas/es. Se interesó, preguntó y le compartieron material. “Pero no me hicieron *dawa*, la verdad es esa; la *dawa* eran ellos mismos, ¿entendés? No es que ellos vinieron y me tocaron el timbre a las nueve de la mañana. No, eso no pasó (...) Cuando nos fuimos haciendo amigos, sobre todo un señor que después fue mi *wali* cuando me casé, nunca cuestionó nada ni me impuso nada”.

Si bien ese primer contacto había incluido musulmanas/es alauitas y shiitas, optó por identificarse con el islam suní porque encontraba en el imamato reminiscencias con el catolicismo. A partir de los 16 años se introdujo en el camino hacia el islam y dos años después dio su *shahada* en una de las mezquitas sunnitas de la Ciudad de Buenos Aires. Al momento de la entrevista utilizaba *hiyab* cotidianamente, pero otorgándole su impronta casual y urbana. Pasados unos años, me enteré de que ya no lo empleaba. Le pregunté al respecto y me dijo que se trataba de una decisión personal, como también lo había sido adoptar la vestimenta islámica anteriormente. Me explicó que se debía a los cambios que atravesó y que como cualquier otra mujer no siempre se siente del mismo modo ni quiere verse igual. En aquella entrevista años atrás me había dicho:

Empecé a leer, me empecé a informar, y bueno, tenía una lógica. Tenía un por qué (...) Y la verdadera opresión no es el que yo me ponga un pañuelo en la cabeza, es el que alguien me ponga un pañuelo en la cabeza (...) ¿Dónde está la opresión? En la imposición, porque si mañana –igual esto no es lo que dice el islam, esto lo digo yo– vos te querés poner una pollera que muestre la mitad de tu cola porque tenés ganas, y nadie te lo impone, y es porque a vos te pintó, problema tuyo.

Algo similar a lo expresado en torno a la vestimenta islámica, manifestó en relación con los hábitos cotidianos. Reconoce, al igual que otras mujeres, que lo más difícil de abrazar y practicar el islam es rezar cinco veces al día. En cambio, el ayuno durante el mes de Ramadán es sólo una vez al año y acompañada de toda una atmósfera que lo sostiene y enriquece. De hecho, aunque eligió un nombre islámico al pronunciar su *shahada*, no decidió, a diferencia de otras mujeres, adoptarlo diariamente. *“Cuando me dijeron que, si tu nombre no significa nada que contradiga el islam, no hay problema. Entonces yo seguí usando X. Y hoy por hoy nadie sabe mi nombre islámico, y no me interesa que lo sepan porque no me identifica. Mi nombre, el que me identifica, es el que me dieron mis padres”*.

La gradualidad (no en un sentido lineal, sino procesual) de la islamización podría sintetizarse con esta reflexión que nos comparte acerca de su experiencia: *“Fui como dando pasitos de bebé. De pronto me dio el talibanazo y después es como que te acomodás (...) y después cuando te acomodás realmente en tu identidad como musulmana, también te volvé a acomodar en tu identidad original. Y es que, en verdad, no es tan distinta”*.

Espacios de reunión y celebración

Donde conocer y aprender el islam

Abrazar el islam –o retornar al islam como dirían algunas interlocutoras– implica cambios en la vida cotidiana y, también, bordar nuevos entramados de relaciones. Muchas veces, son esas mismas relaciones las que condujeron o marcaron el camino hacia el islam. Mujeres que, por ejemplo, asistían a un curso de idioma árabe y, a partir de allí, manifestaron interés por la religión del profesor o de alguna/o de las/os asistentes. Otras, en cambio, se acercaron a través de actividades de diálogo interreligioso o eventos públicos y culturales como la *Semana de las Mezquitas Abiertas* (impulsada por el gobierno nacional) o, más recientemente, *La Noche de los Templos* (promovida por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires). Encontramos a aquellas que incursionaron en clases de gastronomía o danza árabe y algunas que, como veremos, se acercaron a través de una amistad o un amor (a veces *online*).

En primera instancia, por lo tanto, pareciera que la cultura árabe (el componente árabe en diversas manifestaciones) adquiere un rol destacado en algunas conversiones, sobre todo, dentro de espacios sunnitas. Más recientemente se vislumbró un creciente interés por la cultura turca en relación con el arribo a la televisión abierta local y el acceso vía *streaming* de series y telenovelas procedentes de dicho país. Paisajes lejanos, formas de galantería y amor diferentes a las desplegadas en las telenovelas latinoamericanas. Estas producciones no detentan un carácter específicamente religioso ni exhiben la danza del vientre como otrora lo hacía la novela brasileña *El Clon* (2001), también récord de audiencia local y en el país limítrofe.

Desde el aterrizaje de las novelas turcas, año 2014 aproximadamente, hasta la actualidad estuve en contacto de forma muy esporádica con el Centro Alba y pude observar el interés femenino que despertó dicha industria cultural; manifiesto, por ejemplo, en la asistencia a clases de idioma y gastronomía turca, así como en las largas filas para conocer las instalaciones de la entidad durante la Noche de los Museos. No puedo afirmar que ésta constituya otra vía de conversión ya que no entrevisté a ninguna mujer que haya explicitado esta modalidad de aproximación al islam. Además, tal como se analizó en otro capítulo, la consolidación del movimiento *Hizmet* en Argentina ha tenido sus vaivenes; siendo menos exitoso en este sentido que otras redes y grupos transnacionales. Sin olvidarnos, por supuesto, que priorizan un perfil público de diálogo cultural e interreligioso de subtexto presuntamente laico.

No obstante, este fenómeno nos invita a interrogarnos ampliamente respecto al rol de los imaginarios y estéticas orientalistas en la sociedad argentina. Desde aquellos de origen literario –especialmente entre 1900 y 1950, tal como analiza Gasquet (2007, 2015)– hasta los de naturaleza audiovisual en la actualidad. Cabe señalar que –aunque este universo de imágenes, símbolos, discursos (y hasta deseos) tengan algún tipo de incidencia en el acercamiento de algunas mujeres al islam– no implica, sin embargo, que se mantenga estable a lo largo del tiempo o una vez que se convierten. Primero, no todas aquellas personas que comparten estos intereses y gustos estéticos/culturales “orientales” (árabes, turcos, persas, etc.) abrazan el islam. Y, segundo, aquellas que sí lo hacen, pueden –o no– iniciar un proceso de islamización que se apegue o, por el contrario, se aleje de las influencias culturales particulares. Depende mucho, como observaremos, de los espacios en los que participen y la impronta que éstos poseen o le otorgan al islam.

Las actividades dentro de las entidades religiosas (celebraciones, clases de islam, entre otras) convocan a la comunidad islámica, incluyendo “nuevas/os musulmanas/es”, musulmanas/es “de familia” y hasta futuras/os conversas/os. Pero las actividades abiertas al público dentro de estos espacios e instituciones, así como aquellas que realizan trascendiendo sus fronteras edilicias, son momentos privilegiados para la “difusión del islam”. Se trate, por ejemplo, de afianzar la posición de una entidad determinada dentro del circuito del diálogo interreligioso y ecuménico o de adquirir mayor visibilidad social y/o política. Pueden ser, también, instancias propicias para “la invitación al islam”. Aunque el proselitismo en el sentido estricto (o masivo) del término no pareciera habitual en las prácticas individuales o aquellas otras de carácter institucional, es innegable que participar en la Feria Internacional del Libro, en celebraciones culturales o en la organización de eventos de distinta índole (conferencias, medios de comunicación, acciones solidarias) constituyen una posible vía de acercamiento al islam para quienes poseen total desconocimiento o venían indagando sinuosamente al respecto. Sin perder de vista, además, que para algunas/os conversas/os “invitar” al islam es una obligación o deber ético y hasta una recompensa divina. Estas instancias públicas mixtas en las que se conjugan el interés o curiosidad religiosa con la adquisición de algún tipo de conocimiento o habilidad (cultural, artística, filosófica, literaria, idiomática, entre otros) no están exentas de entrecruces y tensiones.

Conferencia “*Yihad: la lucha en el camino de Dios*” dictada por el Dr. Germán Ferrarazzo (Titular de la cátedra Derecho Islámico de la Universidad Torcuato di Tella), en el Centro de Diálogo Intercultural Alba en el año 2014, con el auspicio del Gobierno de la Ciudad. Asistieron

alrededor de 50 personas entre público general y musulmanas/es. El auditorio se mostró muy interesado, al igual que ocurrió en una charla anterior sobre matrimonio islámico en el marco de ese mismo ciclo. Mujeres musulmanas asentían con sus cabezas ante algunas de las afirmaciones vertidas por el expositor, a quien reconocían como un especialista que “efectivamente sabía de lo que hablaba”. Un hecho interesante dado que la mayoría de las charlas ofrecidas sobre este tópico por las entidades suelen ser encabezadas por *shaykhs* o estudiosos musulmanes.

Tanto la información ofrecida como la perspectiva adoptada por el disertante contribuían a desmitificar los prejuicios sobre el islam en torno al terrorismo y el machismo. En síntesis, brindaba una caracterización sumamente positiva o favorable del islam; sorprendiendo, entonces, al público no musulmán y gratificando al que sí lo era. No obstante, al concluir la conferencia tuvo lugar una de las escenas más comentadas dentro de un grupo de amigas/os conformado por musulmanas/es (conversas/os y “de cuna”) críticos del fenómeno “convertitis”¹⁷⁹. Resulta que un musulmán converso de aproximadamente 40 años, acompañado de su esposa quien vestía *hiyab*, le preguntó al orador –en voz alta y con un tono próximo al reproche o recriminación– por qué habiendo estudiado tanto sobre el islam y conociendo sus virtudes, no se había convertido. Silencio e incomodidad en el auditorio. El expositor, de modo descontracturado y amable, le respondió –palabras más, palabras menos– “*Porque Allah me quiso católico y Allah sabe más*”. El hombre musulmán esbozó una leve sonrisa al quedar, ante los ojos de varias/os, expuesto por una conducta que contradecía, precisamente, todo lo señalado durante las casi dos horas de conferencia. (Reconstrucción de las notas de campo, 08/10/2014)

“Allah sabe más” o “Allah sabe mejor” (*Allāhu Alam*) es una de las tantas frases que se le puede escuchar decir con frecuencia a un/a musulmán/a. Otras de ellas son *Astaghfirullah*, *Alhamdulillah*, *Allahu Akbar*, *Insha'Allah*, *Mashallah*, *Subhanallah*, junto al típico saludo *Salam Aleykum* o *Eid Mubarak* que acompaña cualquier celebración. Sin embargo, “Allah sabe más” –al expresar una razón o causa última que escapa a nuestro conocimiento y poder o control– puede transformarse, incluso por quien escribe, en una muletilla (un significante) al cual acudir, por convicción o conveniencia y evasión, en distintas situaciones. A través de esta frase, algunas personas argumentan o explican cambios en sus vidas (incluida la conversión) y tristezas que incluyen desde fallecimientos inesperados a dificultades de salud.

Cuando en muchas oportunidades intentaba justificar mi presencia como antropóloga, algún/a interlocutor/a frenaba mi perorata diciendo: “*Estás acá porque Allah quiere y Allah sabe más*”. Mientras que en otras ocasiones era yo quien esquivaba o salía airosa de las preguntas “*¿para cuándo?*”, “*¿ya te convertiste?*” con un tímido y risueño: “*Todavía no. Cuando Allah quiera. Allah sabe más*”. Un día, de hecho, una mujer de avanzada edad, nacida y criada en un país árabe, respondió por mí: “*Cada una tiene su tiempo. No es cuando ella quiere, es cuando Allah quiera*” (Notas de campo, 2015).

¹⁷⁹ Retomo la definición o neologismo empleado por Roald (2006, p. 49).

De existir la invitación al islam o la pregunta por mi efectiva conversión, ésta provenía mayoritariamente de la mano o, mejor dicho, de la voz de un/a converso/a. El hecho de nacer en una familia musulmana y rodearse de una comunidad (entidades escolares, culturales y religiosas) desde temprana edad junto a la articulación no excluyente con otros ámbitos, relaciones y actores no islámicos, le otorga una seguridad o tranquilidad a las/os musulmanas/es “de origen” que las/os conversas/os no poseen en primera instancia. Y es la razón, también, por la que muchas veces se perciben excluidas/os de esos núcleos argentino-árabe-islámicos consolidados, sintiendo la necesidad de disputar ese constructo y legitimar su posición o identidad. Aunque enfatizan que el islam está abierto a todas/os sin distinción, algunas/os musulmanas/es “de nacimiento” validan la “pureza o autenticidad” musulmana a través de la ascendencia árabe-islámica familiar. Por su parte, muchas conversas critican la falta de conocimiento y práctica religiosa de los y las nacidas musulmanas: “*Es un islam cultural, confunden con tradición*”. Mientras que aquellas otras cuestionan (y algunas se burlan) de la “exageración” performática de sus congéneres. Exhibiéndose así –al decir de muchas y de ambos lados del umbral– “*la dualidad o hipocresía entre hermanas*”.

No quiero generalizar, pero lo que veo es que –no sé si son más las chicas o los hombres (o hay algo diferente entre ambos)– las conversas se toman muy a pecho las cosas que quienes ya nacieron en familias musulmanas se toman más natural. A veces está bien, porque hay que cuestionar las cosas y hay que saber por qué lleva y hace lo que sea, pero en otros casos me suena como adoptar toda una cultura diferente y no es necesario. (Testimonio, 2016)

La presión o insistencia para que abrazase el islam nunca fue un hilo conductor de mi trabajo de campo. Pero siempre hay excepciones como ocurrió, por ejemplo, durante el mes de Ramadán de 2016. Creo interesante compartir un fragmento de esa secuencia etnográfica porque condensa una experiencia que pudo haber tenido cualquier joven que se haya acercado a una mezquita con la intención de conocer un poco más sobre el islam.

Asistí junto a dos entrevistadas a un *iftar* (rompimiento de ayuno) en la mezquita. Nos sentamos en una de las grandes mesas redondas colocadas en uno de los salones de la institución contigua. Nos encontramos con algunas conocidas y junto a ellas una joven musulmana de Bolivia y su mamá de origen marroquí. Conversamos de diversos temas mientras nos servían la comida. El convite terminó a las apuradas ya que se aproximaba el horario del *salāt* y *tarawih*. Descendimos a la sala de oración principal que compartimos, en aquella ocasión, hombres y mujeres. Me coloqué el *hiyab* y la mujer marroquí, quien hace veinte años vive en Bolivia (R de aquí en adelante), me dijo: “*Te queda hermoso. No a todas les queda tan bien como a vos*”. Primer guiño de R, quien ya sabía que no era musulmana tras

preguntarle a otra mujer la razón por la que yo no me acercaba a rezar. Al concluir el *salāt*, conversó un rato con su marido. Luego, se arrimó y me dijo que cuando le comentó a su esposo (converso hace muchos años) que no era musulmana, éste no podía creerlo *“porque irradiaba luz musulmana”*. Segundo guiño de R. Me preguntó si quería regresar a la mezquita la próxima semana. Pensé que me ofrecía participar de alguna charla o actividad que brindaría. Acepté inmediatamente. La saludé y continué hacia la puerta junto a las mujeres con las que había concurrido y un matrimonio extranjero. En la calle, cuando nos estábamos despidiendo, la joven me preguntó: *“¿Vas a ir a tu casa así vestida?”*. A lo que respondí: *“Me daba cosa sacármelo en la puerta”*. Su esposo afirmó: *“Mayra, no hay problema, te podés sacar el pañuelo delante nuestro”*.

Una semana después, día y hora acordada, regresé a la mezquita. Entré a la sala de oración principal y allí en el fondo se encontraba R sentada sobre la alfombra. Había otra mujer con su hijo, pero no parecía estar con ella. Me dijo: *“Pensé que quizás te arrepentías”*. Evidentemente, no esperaba a nadie más. La saludé y me senté a su lado. Comenzó a hacerme preguntas sobre mis creencias. Ya no eran guiños ni indicios. El motivo de su “cita” era muy claro. Fui respondiendo sus interrogantes tratando de transmitir mi opinión, pero también contemplando sus expectativas para no coartar de antemano esa conversación. Me contó de una joven alemana que “era como yo” y tras visitar la mezquita en Bolivia y despejar sus dudas, se convirtió al islam.

Entre sus afirmaciones, rescato algunas que resuenan con los testimonios vertidos por varias de las mujeres que entrevisté. Enfatizó *“la autonomía del islam”, “su carácter científico y racional”*; llegando, incluso, a explicarme *“la creación de las razas”* según la interpretación coránica. *“Si vos no crees en Dios o crees en otra religión y eso te hace bien, vas a tener recompensas en esta vida (trabajo, pareja); pero en la otra vida no. En cambio, si sos musulmana, vas a tener recompensa en esta vida y en la otra”*. Asimismo, se encargó de señalar las cualidades de una mujer musulmana que, según indicaba, eran las mismas que yo lucía en mi comportamiento. *“La mujer musulmana, femenina con recato. Conserva su pureza y elegancia”*. Sin olvidarse, por supuesto, de recordarme lo importante que era contraer matrimonio para completar el *din*. *“Los esposos jamás deben irse a dormir peleados. Quien primero pide perdón, tendrá recompensa de Allah”*.

Aprovechaba sus intervenciones para preguntarle sobre su propia historia de vida. Así pude saber que reside junto a su esposo en Bolivia desde hace 30 años. Según su relato, cuando tenía 10 años y vivía en Marruecos donde nació, su hermano se había hecho amigo de un extranjero *“medio hippie que estaba en búsqueda espiritual por los países árabes”*. Ese extranjero era su marido, hijo, supuestamente, de diplomáticos. En ese viaje quedó varado, le regalaron un Corán en español y dio su *shahada*. Transcurrieron los años y ella se casó. Se desempeñaba como profesora, tuvo una hija y se separó porque el matrimonio no funcionaba. A sus veintipico, un día llegó a su puerta aquel hombre (diez años mayor que ella) preguntando por su hermano. *“Sentí algo en el pecho”*. Recuerda que estaba preocupada *“porque no quería otra desilusión”*. Entonces, *“pidió una señal”*. Soñó con él y su madre interpretó esa secuencia onírica: *“Se casarían, serían felices y tendrían una hija”*. Viajaron a Bolivia donde se dedican a *“fortalecer y difundir el islam”*, según indicó.

Tras dos horas de charla, me preguntó si me quedaban dudas o había algo más que quisiera saber, intentando dar por concluido el encuentro y evitar contarme más de su vida. Le respondí que no. Entonces, sentenció: *“Bueno, ¿lo hacemos? ¿Querés dar la shahada?”*. Le dije que debía asimilar toda la información que gentilmente me había brindado, agradeciéndole mucho por

su tiempo. “Ay! Ojalá esté el día que pronuncies tu shahada. Pero, yo siempre digo lo mismo, hay que pensarlo y decirlo cuando lo sientas”, afirmó. “Pienso lo mismo. Allah sabe más”, le respondí y nos despedimos. Perdí su contacto telefónico. Nunca más me escribió, ni la volví a cruzar. (Reconstrucción notas de campo, 2016)

Tanto la mezquita dependiente del CIRA –*Al Ahmad* o denominada habitualmente por el nombre de la calle en donde se emplaza (Alberti)–, como el Centro Cultural Islámico Rey Fahd (mezquita de Palermo) exhiben en su arquitectura y tendencia teológica su huella árabe. Mientras la primera se encuentra inmersa en la dinámica y urdimbre histórica de las colectividades sirias y libanesas en la Argentina, la otra es fiel –adaptándose localmente– a la retórica identitaria del golfo y, especialmente, de Arabia Saudí: monarquía cuya proyección islámica transnacional es también parte de su disputa con Irán por el predominio –geopolítico y teológico– dentro y fuera de la región que se conoce como Oriente Próximo-Medio Oriente.

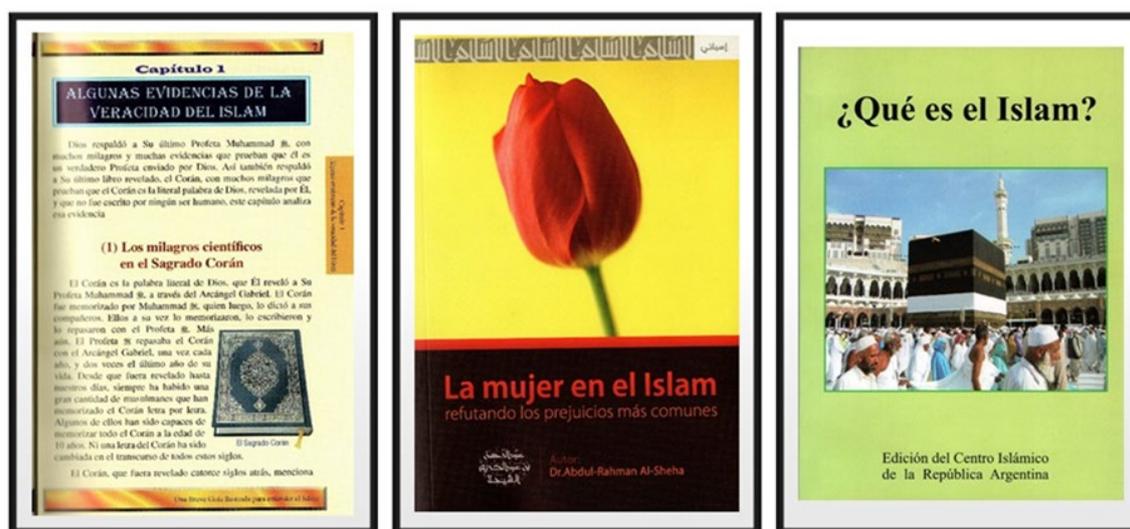


Figura 30. Material de divulgación

Izquierda: Fragmento de *Una breve guía ilustrada para entender el Islam* (2004). Folleto informativo ilustrado a color que se entrega en el Centro Islámico Rey Fahd.

Centro: Portada de material de divulgación del Centro Islámico Rey Fahd. Elaborado por *Islamland* (Arabia Saudí) y la Federación de Asociaciones Musulmanas de Brasil.

Derecha: Portada de material informativo del CIRA. Cuenta con la introducción de Ricardo Elía e incluye datos generales sobre el islam, cultura en Al Andaluz, Jesús y María en el Corán, entre otros tópicos. (Digitalización propia a partir de los ejemplares en papel)

Ambas instituciones, además de colegios con enseñanza religiosa, poseen instancias destinadas a la difusión y el aprendizaje del islam, como son las clases de *tafsir*, las conferencias abiertas al público y el material de divulgación. No obstante, en la mezquita de Palermo las publicaciones tienen una calidad que denota la magnitud de su financiamiento.

Esta institución cuenta, además, con una biblioteca que alberga un compendio dirigido especial o principalmente a la comunidad islámica. Por su parte, el CIRA opera, podríamos decir, en una doble dimensión. Aquella que abarca “puertas adentro” (las familias “tradicionales” que tienen relaciones entre sí y algunas de ellas con considerable incidencia o participación en la vida política argentina y diversos rubros de la actividad económica) e incluye las celebraciones religiosas, festivales familiares, organización de contingentes para la peregrinación a la Meca, visitas o traslados al cementerio islámico y hasta su propio diario *La Voz del Islam*, entre otras aristas. A su vez, otra estrategia de proyección “hacia el exterior” que se perfila, de manera sopesada, hacia los vínculos interreligiosos (Comité de Bioética, Dirección de Cultos de la Ciudad, Ministerio de Culto y Relaciones Exteriores de Nación), institucionales y políticos con diversos actores estatales y de la sociedad civil. La “difusión del islam” –a pesar de contar, por ejemplo, con el programa *El Cálamo* en TV Pública– procede de forma cuidadosa e institucional, en tanto entidad que se asume (autoproclama) “representativa” del islam en el campo nacional. Dicho título es disputado y cuestionado por otros grupos y entidades. Estas y otras diferencias entran en juego a la hora de abordar los procesos de islamización, así como la reconfiguración de las femineidades tras la conversión en los distintos espacios sunnitas de la ciudad aquí comprendidos.



Figura 31. *La voz del Islam*

Fragmentos digitalizados de los ejemplares obtenidos en el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA). *La Voz del Islam*, anteriormente titulado *R&R. Realidad y reflexión*, es el órgano oficial de difusión de la institución (tirada 5000 ejemplares). Ricardo Elía es su director y editor responsable, mientras que Gustavo Bize (miembro, además, de una *tariqa* sufi) está a cargo del diseño y diagramación.

El espacio tabligh, por otro lado, contrasta con las entidades previamente mencionadas. Las/os tablighis poseen una *musalla* sencilla y pequeña en el barrio de Once, distrito en el que también cuentan con un lugar de enseñanza. A la *musalla* se accede subiendo una escalera contigua a un kiosco, pasando completamente inadvertida para quienes no son habitués o poseen el dato. Asistí por primera vez en compañía de una mujer que había abrazado el islam hacía más de una década a través del sufismo, pero que decidió abandonar la *tarīqa* y comenzar a frecuentar la mezquita de Palermo y la *musalla* porque “*allí sí aprendía sobre islam*”. Al llegar dije: “*Es bastante nueva ¿no?*”. Otra mujer riéndose sin disimulo respondió: “*Para vos lo será*” (Notas de campo, 2015). Para quienes no estamos inmersas/os en la comunidad, las primeras referencias suelen ser las instituciones cuya visibilidad (pública, mediática, arquitectónica o en sitios web) es “evidente”. Por eso, en otra ocasión me atreví a señalar que me llevó años acceder al “*circuito under*” musulmán (Valcarcel, 2017^b, 2019^b); no en el sentido atribuido al movimiento contracultural (aunque algunas/os conversas/os hayan podido tener sus primeras incursiones por aquella vía), sino haciendo referencia a la vitalidad religiosa, dinámicas y sociabilidades existentes por fuera de las instituciones emblemas, mezquitas e instancias públicas convencionales.

Para algunas/os musulmanas/es “*el islam se siente y práctica con los tabligh*”. Varones que, por ejemplo, habiendo expresado su disidencia sociosexual, encuentran confianza y comodidad en los consejos de un respetado miembro de la comunidad tabligh y otros, en cambio, que se aventuran a acompañarlos en alguna de sus travesías. Las/os tabligh cuentan, también, con una *madrasa* en Quilmes (Buenos Aires) en la que además de las actividades semanales, realizan algunas otras específicas a lo largo del año. Me pusieron en contacto con una “*Aapa*” (nombre de origen urdu que significa hermana mayor y con el que se designa a las mujeres respetadas o que poseen conocimientos religiosos) para participar de unas clases dentro de una suerte de “campamento” a realizarse en 2020. A las primeras fechas no pude concurrir y luego el aislamiento social, preventivo y obligatorio (ASPO) en contexto pandemia Covid-19 lo impidió.

Como se describió en otro capítulo, encontré, sobre todo, tablighis provenientes de Sudáfrica. Algunos otros de India y Pakistán, así como conversas/os. *Jamaat Tabligh* es un movimiento revivalista que ha alcanzado, como definen algunos autores, carácter pío transnacional (Khan, 2016, p. 93) y en el que el cuerpo itinerante es objeto y sujeto de esa vida piadosa (Martín-Sáiz, 2015, p. 112; Chinnici, 2013). Nuevamente, y tal como ocurrió en el apartado sobre la conversión shiita, los procesos deben considerarse en su dimensión glocal

(Ortiz, 2001) y su entramado diaspórico, transnacional y/o cosmopolita¹⁸⁰ (Vertovec, 2010; Leonard, 2009). En suma, aquellos imaginarios sociales y modalidades de trascendencia-inmanencia transnacionales que venimos referenciado desde un comienzo (Csordas, 2009).

Dentro del espacio tabligh es habitual el uso del *niqab*, incluso entre las conversas. Varones y mujeres se ubican en salas diferentes, intentando no cruzarse siquiera al descender por las escaleras. Las mujeres escuchan las palabras del *shaykh* a través de parlantes. En otro apartado me detendré en la segregación sexual y la vestimenta, aquí sólo ofrezco un anticipo de la heterogeneidad observada en el campo. Muchas de las mujeres que se acercan al movimiento tabligh han, primero, transitado por otros espacios islámicos. La poca visibilidad arquitectónica de la *musalla*; pero también la poca transmisión o comunicación dirigida específicamente hacia el público no musulmán hace que (al menos en Buenos Aires, ya que en Mar del Plata poseen una mezquita en el centro de la ciudad) el acercamiento de las mujeres al movimiento sea, generalmente, posterior a la conversión. No suele erigirse como el punto inicial de aproximación a la religión o de la trayectoria de islamización.

P- En Buenos Aires existen grandes mezquitas ¿Por qué una *musalla*?

R- Muchos hermanos vienen a rezar aquí los viernes. Tenemos una pequeña *umma*, una comunidad de musulmanes de África, de Bangladesh, India y Pakistán. También hay argentinos. Una pequeña *umma* constituida alrededor del *musalla*, donde rezamos todos los días y donde damos clases para adultos en turnos de mañana y tarde y también para niños. Nuestras puertas están abiertas para todo musulmán.

Durante la semana hay distintas actividades. A veces llegan grupos de dentro como de afuera de la Argentina. Se quedan unos dos o tres días y juntos hacemos el esfuerzo para encontrarnos con los hermanos musulmanes en Buenos Aires (...)

P- ¿Cómo son sus relaciones con las demás instituciones islámicas?

R- Tenemos una buena relación con el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), con el Centro Cultural Islámico Rey Fahd (CCIR) y también con el Centro Islámico de Chile. Lo único que queremos es ser parte de la *umma* del Profeta Muhammad. Hoy día, la *umma* está dividida en grupos, por nacionalidades, por cultura, o por otros distintivos. Para nosotros, lo más importante es que nuestras puertas estén abiertas para todos. Rezamos juntos y juntos adoramos a Allah, el Único. (Fuente: sitio web *Notilamar*, Noticias Latinoamérica Mundo Árabe, 09/06/2015)¹⁸¹

¹⁸⁰ Karen Leonard (2009) retoma la definición de transnacionalismo de Vertovec y lo distingue del cosmopolitismo. Afirma: “*transnationalism thus contrast with cosmopolitanism which features religious engagement and interactions that are more open to reconfiguration in new contexts*” (p. 177). Ilustra con el movimiento ahmadí como una red islámica transnacional en Occidente, mientras que caracteriza ciertas organizaciones como The Muslim Public Affairs Council o el feminismo islámico como movimientos islámicos cosmopolitas. Entiende que la movilidad es la característica de ambos procesos, aunque si el primero (transnacionalismo) se constituye específicamente alrededor de ciertos mundos culturales o étnicos, el segundo se nutre de la interacción y fluidez entre esos espacios culturales y sociales.

¹⁸¹ Disponible en <http://www.notilamar.com/2015/06/09/islam-en-argentina-un-musala-con-valor-anadido-en-el-corazon-de-buenos-aires/> [Fecha de consulta: 08/10/2020]

Códigos y sociabilidades

Considero, aunque resulte algo *vintage*, que los aportes de Mary Douglas (1973, 1988) puede ser revisitados a los propósitos de esta tesis. No se trata sólo de las normas *halal/haram* –una distinción que abarca distintas instancias de la vida cotidiana en un gradiente que incluye lo obligatorio (*fard*), lo recomendable (*mubah*) y lo no recomendable, aunque no prohibido (*makruh*)–, sino, también, de cómo estos términos relativos a “la higiene” y “contaminación” pueden delimitar las fronteras *intra-muslim* y con la población no musulmana. Debíamos considerar la *performance* del código sociolingüístico¹⁸² y la normatividad sexo/género como componentes vitales de los principios (sistemas de clasificación) en redefinición y tensión (Douglas, 1978) que influyen tanto en la segmentación intraislámica como en la autonomía y agentividad de sus integrantes. Una mujer rondando los 45 años y con una década como conversa me decía: “*En Palermo aprendí las cosas como son. Alberti es más pe-re-pe-pe. Soy nacida y criada en Palermo*” (Testimonio, 2015). Otra –unos años menor, pero que también llevaba varios como musulmana– afirmaba algo similar: “*Me islamicé en Palermo. Para mí Palermo es lo más (...) y también me siento cómoda con la gente de Once*” (Testimonio, 2015). En otros círculos sociales, en cambio, se refieren al ambiente de esa mezquita y el estilo que adoptan las mujeres conversas que la frecuentan como “*Palermistán*”.

Una joven me relataba, entre risas y fastidio, algunas de sus anécdotas visitando las mezquitas sunnitas de la ciudad, especialmente aquella localizada en el barrio de Palermo. Primero, lo incómodo que le resultaba querer rezar mientras otras mujeres se encontraban conversando y comiendo con sus hijas/os correteando por la alfombra sin que ellas les llamasen la atención. Segundo, cuestionaba la exigencia y el señalamiento innecesario por parte de algunas en torno a la vestimenta o el rezo de otras hermanas. En una ocasión, ella llevaba un pin de una organización en su saco y varias mujeres de la mezquita comenzaron a

¹⁸² Douglas (1988) retoma la distinción que Bernstein –quien considera el habla como parte de la estructura social y no su epifenómeno– establece entre códigos lingüísticos elaborados y estrictos. Es decir, aquellos que exigen una planificación compleja y son más flexibles o los enraizados en la estructura social. Douglas construye un modelo de dos ejes (vertical y horizontal) en el que analiza la intensidad o impacto del código socialmente restringido en dirección al habla elaborada y el sistema de control familiar (posicional a personal). En consonancia, describe cuatro tipos ideales que oscilan entre aquel en el que prima el habla socialmente restringida y el sistema de control familiar posicional donde el honor (condenar las transgresiones sociales) es central, a aquel otro en el que el desarrollo individual y el profesionalismo lo son (código social elaborado y flexible, sistema de control de carácter más personal). Construirá, a partir de esos ejes cartesianos, el famoso modelo de cuadrícula (sistemas de clasificación compartidos o personales) y grupo (el poder del grupo sobre el individuo o de aquel sobre otras personas dentro del grupo). Lejos estamos de emplear este esquema y constreñir el material de campo al mismo, pero sí resulta provocador pensar cuánto de esa rigurosidad en las normas islámicas (y sus interpretaciones) define, también, la pertenencia a un grupo específico dentro de la comunidad musulmana y lo distingue de otro; disputando sentidos respecto a qué es el islam y cómo debiera practicarse.

murmurar. Una de ellas se acercó y le dijo que debía sacárselo porque era una especie de acto de *shirk* (como si portarlo significase que adoraba aquello que representaba el prendedor). Otra vez, una de las asistentes le recriminó que no había levantado el dedo durante el *salāt*. Le respondió que no se había dado cuenta, pero le preocupaba más el hecho de que ella, en lugar de estar concentrada en su conexión con Allah, estuviese mirando y criticando a otra hermana.

Me paré: “*Estamos en una clase*”. “¿*Cómo se te ocurre parar así a los hombres?*”, me dicen. “*Cómo se les ocurre a ellos estar gritando adentro de una mezquita*”. (...) Se respeta el lugar sagrado primero y después fijate si soy hombre o mujer (...) No me juzgues y venimos bien. No me hinches las pelotas y venimos mejor. Concentrarse en tratar cada día de ser mejor persona que es mucho más arduo que decirle bolazos a los demás. (Testimonio, 2015)

Subyace a las normas de comportamiento, una idea de orden social y cósmico (Douglas, 1973) que se manifiesta en la purificación previa al *salāt*, la clasificación *mahram*, la ritualidad, hasta en la gestualidad y proxémica cotidiana. Comprende, por tanto, una normatividad que, por supuesto, es generizada. Ante este cuadro de situación, el cuerpo velado ya no sólo florece como símbolo político tal como analizamos especial, aunque no exclusivamente, en los capítulos dedicados al islam shiita, sino que también puede emerger como frontera ética-moral del cuerpo social (Scheper-Hughes y Lock, 1987). En síntesis, una frontera que, parafraseando a Douglas, no implica “*una distinción tajante entre lo sagrado y lo secular*” (1973, p. 61). Más bien, todo lo contrario. Indica su porosidad.

Para la concepción islámica, el cuerpo es un regalo divino y, por lo tanto, se desaconsejan los tatuajes y algunas formas específicas de intervenirlo o modificarlo. Tan sólo para ilustrar, recuerdo los “debates” entre mujeres (especialmente conversas) sobre la prohibición de depilarse las cejas (no así el entrecejo o el bozo) “*porque se estaría alterando la creación divina*” (Notas de campo, 2015). Pero que el cuerpo sea protegido (qué consumir, cómo purificarse, a quién mostrarlo, etc.) en tanto creación divina, objeto de disciplina y medio de comunicación con Allah, no se traduce necesariamente –ni siquiera en las modalidades de agencia y subjetivación pía– en ascetismo o mortificación. El objetivo no radicaría tanto en escindir o minimizar la influencia de la esfera cotidiana en el islam, sino de impregnar cada instancia de la cotidianeidad de esa atmósfera musulmana.

Las personas somos “animales rituales” (Douglas, 1973, p. 88) y dichos rituales –su acción y eficacia simbólica– no se circunscriben, en lo absoluto, al contexto religioso (Douglas, 1988; Lévi-Strauss, 1995 [1974]). Es por esta misma razón que Ferreira (2007) en

su estudio sobre *performance* musulmanas en Brasil describe –siguiendo a Schechner, Geertz y Turner– los rituales islámicos (personales y colectivos) como conductas o comportamientos restaurados. La autora reconoce en la repetición ritual aspectos y acontecimientos estéticos, históricos, mítico-sociales y teatrales (2007, p. 222 y 257). De esta manera, entiende que la conversión implica la familiarización y aprendizaje del *ethos* islámico; aquel que incluye, entre otras facetas, modos de sociabilidad cotidiana ritualizados y no sólo “*la teatralización del sagrado islámico*” durante las festividades o conmemoraciones (p. 267).

Podríamos, por cierto, encontrar cierta relación entre algunos emergentes durante las festividades y los comportamientos cotidianos de las mujeres que asisten frecuentemente a determinados espacios. Por ejemplo, en la celebración que tiene lugar al culminar el mes de Ramadán –mes de intensas actividades entre las que se destacan el rompimiento diario colectivo del ayuno (*iftar*) en las instituciones u hogares, el rezo *tarawih* o la extensa noche *Laylat al-Qadr*– las mezquitas se descubren más pobladas que de costumbre. Prima un “espíritu de *communitas*” que invita a los encuentros, la hermandad (paciencia, colaboración), la reflexión y, hasta incluso, la conversión. Varios testimonios aquí compartidos ilustran esto último. Es decir, el pronunciamiento de la *shahada* durante el mes de Ramadán. Pero, también pueden entreverse tensiones y estrategias: desde objetivos pragmáticos como “*ir a x mezquita porque la comida que sirven es mejor*”, al cuestionamiento de aquellas personas que sólo “*hacen acto de presencia*” durante las celebraciones. Como me dijeron una vez: “*¿Ya te islamizaste hermanita? (...) Vos sos como Ramadán, venís una vez al año*” (Notas de campo, 2018).

Las personas que circulan cotidianamente por distintos espacios sunnitas, también lo hacen durante el mes de Ramadán y el *Eid*. Aunque, generalmente, priorizan su asistencia a alguno de ellos (sea porque acuerdan con el perfil de la institución, del *shaykh* a cargo o debido a que allí tienen vínculos sociales y se sienten más a gusto). Recordemos las diferencias entre una mezquita anclada en una comunidad histórica preexistente (CIRA - *Al Ahmad*) y aquella otra que persigue la conformación de una comunidad desde su instalación (Centro Islámico Rey Fahd). Mientras algunas personas participan activamente y cuasi exclusivamente en una entidad, otras manifiestan una circulación más flexible o “membresías” múltiples.

Durante las celebraciones y reuniones dentro de las instalaciones del CIRA (no así en la mezquita, por supuesto) puede observarse que muchas mujeres no usan *hiyab*; especialmente aquellas de ascendencia árabe vinculadas orgánicamente a la entidad, el colegio o la Comisión de Damas (quienes suelen adoptar una vestimenta de estilo ejecutivo sin diacríticos

islámicos). En los *Eid* organizados por el CIRA es posible intuir que la mayoría de las mujeres que emplean el velo son musulmanas “de cuna” de mayor edad o extranjeras y conversas. En cambio, en el Centro Cultural Islámico Rey Fahd (CCIAR) todas las asistentes deben utilizar pañuelo. Es un predio, además, donde la segregación sexual es más notoria. Durante las festividades lograba tentativamente distinguir –a partir de la vestimenta, mecanismos de sociabilidad y exclusión– entre las mujeres conversas y musulmanas de familia argentino-árabe en la primera institución (CIRA), y entre argentinas conversas y musulmanas extranjeras en la otra (CCIAR).



Figura 32. Salāt

Derecha: Fotografía tomada en el salón principal de la mezquita *Al Ahmad* (12/06/2016).
Izquierda: Fotografía de la sala de oración femenina en el Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd (*Eid al Fitr*, 2014).

En el CIRA podemos entrever, entre las largas filas detrás de la parrilla y puestos de comida, que las mujeres argentinas de origen árabe interactúan entre sí, las conversas lo hacen en sus distintos grupos de afinidad y las mujeres senegalesas (o de otra nacionalidad) por su parte; mientras que en la otra institución todo parece, *a priori*, más disperso y heterogéneo. Un salón reservado para la diplomacia e invitados selectos y en el gran jardín –decorado con juegos para niñas/os y algunos puestos con comida– mujeres con distintos atuendos que van desde el *niqab*, *mukena* (típica del sudeste asiático), *hijab al-amira*, *khimar* hasta *shayla* similar *dupattā* (chal empleado en el subcontinente indio). Las mujeres extranjeras utilizan la

vestimenta predominante en su país de origen. Entre las conversas, están quienes optan por vestirse con ropa oscura, holgada y modesta (incluido el *niqab* en algunos casos) y aquellas que emplean ropa informal (jeans, zapatillas y camisa) con un velo sin demasiada elaboración o pretensión. Y, finalmente, quienes adoptan un “estilo árabe”, luciendo pañuelo y *abaya* bordada con canutillos y arabescos.

Otra diferencia, entiendo relacionada con este movimiento pendular entre arabidad e islamicidad en el contexto etnográfico, es la recurrencia de prácticas y expresiones que asocian con “la tradición” o “lo cultural”. Sobre todo, por parte de las/os conversas/os en cualquiera de los espacios mencionados. En otra oportunidad he contado el cimbronazo que me provocó que un musulmán, devenido amigo y quien me apodó “*groupie* islámica”, se enojase porque en conversaciones que manteníamos emplease frases como “*Salam Aleykum*” o “*Mashallah*” (Valcarcel, 2017^a); acostumbrada a hacerlo debido a la dinámica o código que primaba en los grupos femeninos que transitaba. Él, en cambio, enfatizaba que, salvo específicas situaciones rituales, evitaba utilizar esos términos porque no estaba de acuerdo con la arabización de los/as conversos/as. Aunque, por otro lado, hoy en día todavía algunas/os conocidas/os musulmanas/es utilizan frases árabes para comunicarse conmigo a pesar de saber que me alejé temporalmente del campo y no abracé el islam.

Mientras algunas mujeres conversas se sienten cómodas, como se anticipó, en la mezquita de Palermo o el espacio tabligh por la normatividad y segregación sexual que exhiben; otras, por el contrario, se encuentran más a gusto en la mezquita de Alberti y el CIRA por considerarlas entidades menos rigurosas y con “*identidad argentina*”. No obstante, he escuchado en reiteradas ocasiones que en este último enclave institucional “*se sienten*” o “*les hacen notar que no son musulmanas de cuna*”. Es decir, son excluidas de ese entramado de relaciones familiares, políticas y económicas de larga trayectoria. Asimismo, es frecuente que algunas conversas se opongan a ciertas “*licencias*” –que atribuyen, precisamente, al ensamblaje cultural argentino y árabe– de las musulmanas de aquella entidad y que, según entienden, “*podrían confundir*” (influir negativamente) a quiénes abracen el islam allí.

Me acuerdo, por ejemplo, que en el marco de un taller religioso –símil *halaqa* (reunión o círculo de estudio)– conducido por una profesora oriunda de un país árabe, algunas mujeres conversas cuestionaron que ésta hiciese un ayuno (especial o recomendable) sin el consentimiento de su esposo. O que en otra ocasión le objetasen a una mujer argentina de ascendencia árabe-musulmana (quien ayudaba en la traducción idiomática) que llevara en su billetera un papel con la transcripción de una aleya del Corán. Le decían con reprobación que podía confundirse con un amuleto o talismán y, por tanto, con idolatría; a pesar de que ella les

informó que lo había consultado con un *shaykh* y obtuvo su beneplácito. Algo similar ocurrió con una joven y reciente conversa que tenía en su gargantilla un dije con la mano de Fátima (*hamsa*). Una mujer nacida en una familia árabe-musulmana le indicó que “*habría que averiguar bien su origen porque no está en el Corán*”, mientras una conversa le retrucó que “*con el islam alcanza*” (Notas de campo, 2014).

En estos espacios de enseñanza –existentes en distintas entidades y comunidades– se transmiten conocimientos, se perfeccionan técnicas del *self*; pero también se construyen relaciones, redefiniendo las fronteras y sociabilidades intraislámicas (Valcarcel, 2019^a). Y no sólo entre mujeres conversas y “de nacimiento”. Mientras en ciertos ámbitos se sabe y acepta que musulmanas/es “de cuna” –algunas/os criadas/os en familias confesionalmente mixtas– asisten de vez en cuando a misa o tienen imágenes de santos y vírgenes, conversas/os con pasado católico o cristiano se esfuerzan por erradicar todo “resabio de hibridez”.

Durante aquellas clases era común escuchar a mujeres de origen árabe, sobre todo a las de mayor edad, relatar costumbres para combatir el mal de ojo y ahuyentar a los *yinn*; consejos que algunas conversas anotaban con entusiasmo y otras miraban con descrédito. Lamentablemente nunca llegué a alcanzar el grado de inmersión comunitaria necesaria para profundizar en las prácticas de sanación coránica (*ruqyah*), tratamiento de la brujería (*sihr*) ni sobre los distintos posicionamientos respecto a los seres invisibles, ángeles o la *baraka*¹⁸³. Sin embargo, aquí me parece interesante destacar la expresión cotidiana por parte de las interlocutoras (“de cuna” o conversas y con distintos saberes o posturas) sobre este aspecto de la cosmovisión islámica. Es decir, su interés y creencia en los ángeles (*malâ'ika*) y los *yinn* (genios). Resulta importante porque si bien el énfasis en los discursos islámicos está puesto en el principio de unicidad o *tawhīd* (siendo, incluso, motivo de disputas y fronteras comunitarias en función de las distintas interpretaciones, linajes y prácticas), dicha creencia no se traduce en una religiosidad absolutamente trascendente que carece de mediaciones o de la presencia de actantes no humanos interviniendo en la vida cotidiana de las personas.

[Respecto a aquello que la convocó o cautivó del islam] Lo que más me inquietó y me impactó fueron los cinco pilares, en especial cuando se habló que el musulmán cree en la existencia de un solo Dios al que solamente hay que adorar (...) Y la existencia de los ángeles (...) La presencia de los ángeles me dejó pensando mucho y siempre me resuena en la mente esto

¹⁸³ González Vázquez –en un recomendable trabajo sobre saberes femeninos, negociaciones e interacción con santos y seres no humanos en una comunidad musulmana de Yebala (Marruecos)– emplea una definición simple y útil de *baraka*. A saber: “una fuerza activa independiente del estado en el que se encuentre una persona a la que pertenece como forma de agencia” y que, por ende, circula y permea (2015, p. 150). Es una bendición, don o gracia divina.

que, durante este mes del Ramadán, se abren las puertas y descienden muchos ángeles tratando de hacer que las personas sean liberadas del mal y llevarlas a la piedad. Cosas que en el cristianismo no las había aprendido, tales como la presencia de un ángel, la estatura que tiene. Un aletear de un ángel tiene el ruido de millones de cadenas, o sea, que no son ruidos naturales del ser humano y algunos pueden hacer transformaciones en distintas formas. Se transforman en distintas cosas. (Testimonio, 2016)

Volviendo a la relación entre vida cotidiana y aquellos eventos comunitarios y/o “extraordinarios” resulta oportuno recuperar la perspectiva que Schielke (2009) adopta en su análisis sobre el universo moral durante el mes de Ramadán en Egipto. Resalta las ambivalencias y complejidades de este mosaico que configura este mes tan importante dentro del calendario islámico. Un mosaico en el que se articulan distintos registros morales (las normas, la idea de justicia social y ayuda, las obligaciones familiares y jerarquías, el buen comportamiento) junto a otros repertorios como el romance, la autorrealización, el deseo o el dinero. Por este mismo motivo es que –en contraposición a Mahmood (2012[2005])– afirma que, aunque la subjetividad moral es muy importante, se corre el riesgo de considerarla de un modo perfecto, completo, consistente y holístico que no le hace justicia a la contradictoria naturaleza de la experiencia diaria (Schielke, 2009, p. 26. Traducción aproximada). Mientras que, por su parte, Nadil y Fernando –discutiendo con Schielke– enfatizarán la vida cotidiana (*everyday*) como un espacio para la posibilidad inesperada (2015, p.74); pero, también, como un marco normativo analítico que sirve para descalificar la validez ontológica de mundos vividos a través de su demarcación ficticia entre aquellos considerados cotidianos y no cotidianos (p. 81).

Esta tesis no se ubica taxativamente bajo ninguno de los enclaves de ese debate. Por el contrario, retoma las contribuciones de ambos posicionamientos críticos y recuerda que las reuniones, celebraciones y hasta instancias de publicitación/visibilización por fuera de las fronteras comunitarias –en tanto “epifenómenos” de la sociabilidad islámica– expresan vínculos que no siempre son transparentes ni de correspondencia con la vida cotidiana de los y las musulmanas. Aunque siempre se retroalimenten. Se trata de una vida diaria que excede el factor o componente islámico. Mejor dicho, la religiosidad islámica se inmiscuye y distancia de maneras disímiles por infinidad de facetas y vericuetos de la cotidianidad. Y es en este punto, sin romantizar las experiencias ni prácticas corporizadas, en el que vale la pena reivindicar la vivencia corporal de lo sagrado (McGuire, 2008, p. 118).

McGuire utiliza espiritualidad y religiosidad como términos intercambiables y, en el caso islámico, espiritualidad cabría –al menos en sentido *emic*– mejor para el mundo sufi. No

obstante, es interesante cómo –siguiendo a Robert Orsi– prioriza las formas a través de las cuales se practica, entiende y expresa lo religioso en el contexto de la vida cotidiana sin reducirlo a una realidad subjetiva o intersubjetiva (McGuire, 2008, p. 12). Reconoce, además, que los grupos religiosos pueden ser espacios en los que se condenan las identidades de género y se reproduce la normatividad, pero también donde algunas personas encuentran “la audiencia” para reafirmar esos roles de género que performan (p. 165). Aspecto en el que nos adentraremos en los próximos apartados.

Agencias femeninas: praxis, conocimiento y performance

Adab y el retorno al islam

Hace poco tiempo me preguntaba: “¿Cómo logramos dar cuenta de la existencia de otras formas de agencia sin desautorizarlas? O, lo que es lo mismo, ¿cómo evitamos la reproducción de la jerarquía/asimetría que cree autorizarlas?”. Preguntas que se sumaban a una inquietud aún mayor “¿cómo hacemos –parafraseando a Abu-Lughod (2016, p. 604)– para que la mirada etnográfica de lo particular nos ayude a romper con la homogeneidad, y en este caso con el constructo muslimwoman, sin caer en la indiscreción o en lo anecdótico durante el intento?” (Valcarcel, 2019^a, p. 17). Interrogantes que ensayan respuestas provisionarias a lo largo de estas páginas.

La agencia religiosa, especialmente femenina, tensiona los presupuestos liberales, seculares y eurocéntricos que subyacen a ciertas conceptualizaciones dentro de la teoría social. Las sujetas religiosas ocupan una posición liminal –poco comfortable o inusual diría Mahmood (2012, p. 45)– para la teoría feminista. Una paradoja entre reconocer su agencia ante la divinidad y al mismo tiempo señalar dicha sumisión como falta de autonomía (Bracke, 2003, 2008). Nos invitan a repensar la normatividad y linealidad que se esconden detrás de algunas formas de definir o comprender el agenciamiento. Pero ¿cómo reflexionar al respecto sin caer en la romantización y esencialización? ¿Cómo recuperar, siguiendo a Richard (1996), la materialidad discursiva y experiencia de la significación sin caer en la hipertextualización o exacerbación fenomenológica? ¿Cómo hacerlo sin confundir acción con agencia social o quedar presas de la dicotomía entre estructura social versus interpretación simbólica? (Bilge, 2010, p. 24).

Algunas autoras nos advierten respecto al sesgo que subyace el reducir la agencia religiosa al deseo de resistencia, pero también a la sumisión a la voluntad divina (Bilge, 2010, p. 21). Enfatizan, sobre todo, que la agencia no puede circunscribirse a estrategias de elección

racional. Nyhagen se pregunta acerca de las implicancias del enfoque sobre religión vivida (*lived religion*) en el análisis feminista sobre la religiosidad (2017, p. 497). Concluye, reapropiándose de la terminología de Nancy Fraser, que negar la voz de las mujeres religiosas en un debate público es un acto de subordinación. “*Participatory parity implies that also women for whom gender equality is not a priority must be listened to*” (Nyhagen, 2017, p. 507). Pero la problemática no se reduce a la participación de las mujeres religiosas “con posiciones conservadoras” en el debate o la arena pública y cómo esto interpela (o no) al movimiento feminista; sino cómo, desde la intersección género y religión, abordar agencias femeninas que trascienden instancias explícitas de politización.

Burke (2012) –en diálogo crítico con la definición de agencia provista por McNay¹⁸⁴ y el análisis que realiza Avishai (2008) sobre mujeres judías ortodoxas– distingue entre: 1) la forma de agencia que implica resistencia, 2) aquella otra que alcanza empoderamiento a través de la reinterpretación de las doctrinas religiosas, 3) la modalidad de carácter instrumental que consiste en la búsqueda de ciertos beneficios de las prácticas religiosas sin modificarlas y 4) aquella entendida, tal como sugiere Avishai, como “*doing religion*”. La “*compliant agency*” (complacencia, sumisión) abordada por autoras como Mack y Mahmood intenta superar la dicotomía subordinación/resistencia al privilegiar las sensibilidades y capacidades corporizadas, pero –advierte Burke– no siempre logra diferenciar entre acciones que no son agenciadoras (2012, p. 129). Es indispensable localizar, entonces, la agencia en el entramado de las dinámicas de poder (*diagnostic of power*) (Abu-Lughod, 1990).

Aquí vuelve a cobrar relevancia repensar, tal como se anticipó en la introducción de esta tesis, la agencia religiosa a partir y a través de los límites de la interseccionalidad en tanto crítica y política de intervención, no sólo identitaria, tal como propone Singh (2015, p. 669). La autora retoma de Bucar (2010)¹⁸⁵ la idea de “*creativity conformity*” para abordar la agencia más allá de la noción de autonomía. Algo similar, por ejemplo, a lo que plantea Tarlo respecto al modo en cómo el *hiyab* adquiere una agencia secundaria o subsidiaria en la vida de las mujeres al transformar su relación con otras/os y su entorno (citada en Bilge, 2010, p. 21).

Si de analizar la agencia más allá de la resistencia o la libertad individual se trata, los trabajos de Mack (2003) y Mahmood (2012[2005]) resultan referencia o cita obligada. Mack,

¹⁸⁴ McNay define la agencia de la siguiente forma: “*the capacity for the autonomous action in the face of often overwhelming cultural sanctions and structural inequality*” (2000, p. 10. Citada en Burke, 2012, p. 122).

¹⁸⁵ Bucar, Elizabeth (2010). “Dianomy: Understanding Religious Women's Moral Agency as Creative Conformity”. *Journal of the American Academy of Religion*, 78(3), pp. 662-686.

desde su investigación histórica sobre el cuaquerismo del siglo XVIII, cuestiona la reducción de la agencia a la autoexpresión (*self expression*) y la desconsideración hacia la opción de autotranscendencia (*self transcendence*) (2003, p. 153). Enfatiza, recuperando el concepto “*in betweenes*” tal como lo emplea Orsi, la ambigüedad que conlleva la abnegación como elección o acción. Pero, sobre todo, sostiene que los valores femeninos de este movimiento (anclados en la conciencia individual, la respetabilidad social, el recato, el desarrollo de virtudes racionales y sensibles) es solidario al modelo de feminidad victoriano y burgués (p. 164). Lo que la conduce a afirmar que “*la historia de la secularización se trata más que del recorrido de la marginalización de la religión, de la interacción entre lo religioso y los valores de la Ilustración*” (2003, p. 161. Traducción propia).

Mahmood, por su parte, profundiza en la configuración de la subjetividad ética pía en las mujeres que participan del movimiento revivalista islámico en el Cairo en la década de 1990. No sólo su conceptualización de agencia es de utilidad, sino que los procesos pedagógicos liderados por las mujeres que analiza resuenan, incluso con los contrapuntos existentes, con algunas instancias del campo etnográfico como las clases y seminarios de religión a las que asistí. Estos son espacios vitales para quienes se quieren convertir a islam o para quienes ya siendo musulmanas (conversas o de familia) intentan perfeccionar sus prácticas y conocimientos. Son instancias que impactan en el proceso de conversión y los itinerarios de islamización o reislamización.

El movimiento pío (*piety movement*) que analiza Mahmood incluye un proyecto de revitalización islámico que no aspira a la constitución de un Estado teocrático, sino a la transformación de las prácticas cotidianas de las/os musulmanas/es. La centralidad de la *sharia* no radica en su existencia como discurso jurídico estatal, sino como discurso ético de cultivación moral (Mahmood, 2012, p. 14). Un movimiento que, al decir de la autora, rompe con la religiosidad secular y se opone a la “occidentalización” de su sociedad; siendo la práctica del *da‘wa* (invitación, llamada al islam) el *ethos* de éste.

El trabajo de Mahmood ha sido citado infinidad de veces. Algunas autoras encuentran proximidad en las conclusiones de sus trabajos fuera de países de mayoría musulmana (Goikolea Amiano, 2102) y, otras, en cambio, diferencias con sus respectivos contextos (Cañas Cuevas, 2006). Con relación al campo etnográfico local, ¿qué podría ser útil recuperar? Primero, reconocer la existencia de distintas modalidades de agencia y las diferentes concepciones de cuerpo, persona y política que las capacidades (técnicas, intelectuales, etc.) permiten y constituyen (Mahmood, 2012, p. 9). Mahmood retoma

críticamente la propuesta de Judith Butler¹⁸⁶ para llegar a su ya célebre afirmación de que las sujetas pías también son sujetas políticas; trascendiendo así la definición de agencia como sinónimo de resistencia o “libertad normativa” (2012, p. 41). De todos modos, es menester señalar que el material etnográfico recopilado y analizado en esta tesis da cuenta de itinerarios de conversión y subjetividades musulmanas que no quedan comprendidas únicamente dentro del “modelo pío” o que, inclusive, lo exceden.

En segundo lugar, Mahmood reconoce que el movimiento pío no promueve la igualdad de género ni conduce al feminismo, pero las disciplinas de subjetivación sí podrían considerarse como formas de razonamiento autónomo. Es evidente, por lo tanto, la influencia del trabajo de Talal Asad, así como la injerencia de los conceptos de tecnologías del yo¹⁸⁷ y gobierno de sí de Foucault (1990[1981]) en su obra. Estas últimas categorías resultan de utilidad para abordar aquellas prácticas generizadas que se inscriben, aunque jamás de manera automática, en los roles tradicionales. Esta idea, por ejemplo, de la modestia o el pudor como una virtud a cultivar, siendo el *hiyab* (dada la interrelación entre cuerpo y norma) medio y símbolo en la creación y expresión de esa cualidad.

Mahmood admite que en esta idea de “conducta moderada” –en tanto aspecto solidario de la agencia pía– subyace una interpretación androcéntrica de los cuerpos generizados (2012, p. 219). No obstante, se presenta también como una práctica disciplinaria y forma de sociabilidad corporizada, un signo de interioridad y de adquisición de habilidades éticas, que demuestra la existencia política en lugares inusuales (p. 256). Para la autora, el principal objetivo de esta agencia (entendida como formación ética) no es descubrir el “verdadero *self*”, sino desarrollar capacidades intelectuales y emocionales que permiten una relación personal con Allah (p. 59).

Durante mi experiencia etnográfica pude participar de un espacio femenino de enseñanza religiosa en una mezquita sunnita de la Ciudad de Buenos Aires; instancia que se

¹⁸⁶ Recordemos que para Butler (1990, 1993) el género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y normación de lo femenino y masculino. Es performativo (dentro de una temporalidad social), es decir, una práctica reiterada, estilizada y ritualizada a través de la cual emergen las/os sujetas/os. Se trata del discurso-poder mediante el cual el sexo natural se establece como prediscursivo. Para esta autora, sexualidad y poder son extensivos, siendo la materialización del sexo aquella que regula las prácticas identificatorias. Esto es, fija los límites de inteligibilidad social, simbólica y corporal. Pero, a su vez, a través de lo performativo se puede resistir la exclusión/abyección de la matriz heterosexual porque lo simbólico no sólo opera como regulación de la significación, sino que despliega la politización de las abyecciones. Este último aspecto es aquel con el que Mahmood discutirá, señalando que la agencia también puede ser la *performance* de la normatividad a través de la cual se constituye un sujeto que no resiste; sino que desea, en cambio, cultivar y habitar las normas.

¹⁸⁷ Aquellas tecnologías que “*permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad*” (Foucault, 1990, p. 48).

repetiría, tiempo después, en otra mezquita sunnita y que se inscribe dentro de la oferta de charlas y actividades disponibles en las instituciones islámicas y otros puntos de reunión comunitarios. El trabajo de Mahmood, a pesar de las diferencias contextuales y los disímiles énfasis analíticos, ha sido de gran ayuda para repensar las tensiones dentro de ese ámbito, como sus contrapuntos con la pedagogía y autoridad islámica tradicional centrada en la figura masculina. En otra ocasión describí los conocimientos impartidos (desde el significado de algunas aleyas del Corán hasta cómo realizar el lavado ritual fúnebre) y las dinámicas específicas de aquel espacio de enseñanza religiosa (incluida la mención de tradiciones orales o el malestar por la “folklorización” del islam) (Valcarcel, 2019^a). En esta oportunidad sólo me detendré en su impacto en los itinerarios de conversión e islamización.

A las clases a las que asistí entre 2014 y 2015 –dictadas por una profesora de origen árabe– concurrían mujeres de distintas edades, pero la mayoría superaba los 35 años. Muchas de ellas, conversas. A veces éramos seis concurrentes y otras, el doble. Las clases constituían un espacio de enseñanza, sociabilidad y reafirmación identitaria, pero también un nodo de tránsito, esparcimiento y traducción (entre marcos interpretativos, idiomáticos, pertenencias o membresías islámicas) (Valcarcel, 2019^a). Como anticipé –y a fines de no reiterarme en lo detallado en otra publicación– señalo que, más allá de los pormenores rituales y doctrinarios desarrollados en las clases, es la configuración o construcción de una personalidad islámica que allí se transmite la que aquí resalto. Una feminidad que gira en torno a la religión como “conducta y conocimiento” (Valcarcel, 2019^a, p. 4).

En suma, no sólo se trata de aprehender los significados coránicos y pilares del islam, sino de cultivar una forma de comportamiento que involucra, además, interpretar las obligaciones/responsabilidades y las distinciones/derechos que conllevaría ser una mujer musulmana. Por ejemplo, durante uno de los encuentros nos enseñaron todos los pasos de higiene y amortajamiento fúnebre utilizando una pequeña muñeca como modelo. Durante esas clases se habló de lo importante que era para las musulmanas conversas contar con el “certificado” de su *shahada* para ser inhumadas bajo rito islámico. Se enfatizó, por cierto, lo imperioso de expresar una conducta piadosa y moderada, inclusive, ante el duelo. Una mujer musulmana “de familia” contaba que no había que dramatizar durante el velatorio. Es decir, estar triste, pero sin hacer escándalos. La conducta moderada ante toda situación. Asimismo, recordaba que alguna hermana de fe debía comprometerse a realizar el lavado ritual y ella se lo había pedido a sus hijas, solicitándoles que no la “adornasen”. “Yo vi una hija que maquilló a la madre. Le puso kohl en los ojos y le pintó los labios. ¡Qué horror! Parecía una novia” (Notas de campo, 2015).

Me conectó con “X” y yo le dije que ya había dado la *shahada*. Me preguntó: “¿Cuántos fueron?” Le respondí que dos hombres y una mujer. Entonces me dijo: “Listo, el viernes cuando venís a la mezquita firmás el papelito”. Yo no quería firmar nada, pero “A” me dijo: “Firmalo por el hecho de que, por las dudas, Dios no lo quiera, vos fallecés y vas a ser enterrada como una católica (...) Es pura burocracia”. El viernes cuando fui, a diferencia de otras chicas que yo presencié la *shahada* que se la hicieron volver a dar porque habían tenido un solo testigo, a mí me dieron el papelito. Les dije el nombre, me regalaron un pañuelo y listo. Pim, pum, pam. (Testimonio, 2015)

Generalmente, se promueve un ideal de feminidad anclado en el recato. Este ideario es solidario a una concepción de religiosidad que se sostiene en la paciencia (*sabr*) y la intención (*niyyah*). El islam se fortalece, entienden, junto a “*las buenas compañías*”, pero el vínculo con la divinidad –afirman– es personal. “*Tenemos línea directa con Allah que es 2-4-4-3-4*”, al decir de una de las asistentes a las clases y en referencia al ciclo *rakat* del *salāt*. La transmisión y aprendizaje de saberes en este tipo de espacios es importante dentro del engranaje que configura la islamización femenina en su constante devenir. La vitalidad que adquiere, en este sentido, la dialéctica entre la interiorización (introyección) y exteriorización (*performance*) de conocimientos y prácticas. Se trata, por un lado, de la reafirmación o legitimación identitaria con la respectiva consolidación de vínculos sociales y, por el otro, de la reactualización, sedimentación y reinterpretación de ese nuevo universo práctico-discursivo, ético y religioso. La articulación entre aquello que algunas/os musulmanas/es denominan la dimensión práctica (*islam*) y la fe (*iman*), con la aspiración de llegar a un mayor grado de excelencia (*ihsan*). Este último cobrará especial relevancia cuando abordemos el sufismo.

En uno de sus libros (citado, de hecho, por varias/os interlocutoras/es *muslim*), Abdelmumin Aya (2010), filósofo musulmán español, distingue entre la conversión (dar el testimonio de fe o *shahada*) y el posterior proceso de islamización. ¿Qué implica la islamización para un/a converso/a o, incluso, la reislamización para un/a musulmán/a “de nacimiento”? La respuesta dependerá, como vimos, de una combinación de factores entre los que la reinterpretación personal y las características del grupo en el que participa (si es que adscribe a alguno en particular o circula por varios) son importantes. Más allá de la posible “exacerbación” identitaria o su politización, existen otros aspectos a considerar. Uno de ellos es, sin duda, el cuerpo en su gestualidad y sociabilidad. Islamizarse implica, también, la

adquisición de técnicas corporales¹⁸⁸ específicas tanto en el contexto ritual como aquellas propias de la cotidianeidad (Mauss, 1979[1936]). Esas técnicas pueden, tal como explica Mahmood retomando a Foucault, transformarse en tecnologías del yo de una subjetividad pía. Sin embargo, corriéndonos por un momento de ese enfoque o modalidad particular, se advierte fácilmente que, para cualquier creyente, el islam involucra su corporalidad. No sólo en su materialidad física (alimentación, ritualidad, purificación); sino, también, en las emociones y sensibilidades asociadas.

Hago el *salāt* y lloro porque es el momento de conexión con Dios y si bien una tiene que hacer ciertos movimientos y esos movimientos si vos estás distraída, perdés. Es horrible rezar distraída. A mí me pasa y he hablado con otras personas que tienen diez años de ser musulmanas y les sigue pasando. Entonces, vos le dedicás, estás concentrada para hacer los movimientos, para decir la palabra y entender porque es la conexión que vos tenés con Dios. Dios en ese momento te está escuchando y cuando vos decís *al fatiha*, cada versículo que vos decís, Dios te responde algo. Vos en ese momento estás frente de Dios, de tu creador. Te tranquiliza. Está escuchando y tarde o temprano te va a dar lo que vos necesitás. (Testimonio, 2015)

Aquí podría entrar en escena la recurrente y citada categoría de *embodiment* en tanto “campo metodológico definido por la experiencia perceptual y el modo de presencia en el mundo” (Csordas, 1994, p. 12)¹⁸⁹. El cuerpo se emplaza y desplaza sobre un doble horizonte: material y simbólico, subjetivo y social, interno y externo (Islas, 1995). La islamicidad requiere, entonces, de un “entrenamiento” tónico-motriz, de su significación o densidad simbólica y su contextualización socio temporal. Algunas prácticas tienen mayor plasticidad de ajuste que otras (Islas, 1995, p. 196). Por ejemplo, el uso (no obligatorio) del *hiyab* en la sociedad argentina en contraste con la realización del *salāt*. Aunque, por supuesto, siempre encontraremos matices respecto a las tecnologías del *self* y los modos somáticos de atención¹⁹⁰ (Csordas, 2011). Aparecen –inclusive en espacios sunnitas– discursos sobre “la energía”. Una joven me contaba: “Hay veces que siento que vengo a cargar energías, viste

¹⁸⁸ “Denomino técnica al acto eficaz tradicional (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica ni transmisión mientras no hay tradición”, afirma Mauss (1979, p. 342). Refiere, por tanto, a los montajes fisisico-psico-sociológicos que van desde el sueño, el reposo, las relaciones sexuales, el cuidado del cuerpo, la higiene, la movilidad o ritualidad.

¹⁸⁹ Csordas retoma la distinción hecha por Barthes entre texto y textualidad. En “De la obra al texto” (1971), Barthes define la obra como un fragmento de sustancia y al texto como un campo metodológico. La obra es un objeto de consumo que ocupa un espacio, se puede sostener en la mano y se cierra sobre su significado. En cambio, el texto se desarrolla en el juego del lenguaje y se experimenta en el trabajo. El texto está ligado al goce o al placer de una travesía de significados y significantes que se entretienen entre sí (pluralidad estereográfica).

¹⁹⁰ Para Csordas (2011) los modos somáticos de atención son los modos culturalmente elaborados de prestar atención al y a través del propio cuerpo en entornos que incluyen la presencia corporizada de otras/os (entorno intersubjetivo).

(...) *Es que necesito recargar energías. Es como venir y pisar la alfombra que te renueva. Estar un rato con las oraciones, me ayuda mucho*” (Testimonio, 2016).

Y que lo uso también como meditación. Los rezos son mis minutos de alto para estar con Dios. No lo pienso tanto como la obligación musulmana; sino de decir bueno, a ver, me está pidiendo que cinco veces al día pare el carro (...) Pienso, también, qué divino sería que todos los que estamos en Argentina en este momento estemos rezando. Es una cuestión energética, de decir mandemos nuestra vibra todos al mismo tiempo. (Testimonio, 2015)

Varias entrevistadas han señalado que puede resultar más sencillo adoptar la vestimenta islámica o ayunar durante el mes de Ramadán que ser, en cambio, constantes en la realización de las cinco oraciones diarias. Estamos hablando de prácticas corporizadas en las que coexisten el respeto por la magnificencia/omnipotencia divina junto al placer por obedecer o adorar a Allah (Topal, 2017, p. 594). El utilizar el *hiyab* como acto simbólico de adoración o gesto de modestia (recato o pudor según el vocablo que privilegien las interlocutoras) rompe – al decir de Topal– *ipso facto* el dualismo cartesiano cuerpo-mente (2017, p. 587). Podemos observar que –al emplear la vestimenta islámica, saludar colocando la mano en el pecho y sin besar o las prosternaciones que componen el *salāt*– la gestualidad (social, ritual, emocional) no queda reducida a su funcionalidad, sino que configura un lenguaje comunicativo (Humphreys, 1965[1959]) atravesado por una moralidad determinada (Schmitt, 1990). Sarró, en su descripción de la genuflexión islámica, afirma: “(...) *hay en su oración como una especie de unio mystica entre la altura de la cabeza y la profundidad del suelo, y entre mejillas y las rodillas, para hacerlo todo más fetal y circular que, lejos de ser una pura sumisión, es de una fuerza simbólica que hasta sorprende que haya recibido tan poca atención por parte de los estudiosos del cuerpo y de su simbolismo*” (2008, p. 291).

Por su parte, Schmitt (1990) –en un análisis que versa sobre el cristianismo medieval y se aleja del objeto que aquí nos convoca– recupera la etimología de la palabra modestia (del latín *modus* o medida) y su significación como virtud que expresa la moderación y prudencia en el temperamento, pero también aquella armonía interior o pureza contra los excesos. Algo de ello, salvando las distancias, aparece en esta idea de pudor o *haya*¹⁹¹ (aconsejado para hombres y mujeres, pero que, sin dudas, se manifiesta con gran énfasis en cierta construcción ideal de feminidad). Dentro del universo islámico son destacadas algunas virtudes o

¹⁹¹ *Haya* significa timidez, recato, modestia o decencia; asociándose, también, con humildad, honor u honorabilidad. Comparte raíz con el vocablo *hayāt* que significa vida y que en el Corán aparece, entre algunas de sus acepciones, como referencia a la existencia permanente y perpetua sin comienzo y sin final de Allah. *Fahisha* (indecencia, obscenidad, lujuria) sería su antónimo.

cualidades tales como: la paciencia (*sabr*), la dignidad (*karama*), la generosidad/hospitalidad (*karim*), la sabiduría (*hikma*), el honor (*sharaf*), la intención de la acción (*niyyah*) y la humildad o modestia (*tawadue*). Éstas, relacionadas entre sí, se conectan, además, con un principio rector ya mencionado: el *adab*.

Farag (2001) advierte sobre la multiplicidad de sentidos que circulan alrededor de este último concepto y entre los que se encuentran: el respeto, la cortesía espiritual, la ética, la etiqueta y el buen comportamiento. En una ocasión un joven varón converso me dijo que mientras algunos preferían decir “*retorné al islam*”, él optaba por señalar “*me reconozco musulmán*”. Ni siquiera se atrevía a afirmar “*soy musulmán*” porque ello implicaba un grado de conducta, creencia y conocimiento que no sabía si poseía o llegaría a alcanzar alguna vez (Notas de campo, 2015).

Allah no nos oprime. Nos oprimen el resto de las personas. Sumé un poco de tolerancia. Tengo hermanas que dicen que soy más tolerante que antes. Yo no creo, pero bueno, si la gente de afuera lo ve así, mejor [Risas]. De hecho, creo hay muchas diferencias entre quienes son musulmanes de nacimiento y practican a quienes retornamos al islam. No nos convertimos. Retornamos al islam porque todos nacemos y crecemos con nuestra creencia única de Dios. Después nos crían como nos crían o como Dios quiso que creyéramos ¿no? Pasa eso que te contaba de esas hermanas que por ahí se equivocan en sus acciones y perjudican al islam. Esas hermanas son argentinas conversas y ellas son más extremistas que los mismos que nacieron ¿entendés? Porque si vas a una clase con una sudafricana tabligh, ella te cuenta que se va al hospital sola y te dice: “*Me atiende un doctor y es lo que hay. No vamos a hacer historias*”. (...) Ellas se lo toman como es el islam, naturalmente. En cambio, los que retornamos el islam somos más exigentes con nosotros mismos y eso puede llevar a la desviación. Peor aún, perjudicar el *dawa*. (...) Es como decirte que querés ser más papista que el Papa y no se puede ser así. Tiene que ser como es. Ni más, ni menos. O sea, aunque me vista de túnica, voy a hacer gimnasia o voy a aparecer en la tele o me voy a dedicar a la política o lo que a mí se me cante. Yo no tengo limitaciones. Siempre y cuando no perjudique ni a mi fe, ni a mi vida. (Testimonio, 2015)

Los círculos concéntricos que conforman los deberes para con Allah, la comunidad y la familia, es decir, las virtudes a cultivar y la forma de comportarse inspirándose en la *sharia*, se han constituido desde fines del siglo XIX –advierte Farag– en una moralidad pública que entreteje modalidades de sociabilidad islámica (2001, p. 94). Señala que, con el correr del tiempo y trascendiendo, inclusive, las fronteras de los países de mayoría islámica, el *adab* se aproxima a una idea en torno a “aquello que no harías en privado porque tampoco lo harías en público”, más que aquel precepto de “no hacer lo que no te gustaría que te hicieran” (p. 93). Como observamos a lo largo de esta tesis, el cuerpo emerge como vector y condición de esta constante porosidad entre lo público-privado. El *hiyab* o el *salāt* –en tanto técnica corporal

móvil que, siguiendo a Henkel, construye espacios sociales a través del “gesto teatral de sumisión” (2005, p. 305)– son un buen ejemplo de ello.

Toda adoración que carezca de súplica no tiene beneficio, como la oración, el ayuno, la peregrinación y otras formas de adoración, porque éstas encierran súplicas. El ruego es la primera manifestación que evidencia la grandiosidad del creador y la debilidad de lo creado. A través del ruego, el creyente alcanza la complacencia divina y el perdón; por lo tanto, si has de pedir, pídele a Allah. (Fragmento *jutba* disertada en la mezquita *Al Ahmad*, 06/12/2013)

De acuerdo con lo expresado, la islamización conlleva un proceso de personalización y subjetivación¹⁹² que incluye, también, la negociación y reinterpretación de esa sumisión a la divinidad (Jacobsen, 2011). Encontramos, por ejemplo, mujeres que flexibilizan algunas de las prácticas islámicas. Lo hacen porque cuestionan activamente algunos de sus presupuestos, debido a que le restan importancia a la *performance* (entendiendo el islam como una cosmovisión o marco de sentido por sobre su normativa), o dado que su rutina diaria les exige adaptar los pilares islámicos. No toda subjetividad musulmana, como se mencionó reiteradas veces, se inscribe en una modalidad pía. Más aún si tomamos en consideración los factores locales y transnacionales que delinear un contexto en el que los horizontes del sujeto se reducen y expanden simultáneamente (Mansfield, 200, p. 155).

No me vuelvo loca, me regalás un *cabsha* [bombón relleno de dulce de leche y licor], a mí me fascina, me lo como. Tan sencillo como eso. Segundo, no me voy a poner a analizar jamás, como hacen algunos amigos míos, cuatrocientos millones de galletitas hasta el punto tal que si dice que tiene 0,3% de grasa vacuna no me la como. Yo digo: “*Si es personal la religión, que me juzgue Dios*”. Pero a mí me encantaría tener una charla con Dios.

¹⁹² Recupero la definición de subjetividad ofrecida por Ortner (2005) desde su enfoque sobre la antropología como crítica cultural. Entiende la subjetividad como el ensamble de modos de percepción, pensamiento, emociones, deseos y miedos que animan o impulsan a las/os sujetas/os actantes, pero también como las formaciones culturales y sociales que moldean y organizan esos modos de pensar, sentir y actuar (2005, p. 31). En este sentido, comprende –siguiendo, por un lado, a Giddens en su apreciación de las personas como sujetos cognoscentes que tienen cierto grado de reflexividad sobre sí mismas/os y el mundo que les rodea y, por el otro, a Marx y Durkheim respecto a la ambigüedad de las sensibilidades colectivas en su inmersión dentro de los contextos sociohistóricos y culturales– que la agencia es moldeada como deseos e intenciones específicas a través de una matriz subjetiva-cultural de sentimientos, pensamientos y significados. Ortner concluye: “*By subjectivity I will always mean a specifically cultural and historical consciousness*” (2005, p. 34). Para una aproximación general acerca de los modelos teóricos subjetivistas y anti subjetivistas desde la Ilustración puede consultarse la obra de Mansfield (2000). Allí el autor distingue entre sujeto (gramatical, político, legal, filosófico, etc.) del *self* (subjetividad) y advierte que la “obsesión” por la subjetividad se remonta a la era moderna cuando la ideología capitalista interviene, junto a otros factores históricos, en el campo del lenguaje. De esta manera, entiende que no sólo el sujeto debe abordarse genealógicamente, sino también las teorías sobre el sujeto que encuentra, además, estrechamente ancladas en la masculinidad y el falomorfismo (2000, p. 177).

(...) Si es un Dios perdonador, ¿me podés perdonar que mate a alguien y no que me coma un sándwich de jamón? Está bien, lo puedo evitar y lo evito. (...) Es la intención [islámica], pero no desde el punto de volverme loca. Priorizo el contacto humano y después tengo mis momentos a solas para rezar. El tema es que yo me acuerde de Dios. (...) [Respecto a un viaje que hizo al extranjero] Mi alfombra era una toalla del hotel. No tengo necesidad de exponer toda mi islamicidad a flor de piel todo el tiempo. Llamar la atención a tal punto que me tengo que demorar en un aeropuerto gratuitamente. (...) Trato de priorizar el sentido común para que no me obstaculice mi vida y yo el islam lo llevo por dentro, digamos. No necesito mostrarle a todo el mundo, pero hay mucha gente que sí lo necesita. (Testimonio, 2015)

Da 'wa: en torno a los métodos y virtudes islámicas

La adquisición, desarrollo y perfeccionamiento de ciertas técnicas corporales (incluidas aquellas de adoración o *ibādah*) y micro prácticas cotidianas componen, siguiendo a Jouili (2007), topografías de la piedad musulmana. Ahora bien, ¿esto implica indefectiblemente el desarrollo de una agencia creativa o emancipadora? Debiéramos reflexionar acerca del impacto o permeabilidad de los conceptos de *self*, persona e identidad provenientes de la “tradición liberal” en los modos de subjetivación y sensibilidades islámicas (Jacobsen, 2011, p. 77). Incluso, en aquellas modalidades que se expresan contra los malestares del “modelo occidental” (trátese del capitalismo, el secularismo, la cosificación femenina) o que persiguen la “autenticidad islámica”. Llegado a este punto, observamos cómo los recursos y discursos disponibles (religiosos, civiles, legales, de género, culturales, etc.) son utilizados creativamente por las personas y las instituciones. McLarney sostiene, por ejemplo, que el *adab* cumple un rol destacado en la formulación de una ética y política islámica, pero también en un ideal de feminidad dentro de un pensamiento islámico contemporáneo en el que confluyen contrato social y sexual (2011, p. 433).

El islam, según enfatizan muchas de las mujeres que entrevisté, no es un incordio para la vida cotidiana; por el contrario, es concebido como una facilidad. Sobre todo, como aquello que reordena la vida, temple el carácter y mejora las relaciones sociales y afectivas. Hasta beneficioso, de hecho, en términos de salud física (el ejercicio del *salāt*, la prohibición del alcohol, etc.), psicológica y emocional. Varias de las mujeres que abrazaron el islam me comentaron que, al principio, sus familiares no aceptaban su decisión; sin embargo, esta actitud se modificó una vez que observaban los cambios en su comportamiento. Por ejemplo, ser menos irascibles o confrontativas que antes y más pacientes o colaborativas. Esa “transformación” en su conducta terminaba equilibrando o alterando la balanza inicial.

[El islam] a mi vida le aportó muchas cosas, desde modificaciones de mi carácter, de poder sobrellevar los momentos más difíciles con tranquilidad; teniendo conciencia de que lo más dificultoso en esta vida puede llegar a ser tan insignificante pudiendo alcanzar la otra. (...) Y yo veo que a esta sociedad también le puede aportar algo similar porque veo que hay muchas personas que tienen desesperanza, sufren de depresión, de tristeza (...) sino también por una cuestión de práctica, por ejemplo, lo que es el ayuno de Ramadán para purificar el cuerpo de cosas impuras; alimentos impuros que nos dañan la salud y no sabemos y que el resto del mundo sigue haciendo. Pero cuando una sabe de esas cosas, las empieza a abandonar y darse salud a una misma. A veces mucha gente que está en esta sociedad corriendo detrás de un secreto para poder estar mejor, no lo encuentra y es muy fácil. (Testimonio, 2016)

Mi mamá ha llegado a caminar en la vereda de enfrente para que no sepan que yo era su hija. (...) Para mí era muy chocante, muy doloroso. A mis hermanos no les importaba en absoluto, de hecho, yo iba a la cancha con ellos. (...) [Sobre el cambio de su madre] Fue hasta que le hablaba mucho, fue a la mezquita, mis hermanos fueron a la mezquita. Además, no solamente por la promesa a mi papá [antes de fallecer], sino por el hecho de que como musulmana debés tener otro comportamiento. (...) A los pies de las madres está nuestro paraíso. Cambié mucho mi forma de ser hasta que un día ella me dijo que estaba orgullosa. Fuerte. [Llanto] Todo costó. (Testimonio, 2015)

El islam es concebido y presentado como una forma de vida. Esto que ellas me transmitieron durante las entrevistas, también se revela y refuerza desde los espacios e instituciones religiosas. Revisando numerosas *jutba* de las mezquitas, encontré la reiteración de algunos elementos. Entre ellos: la facilidad (y beneficios) de la práctica islámica, la importancia de la honestidad/sinceridad (buenas intenciones) de la acción y la palabra. Transcribo un fragmento ilustrativo que podría encontrarse con mayor o menor semejanza en cualquiera de las entidades.

Dice Allah en el Corán: “*Y esforzaos por la causa de Allah con sinceridad. Él os eligió [para que sigáis su religión] y no os prescribió nada que no podáis cumplir*” (22:78). (...) En el islam no hay severidad, lo que vemos y oímos acerca de que el islam es estricto, impracticable, es mentira sobre la religión de Allah. (...) Si vemos al islam detenidamente, veremos que ponerlo en práctica trae felicidad y justicia entre la gente, nada de sufrimientos y opresión, Allah dice: “*No te hemos revelado el Corán para que te agobies [y sufras por la incredulidad de tu pueblo Muhammad]*” (20:1-2). (...) Esto lo corrobora las palabras del Profeta (Paz y Bendiciones): “*Estarán perdidos los extralimitados*” (y lo repitió tres veces), le preguntaron: “*¿Quiénes son?*”, les dijo: “*Los que se tornaron estrictos cuando no corresponde*”. (Fragmento de la *jutba* disertada en la mezquita *Al Ahmad*, 12/12/2014)

Como analizamos en el apartado anterior, la difusión de los principios o enseñanzas a través de los discursos, las clases, conferencias y la práctica vivida buscan contribuir en la participación y compromiso religioso de los y las creyentes, así como en la preservación de la moralidad pública deseada. Tanto en contextos formales como informales, el Corán y *hadith/hadiz* del Profeta Muhammad son empleados como argumento o recurso de legitimación; pero, además, “invocados” como género discursivo corporizado que se autoriza e interpreta performáticamente (Messick, 1993 en Mahmood, 2012, p.143; Hirschkind, 2006).

Las mujeres son, al decir de mis interlocutoras, las que más participan e intervienen en estos espacios de enseñanza y aprendizaje. “*Las que más saben*”, por cierto, afirman algunas. Cuando asistimos a las grandes festividades o al *yummah* semanal, encontramos, probablemente, mayor concurrencia masculina tal como lo evidenciaría la diferente capacidad de ocupación de las salas de oración destinadas a varones y mujeres. No obstante, si acudimos a las clases de religión dictadas por las tardes en las mezquitas o a las disertaciones efectuadas fuera de las instituciones, la participación femenina parecería mayor. No es casual, entonces, que muchas de estas charlas estén dedicadas específicamente a la moral sexual y familiar; retórica que atraviesa de alguna u otra manera las distintas corrientes islámicas y, por tanto, estas tesis. En una charla dictada por un *shaykh* de la mezquita de Palermo (CCIAR) se enfatizó que el primer derecho es el de Allah, el segundo se le atribuye al Profeta Muhammad y el tercero le corresponde a padres y madres. Para luego advertir acerca de los peligros que incitan y conducen a *zina* (adulterio, “libertinaje” sexual, desorden) entre los que incluía películas, series y música (Notas de campo, 2014).

“Los bienes y los hijos son parte de los encantos de la vida mundanal” (Corán, 18:46). (...) Abu Hurairah (que Allah se complazca de él) relató que el mensajero de Allah (Paz y Bendiciones) dijo: “*Cuando fallece la persona se dejan de registrar sus obras excepto tres: una caridad permanente, un conocimiento del que se puedan beneficiar los demás y un hijo piadoso que ruegue por él*”. La familia musulmana agradece a Allah por habérselos concedido y ruegan para que Allah le dé una descendencia piadosa. (Fragmento *jutba* disertada en la mezquita *Al Ahmad*, 16/08/2013)

Por otra parte, para muchas mujeres comportarse de forma modesta, emplear buenos modales (cortesía), ayudar a las hermanas de fe y realizar acciones solidarias (tales como participar en voluntariados en hospitales infantiles, en programas promovidos por las instituciones islámicas como colectas o entrega de alimentos¹⁹³ y en plataformas de diálogo

¹⁹³ Refiero al proyecto titulado “*Ayudemos a ayudar*”, similar a otros tantos impulsados por entidades y comunidades islámicas de AMBA, en el que colaboré durante el año 2015. Nos juntábamos a cocinar en las

interreligioso) son, además de un deber ético, una forma de hacer *dawa*. Para muchas, y tal como se afirmó en una clase de religión, la ciencia también es un modo elevado de *dawa* (Notas de campo, 2014). Para otras, lo es utilizar vestimenta islámica en sus espacios laborales o en eventos culturales y políticos específicos. Mahmood (2012) en su trabajo sobre el movimiento pío en el Cairo no sólo prioriza la piedad (*taqwa*) como una conducta virtuosa que el proceso pedagógico que ella analiza promueve; sino, también, la política del *da'wa* (*politics of da'wa*) o invitación al islam: fundamento ético que podría resumirse en compartir la realización del bien (de lo correcto) y la prohibición del mal (lo prohibido o *haram*). Vale señalar que las escuelas islámicas no le han concedido demasiada importancia a este movimiento de invitación o difusión (*dawa*) hasta su reelaboración en el siglo XIX.

Decimos que las seis cualidades [del método o movimiento *Tabligh*] son: la primera, [en árabe], que no hay divinidad excepto Allah y Muhammad su mensajero, la segunda es el *salāt*, la tercera es la búsqueda del conocimiento junto con el recuerdo de Allah, la cuarta es el *ikram* —el servicio a los musulmanes—, la quinta es la sinceridad de las intenciones y la sexta salir de *hurush/khurush* por el camino de Allah. Y en esta parte, yo —en lo personal, y aclaro porque a veces la gente no sabe y una no tiene que dar por obvio que todo el mundo sabe— digo que hay muchas maneras de hacer *dawa*.

Una de las maneras es usar pañuelo, una sonrisa, llevarle comida al vecino, tener una buena manera de ser. “*Mirá que amable es esta chica. ¡Oh!, y es musulmana*” o “*Mirá esa que usa hiyab y es re amargada.*” ¿Eso qué es? Eso es ser anti *dawa*. (Testimonio, 2016)

Las resignificaciones alrededor del *da'wa* son múltiples (al igual que el polisémico concepto de *din*) y atraviesan todos los espacios del colectivo islámico, así como el abanico de subjetividades musulmanas posibles. Pero si hay un sector o grupo donde cobra aún mayor relevancia es dentro del movimiento *Jamaat Tabligh* (Chinnici, 2013; Khan, 2016) y en cuyo

instalaciones del colegio asociado al CIRA a partir de las donaciones institucionales e individuales recibidas. Repartíamos viandas a personas en situación de calle en las zonas aledañas. Muchas mujeres lo hacían vistiendo *hiyab* (algunas habiéndolo adoptado cotidianamente y otras, en cambio, empleándolo para esta labor). Algunas de ellas, que no asistían frecuentemente a dicha institución por las diferencias en torno a los “*usos y costumbres*” que allí observaban, participaban del programa porque se trataba de una actividad solidaria y una forma de *dawah*. En otra oportunidad reflexioné acerca de esta secuencia de la siguiente manera:

“*El deseo o la voluntad de ayudar al prójimo (sadaqah) intensifica: 1) el compromiso social (los destinatarios del programa social, la interpretación de la realidad social y la visibilidad que adquieren las mujeres con hiyab al recorrer las calles repartiendo alimentos, redefinen las fronteras nosotros-otros), 2) el vínculo con la divinidad (la praxis de un principio ético/moral como una forma de adoración y purificación; por ende, un medio para acercarse a Allah), 3) la agentividad socio-religiosa y ético-política de estas mujeres (en ese punto recordamos tanto la frase sobre la religión como saber y comportamiento, así como las expresiones de distintas mujeres sobre la gestión de su tiempo, la elección de sus vínculos afectivos y su participación en actividades placenteras, pero, a su vez, recomendables). Lo privado y lo público, lo ciudadano (sociedad civil) y lo comunitario (comunidad musulmana), el deseo personal y la norma (trátase de lo obligatorio o lo recomendable), lo terrenal y lo divino convergen y se bifurcan a través de un complejo entramado de rupturas y continuidades*” (Valcarcel, 2019^a, p. 14).

cayo se dirige, principalmente, a “musulmanas/es extraviadas/os” más que al público no musulmán. Para los/as tablighis “hacer *dawa*” es parte esencial de la cultivación y difusión de la virtud islámica; entendida como humildad, piedad y cuidado (Khan, 2016, p. 106). El llamado o invitación al islam se sostiene a través de la palabra y del vínculo directo con las personas. Pero, también, a partir de la práctica individual y colectiva para activar *baraka* (Khan, 2016). Dicha praxis colectiva incluye viajes y, por esta razón, son conocidos como “los misioneros” o peregrinos del islam. Dichos viajes se autofinancian y, con el correr del tiempo, van indicando (según las travesías realizadas y su duración) el nivel espiritual de los peregrinos; construyendo y legitimando autoridad o jerarquía dentro del grupo (Khan, 2016, p. 104). Me explicaron que los hombres deben realizar estos viajes itinerantes entre 3 a 10 días consecutivos por mes, 1 vez durante 40 días en un año y 4 meses una vez en la vida. El objetivo es difundir y fortalecer el islam, pero también involucra el esfuerzo (físico, económico y temporal) emprendido por parte de cada creyente.

Los grupos se rigen bajo el principio de consulta (*mashura*) e intentan seguir fielmente la *sunna* del profeta (imitar su vestimenta, usar el *siwak*¹⁹⁴, entre otros ejemplos) y la *sharia*. En sintonía, las mujeres tienen derecho a la educación religiosa (realizan reuniones en la *madrasa*) y pueden acompañar a los varones *mahram* en los viajes, pero sólo en determinadas ocasiones o entre períodos de tiempo más espaciados. Sin embargo, constituyen lo que en urdu se conoce como *mastoorat* (aquello escondido, oculto). La segregación sexual en este movimiento, incluso en su expresión local, es de las más marcadas en el paisaje islámico local. Respetar y garantizarla es una de las obligaciones o deberes de las mujeres y los varones que forman parte del movimiento.

Aprendo la paciencia (...) Mi paciencia aumenta ¿verdad? Una va trabajando todo eso, entonces, es un beneficio para mí y al no tener la responsabilidad de la casa, los hijos, el trabajo, la cocina o el esposo, lo que sea ¿qué hago yo? Me concentro únicamente en Dios. Si tengo tiempo libre, ¿qué hago? Voy a visitar a un hermano o a una persona extraña a la calle y no voy a hablar de qué lindo que está el día, le hablo de la grandeza de Allah. Entonces eso me sirve a mí y le sirve a él. Eso en teoría es salir de *hurush*. (Testimonio, 2016)

En las reuniones tabligh a las que pude asistir oí discursos que se presentaban alejados de la política, la cuestión identitaria o lo institucional como sí ocurría, en cambio, en otros espacios islámicos. Por el contrario, el acento estaba puesto en la práctica, creencia y adoración diaria de los y las musulmanas. Por ejemplo, durante una reunión en la *musalla* de

¹⁹⁴ Palillo perfumado para higienizar la cavidad bucal.

Once un *shaykh* decía que todos se preocupaban por los precios, la economía y el gobierno cuando “*lo único importante es Allah*”. Acto seguido, contó la anécdota de un político pakistaní que visitó a un *shaykh* y le ofreció dinero para construir una mezquita, éste le respondió que no quería su dinero, sino su tiempo para hacer *dawa*. El político le preguntó: “¿Quién gobernará el país?”. “Allah”, le respondió (Notas de campo, 2015).

Los discursos oscilan generalmente sobre los mismos ejes y su metodología o pedagogía de enseñanza y transmisión se estructura, precisamente, en la repetición. De este modo, siempre se acentúa la intención de la acción y la perfección del islam, desterrando la idea de adoración como una costumbre ritual. “*La forma de enfrentar esa enfermedad es corregir la intención antes de cualquier acción*”, afirmó el *shaykh*; señalando que cada acción tiene *nur* (luz). Esto es, vida y transformándose, por ende, en una posible vía de sincera y profunda conexión con Allah (Notas de campo, 2015).

Durante el encuentro el *shaykh* enfatizó que debe evitarse el *shirk* “pequeño”, es decir, la adoración o confianza en objetos mundanales. En este sentido, si bien el *ethos* del movimiento es la praxis cotidiana de los preceptos islámicos (un islam empírico y tangible), la retórica apunta hacia un relativo desapego de lo ordinario (entendido como todo aquello que distraiga, incluida la política o la economía). “*Si el iman es fuerte, es fácil obedecer a Allah*”, afirmaba el *shaykh* quien advirtió que “*la mejor herencia para los hijos es taqwa en su corazón*”. “*El salāt –prosiguió– es la mejor conexión con Allah. Funciona mejor que el wifi*”, acentuando que éste no es yoga ni meditación, contrariamente, es “*conexión y adoración con Allah*”. Al concluir su discurso, indicó realizar *taleem*¹⁹⁵(educación) con un *hadith*. Las mujeres, reunidas en una sala contigua, poseían una copia. Nos sentamos

¹⁹⁵ A continuación, se comparte la transcripción del procedimiento *taleem* (aprendizaje diario en la mezquita) difundido por *Jamaat Tabligh UK & World*:

Debemos reunirnos con gran respeto, amor, concentración y etiqueta, sentarnos con *wudu*. No abandone el *ta'leem* por excusas menores. No hable durante el *ta'leem*. Los ángeles cubrirán esta reunión.

Todos los hermanos que se sienten en esta reunión tendrán la predisposición a obedecer. Debido al amor, la luz del *hadiz* entrará en el corazón y esto traerá *hidayah* (guía divina) Al principio debemos mencionar los objetivos y las etiquetas de *ta'leem*. El objetivo es desarrollar la sumisión (obediencia/devoción) dentro de nosotros por el islam. Debemos practicar la lectura correcta de esos capítulos del Corán que normalmente leemos en *salāt*. No debemos leer ni interpretar *du'ā' qunūt* (súplica) *at-Tahiyat* (testimonio de fe) en la reunión principal. Esto debe hacerse en tiempo privado de forma individual. Si Allah otorga *tawfik* (éxito), en *ta'leem* deberíamos leer 3 o 4 páginas de cada libro. No inicie su propia conferencia en *ta'leem*.

Después de leer un *hadiz*, deberíamos intentar decir una o dos frases que generen entusiasmo y coraje para la práctica. (El *hadiz* debe leerse tres veces y su comentario sólo una vez). Debemos leer aquellos libros escritos por Sheikh-ul-Hadith Maulana Zakariya Sahib, es decir, virtudes del Corán, virtudes del *salāt*, virtudes del *tabligh*, virtudes del *zikh*, virtudes de la caridad (vol. 1 y 2), virtudes del Ramadán, virtudes del *haji* y el libro de Maulana Ehtishamul Hasan Kandhalavi. Sólo estos libros deben ser leídos y escuchados en *ta'leem* congregacional. También deberíamos leerlos individualmente. Luego, deberíamos discutir las seis cualidades.

Cuando se inicie *ta'leem*, deberíamos invitar a los hermanos locales a unirse. Cuando viajamos por el camino de Allah, el *ta'leem* debe realizarse por la mañana y después del *zikh* durante 2-3 horas. Cuando estemos en casa, deberíamos hacer *ta'leem* durante una hora diaria de la misma forma.

Fuente <https://www.facebook.com/JamahTablighUK/posts/taleem-daily-learning-in-mosque-we-should-practice-sitting-in-taleem-with-great-r/163819030437336/> 24/02/2013 [Consulta: 13/11/2020. Traducción propia y aproximada desde el inglés]

y leímos esta fuente para profundizar en su enseñanza. No se discutió su contenido. El procedimiento consistió en leer el *hadith* tres veces y una sola su explicación, esperando que cada creyente internalizase el contenido para luego pensar íntimamente al respecto.

En esa oportunidad éramos ocho mujeres, junto a algunas niñas, sentadas en círculo. Una de ellas de origen sudafricano, pero que hablaba perfectamente castellano, realizó la lectura y “lideró”, en cierto sentido, la reunión. Se enfatizó todo el tiempo que mientras nos encontrábamos allí sentadas en *taleem*, los ángeles hablaban bien de nosotras con Allah para perdonar nuestros pecados. Esta lectura no se extendió por mucho tiempo. Al finalizar, el *shaykh* volvió a intervenir. Habló de lo importante que era la adoración y el sacrificio en la vida terrenal para la recompensa en la vida futura y señaló que “*el pañuelo de la mujer del paraíso es mejor que toda la fragancia del mundo*”. Las “*reinas del paraíso*” serán aquellas mujeres destacadas por su *taqwa*.

El *shaykh* pronunció la *hawqala* (declaración árabe que significa “*No hay poder ni fuerza excepto en Allah*”) y sugirió repetirla diariamente en orientación a la Meca con los ojos cerrados; así como en otra ocasión recomendó realizar la siguiente súplica siete veces antes del *salāt* del *ḥajr*: “*Allah protégame del fuego del infierno*”. Concluyó la reunión. Los varones esperaron a que las mujeres bajásemos la escalera y recién en la calle los matrimonios se reencontraron. (Reconstrucción de notas de campo a partir de varios encuentros durante 2015)

El islam puede ser comprendido como una tradición vivida (*living tradition*)¹⁹⁶ (Asad, 2018). Sea cual sea el espacio o grupo islámico al que nos acerquemos y el sentido que le atribuyan a esta premisa, encontraremos la importancia de “*saborear el islam*”, como diría al Ghazali (citado en Asad, 2018, p. 74) y retomaron varias/os interlocutoras/es durante nuestras conversaciones. Por esta misma razón, Asad (2018) define la *sharia* como una epistemología (reglas y métodos) más que como una ética o ley. Una forma de vida que incluye, también, el desarrollo de ciertas sensibilidades y pensamientos. Virtudes, por ejemplo, como la devoción, la piedad (*taqwa*) y cortesía (*adab*). Se trata, en suma, de vivir y practicar el islam.

¹⁹⁶ Asad afirma: “*A tradition is a set of aspirations, sensibilities, felt obligations and relationships of subjects who live and move in the multiple times of a common world –whence the possibilities for disagreement. Arguably, neither ‘authenticity’ nor ‘unquestioned obedience’ belong to tradition as I use the term because and to the extent that they imply conscious judgment*” (2018, p. 93). El autor pone el acento en la intraducibilidad (su carácter poético) del Corán y entiende que la divinidad no radica en el idioma árabe, sino en la enunciación o recitación coránica (p. 57). Es imposible, en palabras del autor, traducir la actitud física, emocional y cognitiva del acto litúrgico de adoración. Esto es, su poder creativo trascendental (p. 60). Se trata, entiende, de una predisposición que debe cultivarse.

Capítulo VI

*Jamás pensé que Dios tuviera alguna forma.
Absoluta su vida; y absoluta su norma.
Ojos no tuvo nunca: mira con las estrellas.
Manos no tuvo nunca: golpea con los mares.
Lengua no tuvo nunca: habla con las centellas.
Te diré, no te asombres;
sé que tiene parásitos: las cosas y los hombres.*

(Alfonsina Storni, «Parásitos») ¹⁹⁷

Aisha*

Se trata de una joven treintañera que abrazó el islam en su adolescencia. Vive con su esposo y sus hijas/os. La entrevista, que tuvo lugar en su hogar, se extendió por horas. Compartimos una hermosa jornada en la que, con total predisposición, respondía a mis inquietudes, aunque prácticamente era innecesario formularlas. Ella –sin nerviosismo, dificultad u objeción aparente– iba reconstruyendo su historia de vida, prescindiendo de mis acotaciones. ¿Qué vuelve tan especial esta instancia relacional entre ambas? No era la primera vez que una entrevistada me invitaba a su casa. Existieron encuentros en los que la emoción nos abordaba, o desbordaba, a ambas. Mujeres que relataron instancias muy dolorosas o que, con mayor grado de confianza, lograron salirse del *speech* religioso del “deber ser” para permitirme conocer algo de ese “lado B”. Tampoco se trataba de la primera mujer que conocía con un discurso tan claro y armado. Una peculiaridad que comparten la mayoría de las mujeres que entrevisté es, precisamente, su claridad retórica y el nivel de argumentación y

¹⁹⁷ Storni, Alfonsina. (2018). *Antología poética*. [Estudio preliminar y selección de Nancy Fernández]. Mar del Plata: EUDEM, p.89. Original del poemario *El dulce año*, 1918.

* Seudónimo. Significa viva o la que se siente viva. Se corresponde con el nombre de la tercera esposa del Profeta Muhammad Aishah bint Abu Bakr (613/614-678), conocida, también, como “Madre de los Creyentes” (título concedido a todas sus esposas). Hija de Abu Bakr, compañero del profeta y primer califa tras su muerte. Existen controversias respecto a la edad que tenía Aisha cuando contrajo matrimonio con el Profeta Muhammad. Algunas fuentes indican que era una niña menor de 10 años, mientras otras sugieren que superaba los 19 o hasta, incluso, los 28 años. Aisha es especialmente distinguida dentro del universo sunnita por ser, luego de Khadija, según indican, la esposa más apreciada por el profeta. Pero, sobre todo, por su participación política y religiosa en la comunidad tras su muerte, estatus que le permitía emitir *fatwa* y ser consultada. Abrió una *madrasa* para mujeres, contribuyó en la difusión del islam y se le atribuyen más de 2000 hadices del profeta. Por estos y otros motivos, es una figura y un nombre muy elegido dentro de las comunidades sunnitas. No así dentro del islam shiita por considerarla una mujer conflictiva, de moral dudosa y debido a su enfrentamiento con Alí; manifiesto, por ejemplo, en su participación en la Batalla del Camello (cerca de Basora, Irak, en el año 656) con el objeto de “vengar” la muerte del califa Uthman/Osman (tercer *Rāshidun*, “califas guiados”). Para las/os shiitas, la muerte del tercer califa fue una excusa para librar la primera *fitna* (revuelta, caos, desorden) contra Alí. Aisha y sus seguidores pierden dicha batalla y, aunque ella y Alí declaran convivencia, se intensifica la diferencia entre sunnitas y shiitas.

reflexión que exhiben. ¿Entonces? Seguramente no me esperaba tamaña predisposición y apertura por parte de una mujer que viste *niqab* cotidianamente. Mis preconceptos, una vez más, por la borda.

Aisha creció en un entorno familiar católico no practicante, pero desde muy temprana edad se interesó por otras tradiciones religiosas. A los 13 o 14 años –al mismo tiempo que estudiaba reparación de PC– quiso aprender hebreo. Sin embargo, por una confusión terminó en clases de árabe. Previamente había asistido a un templo mormón al que su mamá la había llevado. *“Siempre creí que hay un Dios y que las cosas pasan por algo, pero siempre me gustó saber por qué”*. Fue bautizada, suceso que no recuerda como una grata experiencia. Al parecer, según cuenta, le preguntó al líder de la congregación en qué día de la creación divina aparecían los dinosaurios y aquel no le supo responder. *“Les digo que el primer día pasó tal cosa, el segundo día tal cosa, el tercero tal cosa. ¡Y en ninguno dice que estuvo el dinosaurio! Y el dinosaurio existe porque yo lo estudié en la escuela”*.

Se acercó, junto a una amiga, a un salón de Testigos de Jehová. La escena se repitió con algunas diferencias. *“Y me dice que acá primero uno escucha, uno aprende y después de un tiempo, uno hace las preguntas”*. No hubo respuestas y nunca más volvió. La tercera no siempre es la vencida. Concurrió a la Iglesia Universal del Reino de Dios. *“Estaba sentada y todo se veía alegre. El hombre hablaba con énfasis y todo muy bien. Y dijo algo que no me gustó: ‘Ahora vamos a dar nuestro diezmo o –no sé cómo lo llaman– vamos a dar una cantidad de plata’”*. Aquí ni siquiera preguntó por los dinosaurios. Se marchó y no regresó. *“Luego fui a los budistas, ahí en Flores, más para allá. Hacen comida. La comida me encanta. Me di cuenta de que eso no era para mí porque ellos como que entran mucho en trance y para mí la entrada en trance es un poquito perderte”*.

Tras ese recorrido, intentó incursionar en el judaísmo, pero no encontró forma de vincularse con las sinagogas cercanas a su hogar. Se quiso inscribir en hebreo y, por error, su madre la anotó en clases de árabe. Allí conoció a la esposa del profesor, quien usaba *hiyab*. Empezó a preguntar el motivo y, así, por el islam. Pidió que la llevaran a conocer la mezquita.

Y ahí había tres mujeres grandes: las tías X, X, X. (...) Y digamos que ellas fueron las tres personas que me acogieron como parte de su familia, de su comunidad. Yo era la única chiquita. La única que tenía 13, 14 años para esa época. Fui durante un año y ahí fui aprendiendo. (...) Era como muy sencillo, muy humilde. Las mujeres rezaban atrás y a mí siempre me gustó el hecho de que cada uno tome su lugar. Lo que es, es. Y entonces el hecho de que el hombre esté adelante como protector y la mujer está atrás para ser protegida era lo que me llamaba la atención.

Continuó asistiendo a la mezquita y llegó el famoso día en que le preguntó al *shaykh* por los dinosaurios. “*Me contestó algo muy sencillo: que en el tiempo de Allah, por ejemplo, un día pueden ser mil años nuestros o un millón de años de nosotros y que puede ser que en alguno de esos días creó al dinosaurio y no sabemos porque no está registrado (...) Dije: ‘Bueno. Sí, es coherente’*”. Luego de un año, y un día antes de que termine el mes de Ramadán, dio su testimonio de fe. La ayudaron a elegir un nombre –diferente al seudónimo aquí empleado– que simbolizase su “*búsqueda de Allah, de la verdad*”. Con el tiempo, afirma, comenzó a sentirse en contradicción por el hecho de colocarse el *hiyab* en la mezquita y quitárselo al salir.

Era como que yo tengo una vida de esta puerta para adentro y tengo una vida de esta puerta para afuera. Me sentía mal. (...) Bueno, he de confesar que también para esa época, creo que para esa época ya estaba esta novela *El Clon*. Entonces, la verdad es que me lo ponía, también, para experimentar que se sentía y luego empezó el tema de la novela. Esa novela se iba mucho de la realidad, pero vos veías que se veía bonito el *hiyab* ¿no? Veías que la mujer se lo ponía y lo usaba muy bonito, más allá del contexto de la novela. Y, por ejemplo, la segunda actriz, Latifa creo que se llamaba, ella estaba orgullosa de su pañuelo y se la veía tan bien. Se la veía bonita. Entonces, me empezó a llamar la atención.

Comenzó a usar velo y asistir a otros espacios islámicos de la ciudad en los que conoció a mujeres de otros países y se hizo nuevas amigas. Renovó, además, su DNI portando *hiyab* en la fotografía. Aquello que le atrajo la atención de las mujeres turcas con las que entabló relación fue que “*llevaban una vida islámica en todos sus aspectos*”. Encontraba que las mujeres musulmanas argentinas de familia árabe confundían las tradiciones culturales con la religión. “*Veía mucha diferencia entre lo que decía la religión y lo que hacían ellas. Entonces como que mucho no me empezaba a hallar. Porque decía, si quiero la normalidad de la situación, no me hubiese hecho musulmana*”.

Transcurrió el tiempo y un hombre turco de mayor edad le ofreció casamiento. Ella contempló la posibilidad, pero las mujeres le recomendaban no hacerlo. “*Yo lo sentí como que era menos, que como yo no era turca no valía para casarme. Yo lo entendí así, pero ellas lo hacían para protegerme. Después lo entendí*”. Descubrió que el hombre ya estaba comprometido. “*Pero bueno, ahí tuve la primera experiencia del matrimonio fallido islámico que creo que a todas nos ha pasado, a todas las conversas. Hay cada historia. Para mí, al menos, fue algo fácil*”. No sería la única propuesta errática. Una mujer sudafricana le ofreció

ser la segunda esposa de un hombre árabe. La esposa del *shaykh* y otras compañeras de la mezquita le decían que era muy joven para hacerlo y debía aspirar a ser la primera esposa.

Realizó una travesía junto a hermanos y hermanas *muslim* a otra provincia para una charla o conferencia islámica. Allí, le comentaron de un respetado hombre (unos diez años mayor), pero éste justo se encontraba de viaje y no pudieron cruzarse. Mantuvieron algunas conversaciones telefónicas y un posterior encuentro en compañía de un matrimonio como testigo. Ella estaba algo indecisa y realizó el *salāt* de la consulta. “*Hay un rezo que se llama el salāt de la consulta y más allá de que todo lo que va a pasar esté escrito, esté definido, es como que Dios te facilita la situación para que una pueda ver más claramente si está bien o está mal*”. Finalmente, se comprometieron y están casados desde entonces. Entre el compromiso y el matrimonio, buscó, por un lado, conocerlo un poco más. “*Dio la casualidad de que este shaykh, cuando se entera, me dice: ‘¿Cómo te vas a casar no conociendo a la persona?’ (...) Encontré cierta lógica. Y entonces después lo hablé con X y me dijo algo que me quedó entre cejas: ‘Yo no podría casarme con alguien a quien no he tomado ni de la mano’*”. Por el otro, decidió adoptar el *niqab*. Hecho que dificultaba aún más el contacto entre ambos dado que no eran *mahram* todavía.

Yo decía ¿cómo no me voy a cubrir? Ya uso el *hiyab*, ya uso la *abaya* (porque ya no usaba camisa y pantalón, yo usaba *abaya*) y ¿no uso nada más? Me sentía incompleta. Yo ya venía hace un tiempo enterada de que el *niqab* existía, de que cubrirse el rostro existía. (...) ¿Cuál era mi impedimento para no subir una escalera más, para no darle algo más a Dios? ¿Cuál era el sentido de seguir mostrándome si ya me voy a casar? No quiero que más nadie me vea, no quiero que las miradas se desvíen de nadie porque no tengo esa necesidad y sentía que tenía que darle algo más a Dios en ese momento.

Le preguntó a distintos *shaykhs*. La esposa de uno de ellos le respondió que el *niqab* no era adecuado para Argentina, mientras que un líder religioso le comentó que su uso no era obligatorio. Volvió a realizar el *salāt* de la consulta y días después comenzó a implementarlo.

Inexplicablemente cuando yo iba en el colectivo a visitar otra amiga, sentí la necesidad. Me sentí tan incómoda de mostrarme. Me sentía como desprotegida, como desnuda. ¿Qué hice en el colectivo? Me corrí el pañuelo para adelante. Por ahí estuvo mal lo que hice, pero bueno. (...) Llegué a mi casa, me lo saqué en la puerta y al día siguiente dije: “*¿Cómo voy a salir así sin nada!*” Y así me lo volví a poner.

Luego, sumó medias y guantes para completar la vestimenta. *“Sentía que no cumplía con algo que me correspondía. (...) O sea, o lo hacés totalmente o no lo hacés. (...) Nosotros nos cubrimos por un tema del awrah. (...) Para nosotros, los shafi'i, la mujer es toda awrah”*. Reconoce, al igual que otras mujeres, que la islamización y la adopción de la vestimenta islámica son procesos personales largos, fluctuantes e intensos.

No es que una se hace la puritana, creo que la vida va cambiando, va pasando y quemando etapas. Y en el tema nuestro, que somos musulmanes, yo creo que tendrían que tomarlo todos los musulmanes por igual, y más los conversos, uno empieza siendo musulmán ignorante y la idea del islam, la idea del musulmán es ir avanzando e ir adquiriendo conocimiento. No sólo a nivel de fe sino a nivel de conocimiento porque mi fe puede estar muy alta, pero si yo no tengo conocimiento, por ahí hago cosas erróneas. Entonces, si uno no va avanzando, no va subiendo escalones hacia el propósito que es el paraíso, uno se queda abajo. ¿Qué va a pasar cuando yo me muera?

Entró en contacto con la comunidad tabligh. *“El tabligh es un método, no es para nadie es especial. (...) Un método de difusión. Por eso nosotros hacemos taleem. Estudiamos digamos, uno lee los hechos y dichos del profeta”*. Su esposo es una persona apreciada dentro de la comunidad, mientras que ella es consultada por otras mujeres; aunque al momento de la entrevista todavía no poseía el título o sobrenombre de *alimah* (estudiosa, transmisora del conocimiento y doctrina islámica).

Reconoce que los primeros tiempos conyugales fueron divertidos y difíciles a la vez. *“También me sirvió mucho porque –no sé si es bueno o malo–, pero era como que llegaba un momento que X era el aire que respiraba. Era él. O sea, no podía existir si no estaba él. Nos hicimos muy amigos, muy compinches, encajamos justo”*. Luego, sus sentires y pensares fueron cambiando. *“Ahora, yo amo a mi esposo, pero no me es indispensable. O sea, él está, lo quiero, lo amo, pero no me falta el aire cuando no está. Es una persona que yo entiendo que tiene tiempo que dedicar. Creo que eso también es una madurez en la relación y en el tema religioso”*.

La familia se agrandó y decidieron enviar a sus hijas/os a una escuela de gestión estatal porque si bien consideran que los colegios de la comunidad islámica ofrecen un buen nivel educativo, prefieren que *“no estén en una bola de cristal”*. Toman recaudos sobre la alimentación y la vestimenta de sus hijas/os, sin que esto impida que compartan con sus amigas/os y realicen actividades deportivas y extracurriculares de variada índole. Criarlos dentro de un marco islámico, incluido el uso del *hiyab* o el aprendizaje coránico desde temprana edad, constituye –entiende– una *“llave”* que les está brindando.

Para nosotros, ellos tienen la religión verdadera y le estamos dando la llave para la puertita que abre el paraíso: la llave del éxito, la llave que abre la puerta del éxito. (...) Para nosotros, para el que es musulmán, el islam es lo que te lleva al paraíso. Para nosotros es la religión correcta, lo que te va a salvar del infierno, por así llamarlo. Aunque seamos malos musulmanes, por el simple hecho de ser musulmanes, en algún momento (no sabemos cuándo, si en un año, mil o el tiempo que Dios quiera) vamos a entrar al paraíso.

Tramas afectivas: moralidades, sensibilidades y relaciones de género

“Cuando Allah te llama”: emociones y argumentos versus dogmas

Si “Allah guía a quien quiere y extravía a quien quiere”, tal como expresó una de las mujeres entrevistadas, ¿cómo fueron ellas guiadas hacia el islam? Tanto las vías de acercamiento al islam (en sus manifestaciones *online* y *offline*) como las modalidades de conversión (política, intelectual, afectiva, cultural, mística, etc.) se entrecruzan entre sí en muchos de los relatos. Es cierto que algunas secuencias de aproximación e instancias de conversión predominan con mayor frecuencia dentro de algunos ámbitos; aunque, como se anticipó, son los espacios (shiitas, sunnitas y sufíes), la membresía y el tránsito por los mismos los que, a su vez, incidirán en los itinerarios de islamización y reislamización posteriores al testimonio de fe (*shahada*).

Con todo, se podría observar que dentro del entamado sunnita se encuentra la mayor heterogeneidad entre las trayectorias que constituyen el corpus de esta tesis. Aquí aparecen itinerarios de conversión y de islamización que presentan puntos en común con las trayectorias en las otras vertientes; pero que, a su vez, manifiestan una considerable variabilidad interna en comparación con la presencia de ciertos *patterns* y *scripts* preponderantes en las modalidades shiita y sufí. Emerge, por ejemplo, mayor diversidad entre los recorridos espirituales “preislámicos” y se amplía el abanico etario de las entrevistadas como de actividades, trabajos y profesiones manifiestas.

Podemos hallar mujeres criadas en familias católicas practicantes y no practicantes, así como mujeres que han transitado (o que al menos han mostrado interés) por otras expresiones religiosas previo a su conocimiento del islam. Esto incluye: grupos evangélicos, Testigos de Jehová, mormonismo, judaísmo e, incluso, aunque en menor medida, hinduismo y budismo. Encontramos trayectorias o procesos de reislamización tanto en mujeres conversas como en aquellas nacidas en el seno de familias musulmanas. Es decir, mujeres que se convirtieron al islam vía sufismo o en una mezquita shiita y, luego de un tiempo, comenzaron a vincularse con una o varias instituciones sunnitas. También, mujeres que descubrieron su origen árabe-

musulmán y decidieron recuperar la identidad y práctica islámica. La aparición o existencia de un “eslabón *muslim*” perdido dentro de la historia familiar vectoriza su aproximación y les permite –según sus palabras– “*cerrar el círculo*”.

Por otra parte, podemos hallar, en todas las corrientes o expresiones islámicas, testimonios de mujeres que fueron criadas en un entorno religioso mixto (católico-musulmán) o musulmán de impronta cultural (poco practicante) y que, siendo adultas, deciden iniciar un camino personal de reasunción o formación islámica. A veces, lo emprenden dentro de la misma corriente familiar y, en otras ocasiones, adoptan alguna vertiente diferente o prefieren transitar por los intersticios de los distintos grupos.

[Joven nacida y criada en una familia shiita, pero que se vincula con amistades de una institución sunnita] Mi mamá libanesa no usa el velo, en su momento rezaba algunas veces, pero nunca fue constante. Al fallecer mi hermano empecé a hacerme un montón de preguntas tales como: “*No entiendo lo que es la vida*” y, bueno, así me volví más practicante. Pero el velo me lo puse recién en la universidad. (...) Lo adopté en el segundo año de la universidad. Si bien siempre tuve la idea de que era una responsabilidad. No te digo como un deber o una obligación, pero si es algo que en Occidente identifica a la mujer y te muestra como embajadora del islam. (...) De alguna manera, más allá de que sea o no una obligación en el islam, quería que me reconozcan como musulmana y yendo a la universidad supiesen que era musulmana. Como embajadora, la mujer acá en Occidente como musulmana hace lo que es el *dawa*: muestra lo que es el verdadero islam de esa forma. (Testimonio, 2016)

[Joven criada en familia confesionalmente mixta y con “raíces” alauitas] Ahí empezamos a ir a las festividades y a saber un poco más. Y ahí entendés porqué lo islámico tiene que ver con la comunidad; porque si uno está por fuera de la comunidad es muy difícil –más allá de tener un pensamiento y transformarlo en algo intelectual– es muy difícil practicar la religión por fuera de la comunidad, aislado. (...) Por eso me pregunto: “*¿Cuándo empecé yo a ser musulmana?*”. Muchos dirán: “*Pero vos eras musulmana de nacimiento, porque tu familia es musulmana*”. No, yo creo que empecé a ser musulmana cuando tomé conciencia de lo religioso, cuando le di importancia y cuando empecé a estar dentro de una comunidad. Antes, para mí, era una chica que nació en una familia mixta, si querés, con mucha impronta islámica y árabe. Pero yo creo que una es religiosa cuando es conscientemente religiosa, no antes. En mi caso, eso no implicó ni cambiarme el nombre, ni ponerme una vestimenta en especial, ni comer una comida en especial. Comía *fatay* porque la hacía mi abuela. Y también comía pizza. No tengo una cosa identitaria pegada solamente a lo árabe, quizás me identifico más con lo religioso. No me importa tanto lo árabe. Pero eso fue algo de grande, más o menos a los 25 años. Ahí si empecé a ayunar, no tomé alcohol, te diría que hasta me empecé a vestir de otra forma. (...) Porque lo que me pasó a mí, personalmente, no sé si fue algo tan espiritual, lo tengo que decir, sino algo más intelectual. Yo encontré en el Corán respuestas que no encontraba leyendo la Biblia. (...) Encontré una perfección que, hoy por hoy, no la encuentro en ningún otro libro sagrado.

No sé cómo explicarlo. Es como *Ulises* de Joyce ¿viste? No entendí nada, nada de nada. Creo que la cuarta o quinta vez que lo empecé a leer, y con otro ánimo, lo empecé a entender. ¡Pero una vez que lo entendí, no entiendo otra cosa que no sea la lógica del Corán! Eso fue lo que me pasó a mí, yo creo que mi *clic* fue ese. Ninguna iluminación, ni soñé con nadie, ni nadie me dijo nada. Fue: lo entiendo a Dios de esa manera. Me parece que es lo más cercano a lo que uno puede entender por “verdad”. (...) Entonces, de repente mis amigos me dicen “*X cambió*”. Y realmente sí cambié. Hubo un antes y un después. Pero no sé si llamarlo conversión. Fue un recorrido diferente. (Testimonio, 2016)

Se contactó con su tía materna, quien viajaba de vez en cuando a Tucumán donde residía su tío abuelo quien practicaba el islam. Trascurrieron los años con estos intercambios y regalos que su familia le traía de países de mayoría musulmana, cuando comenzaron a pasarle cosas que llamaron su atención. Yo digo “*cuando Allah te llama*”. Coincidencias tales como ir a un evento cultural y que uno de los músicos fuese musulmán y la invitase –a ella y su pareja– a una mezquita o que una compañera del nuevo trabajo le contase que fue a visitar otra mezquita de la ciudad. Especialmente, percibir un intenso aroma a rosas que funcionó como señal para cambiar de rumbo ante situaciones de amenaza/peligro (posible robo o acoso callejero) mientras caminaba por la noche de regreso a su hogar. Le contó a su tía y ésta le respondió que era el perfume del islam y del profeta. Comenzó a indagar más sobre la religión hasta que decidió visitar una mezquita (sunnitá). Profundamente emocionada dice: “*Porque cuando entré era como me sentía en casa y me largué a llorar (...) sentí como que me encontraba con mi familia*”. (Reconstrucción a partir de la entrevista y notas de campo, 2015)

Aunque la mayoría de las interlocutoras enfatizan constantemente la racionalidad, coherencia y elocuencia del islam como factores claves en su conversión o práctica religiosa, en varios testimonios –tanto de mujeres que abrazan el islam como de aquellas de familia musulmana que se habían alejado de la religión– la experiencia sensorial (aromática, táctil, perceptiva) o el duelo aparecen como variables que otorgan densidad e intensidad a los cambios en sus itinerarios. “*La emoción a flor de piel*” al escuchar el *adhan* y los sueños o presencias no tangibles pueden aparecer subterráneamente en algunos relatos. Una joven musulmana de ascendencia siria me explicaba que, ante el fallecimiento de dos familiares muy queridos, “*se volvió atea*” por un tiempo. No obstante, tenía sueños y percepciones corporales singulares. Un anochecer se encontraba muy afligida y se sentó en el patio de su casa, experimentando una reconfortante sensación. “*No es un viento, era como un abrazo así que me hizo suspirar. Me llenó algo acá [señala el corazón] y obligatoriamente cerré los ojos. No me preguntes cómo, pero lo sentí penetrarme dentro los poros. Un respiro de alivio, de algo como que estoy acá. Llámale Dios, llámale ángel, llámale X [nombre del familiar] lo que vos quieras*”. Prosigue:

Cuando empieza a pasar el tiempo, me empiezan a pasar cosas paranormales. Cuando empiezan a pasar cosas paranormales, las respuestas las busco en la fe. Por ejemplo, yo era la única que soñaba con él. (...) Viste que los árabes tienen el Libro de los Sueños. No te puedo decir más, pero creo que en el Corán también está que ciertos días vos podés llorarlo por una cuestión de que el alma sigue sintiendo. Sabe de vos y te escucha y te ve. Entonces el cuerpo está reposando acá, esperando el día del juicio que se une con el alma, pero hay una conexión. Por eso está prohibida la cremación porque Dios te vuelve a resucitar de un huesito que queda cuando vos te desintegrás. [Pregunta sobre su sueño y una de sus tías le dice que la visitaron los ángeles] (...) Quiero indagar, quiero saber más del islam. Me empiezo a enamorar de todo lo que tiene que ver con las explicaciones de la muerte, de porqué la muerte, de la vida después de la muerte, la vida en el lecho de muerte, todo lo que tiene que ver con la parte terrorífica digamos y la parte en que una nunca encuentra consuelo, que nunca acepta las pérdidas y qué se yo. En vez de ir a un psicólogo empiezo a basarme en el islam y todo lo que voy encontrando me sirve y me gusta. (...) Las respuestas, May, son geniales y tenés que captarlas. Una cosa que hace poco descubrí en mi amor por el islam es esto de los estados profundos del ser. La frase es al revés: “*No es ver para creer, es creer para ver*”. (...) Me levanté ese día después de un mes como nueva. No tenía nada, ningún dolor, ningún recuerdo angustiante nada, nada, nada. Toda esa presión que estaba acá ahogándome se fue, se corrió. Para mí fue un milagro, fue Dios. Estoy segura y que nadie me lo discuta. (...) Allah dice: “*Acuérdate de mí para que me acuerde de ti*” y yo me acuerdo. Después de un mes de pedirle ayuda a todo el mundo y no encontrar solución, recurrí a él y él estuvo. Yo me acordé de él y él se acordó de mí. Te lo juro que en un soplido me cambió la vida, me levanté a la mañana y era otra persona. Volví a mi trabajo, volví a mis estudios, volví a vivir. (Testimonio, 2015)

Algunas mujeres conversas refirieron haber atravesado la ruptura de un vínculo de pareja (de muchos años o tumultuoso) o un duelo en el momento en que se “toparon” con el islam. Encuentro que puede coincidir, a su vez, con una búsqueda o cuestionamiento espiritual preexistente. Aunque no describen necesariamente este período como crisis vital, el islam irrumpe como un orden pragmático y explicativo, cosmovisión y hasta esperanza. Una joven de 25 años abrazó el islam aproximadamente dos años después de que falleciera un ser querido. Comenzó a reconciliarse con la religión y a distanciarse, según sugiere, de su “*capricho racional*”.

Yo adopto el islam más allá de una religión, sino que para mí es una forma de vida. Yo tenía inquietudes religiosas, pasé unas Pascuas en las que traté de reconectarme con la religión. (...) [Ante la ausencia de respuestas] “*Pero no quiero que sea un dogma, decime qué, por qué*”. (...) Hasta que en un punto ya estaba decidida a abrazar el islam. Me sentía parte de la *umma*, de la comunidad, pero quería tomarme mi tiempo para abrazar el islam. Quería conocerlo, aunque sea los aspectos básicos. (...) [El proceso] Fue progresivo. Me sentía mucho más a gusto con ese estilo de vida. Yo siempre me sentí como sapo de otro pozo, que no encajaba. (Testimonio, 2015)

A lo largo de los testimonios que enriquecen esta tesis hallamos recurrentemente la mención a la “lógica del islam” (su coherencia interna, la explicación racional que ofrece de la embriología hasta de las normas *halal* o la justicia social, y el carácter iconoclasta y anticlerical que le atribuyen en sus descripciones). Lo contraponen, principalmente, al catolicismo, ya sea porque es una tradición religiosa que agotó sus expectativas o porque entienden que es el interlocutor hegemónico/principal dentro de la oferta religiosa local. También, se puede vislumbrar el intento de “conciliar” el islam con el pensamiento secular y/o tecnocientífico, aquel del cual no quieren desprenderse o que comprenden que puede ser privilegiado por otras/os para objetar su decisión y transformación religiosa.

Eclipsar o revestir la emocionalidad (asociada, o no, a lo “numinoso”) en algunos relatos de vida e itinerarios de conversión, podría relacionarse íntimamente con lo antedicho. Se trata no sólo de destacar y visibilizar un aspecto que aprecian de esta religión (su racionalidad o coherencia), sino de legitimar –siguiendo ciertos parámetros socialmente aceptados– su conversión. Aunque en esa travesía hayan existido o intervenido más factores que la “elección consciente y racional”. Me recuerda, en cierto sentido, a aquella paradoja de la que hablaba Lutz (1986). A saber: la presunta relación contradictoria entre razón y emoción en las sociedades occidentales contemporáneas en las que la emoción se conceptualiza como inferior a la razón, pero cuando se la asocia a la vida y a lo femenino cobra valor; constituyéndose en objeto privilegiado de evaluación o juzgamiento del comportamiento ajeno.

A pesar de ello, las entrevistas y conversaciones informales dejan entrever algunas huellas o indicios que permiten posar nuestra atención sobre la vivencia emotiva¹⁹⁸ que configura los itinerarios de las mujeres conversas y de algunas musulmanas “de nacimiento” durante su reconexión con el islam. En diálogo con aquellas elecciones y argumentos sopesados que las mujeres expresan con la reflexividad y discursividad que las caracterizan, debemos considerar sus sentires respecto a la participación y el sostén comunitario, el consuelo/refugio espiritual o la construcción de determinados vínculos afectivos (amistad, vecindad, familia, pareja, amor). Algo que, por cierto, no sólo interviene en los itinerarios femeninos sino, también, en los de muchos varones que abrazan el islam.

¹⁹⁸ Se entiende la emoción, siguiendo a Illouz (1997), como acción, cuerpo, proceso interpretativo, práctica organizada y clasificada culturalmente.

“X” con el islam no tenía nada que ver y de hecho jamás le inculqué nada que tenga que ver con el islam, pero entre charla y charla fue conociendo. (...) Él empezó a estudiar tanto y a amar tanto la religión que me rogaba convertirse al islam. Me rogaba y yo le decía que no porque *“la persona que abraza la fe tiene que hacerlo de corazón por él y no lo tiene que hacer por amor ni por una mujer, que el día de mañana te separás y vos después dejás el islam. Eso no puede ser”*. De hecho, nos separamos y no abandonó el islam (...) [Al *shaykh* en el día de su *shahada*] le dijo: *“Yo quiero abrazar el islam porque estoy enamorado del islam porque probé varias religiones, estudié varias religiones y nunca me hallé como me siento en el islam”*. (Testimonio, 2015)

El bienestar o confort personal –*“estar a gusto”* o *“saborear el islam”* según numerosos testimonios– es vital en la transición, pero también puede serlo la inmersión (pragmática o imaginaria) dentro de la hermandad/comunidad (*umma*), a pesar de las tensiones y los rumores que la atraviesan. Una mujer conversa me decía que *“una vez que una se hizo una hermana de fe, sabe que puede contar con ella”* y ejemplificaba con casos de personas viudas, con problemas económicos o enfermedades que recibían la colaboración de la comunidad (consultas médicas, cuidados postoperatorios, atención de niñas/os o el ofrecimiento de insumos y dinero para cubrir gastos). Enfatizaba que este tipo de prácticas (*sadaqa*) se diferenciaban del diezmo porque al igual que el *zakat* *“no busca humillar ni exhibir”*, sino regirse por el principio islámico de justicia y servicio social. *“Las buenas obras –indicaba– son sólo del conocimiento de Allah”* (Testimonio, 2014). No obstante, también podemos hallar testimonios críticos respecto a la presunta falta de compromiso por parte de las comunidades (sobre todo de las instituciones y entidades) o del uso y destino que éstas le conceden al *zakat*. Por ende, el acento aquí está puesto, especialmente, en las tramas interpersonales que las mujeres tejen dentro, a través y por fuera de las comunidades y entidades musulmanas.

Dentro del campo etnográfico sunnita al que accedí se destacan, a grandes rasgos, dos itinerarios. Uno en el que predomina la búsqueda por un camino u opción religiosa y en el que el encuentro con el islam se sucede a través de la vía intelectual-cultural. Mujeres que se interesaban por las religiones y creían en la existencia de Dios, pero rechazaban los dogmas e instituciones católicas. Algunas que, tras cierto alejamiento del catolicismo y pasando por una etapa de escepticismo o indagación espiritual, conocen el islam a través de una actividad cultural o laboral y en donde, en muchos casos, el idioma árabe es la puerta de entrada a la mezquita.

En un momento tuve una crisis con la religión porque no me empezaba a responder preguntas que para mí eran tontas, pero que eran básicas. Siempre me acuerdo de una, aunque no amerita mucha filosofía, que era: “¿Por qué tengo que venir a la Iglesia? ¿Dios está acá? ¿Yo salgo a la puerta y ya está, o si vengo acá y no paso por acá dentro estamos mal?” Segunda: “¿Por qué me tengo que confesar con un cura?” (...) Empezaron a hacerme vacío en un montón de pavadas. Yo no encontraba el para qué. Y que tampoco me generaban a mí un impacto en mi moral. Es más, era: “Hace tranquila que después con tres Ave María resolvemos el problema” (...). [Tras conocer el islam] Entonces ahí asumí con toda la intención que yo era más musulmana que católica al considerar un Dios único, al considerar que yo tenía un espacio [personal] para rezar, al considerar que yo no me tenía que confesar con nadie. A la inversa, digamos, le puse nombre a mi religión que fue al revés de pensar que yo dejé de creer en algo. (Testimonio, 2015)

Los evangélicos son muy fundamentalistas. (...) Y es difícil que alguien que conoce mucho el cristianismo y el catolicismo, si se encuentra con el islam, no lo abraza porque se da cuenta que la razón está en el islam. Encuentra una evolución lógica y causal en la conversión al islam. La gente santifica humanos, cuando el humano tiene que santificar a Dios. (...) Porque ahí una tiene que entender si lo que quiere es ser sierva de una institución o ser sierva de Allah. (Testimonio, 2018)

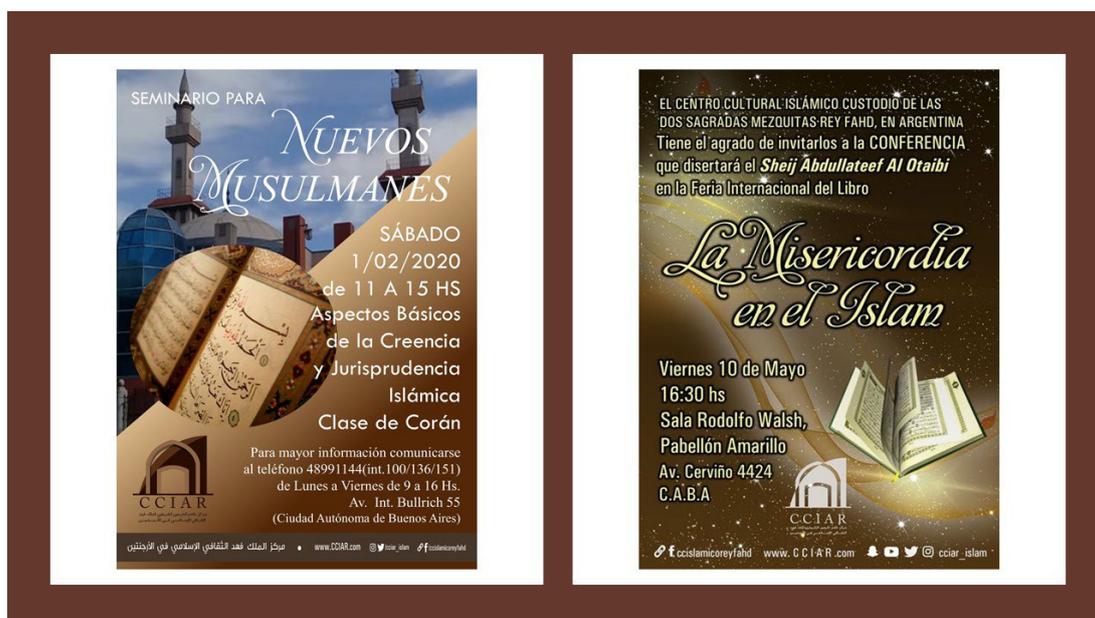


Figura 33. Flyers. Actividades CCIAR

Izqda.: Seminario para “Nuevos Musulmanes”, edición 2020.

Dcha.: Disertación “La misericordia en el Islam”, realizada en la Feria Internacional del Libro en mayo de 2019.

Imágenes obtenidas de la página institucional de Facebook.

<https://www.facebook.com/ccislamicoreyfahd>

¿Cómo llegan, entonces, las mujeres a las instituciones o mezquitas? Generalmente responden que buscaron por internet, llamaron por teléfono, vieron una entrevista en la televisión o por una actividad abierta al público a la que decidieron asistir. Por ejemplo, una mujer de unos 40 años se acercó a la mezquita por un proyecto sobre arquitectura árabe y, a partir de una visita guiada en la que participó, comenzó a incursionar en la religión.

Una mujer me cuenta que de niña le gustaban las clases sobre religiones que le impartían en el colegio católico al que asistía. Era ávida y curiosa lectora de las colecciones sobre cultura que publicaba la revista *Anteojito*, de la que era fanática. De grande intentó visitar sinagogas, pero indica que no fue bien recibida porque no querían “conversas”. Comenzó a indagar en el islam y estaba convencida que era la religión que quería abrazar, aunque no tan segura de poder adquirir las prácticas. Debido al trabajo que tenía en ese entonces, participaba en la Feria Internacional del Libro y allí conoció el *stand* de “la mezquita de Palermo”. Finalmente, tras dos sucesos dolorosos acaecidos en un breve lapso (recordemos que duelo, pérdida de embarazo y divorcio suelen ser los eventos más mencionados en los relatos), dijo: “¡Basta de dar vueltas! ¡Es hora!”. Empezó a asistir a la mezquita y coincidió que era el mes de Ramadán. Asistió a dos o tres clases y dio su *shahada*. En cuatro meses adoptó el *hiyab*. Al momento de escribir esta tesis ya lleva más de 10 años como musulmana y sigue empleando la vestimenta islámica. (Reconstrucción a partir de entrevista, 2015)

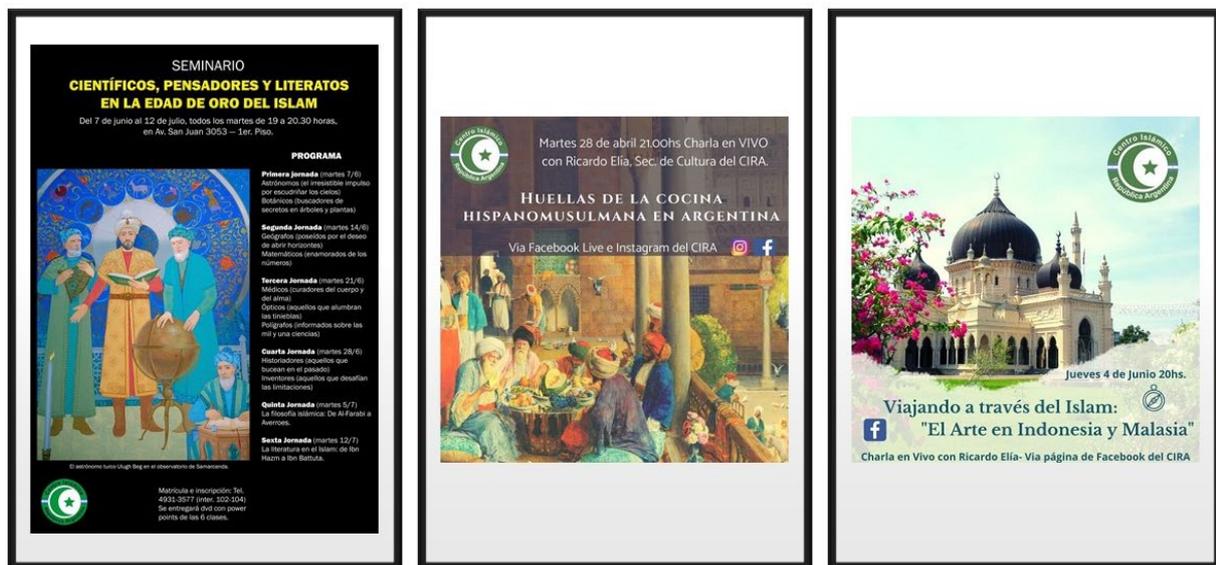


Figura 34. Flyers. Conferencias y charlas CIRA

Izquierda: Seminario presencial abierto a la comunidad realizado entre junio y julio de 2016.

Centro y derecha: Charlas de transmisión online durante 2020.

Imágenes obtenidas de la página Facebook del CIRA.

https://www.facebook.com/ciraislam/photos/?ref=page_internal

Mientras varias de las mujeres que adoptan el islam se implican activamente dentro de alguno de los espacios comunitarios, otras mantienen mayor autonomía –“*un islam personal*”, según sus dichos– respecto de las instituciones. Esta mayor libertad en el tránsito intracomunitario o baja adhesión puede coincidir, o no, con la flexibilización de sus prácticas islámicas. Es decir, pueden realizar los cinco *salāt* diarios, el ayuno de Ramadán, entre otros pilares de adoración y comportamiento, aunque no asistan frecuentemente a ninguna entidad. Otras, por el contrario, manifiestan también mayor laxitud en sus praxis.

La normatividad sexo/género puede ser uno de los aspectos desencadenantes, entre otros posibles, del involucramiento y alejamiento de un espacio o entidad islámica; inclusive, de la inmersión comunitaria en un sentido amplio del término. Algunas personas sugirieron la necesidad de “*aislarse de la toxicidad islámica*” en referencia a la comunidad y, sobre todo, de sus instituciones. En una ocasión me comentaron que cuando muchas/os *muslim* se conocen o presentan entre sí, especialmente si son varones y mujeres argentinas (conversas/os o de “origen”), tienen en cuenta ciertos *tips*. Esto es, algunas preguntas para “*sacarle la ficha*” a su interlocutor/a. Generalmente, todas/os acuerdan en apoyar la causa palestina, así que con mayor o menor sutileza preguntan sobre Irán, Arabia Saudí, la mezquita que frecuentan o el *hiyab*. Una suerte de filtro para perfilar el posicionamiento de esa persona y, tal vez, posible *partenaire*.

Ya se han mencionado las diferencias en cuanto a la segregación sexual entre las mezquitas y *musalla* tabligh, así como los desacuerdos y reinterpretaciones en torno a la observancia de las normas. Mujeres que, por ejemplo, prefieren evitar las celebraciones o reuniones del CIRA porque allí son “*demasiado flexibles*” en su vestimenta y prácticas o debido a las pautas de sociabilidad que exhiben con los varones. Mujeres argentinas (y algunas extranjeras) nacidas en familias musulmanas junto a jóvenes conversas menores de 30 consideran, por el contrario, que muchas de las mujeres que abrazan el islam (especialmente si superan los 40 años) son “*exageradas*” en su *performance* y en su trato con los varones; prefiriendo, incluso, entablar relaciones sociales y afectivas por fuera de los espacios islámicos.

Yo veo que hay un estilo de las que se convierten por el marido o que se convierten y se vuelven súper ortodoxas. Escucho en las reuniones sociales en la mezquita “*hay un hombre que nos está mirando, eh, está merodeando por acá. Me molesta*”. A ver, es un ser humano que por ahí el hombre escuchó algo interesante y le da vergüenza decir “*¿me puedo sentar y ver que están hablando?*”. Tienen esta idea que los hombres sólo piensan en sexo. (...) Yo veo que son muy ortodoxas con el *hiyab* (...) con esto del

vestirse y el desvestirse. Y si bien todas son muy simpáticas hay cosas que todavía no me cierran. Tal vez sea un prejuicio que yo tengo y como que no quiero relacionarme tanto porque yo sé que es como que pueden, no engatusarme, pero por ahí ... (Testimonio, 2015)

Completar el din: conversión, matrimonio y virtualidad

Otro itinerario frecuente, en combinación muchas veces con el intelectual-cultural previamente abordado, es aquel que incorpora o es impulsado por los vínculos afectivos (amistad, vecindad, amor/romanticismo). Muchas de estas relaciones son de naturaleza *online*. Mujeres que participan de foros o grupos de idioma (inglés o árabe), de viajes o de otra índole en distintas plataformas de comunicación virtual a través de las cuales entablan vínculos con mujeres y varones musulmanes que residen dentro o fuera de países de mayoría islámica. El objetivo no es, inicial o necesariamente, la religión. Se descubre, por el contrario, durante la travesía afectiva. Se trata de mujeres cuyo pasado biográfico puede estar signado por un mayor o menor grado de religiosidad.

Los flujos *online-offline* no son lineales, peculiaridad o característica que colegas resumen en la expresión *onlife* (Floridi, 2015 citado en Palumbo, 2019, p. 188). Sin la intención de ahondar en el ciberislam y *social media* –temáticas sobre las que se encuentran interesantes trabajos como el de Costa (2016) sobre redes, amor, islam y política en Turquía– reconozco, junto a Palumbo, que la virtualidad despliega nuevos modos de sociabilidad eróticos y afectivos, así como genera agencias y expectativas de género (2019, p. 188).

A veces, las mujeres conocen el islam por una vía cultural o institucional local y, luego, utilizan la web y las redes sociales para acceder a material, aprender árabe o incursionar en una búsqueda matrimonial (existen, de hecho, cursos, plataformas y aplicaciones internacionales para ello)¹⁹⁹. Otras, en cambio, dan sus primeros pasos vía web y posteriormente se acercan a las mezquitas para evacuar interrogantes y profundizar los conocimientos. En gran parte de los testimonios recopilados, el islam surge como un “factor sorpresa”, es decir, una suerte de consecuencia inesperada de aquellos intercambios cibernéticos. Se descubre que aquel amigo –aunque a veces también son amigas mujeres– con el que se interactúa es musulmán, siendo ese el puntapié que despierta el interés por la religión.

¹⁹⁹ Ejemplo *Muslima*. Sitio web <https://www.muslima.com/en/women/marriage>
Lanzamiento aplicación global *Muzmatch* <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47693590>
Publicación del 29/05/2019 [Consulta: 07/09/2020]

Una mujer de 35 años me contaba que su primer encuentro con el islam fue a través del mundo empresarial. Además, participaba de un chat en el que entablaba conversaciones con una amiga egipcia y su hermano. A partir de esos diálogos, la curiosidad por la religión aumentaba. Finalmente, dio su *shahada* de manera “*espontánea o imprevista*” el día que visitó una mezquita en el marco de un evento cultural-religioso. Otra joven, por su parte, me comentaba que su interés por el islam surgió a través de seguir en redes sociales a un jugador de fútbol alemán de ascendencia turca del cual era fanática. En el lapso de dos años dio su *shahada*, primero por internet –“*como la mayoría hace*” afirmó– y recién dos o tres años después visitaría una mezquita. Adoptó la vestimenta islámica y luego conoció, también a través de una página web, a su actual marido (argelino). “*Es muy gracioso porque conocí el islam por el fútbol y me casé por el fútbol (...) pero Allah sabe. El destino, el maktub*” (Testimonio, 2020).

Yo no te puedo explicar, pero él siempre me dijo, ahora hablamos muy poco ¿no?, que no se olvidaría nunca de mi cara ese día. Me acuerdo de que él me manda el enlace por el chat donde nosotros estábamos hablando, entonces empiezo a escuchar [refiere a una recitación del Corán]. Yo no entendía nada que era lo que estaban diciendo, pero automáticamente empecé a llorar. Viste cuando decís “*pero ¿por qué me pasa esto?*” (...) Y él me dice: “*Yo nunca me voy a olvidar esa cara*”, porque incluso lloraba al verme a mí llorar. [Al tiempo, busca un profesor de árabe en Buenos Aires que le ofreciese clases particulares a precio accesible] Él me decía: “*Pero vos no me traes para que yo te enseñe árabe, vos me preguntás cosas sobre el islam*”. Yo le conté lo que me había pasado con el chico argelino en Ramadán y me dice una palabra árabe que ahora no me acuerdo, pero algo que se llamaba predestinación. Viste que el islam dice “*Dios guía como él quiere que lo alabe quien él quiere*”. (...) [Dio su *shahada* con el profesor y luego fue a la mezquita] Él me dice que a partir de ese momento no iba a poder venir más a mi casa porque éramos hermanos de fe. (...) [Al ingresar a la mezquita] Automáticamente me saco los zapatos y al entrar a ese lugar decir: “*¡Guau! ¿Qué hago acá?*” Algo de miedo, pero ya contenta porque “*acá voy a aprender*”. (Testimonio, 2016)

Las relaciones afectivas y/o amorosas pueden ser un interesante condimento (previo o posterior) en la conversión, aunque no un factor excluyente ni unidimensional. Las relaciones pueden perdurar o culminar tras la conversión. También, tropezamos con mujeres que al convertirse enfrentan problemas con sus parejas debido al cambio en su comportamiento (abandono del alcohol, adopción del *hiyab*, etc.), desencadenando separaciones y conflictos en torno a la crianza y tenencia de hijas/os en común. Otras que, más allá de abrazar el islam, continúan entablando relaciones sexoafectivas con varones no musulmanes.

Por otra parte, las relaciones amorosas construidas *online* con un varón musulmán pueden incluir viajes que, principalmente, las mujeres emprenden hacia los países de mayoría islámica (Egipto, Marruecos, Argelia, Turquía) o encuentros en destinos intermedios (Europa). “*Me dijo ‘yo te pago el pasaje, pero venís y te quedas en mi casa con mi familia’ (...) La verdad que yo creo que me enamoré más de la madre que de él*” (Testimonio, 2016). Durante esos viajes –que a veces incluyen presentación familiar y/o compromiso matrimonial– algunas señalan haber dormido en cuartos separados y respetar las normas islámicas, mientras otras enfatizan que era fundamental “*experimentar la química*”. Experiencias satisfactorias y otras no tanto. Estas últimas atribuidas al tabú cultural que, según sugieren varias entrevistadas, las sociedades árabes poseen respecto a la sexualidad femenina. “*Hay tipos árabes que no tienen ni idea de la anatomía de la mujer, no saben dónde tocar*”, me dijeron una vez (Testimonio, 2018). Esto no se convierte indefectiblemente en un motivo que promueva o acelere la separación. Sí lo es, por el contrario, la percepción de cambios en la conducta de los varones, el incumplimiento de su palabra (viajes y visitas no realizadas, descubrimiento de otras relaciones afectivas, etc.), las dificultades idiomáticas y el desgaste de usar una *lingua franca* (especialmente el inglés), la imposibilidad de sostener la relación a la distancia y de radicarse como pareja en alguno de los respectivos países de origen.

El desencanto y disolución de la pareja –se trate de un vínculo *online* u *offline*– con un musulmán argentino o extranjero no repercute, en la mayoría de los casos, negativamente en la convicción religiosa. Sin embargo, las alerta. “*Yo me encontré de todo porque nosotras somos trolitas para ellos. No lo puedo definir con ninguna otra palabra. Piensan que somos mujeres fáciles porque no estamos cubiertas*” (Testimonio, 2016). El fracaso en la relación es experimentado como una desilusión concerniente al proceder del varón musulmán, pero no respecto del islam que, mayoritariamente, no se abandona. Sí puede, por supuesto, intensificarse o flexibilizarse la praxis y *performance* islámica con el correr del tiempo según cada itinerario biográfico.

Circulando por las instalaciones me reencontré con una mujer conversa de 45 años que utiliza *hiyab* y se viste de manera muy sencilla. Hacía un par de años que no la veía. Solía cruzarla en la mezquita con su esposo y su pequeño hijo. Me reconoció y me saludó. Me preguntó si finalmente había abrazado el islam. Le respondí que no. “*Te digo por experiencia. No pierdas tiempo (...) ¿Vos sabés que pasa si te morís ahora, por ejemplo?*” “*No sé, imagino que sólo Allah sabe*”, con voz suave y risa incómoda, le contesté. “*Vas a arder en el fuego y eso es algo que no le deseo a nadie. Te lo digo como un buen consejo y es mi obligación como musulmana. Lo que pocos te*

dicen es que el infierno está prohibido para los musulmanes. Serán juzgados por lo que hicieron o no hicieron, pero no ingresan al infierno. Pero todos los que mueren sin ser musulmanes, sí. No pierdas tiempo”.

Cambié de tema mencionándole qué grande estaba su hijo. Ese comentario dio paso a una conversación, para mí, imprevista. Me enteré de que ya no estaba en pareja con el padre del niño. Se habían divorciado, o más bien, habían disuelto el “matrimonio islámico”. ¿La razón? Descubrió que él, quien era oriundo de un país árabe, tenía esposa e hija en el otro continente, información que le había ocultado cuando se “casaron”. Regresó de uno de sus viajes con su hija, quien, según indica, no mantenía un trato acorde para con el pequeño hijo en común. Planteó esos malestares y le respondió: *“Pero esto no es un matrimonio de verdad, fue sólo para la gente”*. Se sintió *“estafada”* y *“engañada”*. *“Pero él será quien tendrá que responder con Allah por no cumplir con la palabra acordada”*, afirmó. Se refirió no sólo a las mentiras que atravesaron su relación, sino al hecho de que ella había solicitado como “dote” que la acompañase a realizar la peregrinación a la Meca. Promesa que no cumplió. Indicó que actualmente visita a su hijo y se hace cargo de los gastos de manutención. (Reconstrucción a partir de las notas de campo, 2018)

Como se mencionó en instancias anteriores, esta tesis no se detendrá en las conversiones de “carácter instrumental”. En primer lugar, debido a que –aunque los vínculos afectivos o románticos tienen incidencia en varios de los itinerarios y relatos aquí recopilados– en ninguno se expresa o manifiesta el matrimonio como razón u objetivo unidireccional de la conversión. Segundo, porque los casos –de los cuáles me enteré por rumores y conversaciones *off the record*– de pronunciamientos de testimonios de fe para cumplimentar exclusivamente con algún requisito son cuestionados dentro de la comunidad. Tercero, esas secuencias (más allá de cuál sea su frecuencia e incidencia) no ofrecerían, *a priori*, datos sobre la transformación o reconfiguración de la subjetividad y praxis musulmana; sino que, tal vez, nos revelan información sobre el mercado sexual y matrimonial. Aquel que también podríamos abordar a partir de los itinerarios de conversión e islamización aquí comprendidos sin reproducir un imaginario que supedita transítivamente la agencia femenina a la buena voluntad o el engaño masculino sin mediación de estrategias o deseos por parte de ellas.

Muchos están criados para casarse con una extranjera porque la extranjera, por más que sea convertida, no vale lo mismo que una de las de su grupo. Entonces está bien aprovecharse porque ella no es lícita de disfrutar de la religión y las costumbres. (...) Le venden justamente lo que supuestamente Occidente perdió: el romanticismo, el hombre protector, caballero, el que apunta a la familia, esto que lo otro. Ellos están vendiendo un cuento que no es el que ellos quieren. Además, tienen el chip en la cabeza que las cosas de mujeres son las cosas de mujeres y ellos no las van a hacer. (...) [Respecto a su relación con un profesor de origen argelino] Una persona muy culta, era fascinante como persona, pero no podía enfrentar una relación con una mujer

porque no entienden de qué la vamos nosotras. O sea, “¿la vas de convertida? ¿De argentina? ¿Sos feminista?” No entienden que estar con un hombre no significa ni convivir, ni casarse, ni nada de eso. (...) Aparte, ¿cuáles son los cinco pilares del islam?, ¿en cuál de esos cinco está el matrimonio? (...) Volviendo a esto de las mujeres musulmanas en Buenos Aires, pareciera que una mujer no encuentra lugar en la sociedad si no está con un hombre. No encuentra lugar en la sociedad si no pertenece a una familia. ¡Esta oferta es una ganga! Es una oferta tan tentadora, están llenas las mezquitas de estas mujeres. Después están llenas las mezquitas de hombres buscando trabajo, buscando alguna oportunidad ahí adentro, buscando esposa y todo lo demás. Entonces, la mezquita termina siendo un lugar político que no tiene nada que ver con la práctica y estoy cansada de ver después mujeres que “¡Ay no!”, que se pelean y después dejan el islam o que llegan al islam solamente a través del hombre y no saben qué hacer si él las deja.

(...) ¿Por qué la mujer elige estando acá con toda la libertad eso? Es una tentación al sometimiento enorme, enorme, enorme. Y resuelve un montón de cosas que tendrían que resolver ellas solas y que no pueden con los hombres que tenemos acá. Con el hombre latino que es fútbol, asado y poronga. Punto. Entonces, ante la oferta del argento que es: “Eh, está lleno de minitas y salgo con una de veinte”. (...) Una musulmana de mi edad si espera que alguno de estos peleles divorciados se haya reconstruido diez minutos solo. (...) Aparece uno de estos diciéndole: “Dejá, vos quedate tranqui. Yo me ocupo” y a los dos meses “sin el pañuelo a la calle no podés salir, con ese no hablés, con el otro no hagas esto. No me preguntes a qué hora llego”. (Testimonio, 2018)

Por otra parte, es importante recordar que –según la normatividad islámica– un hombre que profesa el islam puede casarse con mujeres cristianas o judías, motivo por el cual no sería una limitación no ser musulmana para entablar una relación con un varón musulmán. En cambio, una mujer musulmana sólo podría, según la interpretación predominante, contraer matrimonio con un musulmán. Por tanto, es un aspecto al que sí le conceden atención. Nos ayuda a comprender por qué es tan importante para muchas mujeres “encontrar” un esposo musulmán una vez que abrazaron el islam o las dificultades que han atravesado con sus parejas (si no son musulmanes) a partir de la conversión. Emergen, por ejemplo, tensiones debido a la adopción de la vestimenta islámica o cambios en el comportamiento (incluida la alimentación) y disputas en torno a la educación de las/os hijas/os en común. Circulan relatos de mujeres que, tras su conversión, han perdido contacto con sus hijas/os adolescentes o las/os pequeñas/os han quedado viviendo con su padre o abuelas/os. “Una encuentra gansos en la vida siempre. Antes de islamizarse y después”, afirmaba con vehemencia una mujer (Testimonio, 2014).

La sexualidad, según las apreciaciones más difundidas, no es condenada u objeto de tabú dentro del islam –harina de otro costal es la centralidad que posee el deseo masculino o la posibilidad de otras expresiones eróticas– (Valcarcel, 2017^b). Sin embargo, el matrimonio

sería el único ámbito legítimo donde satisfacerla y explorarla. Éste es entendido como un contrato que define los vínculos de parentesco, atributos y responsabilidades de sus integrantes. Aquí la famosa y repetidísima frase de las entrevistadas que reza “*en el islam lo mío es mío y lo de él, también*”.

Se llama *nikah* que es el matrimonio en sí. Es por la mezquita, la mujer puede estar presente o no, pero sí tiene que estar presente el *wali* con el novio y ahí se firma el contrato de matrimonio con dos testigos, en su preferencia dos hombres o cuatro mujeres. Se firma, unos dátiles y ya está. No hay otra cosa. De hecho, a nivel comunidad no es necesario que sea un *shaykh* o un sabio el que te case, sino que sea una persona noble, buen musulmán que tenga responsabilidad sobre lo que está haciendo. (Testimonio, 2015)

Las instituciones y entidades –según enfatizan algunas interlocutoras– solicitan el comprobante del registro civil para realizar la “ceremonia religiosa”: mecanismos de control que han desarrollado a fines de evitar “matrimonios espurios”. Sin embargo, siguen efectuándose de facto tras bambalinas. El devenir y continuidad del matrimonio islámico, como en cualquier otro, depende de muchos factores. Conocí mujeres que cuando las entrevisté estaban casadas y hablaban maravillas de sus esposos, pero al momento de escribir esta tesis me enteré de su separación. Otras, en cambio, que llevan años en esa aventura. Mujeres que, como se anticipó, mantienen relaciones sexoafectivas (sin lazo conyugal) dentro y fuera de la comunidad. Otras –lo escuché, principalmente, por parte de mujeres musulmanas extranjeras radicadas en el país y argentinas musulmanas “de cuna”– prefieren relacionarse con varones que no profesen el islam o que sean musulmanes argentinos de ascendencia árabe porque desconfían de los extranjeros y se oponen a la “*ortodoxia y exageración*” de algunos conversos. Por el contrario, muchas conversas prefieren, precisamente, relacionarse con musulmanes conversos o extranjeros. Si tienen una experiencia fallida, no invalida que –con más recaudos– vuelvan a intentarlo. Asimismo, es posible hallar trayectorias de conversión en pareja (alguien tiene el primer acercamiento al islam y es el/la compañero/a quien se entusiasma y secunda ese proceso).

En torno al “circuito matrimonial” en el que pueden llegar a participar muchas conversas, se destacan tres ingredientes dentro de los relatos y testimonios. Uno de ellos se encuentra directamente relacionado con las redes de sociabilidad: varones y mujeres argentino-árabes con activa participación comunitaria priorizan los lazos políticos, amistosos y afectivos entre sí. Las mujeres conversas, por mecanismos implícitos de inclusión/exclusión o por decisión personal, suelen mantenerse en los márgenes de ese entramado. Podemos, por

supuesto, encontrar matrimonios mixtos entre conversas/os y musulmanas/es “de origen familiar”, pero a fines ilustrativos se apelan a algunas generalizaciones y licencias. En segundo lugar, hallamos los imaginarios en torno a una masculinidad galante y protectora que contrastaría, presuntamente, con los regímenes sexo-afectivos imperantes en la sociedad local (tópico en el que se profundizará en el siguiente apartado). Finalmente, subyace el precepto que sostiene que con el matrimonio se completa el *din* (la forma de vida islámica). Por consiguiente, muchas mujeres presuponen que un varón converso (por decisión/elección religiosa “*consciente*”) o un extranjero (por criarse en una “*sociedad islámica*”) manifestarían –a diferencia de los argentinos nacidos en familias árabe musulmanas– mayor respeto por las normas y prácticas religiosas. En dicho sentido, ese vínculo contribuiría a elevar el nivel de fe, garantizaría legitimidad ante la comunidad y permitiría satisfacer los deseos sexuales dentro del marco *halal*. Supondría, en contrapartida, la posibilidad de ser elegidas o apreciadas en base a virtudes islámicas (piadosas, modestas, etc.) más allá de su edad, apariencia o historial “preislámico” (el islam permite el divorcio y las entrevistadas siempre recuerdan que el Profeta Muhammad se casó con mujeres conversas y viudas).

Hacerme el “chamuyo” a mí, no. No me vengan con novelas que a mis esas cosas no me van. Romanticismo cero. (...) Yo le había pedido permiso a una hermana para que su marido fuera mi guardián (*wali*) Lo elegí porque lo conocí en la comunidad y le tienen cierto respeto y me “re cabe” como es él. (...) Me llama y me dice: “*Mirá que hay un hermano que me parece que va*”. [Le presentaron a un musulmán que había llegado desde la India, coincidentemente, en la misma época en que ella había abrazado el islam años atrás] Nos juntamos en la esquina de la mezquita, fuimos al McDonald’s. (...) Fuimos solos porque era un lugar público y él [*wali*] me autorizó. Igual estaban las hermanas que iban y venían. (Risas) (...) Después hablamos solos, el día siguiente, que fue sábado, hablamos todo el día y quedamos para el otro sábado. Al tercer sábado me pidió matrimonio. (...) Yo me enamoré enseguida de mi marido, al poco tiempo de casados, porque tenemos muchísimas cosas en común. Nos casamos por Allah, pero somos simpáticos los dos. (...) Yo lo elegí a él por su práctica religiosa y no porque fuese mi *target*. No era como yo lo había imaginado. Me casé con él porque es un buen musulmán y cuando una busca en el islam, busca eso en el matrimonio. La mitad de tu *din* no está completo si no tenés a otra persona que te ayude a que sea más fuerte. De eso se trata el matrimonio. (...) Tiene una creencia muy fuerte, pero muy fuerte que –desde ya, si Dios quiere– yo pueda alcanzar ese grado de fe tan alto. (Testimonio, 2015)

¿Amor romántico occidental o islámico cortés?: entre ideales y cuestionamientos

En Argentina, el modelo familiar nuclear patrilocal sostenido con un único salario se fue transformando en las últimas décadas (Jelin, 2017). Observándose, por ejemplo, un aumento significativo de las uniones consensuales que treparon del 7% en 1960 al 40% en 2010 según indicaba el censo nacional (p. 61); estadística que revelaba, además, una recomposición de los hogares con un 62% del tipo nuclear (menos de la mitad biparentales) y un 82,7% de los monoparentales a cargo de una mujer (p. 68). Sin embargo, estos cambios junto a la mayor autonomía económica y en la elección de los vínculos sexo-afectivos por parte de las mujeres (situaciones condicionadas, sin duda, por la interseccionalidad de clase, edad, etnia) no conducen necesariamente –tal como advierte Jelin– a una mayor responsabilidad compartida con los varones o a la disminución de la violencia de género (2017, p. 64).

En sintonía, muchas de las mujeres que abrazan el islam expresan –desde una mirada crítica que no pretende ser feminista, pero se nutre de recursos y repertorios disponibles a partir de la difusión y sensibilización pública en materia de género– sus resquemores frente a lo que entienden como la “contracara” de las transformaciones en los regímenes socio-sexuales. Cuestionamientos en los que confluyen retazos discursivos de distinta naturaleza y hasta en los que llegan a apelar a nociones como las de “libre elección” y “empoderamiento”. Paradojas o complejidades que algunas autoras analizan a partir de la relación entre cultura popular, poder y posfeminismo. McRobbie (2004) explora el posfeminismo a través de la metáfora de “doble entrelazamiento”; concibiéndolo como un ideario que sostiene que los derechos ya han sido alcanzados y que transforma o absorbe al feminismo en una suerte de “sentido común” que permea la cultura al mismo tiempo que es fuertemente enfrentado. La autora refiere a la coexistencia de valores neoconservadores en torno a la sexualidad, la familia y las relaciones de género junto con limitados procesos de democratización y liberalización en lo que respecta a las relaciones de parentesco e, inclusive, en materia de diversidad sexual.

Conforme a lo descrito, se comprenden y sitúan los discursos y testimonios de muchas interlocutoras. Mujeres para quienes el islam vehiculiza una crítica contra la cosificación femenina, la mercantilización sexo-afectiva, los lazos efímeros y descomprometidos; enfatizando, por cierto, que la tradición islámica, antes que la “ley occidental” o el feminismo, les garantizó sus derechos (divorcio, liderazgo, educación, propiedad, etc.) sin la necesidad de homologarlas a los hombres. Elevándolas, por el contrario, a un estatus superior. Posición, no

obstante, que suele recuperar algunos valores familiares y patrones de género conservadores o tradicionales, sin tener que resignar aquellos derechos alcanzados ni la autonomía personal.

A lo anterior, se añade la crítica que muchas vierten contra el amor “romántico occidental”, aquel que encontraría su contrapartida en el matrimonio islámico. Éste ofrece –si se llevase a la práctica siguiendo los principios por ellas enunciados– un sólido soporte afectivo, espiritual y económico, contrario a las pasiones efímeras y las conductas desconsideradas o irresponsables. Ahora bien, dicho cuestionamiento que a veces incluye una interesante deconstrucción del romanticismo occidental (muchas mujeres critican explícitamente la figura del varón como “príncipe salvador”), encuentra su correlato, paradójicamente, en otra romantización. Esto es, la idealización del matrimonio islámico o de una masculinidad asociada al “amor árabe cortés”²⁰⁰. Se evoca la figura de un hombre (especialmente extranjero) galante, respetuoso de las normas, moralmente íntegro, religioso, protector y, en lo posible, con estabilidad económica. En definitiva, entra en escena el famoso “*factor o efecto habibi*”, tal como lo designaron y problematizaron algunas interlocutoras (tanto musulmanas conversas como “de familia”) y que Dumovich Barros (2012, 2013) analiza, de hecho, en la comunidad islámica de Río de Janeiro (Brasil).

Estoy algo cansada de toda esa *performance* exagerada del *Salam Aleykum*, de la túnica, de que no se pueda tener pensamiento crítico. ¿Qué es esa idea de que si la mujer está haciendo algo y el hombre tiene deseos, debe dejar todo y satisfacerlo? Eso es misógino, no podés interpretar eso y no podés pensar que eso es una fuente religiosa. ¿Dónde está el pensamiento crítico? Si no tengo derecho a tener un pensamiento crítico sobre lo que creo, no me va a quedar otra que dejar de creer y alejarme. (...) Me da la sensación de que, en muchas conversas, hay una necesidad de conservar el falocentrismo. Esta cuestión de que el hombre es el que tiene autoridad, el que verdaderamente conoce la *Sunna*, es el que tiene el conocimiento y detentan todo hacia él. Que se casan porque el *iman* del hombre es tan elevado y después, en muchos casos, de tan alto que era, voló [ironía en torno a los casos de abandono y doble moral]. (Testimonio, 2018)

Los *shaykhs* [en referencia a los extranjeros enviados a la Argentina] vienen acá y tienen prohibido casarse. ¿Te crees que no tienen necesidades? Entonces, hacen matrimonios a escondidas, pero las que son mal vistas son las mujeres. Y después los hombres se ponen muy exquisitos para un matrimonio definitivo. Quieren que la mujer no haya tenido matrimonio

²⁰⁰ En la literatura y poesía árabe se suele diferenciar entre: estima, admiración, cariño, amor (*hubb*), pasión amorosa extrema (*isq*), locura de amor y cautiverio de amor (*tatayyum*). Este último vocablo se emplea como metáfora de intensa devoción religiosa dentro del sufismo.

Aprovecho esta nota al pie para agradecerle a Nancy Falcón por nuestros intercambios sobre este tópico que, oportunamente, sintetizó como “*islámico cortés*”. Las conclusiones de este apartado son absoluta responsabilidad personal, pero dichas conversaciones han enriquecido su redacción.

previo, ni hijos. Doble moral. Hipocresía. No está bien eso. Para mí el matrimonio temporal tendría que estar habilitado para mujeres y varones. No que después sólo condenen a la mujer. (Testimonio, 2018)

El amor romántico o el pensamiento amoroso, como sabemos, es una práctica cultural y configuración simbólica que ha ido transformándose desde la modernidad (Illouz, 1997). Atravesada por la clase, género, etnia y parentesco (entre otros clivajes) y determinada, principalmente, por un ideal de pareja heteronormativo y la “mística de la maternidad” (Esteban, 2011, p. 62). Illouz (1997) señala la distinción entre amor romántico y matrimonio, el primero asociado a la pasión y como contrapunto del segundo. Sin embargo, advierte que – con los cambios productivos, culturales y reproductivos en confluencia con la ideología secular y capitalista– la moral victoriana comenzó a homologar amor y matrimonio (p. 9); confluyendo, tiempo después, el amor y la romantización del consumo en la nueva industria cultural. En este sentido, explica que la idea-praxis del amor romántico se encuentra permeada por la división público/privado, la presunta soberanía del individuo (la racionalización del *self*, el vínculo intimidad/expresión) y la diferenciación entre interés y sentimiento.

Pues bien, con frecuencia los testimonios enfatizan que el fundamento del matrimonio es el acuerdo de un proyecto de vida en común signado por el islam. Recordemos, además, que es el ámbito propicio donde satisfacer y ejercer la sexualidad. El amor, en cambio, es considerado un “*plus*” bienvenido (y anhelado) si es que éste emerge o se desarrolla en el lazo conyugal. Sin embargo, no es condición *sine qua non* para su concreción. Conforme a esto, parecieran diferenciar nítidamente entre amor y matrimonio, amor y sexualidad. No obstante, muchos relatos y experiencias revelan lo importante que es para algunas mujeres enamorarse antes de contraer matrimonio o, incluso, su deseo/necesidad de “islamizar” (formalizar o legitimar con algún tipo de compromiso) el noviazgo. Por otra parte, tal como evidenciaron varios itinerarios, el vínculo afectivo o amoroso con un varón musulmán puede ser un factor relevante –aunque no determinante– en la conversión.

Como resultado de lo anterior, amerita preguntarse si ese cuestionamiento al amor romántico occidental que emprenden algunas de las mujeres no se encuentra condimentado por sus sinsabores amorosos y experiencias sexo-afectivas previas. Desde los recursos que les ofrece el islam despliegan o legitiman sus críticas, así como imaginarios permeados por repertorios personales, religiosos, morales, culturales y hasta provenientes de la industria cultural o la tradición orientalista. Aun objetando el amor romántico occidental como fantasía o modelo a seguir, surge el interrogante sobre si no es revestido con un nuevo ropaje (fabricado con los retazos otrora mencionados y otros tantos disponibles), transmutado o

sublimado hacia otra forma de idealización. No tan distinta, no tan novedosa. Sí, tal vez, algo más original o “*exótica*”, dirían algunas interlocutoras y entrevistadas.

Matrimonio y amor pueden confluír en una moral islámica victoriana (Atasoy, 2006). Por consiguiente, muchas mujeres que se convierten al islam (por distintas razones y a través de las diferentes vías ya analizadas) encuentran el amor transitando o compartiendo alguno de los espacios o entidades de la comunidad. Mientras que otras, por su parte, conocieron el islam a partir de un vínculo amoroso que aspiran a consolidar con un matrimonio. Dicho esto, las mezquitas no sólo constituyen topografías de la praxis, enseñanza y sociabilidad religiosa; sino que pueden erigirse también como espacios de gestión o administración, alianzas políticas, intercambios económicos²⁰¹, incidencia pública y hasta un posible “mercado afectivo”. En este sentido, la asidua concurrencia, la *performance* y/o el acervo de ciertas virtudes islámicas pueden volverse relevantes en la clasificación, reconocimiento y jerarquización de las moralidades, islamicidades, femineidades y masculinidades circulantes.



Figura 35. Flyers. *Mujer y familia*

Izquierda: Curso impulsado por el CIRA a realizarse entre septiembre y octubre de 2021.

Obtenido de https://www.facebook.com/ciraislam/photos/?ref=page_internal

Derecha: Conferencia ofrecida en el CCIAR en noviembre de 2019.

Obtenido de <https://www.facebook.com/ccislamicoreyfahd>

²⁰¹ En la mezquita de Palermo (CCIAR) en los últimos tiempos se ofreció, por ejemplo, un taller de costura. Mientras que para el 20 de febrero de 2021 se preveía la realización de una “exposición de mujeres emprendedoras” titulado *Mujeres inspiradas*, con una agenda de entretenimientos infantiles, *brunch* y una conferencia a cargo de la Lic. Graciela Gallo (Escuela Argentina de Negocios) sobre “mujer y emprendimiento”. <http://www.ccislamicoreyfahd.org.ar/cciar-organiza-el-1er-encuentro-de-mujeres-inspiradas-el-dia-sabado-20-02-2021/> [Consulta: 15/02/2021]

Ante este panorama, quizás sea arriesgado sostener la existencia de un específico capital islámico generizado (Atasoy, 2006) en el campo local. Pero el trabajo etnográfico sí permite sugerir que el islam se transforma en un recurso que puede ser capitalizado o vectorizado en distintas secuencias e interacciones a través de disímiles estrategias y con diferentes propósitos (económicos, políticos, espirituales, afectivos) tanto por varones como por mujeres. Se resignifica, incluso, la discursividad y normatividad sexo/género que de éste se desprende. Elizalde y Felitti (2015) reflexionan, por ejemplo, acerca de las pedagogías de la sexualidad²⁰² a partir de su estudio sobre la participación femenina en distintos espacios del “circuito *hot*” de la Ciudad de Buenos Aires; preguntándose acerca de su efecto normativo o disciplinador. Esto es –si “la revolución sexual” y “la cultura de la autonomía sexual” siguiendo a Illouz– no incluyen, también, la internalización de nuevos dispositivos y exigencias sociales (Elizalde y Felitti, 2015, p. 10). Sino involucran, además, “*la búsqueda de un reaseguro en la prosecución del amor donde el aprendizaje erótico está al servicio prioritario del mayor placer masculino. Un amor, paradójicamente, aun pensado y vivido por muchas de ellas en clave romántica*” (p. 13).

Las autoras reconocen, por un lado, que la capacidad de emprender ese autodescubrimiento seductor depende del grado de autonomía económica y sociosexual de las mujeres, que varía según la yuxtaposición clasista y racial intrínseca al sistema heteropatriarcal. Por el otro, advierten que en esos espacios también hay lugar para instancias agenciadoras o “empoderadoras”, al decir de sus interlocutoras. Encuentro, a pesar de las considerables distancias entre sendos campos, algunas proximidades con lo aquí propuesto.

El hecho de que el islam no cargue con el peso del tabú sobre la sexualidad habilita un doble juego en el que la *performance* pública del pudor no invalidaría o condicionaría la sensualidad ni la vida sexual en la esfera privada. Una joven conversa de 35 años me decía: “*Nos hacen creer que somos procreadoras. Y no es lo que somos. No somos procreadoras, no somos prostitutas. Podemos ser todo eso si querés, ¿entendés? Me puedo poner mañana el traje de enfermerita y divertirme con mi marido. No es que una cosa niega a la otra, pero también soy otras cosas*” (Testimonio, 2015).

No obstante, me pregunto si aquello que es enunciado por algunas entrevistadas como una reivindicación y jerarquización (gozar de un estatus superior, enfrentar la cosificación del cuerpo femenino o la mercantilización del deseo), no implica el cultivo de cualidades éticas y

²⁰² Definen las pedagogías de la sexualidad como aquellas acciones y omisiones, permisos y prescripciones que legitiman las intervenciones regulatorias sobre los cuerpos y las sexualidades, es decir, que moralizan las experiencias dentro de la trama de inteligibilidad sociosexual hegemónica (Elizalde y Felitti, 2015, p. 8).

religiosas –presuntamente alejadas de lo erótico, estético y sexual– pero que, sin embargo, se superponen a éstos; resultando en una nueva exigencia que recae sobre ellas. “*Yo soy sumisa a Allah, no a mi marido. Pero a mi marido lo respeto por las responsabilidades que tiene para conmigo*”, afirmaba una mujer conversa (Testimonio, 2015). Mientras otras dos me hablaron de aceptar la poligamia como un derecho masculino con fundamento divino.

En esta sociedad la gente lo ve tan mal porque realmente lo ven mal. Pero es como te dije antes ¿cuántos hombres son fieles? De diez, nueve son infieles y uno es fiel. Tienen amante. (...) Es lo mismo, sólo que nosotros tenemos una esposa y la otra esposa, o si querés llamarla “la otra amante”, que es fija. Es lo mismo, no sé por qué la gente se horroriza. Que vos no sepas o no estés enterada de la infidelidad es otra cosa. Y, además, es el derecho del hombre. Dios le dio ese derecho. (...) [Cuenta que en una oportunidad le pidió a su marido que tome una segunda esposa que a ella le agradaba y él no aceptó] ¿Qué mejor que el hecho de saber con tranquilidad dónde dejo a mis hijos? ¿Quién los va a querer mejor que ella que es parte de mi familia? Cocinar juntas. Nos preocupamos por la misma persona y tenemos el mismo objetivo que es que él sea feliz. Me alivia las cargas porque la mitad del trabajo lo hace ella. (...) Y que mejor amiga que ella que es la que conoce a tu esposo como vos, que sabe el secreto de tu esposo tanto como vos. Y que no va a hacerle mal a tu esposo porque también es su esposo. ¡Qué mejor compañera que la otra esposa! Yo siempre lo veo desde ese punto de vista. (Testimonio, 2016)

A ver, puede sonar grosero ¿no?, pero vamos a una realidad: a Allah no le gusta la homosexualidad. No dejan de ser personas y yo no tengo porqué juzgarlas, eso desde el vamos, aunque no apruebo lo que hacen ni me interesa tampoco. (...) Pero si se aprueba el matrimonio igualitario, tranquilamente nos podemos juntar todos los musulmanes, yo que estoy a favor de la poligamia, para que se firme la ley al menos para los musulmanes. No puede ser que yo me tenga que casar por civil para casarme por iglesia o por mezquita y teniendo el marido el derecho de tener más de una esposa, no lo pueda hacer porque acá es un país monogámico o que, si se casan por la mezquita y tenés uno solo registrado por civil porque así es la ley, las otras no tengan obra social, derecho legal. Me parece una locura. (...) La verdad le he dicho a mi marido que, si se quiere casar con otra, sea fuera del radio de capital, provincia de Buenos Aires, conurbano, “*hacé lo que quieras*”. Sí, no me gustaría verla, pero igual soy de las que apoyan el matrimonio poligámico. (...) Mirá, yo conozco una persona que precisamente su esposo se casó con una segunda. No conozco a alguien hasta la actualidad que tenga el *din* tan alto como ellos. (...) Para el hombre que se casa con más de una esposa tiene recompensa por el sacrificio que hace para tener dos esposas porque debe tener buena intención de casarse y no tener un harén. La primera que soporta a la segunda, las dos primeras que soportan a la tercera también tienen recompensa. (Testimonio, 2015)

Como se puede apreciar, la diversidad de relatos y experiencias es muy amplia. Abarca a quienes defienden una discursividad anclada en el modelo familiar e ideal de feminidad tradicional, quienes cuestionan la normatividad sexo/género islámica, así como los

imaginarios románticos “occidentales y orientalistas” y quienes –en el entrecruzamiento de los repertorios de inteligibilidad sociosexual y religiosa– enarbolan una posición un tanto difícil de caracterizar, dada la ambigüedad que conlleva disentir y perpetuar simultáneamente varios de los idearios circulantes. En definitiva, intersticios y esquivas sexo-genéricas por doquier.

No es que el islam sea malo, el islam en sí, la religión, es perfecta. La gente es rara, no muy hermana. Y nosotros los latinos tenemos un concepto de islam muy distorsionado de la realidad. Porque nosotros creemos que la mujer tiene que ser como el hombre y la mujer no tiene que ser como el hombre. Creemos que la mujer tiene el mismo derecho que el hombre y la mujer no tiene el mismo derecho que el hombre. La mujer tiene más derecho que el hombre. La mujer no tiene que ser igual al hombre. Con este tema de la igualdad siempre creen que la mujer tiene que ser libre y tiene que ser liberal. Una cosa es ser libre y otra cosa es ser liberal. (...) En cambio, vos como hombre tenés la obligación de mantenerme, ¿entendés? Yo tengo muchos más derechos. Tengo derecho a la herencia y la herencia es mía, no es tuya ni te la comparto. Tengo derecho a elegir con quién me caso y con quién no.

Encuentro que el islam es mucho más libre. Tengo derecho a no ser un objeto sexual porque con esto de que yo soy la mujer libre y vos sos oprimida y tan tapada. No querida. Yo me tapo porque quiero y me descubro cuando quiero y con quien quiero. Creo que la mujer se ha degradado mucho. (...) Quiero que me quiera por mi inteligencia, por mi carisma, pero no por mi cuerpo. Mi cuerpo no va a durar mucho tiempo. Se cruza otra mujer mucho más joven y se va con otra mujer. No quiero que me quieras por eso. Eso no es ser libre. Eso es ser presa de la moda, presa de la dieta, presa del maquillaje. Yo me maquillo cuando quiero. Nosotros somos más libres en ese aspecto. Si yo quiero, no tengo que estar todo el día en el espejo peinándome, porque si quiero no me peino. ¡Uso pañuelo! [Risas]. (Testimonio, 2016)

Vestimenta islámica: estilo, modestia y seducción

Femineidades cosmopolitas: entre la arabidad y la latinoamericanidad

Este apartado pretende alejarse de los debates en torno a la laicidad, el islamismo y el *hiyab* en la arena pública (Ramírez, 2011). Son problemáticas que atraviesan, principalmente, a otros tejidos sociales y, por ende, otros centros académicos. Encontrándose posicionamientos políticos y propuestas analíticas en las que el velo islámico se presenta como símbolo de identidad, de resistencia y de una “modernidad no secular” que enfrenta, además, la islamofobia generizada (Göle, 1995; Haddad, 2007; Zine, 2006); así como también otras posturas que se oponen a la normalización del velo dentro de ciertas corrientes académicas, cuestionando su excesivo relativismo cultural y la invisibilización de las críticas vertidas por las mujeres musulmanas (Lazreg, 2009, 2014). Lazreg (2014), por ejemplo,

considera que uno de los principales peligros del discurso normalizador del velo es que define su uso como una experiencia personal políticamente neutra; pero, al mismo tiempo, culturalmente significativa. Sin embargo, para la autora el *hiyab* posee un excedente de significado que trasciende la elección o el sistema personal de valores de quien lo porta (p. 93). Entiende, por tanto, que el discurso del velo manifiesta cierta autonomía porque deriva de una historia específica de relaciones de género que logra adaptarse a distintas formaciones sociales. “*La sacralización del velo –afirma– tiene un contenido profano*” (p. 90. Traducción propia).

A pesar de intentar esquivar la fetichización del *hiyab* y las discusiones al respecto, es difícil obviar que gran parte de las mujeres entrevistadas que emplean vestimenta islámica son, precisamente, conversas. Y, por consiguiente, preguntarse cómo incide en la reconfiguración de la islamicidad y feminidad. En producciones anteriores le concedía demasiada importancia a las explicaciones y fundamentaciones de carácter teológico o normativo, quedando anclada en el discurso del “deber ser” y el infinito espiral de hermenéuticas posibles. Recordemos simplemente la polisemia que involucra a los términos *hiyab* y *awrah*. Mientras para algunas/os se trata tan sólo de cubrir las “*partes pudendas*” (genitalidad), para otras/os, la mujer en su totalidad –incluida su voz– es *awrah* (objeto de deseo). Por esta razón, enfatizan la segregación sexual como un modo de evitar *fitna* (seducción y desorden) (Mahmood, 2012, p. 156).

Es toda una cosa de deseo. La mujer toda es *awrah*. (...) Es más, hemos escuchado que la mujer tira feromonas que llaman a los hombres y eso no es algo que una dice “*hoy tiro más, hoy tiro menos*”. Es algo que sale naturalmente. Como nosotros creemos en el demonio, pensamos que entre un hombre y una mujer siempre en el medio está Shaitán. (Testimonio, 2016)

Los cuerpos nunca son del todo propios, siempre están investidos de lo social (Le Breton, 2002). ¿Qué sucede, entonces, cuando una mujer elige una inscripción por la que podría ser estigmatizada en esta sociedad? Paradójicamente –y a pesar del “riesgo” que conlleva el “cuerpo velado” dentro del régimen de visibilidad local (Rancière, 2010)– se trata de una modificación y escenificación de la apariencia en un contexto en el que la geografía corporal tiene “*valor de objeto*” y en el que rostro y sexo son los espacios más “*solidarios al yo*” (Le Breton, 2002, p. 74). Por lo tanto, en esta oportunidad –y a diferencia de lo emprendido en producciones personales anteriores– se intentará visibilizar otros usos y sentidos conferidos a la vestimenta islámica en los que la materialidad (generizada) cobre

protagonismo (Jones, 2010); sugiriendo, incluso, la posibilidad de un complejo andamiaje ético-estético a su alrededor.

En otras latitudes, el *hiyab* puede emplearse como una estrategia de negociación en ambientes de segregación sexual (Siraj, 2011) o utilizarse como una forma de reivindicación política, religiosa y/o étnica-racial. Dentro del campo etnográfico local, para algunas entrevistadas e informantes, la vestimenta islámica es una obligación o deber religioso, mientras que para otras es el “corolario” que completa o robustece su conversión. En algunos testimonios el *hiyab* aparece como catalizador de la islamización, es decir, aquello que recuerda el comportamiento ético al mismo tiempo que reafirma su elección religiosa. En otras experiencias –tanto en relatos de mujeres conversas como “de nacimiento”– la adopción de la vestimenta islámica es explicada como una necesidad o deseo espiritual y afectivo pendiente. Y, en otras oportunidades, como una modalidad de *dawa* y forma de luchar contra los estereotipos. Ninguna de las razones enunciadas pareciera destacarse o predominar sobre otras. Muchas veces se enhebran entre sí, pero todas pueden comprenderse a partir de su inserción en una retórica o gramática que trasciende la coyuntura local (*islamic cosmopolitanism* y transnacionalismo) y en la que el *hiyab* emerge como un símbolo de religiosidad personal o protección de una sexualidad considerada sacra/poderosa (Tarlo, 2007).

Respecto a las formas empleadas –tanto en la vida diaria como en celebraciones específicas– podríamos reconocer un estilo modesto y/o “tradicional” (*hiyab* y *abaya*) de impronta árabe, otro de tipo casual (combina *jeans*, prendas sueltas no escotadas de mangas largas y pañuelo) y aquel *trendy* con tintes *fashion* (uso de turbantes, diferentes accesorios, estampados y texturas). Esta última modalidad todavía no ha alcanzado la difusión o masificación que exhibe en otras regiones en las que el *islamic fashion* (moda islámica o modesta) cuenta con todo un nicho de mercado que incluye revistas, diseñadoras/es, desfiles, *instagramers hiyabis*, entre otras expresiones. Sin olvidarnos, por cierto, de marcas internacionales como *Nike* o *Dolce Gabbana* que han lanzado productos y colecciones cápsulas destinadas exclusivamente a mujeres musulmanas.

Años atrás conocí a dos mujeres (ambas conversas) que tenían proyectos de vestimenta islámica. Una confeccionaba a pedido modelos deportivos y prendas similares al *burkini* (empleados para nadar e ir a la playa). Otra que, junto a una compañera, diseñaba indumentaria *ready to wear*. Ambas señalaban la dificultad que acarreaban estos emprendimientos y con el tiempo no supe si lograron consolidarlos. Por otro parte, varias mujeres que viajan a países de mayoría musulmana o cuyos esposos se dedican al comercio de

importación ofrecen y venden vestimenta “estilo árabe” (túnicas, pañuelos) o conjuntos de impronta indo-pakistaní; compras que se efectúan en locales ubicados, por ejemplo, en el barrio de Once o en intercambios que, muchas veces, tienen lugar dentro de las mezquitas.

Recientemente tuve conocimiento de otros dos proyectos. Uno de ellos llevado a cabo por una bailarina de danzas árabes en pareja con un conocido miembro de la comunidad islámica de raigambre argentino-árabe. A través de sus redes sociales promociona las fechas en las que abre las puertas de su *showroom* para recibir clientas e invitadas. En 2019 realizó un desfile en un teatro de la Ciudad de Buenos Aires en el que participaron un ensamble de música árabe, sus alumnas de danza (de distintas edades) y una cantante de *trap*. Tanto ella como sus alumnas lucieron durante sus respectivas actuaciones diseños que enfatizaban y dejaban al descubierto partes de sus siluetas. Luego, hubo una pasada de “moda islámica” que incluyó, también, vestido de novia con *hiyab*. El teatro agotó sus localidades. Sin embargo, salvo las jóvenes que ofrecían tatuajes de *henna* en la recepción, no se lograban vislumbrar mujeres con pañuelo islámico entre el público. (Reconstrucción a partir de notas de campo, octubre de 2019).

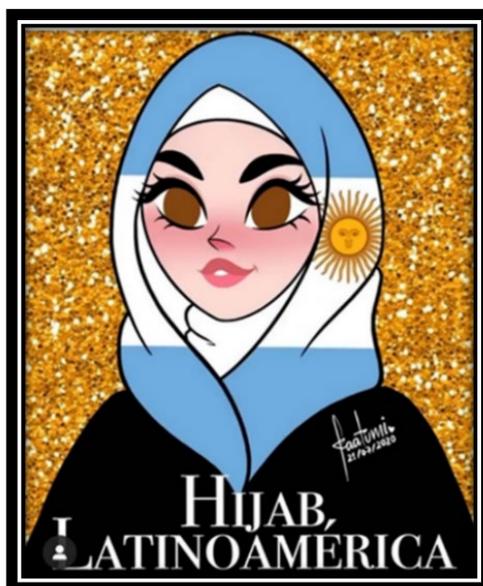


Figura 36. *Hiyab Latinoamérica*

Ilustración elaborada por la artista colombiana *Faatumi*²⁰³.

Compartida en la cuenta Instagram *Hijab Latinoamérica*.

https://www.instagram.com/hijab.latin_america/

²⁰³ *Faatumi* en su cuenta personal en Instagram subió un video con el dibujo de una mujer cuyo *hiyab* se iba coloreando con las banderas de distintos países de América Latina. Allí mismo decía: “*Más que latinas musulmanas a la gran mayoría nos une nuestro hiyab. El hiyab no sólo representa la tela que cubre nuestro cabello. Es mucho más, incluye todo, modales, trato, respeto, etc. Por ende, hay hermanitas que no usan velo (hiyab), pero sí practican muchísimo. Mashallah, recordemos que Allah hizo el islam sencillo de práctica, Insha'Allah siempre estemos en su guía y seamos mejor cada día*”. (Fuente Instagram: @faatumi, 27/07/2020)

El otro emprendimiento, en este caso de estilo *prêt-à-porter* e impulsado por dos musulmanas conversas, es *María & Nur: Modest fashion clothing*. En su página Facebook se presenta como una “*marca dedicada a la mujer, no importa en donde estés, que te veas bella es nuestro objetivo*” y que a fines de 2019 promocionaba, a través de su cuenta en Twitter, su colección *Nurbanu* (mujer de luz) “*inspirada en las mujeres llenas de luz, amor, fuerza y poder. Ropa de diseño argentino. Envíos a todo el país y resto del mundo*” (Fuente: @Hijabs_arg²⁰⁴, 20/12/2019). Este proyecto alcanzó mayor visibilidad en las redes luego de ser reconocida por *Aquila Style*²⁰⁵, un sitio web cuyo lema es *Modern Muslim Living* y que publica contenido sobre moda islámica, biografías, cultura, entretenimiento, salud e islam en América (centrándose especialmente en la población latina en América del Norte). La noticia se replicó en *Hiyab Latinoamérica*, una cuenta de Instagram –asociada, además, a un canal de YouTube– que tiene 1000 seguidores (último relevamiento en noviembre de 2020). Allí se comparte información de musulmanas latinas que residen en el continente o fuera de éste, sus blogs y emprendimientos gastronómicos, cosméticos, de indumentaria o ilustración.

Cuando arrancó la marca en 2013, te empiezo a contar un poco, tuve que ir a residir a otro país y el proyecto quedó parado un buen tiempo hasta que en el año 2019 lo volvimos a reabrir. (...) Lo retomamos en diciembre de 2019, el 9 de diciembre para ser exactas. Recién vamos a cumplir un año el próximo mes. (...) Nuestra intención es poder tener una impronta propia para que distinga a la Argentina, para que alguien de afuera lo vea y diga “*eso está hecho por musulmanas argentinas*”. Hace tiempo venimos peleando por esto. No sólo nosotras, sino marcas latinoamericanas. Por eso, el proyecto *Hiyab Latinoamérica* donde difundimos todo tipo de trabajo de las hermanas latinoamericanas. (...) Desde *María & Nur*, mostrar que nosotras somos latinas, argentinas y también tenemos diseño. No tenemos por qué andar necesitando de las árabes en general. Los diseños de allá -como ves- son espectaculares, pero no dejamos de ser argentinas. Estamos luchando por eso, por alcanzar una impronta para que se diga: “*Yo me visto con María & Nur y es de Argentina*”. Ropa de Argentina y no sólo para argentinas, sino para el mundo. Ahora es un pequeño emprendimiento que de a poco va creciendo.

Al principio éramos un equipo muy chiquito y ahora *Alhamdulillah* somos un equipo de 11 personas y estamos muy contentos. (...) Hemos tenido muy buena repercusión. (...) El nombre quedó como el nombre original. Al principio era por una hermana que había arrancado conmigo y por mi nombre islámico. Pensamos si lo íbamos a modificar o no. A mí todos me llaman por mi nombre latino acá en casa, entonces, quedó *María & Nur*. Las dos somos Nur porque mi compañera también tiene como nombre islámico Nur. Se decidió dejar el nombre original porque tenía mucho que ver con nosotras. (...). Con *Hiyab Latinoamérica* estamos con varios proyectos con marcas de Brasil y otros países. Estamos en contacto con quien arma los

²⁰⁴ https://twitter.com/hijabs_arg?lang=es

²⁰⁵ <https://www.aquila-style.com/>

Modest Fashion Week a nivel mundial y hace poco sumó Latinoamérica. *Alhamdulillah* estamos al frente de ese proyecto no sólo con ella sino con una hermana de España. Tenemos la idea de seguir expandiendo y que vean que Argentina tiene diseño.

(...) Dentro de lo que es *modest fashion* no sé si tenemos restricciones. Siempre piensan que la mujer musulmana tiene que estar con un estilo determinado, de negro y siempre tapadas. Sí, es verdad que tenemos que estar cubiertas, pero le podemos poner nuestro propio estilo. Siempre se recomienda el negro, pero podemos usar colores variados. Lo otro, son recomendaciones por el tema de los rezos. Las mangas, que acá se usa mucho el $\frac{3}{4}$ hablando propiamente del diseño, y los largos tampoco son los que nosotras necesitamos. Entonces, la idea es sumar más variedad que acá no hay. Más allá de que también, como vos dijiste anteriormente, muchas hermanas traen la ropa de afuera y esa ropa es cara. Las chicas estaban gastando en dólares y acá el dólar es volátil. No todas son pudientes. Hay muchas hermanas con necesidades. Nosotras veníamos escuchando mucho eso: “*Yo me hago mi hiyab, yo me hago mi confección*” y la verdad que después, *Astaghfirullah*, llegaban al punto del ridículo y no es eso. Nosotras dijimos: “*Esto no puede pasar más*”. En ningún sentido de la palabra. Nosotras nos podemos vestir bien, nos podemos sentir lindas. Es una necesidad muy básica que tenemos que abarcar. (Fragmento de entrevista telefónica, 2020)



Figura 37. Fotografías de la colección *María & Nur*

Obtenidas de las cuentas oficiales de Twitter e Instagram.

https://twitter.com/hijabs_arg (@Hijabs_arg, 20/12/2019).

<https://www.instagram.com/marianurok/> (2020).

Conforme a lo anterior, se destacan dos aspectos. Por un lado, la activa participación (producción, consumo y/o difusión) de mujeres conversas en proyectos culturales o comerciales que tienen al islam como protagonista. Por el otro, el desarrollo en América Latina –aunque todavía incipiente en contraste con otras regiones– de propuestas que conjugan industria *fashion* e islam. Un ejemplo de esta articulación es “*La Musu*” (Amanda Salazar), una *youtuber* venezolana que usa *hiyab*, inauguró una academia de maquillaje y hasta lanzó su propia línea *beauty*. En su página oficial²⁰⁶ se presenta como “*artista del maquillaje, musulmana, latina*”. Se convirtió –según indica– a los 19 y sube contenido a su canal en YouTube (con más de 250 mil suscripciones) desde 2013.

En Argentina no encontré, hasta el momento, una *youtuber* o *influencer* musulmana que se haya transformado así misma en marca comercial como el ejemplo anterior. Sí hallamos, en cambio, páginas en Facebook, publicaciones por distintas redes sociales, perfiles personales de Instagram y hasta algunos canales de YouTube, como el recientemente incorporado “*Abril en Turquía*”²⁰⁷ que muestra la vida en Bursa de un matrimonio compuesto por un varón turco y una mujer neuquina conversa al islam. En sus videos, la joven argentina narra un proceso de conversión al islam y adopción de la vestimenta islámica que presenta reminiscencias con lo descrito en otros apartados de esta tesis. A futuro, resultaría interesante analizar los cambios en los regímenes de producción y consumo a medida que el mercado *halal* –más allá de la certificación de alimentos para exportación existentes (ver Capítulo II)– y la producción audiovisual o multimedia sobre el islam se expanda localmente. Porque, en definitiva, no se trata tan sólo de considerar el efecto del sistema capitalista en la esfera de lo religioso, sino, también, la naturaleza “*religiosa del consumo*” (Jones, 2010, p. 632).

De acuerdo con lo expresado, reviste utilidad una lectura feminista que priorice la porosidad entre piedad y materialidad (Jones, 2010), así como la mercantilización de subjetividades *muslim* (*commodifying muslim feminities*) en un contexto de “fabricación de una feminidad musulmana transnacional” (Moalem 2005, p. 135 citada en Gökarıksel y McLarney, 2010, p. 4). Algunas autoras, siguiendo a Hefner (1998), volcaron su mirada hacia las manifestaciones del capitalismo islámico y la industria cultural *halal* (Gökarıksel y McLarney, 2010); explorando la reemergencia del islam como “espacio seguro”, contrapuesto a la folklorización de las tradiciones o la ausencia de moralidad, para las jóvenes de clase media urbana en distintos contextos (Jones, 2010, p. 619).

²⁰⁶ <https://www.lamusu.com/home>

²⁰⁷ Canal YouTube: https://youtu.be/BoJu_QvJito

Ante este panorama, la moda islámica ocupa una posición “*in betweenness*” (intermediación) entre embellecer y sacralizar o preservar el cuerpo (Ossman, 2012 citada en Jones, 2010, p. 622). La paradoja, al decir de Tarlo (2007), entre camuflar y acentuar la visibilidad del cuerpo femenino. Aquello que, por ejemplo, Ramahi y Suleiman (2017) resaltan en su estudio sobre británicas conversas al islam a través de la frase “*intimate strangers*”, haciendo referencia a la reacción de las familias de las entrevistadas y la ironía que subyace a la adquisición de la personalidad pública a través del uso del *hiyab* en tanto símbolo de “invisibilidad” ante la mirada masculina (p. 26).

Las masculinidades y femineidades islámicas también se reconstruyen y expresan a través de su vestimenta. No sólo las mujeres adoptan el *hiyab*, hallamos varones (y muchos conversos) que se visten siguiendo la *sunna*, dejándose crecer la barba o empleando *kufi*. Por consiguiente, el *stylish* religioso/espiritual podría entenderse como una tecnología que permite cultivar una personalidad pía (manifestar sinceridad en las intenciones) o visibilizar una adscripción identitaria, pero también una experiencia asociada al placer o gusto estético (Jones, 2010, p. 631).

La barba es algo que dice el profeta. La barba es uno, por eso la tiene que usar. A parte es una manera de identificarse. Hay muchos hombres que, si no quieren, no usen la ropa islámica, pero tenés que usar barba. Si no usas esa ropa, podés usar *taquiah*; pero no hacer nada es como no hacer ninguna *sunna*. No es obligatorio. *Sunna* es algo que uno hace, algo recomendable casi obligatorio, por llamarlo de alguna manera. (Testimonio mujer conversa, 2016)

En este sentido, es imposible pensar las configuraciones de femineidades *muslim* a expensas de los idearios y bienes que se elaboran, circulan y consumen en un mercado global y los cuales entran en articulación con retóricas islámicas transnacionales y cosmopolitas e imaginarios postfeministas. Estos últimos celebran el “empoderamiento” en elecciones individuales como la satisfacción de los deseos de quien consume (Gökarıksel y McLarney, 2010, p. 4) y esconden, sin embargo, otras reivindicaciones colectivas. Ahora bien, sin caer en la tentación de reducir la simbología del velo a una *commodity* dentro de la industria *fashion*, me parece interesante analizar la incidencia de los modos de subjetivación capitalista en la *performance* generizada de la musulmanidad o islamicidad. En especial, las formas en cómo la ética-estética islámica es resignificada como distinción social de clase, género, urbanidad y/o etnicidad porque –al decir de Gökarıksel y McLarney– “*the iconography of the veil epitomizes the dialectic of orientalism, with its colonial and postcolonial histories*” (2010, p. 7).

Si bien aquellas señas asociadas con la otredad/alteridad suelen ser objeto de estigmatización (las figuras, por ejemplo, de “terrorista” o “mujer oprimida”) en el espacio público; pueden ser, a su vez, resignificadas estratégicamente por parte de las y los actores sociales (Goffman, 1963). No sólo en términos políticos e identitarios. La exotización subyacente al imaginario orientalista –cuestionado, por cierto, por muchas mujeres musulmanas por su subtexto imperial o colonialista– es, sin embargo, revalorizada o implementada por otras como un recurso o diacrítico que otorga un “plus” diferencial. Un valor político o espiritual que, además, puede ser cultural, erótico (sensualidad, misterio), socioeconómico (lujo o poder adquisitivo asociado a lo foráneo) o moral (respetabilidad, piedad).

Me encontraba en el área femenina dentro de la mezquita de Palermo con motivo de una celebración religiosa. Una mujer conversa de unos 45 años, a quien acababa de conocer, me pidió que le sacase unas fotos cuando quedasen pocas personas en el recinto. Usaba lentes de contacto color turquesa que resaltaba con un delineado al mejor estilo Elizabeth Taylor. Vestía una túnica –con su *hiyab* en *composé*– bordada con canutillos dorados. Se ubicó sobre la alfombra y se recostó haciendo poses que emularían cabalmente cualquier cuadro de *harem* y *huríes* confeccionadas por los pintores orientalistas del siglo XIX. Esas fotos, que poco tenían que ver con el motivo de la festividad religiosa que nos convocaba, no pasarían a ser sólo un archivo visual personal. Era evidente (y si mal no recuerdo esgrimió un comentario sobre sus amistades no musulmanas) que iban a ser exhibidas ante un público que encontraría un escenario (revestimiento, arquitectura, personalidades, vestuario) “exótico” –suntuoso, tal vez–, pero “*made in Argentina*”. Una secuencia que contrastaba notablemente con aquel consejo ofrecido por una de las primeras mujeres sunnitas conversas que entrevisté, quien me advirtió sobre no sacar fotos en el interior de las mezquitas ni a las mujeres musulmanas porque una vez que poseen conocimientos religiosos, se vuelven más cuidadosas (reservadas) de su cuerpo e imagen. (Reconstrucción notas de campo, 2014)

En otra ocasión y en el marco de una actividad de difusión por fuera de las entidades islámicas, una de las asistentes –quien no era musulmana– me dice: “*Cuando ella usaba hiyab* (en referencia a su amiga, una joven musulmana de “cuna”) *y además la forma en que se lo ponía con todo el estilo, los pibes caían como moscas. Siempre tuvo mucho levante*” (Notas de campo, 2018). Comentario en sintonía con otros vertidos por algunas mujeres conversas sobre “*recibir más piropos*” en el transporte o espacio público cuando llevan pañuelo que cuando no lo hacen. Es por esta misma razón que muchas afirman no adoptar la vestimenta islámica o procuran hacerlo de la forma más simple y sobria posible, ya que

entienden que “*en Occidente tiene el efecto contrario*”; es decir que los focos de atención se posan sobre ellas cuando, supuestamente, el objetivo es disuadirlos.

Antes de proseguir, cabe advertir que el punto aquí no es adentrarnos en la discusiones teóricas y políticas alrededor del concepto de capital erótico (Hakim, 2010)²⁰⁸, sino, en cambio, abrir un interrogante sobre la posible intervención de la dimensión erótica en los itinerarios de conversión e islamización. No con el propósito de explorar específicamente el erotismo en la cultura islámica (Valcarcel, 2017^b) o las sociabilidades eróticas y sexo-afectivas entre musulmanas/es; sino de contemplar la incidencia de los imaginarios culturales y oníricos sobre el “mundo musulmán” y “Oriente” que atraviesan la construcción dialógica de la identidad y subjetividad musulmana. Repertorios que pueden ser sexualizados y/o erotizados dentro y fuera de la comunidad islámica (Valcarcel, 2019^a, p. 16).

Se percibe, atendiendo a lo señalado, que las conversiones femeninas ponen de relieve – explícita o tangencialmente– malestares (decepciones personales o cuestionamientos emprendidos tanto desde una posición “tradicional” como “progresista/reformista”) ante los regímenes de género y las transformaciones en el orden o contrato sociosexual (McRobbie, 2010). Esto incluye, en otros aspectos, las formas y códigos para relacionarse entre hombres y mujeres, así como los modelos de masculinidad y feminidad imperantes en un “*escenario de mercantilización del deseo*” (Elizalde y Felitti, 2015, p. 3). Por consiguiente, a través del discurso y praxis islámica se vehiculizan, también, femineidades aspiracionales. Femineidades que, como observamos, son indisociables de ciertos ideales de masculinidad y pareja heteronormativa; recordando que en esta oportunidad no se incluyen identidades trans, lésbicas o construcciones de género fluido.

²⁰⁸ Catherine Hakim (2010) enfatiza en la importancia del capital erótico dentro del mercado matrimonial y el comercio sexual, pero también su incidencia en la esfera laboral y la movilidad social. Sostiene que la moralidad patriarcal niega el valor del capital erótico y que cierta teoría feminista confunde capital erótico con capital humano, reduciendo matrimonio y prostitución a esclavitud y dejando de lado el carácter subversivo que éste puede alcanzar. Continuando críticamente la línea de trabajos sobre comportamiento sexual (Martin y George, 2006; Green, 2008) y retomando el concepto de capital de Bourdieu, Hakim (2010) propone comprender el capital erótico como un capital multifacético que varía culturalmente y opera de manera diferencial entre varones y mujeres. Este capital incluye una serie de elementos entre los que distingue: la belleza, el atractivo sexual (*sex appeal*), la gracia o encanto, la vitalidad (*liveliness*), la presentación social o estilo y la competencia o habilidad sexual. Entiende, por ejemplo, que, en figuras como las *geishas*, capital erótico y cultural confluyen, mientras que, en otras sociedades como en la India, la fertilidad o capacidad reproductiva se adiciona a los ítems que componen el capital erótico. Algunas/os autoras/es cuestionan la conceptualización de Hakim porque entienden que es esencialista (biologicista) y demasiado centrada en la idea de propiedad individual, otorgándole una capacidad emancipatoria que no posee (en Palumbo, 2019, p. 191). Otras/as, desde una posición feminista explícitamente abolicionista, entienden que la formulación de Hakim encubre una posición postfeminista reaccionaria y neoliberal (Menéndez, 2015, p. 46).

El islam es contrapuesto al catolicismo, el capitalismo y el individualismo, entre otros paradigmas enunciados por las interlocutoras. De aquí se desprende que su preocupación más que disputar el estatus de la mujer dentro de esta tradición religiosa, es la de renegociar ese rol en la sociedad a través del islam. Se manifiesta, por ejemplo, en la importancia que le conceden en sus testimonios a Khadija (la primera esposa del Profeta Muhammad), caracterizada como una mujer independiente que le propuso matrimonio a alguien de menor edad y que financió, a partir de su actividad comercial, la difusión del islam o que revaloricen la figura de Aisha (otra de las esposas del profeta) por ser a través de quien se pudieron recopilar varios de sus *hadith*. Ambas descritas como “*mujeres inteligentes, humildes y austeras*” (Testimonio, 2014). No es casual, por ende, que –en el campo sunnita– Maryam, Khadija y Aisha sean de los nombres islámicos más seleccionados en la conversión. Aunque, en numerosas oportunidades eligen, con ayuda del *shaykh* y otras hermanas de fe, nombres de origen árabe que significan: luz, esperanza, amada, princesa, flor perfumada o del paraíso, buena compañera, entre otras opciones que representen un ideal de femineidad asociado a la sutileza o delicadeza. Mientras que las figuras de Fátima y Zeynab (hija y nieta del profeta), como se analizó en la Parte II de esa tesis, articulan poderosamente maternidad o tareas de cuidado y resistencia política dentro del universo shiita.

Producciones recientes abordan las transformaciones en las relaciones sexo-afectivas en Argentina y los desafíos que ciertas actividades o prácticas presentan a los feminismos (Elizalde y Felitti, 2015; Daich, 2018). Trabajos cuyos objetos y enfoques de estudio se alejan considerablemente del aquí presentado y que, sin embargo, comparten con éste la preocupación por otras modalidades o expresiones de agencia; estableciendo distancia respecto a las prácticas de exclusión y tutelaje que replican algunos activismos y estudios feministas. Recuerdo, por ejemplo, estar conversando con una musulmana conversa sobre feminismos, deseos y estigmatización a partir de un posteo en Facebook en el que una reconocida militante dentro del movimiento por los derechos de las trabajadoras sexuales tendía puentes –a partir de la novela *PornoBurka*²⁰⁹ (2013) de Brigitte Vasallo– entre algunos

²⁰⁹ En el sitio oficial del proyecto *Traficantes de sueños* se comparte el siguiente resumen. “*PornoBurka es un corte de mangas ante la impostura como forma de vida, articulado sobre cuatro personajes: una pornoterrorista encandilada por su macho alfa, un español de provincias transmutado en argentino, una estrella del pop gay, aunque bisexual, y un artista xenófobo enamorado de un frutero pakistaní. El escenario, el barrio barcelonés del Raval, antiguo bajo fondo reconvertido en barrio de moderneo, emerge como metáfora de la sustitución de la vida en favor del espectáculo (...). En este clima, en el barrio aparece un burka. Y todos olvidan su propio hundimiento y se lanzan a salvarlo, a liberarlo sin preguntarse jamás qué hay debajo, sin atreverse a mirar: metáfora de la gran pornografía de la ocultación (no del cuerpo, sino del ser), del sometimiento a las servitudes (no de la cultura, sino de la pertenencia), de todos los ejercicios cotidianos del «soy» y «seré» en detrimento del «estoy siendo»*”. Disponible en <https://www.traficantes.net/libros/pornoburka>

discursos feministas que proclaman liberar o salvar a las mujeres de la prostitución y del *hiyab*, deslegitimando las decisiones de éstas sobre sus propios cuerpos. Este breve recuerdo ilustra los intersticios y matices que esconde y atraviesa cualquier campo etnográfico y que conecta a éste con el tejido social en su conjunto.

Éticas y estéticas cotidianas: más allá de la iconografía del hiyab

La iconografía y práctica corporal se inscriben en un paisaje social en el que coexisten distintos regímenes discursivos, geografías de lo religioso y lo secular (Gökarıksel, 2009). Así es como, para mi sorpresa, una mujer me contaba sobre los beneficios o ventajas que le ofrecía llevar vestimenta islámica en lugar de enfatizar en los estigmas o perjuicios a los que podría estar expuesta.

Por ejemplo, cuando salgo a la calle y tengo que ir a algún lugar como un hospital público, no hago fila. No creo que sea porque soy “X”. No, es porque soy musulmana. Habrá diferentes causas. A veces, creo que es por respeto, otras, es por miedo y a veces porque mucha gente se cree que una tiene mucha plata y quieren estar bien con vos. (...) [En el hospital] A mí no me atienden en el pasillo –viste que en el pasillo hay varias camillas–, a mí me hacen entrar a una habitación especial que es la de aislamiento y ahí estoy yo sentada entre cuatro paredes sola con mis hijos. Yo encuentro que eso es tratamiento vip. ¡Es mejor! Es mucho más fácil para mí. (Testimonio, 2016)

Nos topamos ante una situación paradójica en la que se reafirma una pertenencia religiosa y/o identitaria comunitaria (*umma*), al mismo tiempo que se aspira a cierta distinción, individualidad o personalidad (Moors, 2007, p. 341). Recuerdo, por cierto, cuando vertí un comentario acerca de la “comunidad de pertenencia” y una mujer me respondió tajantemente: “*Yo no lo pertenezco a nadie*”; advirtiéndome, de este modo, que su praxis y compromiso religioso –aun contribuyendo con hermanas/os de fe y en entidades islámicas– era personal (vincular) con la divinidad. Aquí aparece otra interesante arista de análisis, además de la variable previamente contemplada respecto a la configuración de una femineidad musulmana transnacional o cosmopolita en sectores medios urbanos: aquella que considera, también, las sensibilidades y éticas ordinarias²¹⁰ (Das, 2012).

²¹⁰ Veena Das sostiene que las éticas ordinarias/cotidianas (*ordinary ethics*) comprenden aquellas normas explícitas (jurídicas o de otra índole) en su coexistencia con hábitos, costumbres y normas implícitas (2012, p. 140). En su trabajo sobre mujeres en la región punyabí encuentra decisiones cotidianas que “reproducen ideología patriarcal”, pero que también implican su renegociación para evitar la violencia doméstica. Un análisis en sintonía con la idea “*bargaining with patriarchy*” de Kandiyoti (1988).

Una ética-estética islámica cotidiana en la que lo secular, por cierto, no se opone a lo religioso. La religión –sostiene Lambeck– inspira éticas particulares, pero también prácticas que no son consideradas como tal; siendo la relación entre ambas compleja y jamás lineal (2012, p. 343). Lo que identificamos como secular involucra –al decir de Hirschkind– “*una constelación de instituciones, ideas y orientaciones afectivas que constituyen lo que llamamos modernidad y sus formas (religiosas y no religiosas) de conocimiento y práctica*” (2011, p. 633. Traducción aproximada desde el inglés). En dicho sentido, la premisa de “soberanía individual” expresada en “actos de sinceridad” también permea –siguiendo a Asad– las sensibilidades y subjetivaciones religiosas (2018, p. 639).

De los testimonios se deduce que las jóvenes (musulmanas “de nacimiento” y conversas) son las que más énfasis hacen en el uso político o identitario del velo islámico; pero quienes, a su vez, manifiestan mayor flexibilidad en sus discursos y perciben menos tensiones al emplearlo. Entre las mujeres de mediana edad es más frecuente encontrar conversas que musulmanas “de cuna” portando *hiyab*. Las nacidas en entornos argentino-árabes señalan que no están acostumbradas a ello debido a que no es un aspecto que les preocupe en demasía o porque consideran innecesario, incluso, contraproducente adoptarlo en la sociedad local. En cambio, las mujeres conversas de la misma edad suelen indicar que es un deber religioso (parte de la conducta pía y modesta) o una forma de hacer *dawa*. “*Llevar hiyab es amor y confianza. Es parte de mi ser*” (Testimonio, 2015). También podemos hallar adultas mayores que tras alguna experiencia o peregrinación religiosa sienten la necesidad de incorporar la vestimenta islámica. Es el caso, por ejemplo, de una mujer de más de 70 años que desde que emigró de Siria en su juventud no usaba *hiyab* y, tras realizar la peregrinación a la Meca en el año 2001, decidió volverlo a adoptarlo. Me contaba que “*fue tal la emoción y la necesidad en su corazón*” que cuando regresó no quiso quitárselo más (Testimonio, 2015). Sus hijas (criadas como musulmanas y vinculadas a una entidad islámica) no lo emplean.

El *hiyab* supera, por un lado, la significación identitaria y, por el otro, la materialidad textil del pañuelo. Para muchas mujeres implica una forma de conducirse que puede tener su corolario en la vestimenta islámica, aunque jamás reducirse a ella. En esta misma línea, algunas critican la “hipocresía” de quienes “*se visten como mojitatas, pero no se comportan como verdaderas hermanas*”. “*Están todas tapadas, te hacen sentir mal y, sin embargo, andan con carteras ostentosas o provocando más a los hombres que una con jean y una camisa*” (Testimonio, 2015). Muchas advierten sobre la incongruencia entre la finalidad ética de la vestimenta islámica y su “*tergiversación*” estética.

En alguna que otra oportunidad compartí en mi muro de Facebook videos de mujeres niqabies bailando hip hop²¹¹ o de artistas como Mona Haydar²¹² y Miss Raissa²¹³ quienes usan pañuelo y cantan contra la islamofobia y la violencia de género. Mientras algunas interlocutoras reaccionaban con “me gusta” y “me encanta”, otras expresaban su disgusto. Cuando indagué al respecto, presuponiendo que estarían a favor de esa visibilización no estigmatizante, me respondieron que “era cualquier cosa” porque el sentido de la vestimenta islámica radica en no exhibir a la mujer y con estos videos estaban haciendo todo lo contrario. Soslayaban, además, que la música incitaría a conductas *haram*.

En otra ocasión –evidentemente otro traspie en mi fallido historial de incursiones en Facebook– publiqué una nota periodística que criticaba la mirada colonial y patriarcal sobre el velo islámico, incluido el velo integral. Distintas mujeres comenzaron a participar con sus comentarios. Algunas enfatizaban el error que subyacía en la homogenización de todas las formas de vestimenta islámica y cómo esta confusión perpetuaba los imaginarios occidentales. Otras, en cambio, advertían que ni el Corán ni la *Sunna* prescriben cubrir el rostro de la mujer.

Muchas mujeres musulmanas conversas optan por usar el velo, aun teniendo familias cristianas o ateas (es decir no tienen imposición familiar), otras lo usan por costumbre, otras por identidad y miles de razones más. Pero la mayoría lo hace para cumplir con su forma de vida y los mandatos de su religión. (...) La realidad es que el 95% de las mujeres musulmanas usan el velo porque es su forma de vida, su forma de preservarse y de ser felices. ¿Por qué Occidente debería coartar esta libertad? Le preguntaron alguna vez a una mujer musulmana qué sentiría si se viera forzada a dejar de usar el velo. (Opinión de una mujer conversa que usa vestimenta islámica cotidianamente)

La diversidad en la vestimenta no tiene relación con la cantidad de siglos vividos. Para cada mujer que elige usarlo tiene un significado diferente. Para la que no elige es el mismo: la opresión. (Opinión de una musulmana “de familia” que no usa *hiyab*)

²¹¹ El ensemble se presenta “*We're Muslim Don't Panic is a hip-hop dance group that are using their hijabs and sneakers to stamp over Islamophobia and combat the stereotype that Muslim women are voiceless*”. Video disponible en YouTube <https://youtu.be/1nH4M2TlykA>

²¹² Rapera y activista estadounidense de ascendencia siria. Su tema *Wrap my hijab* de 2017 fue incluido por Billboard dentro de los 25 temas de protesta y feministas. <http://www.monahaydar.com/> Disponible en YouTube https://youtu.be/XOX9O_kVPeo

²¹³ Imane Raissali es una joven rapera que nació en Tánger y vive en Barcelona. Entrevista disponible en <http://www.hijabiplus.com/articulo/entrevistas/entrevista-miss-raisa/20200408200121000996.html> Video *Déjalo* en YouTube <https://youtu.be/GladxbZGUVQ>

Las discrepancias, interpretaciones y usos (entre los que se mencionan, incluso, la comodidad, practicidad y conveniencia económica) alrededor de la vestimenta islámica se comprenden a la luz de la gramática musulmana transnacional, los modos de subjetivación pía y neoliberal, las idiosincrasias o parámetros éticos y estéticos; pero también a partir de la polisemia y heterogeneidad que posibilita el islam en tanto tradición y religión vivida. Por consiguiente, el *hiyab* puede cobrar –parafraseando a Mahmood respecto a la economía de la emoción/acción pía (2012, pp. 191-193)– relativo protagonismo dentro del matrix que conforman *ibādah* (adoración), *niyyah*²¹⁴ (intención de la acción) y *dawa* (invitación, difusión del islam). El deseo no siempre antecede a la acción moral²¹⁵, sino que puede cultivarse o constituirse en su logro (Mahmood, 2012; Topal, 2017). La vestimenta islámica podría ser, entonces, un dispositivo²¹⁶ o complemento (agencia subsidiaria) en algunos de los itinerarios de islamización.

Para mi punto de vista, no tiene tanta importancia. Es lindo porque una se siente diferente, pero no vas a ser superior por llevar el *hiyab*, ni inferior por no hacerlo. Pero con Dios, ahí sentís cuando tenés el *hiyab* porque sentís la presencia de Dios todo el tiempo. Eso es maravilloso. No creo que eso se pueda comparar. (...) En eso te cambia. Vos sentís la presencia de Dios en cada momento cuando llevas el *hiyab*. Es otro estado. Más allá de la persona y sea como sea. No importa si sos una persona explosiva que le gusta decir lo que piensa. Hay gente que piensa que, porque lleva pañuelo, tiene una actitud de monjita. No es ese el sentido que yo le di al *hiyab*. Sentir que Dios está siempre. No sólo para protección de la mujer, sino para recordarte que siempre está. Eso es maravilloso. (Testimonio de joven conversa que durante un tiempo usó *hiyab* y luego dejó de hacerlo, 2015)

De más está decir, y tal como lo anticipa el testimonio anterior, que la adopción de una determinada modalidad de vestimenta islámica no es un reflejo transparente de la personalidad de quien la porta. Nos podemos cruzar con mujeres que visten *hiyab* con *abaya* y son muy histriónicas y conversadoras, mientras mujeres que no han adoptado el pañuelo islámico exhiben un carácter menos efusivo o de mayor templanza. Recuerdo que, en una

²¹⁴ La intención, advierte Asad, no es central en la acción ni es de índole absolutamente privada; por el contrario, es constitutiva del acto de adoración y su sentido ético-político es definido socio-históricamente (2018, p. 85).

²¹⁵ Mahmood (2012) retoma la distinción que Al Ghazali (1057-1111, Irán), bajo influencia de la filosofía de Aristóteles, establece entre ética y moral. La moral es entendida como el sistema colectivo de normas y códigos, mientras la ética como una conducta individual. Así, al igual que Foucault, Mahmood concebirá la ética como una modalidad de poder. El ideal (*khushu'* o humildad) islámico implicaría la conjunción (tal vez cierta simetría) entre la interioridad y la exterioridad. Es decir, entre la intención y la *performance*. Aquella aspiración de la que hablamos en reiteradas ocasiones sobre “*comportarse en público y privado como si Allah estuviese siempre presente*”.

²¹⁶ Entendido como un conjunto heterogéneo de discursos, normas, saberes, relaciones sociales y prácticas que forman parte de la socialización y el proceso de subjetivación (Agamben, 2011).

actividad interreligiosa realizada en una plaza de la Ciudad de Buenos Aires, una de las mujeres –vestida con *hiyab* y túnica– contaba enérgicamente una anécdota gesticulando mucho con las manos (una de las tantas señas fue “*pum para arriba*”). Otra de las asistentes –quien también empleaba vestimenta islámica– le pidió que no se moviese de ese modo porque una musulmana no debía expresarse con esa gestualidad en público (Notas de campo, 2015).

Por otra parte, es necesario acentuar que aquí no se comprende la intensidad o compromiso en la comunidad islámica, praxis devocional o adquisición y perfeccionamiento del conocimiento islámico (sea en materia de politicidad, normatividad, espiritualidad o hermenéutica según cada itinerario personal y colectivo) a través de una “hiyabmetría”; luxómetro que reforzaría el imaginario construido alrededor de la mujer con *hiyab* como “*la auténtica sujeta musulmana postcolonial*” (Fadil, 2011, p. 105). En sintonía, recupero las críticas vertidas contra el énfasis desmedido por la subjetividad pía y el velo, advirtiendo que muchas de las mujeres conversas que conocí no utilizan el pañuelo islámico. Algunas lo cuestionan o resignifican y otras, en cambio, no lo reconocen como agente subsidiario de su islamización ni de la presencia divina.

Fadil, a partir de su trabajo con musulmanas pías y “seculares” de ascendencia magrebí en Bélgica, afirma que el “no velarse” también es una tecnología del *self* (2011, p. 96). Entiende que no es una práctica neutral como muchas académicas presuponen y que, además, no puede reducirse sencillamente a la “asimilación occidental” o a la reacción contra la “ortodoxia musulmana”. Por el contrario, explica que, en el contexto analizado –atravesado por los debates sobre la migración, laicidad y la gobernabilidad secular–, para algunas mujeres no usar *hiyab* es una experiencia liminal entre la ética liberal y la ortodoxia islámica; mientras para otras constituye una práctica política de resistencia o un símbolo de autenticidad y autonomía (p. 101).

En el campo etnográfico aquí explorado, el no adoptar el *hiyab* no siempre es connotado o percibido como una forma de confrontar la normatividad islámica o las prácticas comunitarias. Algunas veces sí lo es, especialmente por parte de jóvenes musulmanas nacidas o familiarizadas con los espacios islámicos de sustrato argentino-árabe. Pero, sobre todo, pueden hallarse expresiones vinculadas a la incomodidad o el resquemor que conllevaría tomar la decisión de emplearlo en la sociedad local, identificando los estigmas y estereotipos como impedimento (o justificación) para no cumplir con aquello que conciben –o al menos muchas expresan– como un deber o recomendación religiosa. Otras tantas refieren a la vestimenta islámica como una elección y decisión personal que no debe cuestionarse, pero

que no constituye un requisito religioso, sino una praxis o acto de adoración optativo y suplementario.

Acá no está el sentido de la protección, o sea, a nadie se le ocurre pensar que yo estoy seduciendo más o menos por eso. (...) A mí no me cosifican porque yo no doy lugar a que me cosifiquen, porque el lugar me lo doy yo con o sin velo. No necesito que me proteja una tela. Ese es mi concepto. Como no sé por qué me pide Dios que me cubra el *awrah* para rezar, ahí sí lo hago. (...) Cuando yo uso velo llamo más la atención que cuando no. (...) Llamando la atención para que me vengan a preguntar, con lo cual me obliga a mí también a saber mucho del islam, con la responsabilidad que eso implica y no solamente dar mi opinión y mi subjetividad del islam. (...) Tipos me han pedido el teléfono cuando he usado *hiyab*. Les pinta el morbo. (...) Yo no necesito esa protección. Es así de sencillo. Me defiendo solita sin velo. Y tampoco juzgaría a alguien teniendo o no teniendo velo porque el velo a mí no me inmuniza de la boludez que tenga encima. ¿Me entendés? (...) Si vos me vas a definir por el velo, estamos mal y no habla muy bien de tu islam. (...) Si hay algún evento con la comunidad trato de ir acorde, pero no creo que tenga que demostrar mi islamicidad disfrazándome de musulmana. (Testimonio mujer conversa, 2015)

Creo que la imagen de la mujer musulmana hoy por hoy está muy cuestionada. Entonces, creo que la responsabilidad extra de la mujer musulmana es tratar de explicarse a sí misma de la mejor forma posible. Yo no estoy de acuerdo con aquellas personas que dicen que todo está bien, que todo es un mito de Occidente, que la mujer musulmana está totalmente bien, que el Corán dice y la tradición dice. (...) Eso está bien, el Corán dice y la tradición dice. Ahora, hay muchísimas musulmanas en el mundo que, hoy por hoy, por ser solamente mujeres no tienen acceso a la educación, no tienen acceso a manejar, a moverse libremente. Y eso, cuanto más lo tapemos, peor daño le estamos haciendo a nuestra religión. En cambio, si lo cuestionamos, si buscamos las bases por la cual eso es una falacia dentro de nuestra religión, dentro del Corán y dentro de la tradición profética, eso es – lo que para mí– le va a otorgar un valor muchísimo más positivo a la religión. Para eso hay que estudiar, hay que formarse, hay que saber hablar, salir a hablar, dar la cara; pero teniendo un contenido. Sin contenido, no sirve de nada. Aunque vos te pongas o te saques una tela en la cabeza, no significa nada más que una tela en la cabeza. Es re difícil porque siempre a la mujer le toca la peor parte de todo. (Testimonio musulmana de “origen”, 2016)

PARTE IV
Recuerdo de Allah

Capítulo VII

*Se dice evolución
pero es un giro
azar
monstruosidad adecuada
a la crueldad del mundo
el frágil equilibrio de perder
lo superfluo
lo que no sirve más
que al sentimiento
de lo bello.*

(Susana Villalba, «Entropía Kantiana»)²¹⁷

*Safiyya**

Es una profesional de 50 años con estudios en psicología junguiana. Cursó su primaria en un colegio de gestión estatal y, posteriormente, en una escuela religiosa. Su familia, indica, no era muy practicante, pero el ámbito escolar promovía una formación y espiritualidad católica que la reconfortaba hasta sufrir su primer quiebre.

En lo religioso el quiebre fue 1982 con la guerra de Malvinas. Eso para mi generación fue un golpe muy duro. Volcábamos toda nuestra religión, más que nuestra religión, nuestra espiritualidad, nuestra confianza en Dios, y cómo también los adultos te llevan a pensar de una manera. Entonces, dentro de lo que era mi secundaria, nosotros hacíamos turnos, las 24 horas del día se rezaba el rosario. Todas las comisiones, cada 20 minutos iba un grupo de cinco chicas a la capilla a rezar. Eso las monjas lo continuaban de noche. (...) Cuando las cosas salen como salen, hay toda una desolación porque muchos de los chicos tenían 18 años. (...) Eran carnes de cañón. Te hacías todo un cuestionamiento, por lo menos, en mi caso fue muy fuerte. Decir:

²¹⁷ Villalba, Susana (2019) *Sin pelaje, sin sombra. Antología poética*. Editorial Llantén, pp. 197-198.

* Seudónimo. Safiyya significa pureza mientras que Sufiyya, misticismo. Safiyya bint Huyayy (610-670) fue una de las esposas del Profeta Muhammad. Formaba parte de la tribu judía Banu Nadir de Medina, con la que el profeta se enfrentó. Algunas fuentes indican que se casó con ella como muestra de alianza y reconciliación tras la Batalla de Khaybar (año 628). Muchas/os desconfiaban de Safiyya por su origen, sin embargo, se convirtió al islam y gozaba, según cuentan, de la estima del profeta. A diferencia de los seudónimos elegidos para abrir los relatos de vida compartidos en los capítulos anteriores, esta personalidad no representa un “ideario de feminidad” especialmente ponderado por las entrevistadas ni por la tradición sufi como sí ocurre con místicas como Rabi'a al Adawiyya (717-801, Irak) o poetisas como Zēb-un-Nisa (1638-1702, India). No obstante, el significado de su nombre (junto a otros que pueden traducirse como luz, exaltada, belleza, amable, generosa, noble, etc.) es frecuente entre aquellos que eligen los *shaykhs* para llamar a las mujeres que toman *bayat* en sus *туруq*. Por otra parte, dos aspectos de esta biografía histórica entablan puentes de contacto con lo abordado en la Parte IV de esta tesis. Por un lado, algunas de las mujeres entrevistadas que abrazaron el islam vía sufismo tienen ascendencia judía y, por el otro, en la biografía de Safiyya bint Huyayy se resalta un sueño que tuvo con la luna y cuya interpretación le valió represalias de su anterior esposo. Tal como se observará en los Capítulos VII y VIII, los sueños ocupan un lugar privilegiado como fuente de conocimiento y conexión con la divinidad dentro del sufismo.

“Dios ¿dónde estuviste?” El plantear el por qué pasó eso y no el para qué, que es más importante. Bueno con esos quiebres espirituales anduve un tiempo hasta que me volví a reencontrar conmigo misma, porque no hay manera de escaparte de aquello que sos. No hay manera, podés pelearte, podés cuestionarte, pero terminás volviendo a la fuente.

Comenzó sus estudios universitarios. “Entrás en la vorágine de la universidad y en el trabajo. Con esa estructura es como que te desprendés un poco de tu contacto interno hasta que empezás a bregar en vos misma de nuevo”. Señala que siempre le interesó el servicio social y participaba de distintos proyectos solidarios. A su vez, decidió realizar retiros espirituales en un monasterio de clausura. Dio clases en la universidad y al recibirse consiguió trabajo en una dependencia estatal. “Ahí aprendí lo que es la corrupción, que mi estómago no es para eso y que jamás iba a trazar con una cosa así y de hecho nos echan por no prestarnos a la corruptela que había”.

Tras diez años de docencia universitaria y la experiencia en administración estatal, decidió emprender un cambio de rumbo. “Todo lo idealista que podía tener, el sistema lo mata. (...) Yo doy vueltas de timón. En mi vida vas a encontrar vueltas de timón muy marcadas. Entonces, dejé el derecho y empecé a estudiar diseño multimedial”. En su nuevo recorrido laboral se reencontró con un antiguo alumno con quien contrajo matrimonio. Era musulmán y así tuvo su primera aproximación con una *tariqa*.

Cuando fui el lugar no es lo que es ahora. Era mucho más humilde, pero tenía una energía tan hermosa. Estar ahí, estar completamente cómoda. ¡Qué hermoso lugar! Era sentir lo mismo que sentía cuando iba a la capilla en mi adolescencia, esa misma comunión con el silencio. Empiezo a interactuar. Me acuerdo de que en el 2009 hice todo el ayuno del 10 de *Muharram* como si fuera que por años hubiera hecho ayunos. Una noche estaba escuchando un *sohbet* del *shaykh* que yo desconocía quién era y que habla justamente de la vela. Habla de cómo la vela se brinda a los demás a pesar de su dolor, a pesar de que se está aniquilando, a pasar de que sabe que va a morir, pero es capaz de dar y de sacrificarse y dar luz hacia los demás. Lloré a mares. Cuando lo escucho dije: “Esto es lo que quiero ser”. Dos de la mañana mandándole un mail al pobre *shaykh*, diciéndole por favor que acepte mi *shahada*.

(...) El momento en que vos das tu *shahada*, hay un antes y un después en tu vida. Yo lo sentí de esta manera. Nacés de nuevo, a partir de ese momento vos sos responsable de tu vida por completo, de hacer las cosas como se deben a conciencia. Estás tan limpia como cuando salís del vientre de tu madre, tus hermanas vienen y te tocan porque en ese momento vos estás tan pura como cuando saliste del vientre de tu madre. Las macanas que hagas después ya son tu responsabilidad. (...) El *bayat* es tomarte de la esencia que va de este *shaykh* que te está ofreciendo su mano para conectarte con la *silsila* que es la cadena de todos los santos de esa orden hasta llegar al Profeta Muhammad, Yibril y Allah. Todos los santos te están recibiendo en

el momento en que estás tomando el *bayat*, que en la mujer se hace a través del *tasbih*. (...) Vos estás tomando la energía de todos los santos de esa orden. Es fuertísimo.

Con los años comenzó a sentir que su camino volvía a bifurcarse, pero esta vez dentro del mismo universo espiritual. “*Estaba enamorada de Rumi por la sensibilidad, porque –para mí– Rumi ve a Dios como el amor. (...) Y me acuerdo de que un hermano me dijo: ‘Pero vos te estás mareando con eso del amor. El amor no es así, el amor es hacia el maestro, es hacia el shaykh’. Y yo le decía que no puede ser el amor hacia otro hombre, tiene que ser el amor hacia Allah*”. Estaba en búsqueda de un maestro y se conmovió con la imagen e historia de Muzaffer Ozak (1916-1985, 19° líder de la orden Halveti-Jerrahi), pero tenía dudas respecto a su participación en la *tarīqa*. Paulatinamente se fue alejando del grupo y también se divorció de su marido. Ese período coincidió con la aparición de objetos y sueños relacionados con una específica sura del Corán que, según le dijo un *shaykh*, “*es el secreto de los secretos del Corán y es una bendición la conexión con ella*”.

(...) sin contacto alguno apareció el *shaykh* de la orden Qadiri-Rifai que estuvo al lado mío en los peores momentos y es una persona humildísima que nunca te pide nada, ni jamás quiso que tomara *bayat*. Se ofreció por un sueño que yo había tenido, lo interpretó y me dijo que él lo que veía era que yo había hecho *bayat*, pero no con una orden sino con la formación de Muzzafer Efendi. (...) Se ofrecía a enseñarme lo que me enseñara en nombre de Muzzafer Efendi y que no hacía falta hacer *bayat*, ni nada. Después tomo contacto con los Mevlevi. Después hago el programa de los 99 días de Kabir Helminski. (...) Y más tarde comienzo a tener sueños con Mawlana Sheik Nazim. Voy a hacer un curso de canto armónico con un chico que era justamente de la orden y conozco a “X” [mujer *naqhsbandi*]. Esa fue la primera vez que yo tomé contacto con la *Naqshbandiyya*.

Contrasta la imagen “*arrolladora*” de Mawlana con “*la dulzura*” de Muzzafer, pero las considera igual de cruciales y significativas en su recorrido y praxis espiritual. Señala que en ese entonces no sabía qué hacer con los sueños que tenía porque la *tarīqa* Yerrahi es, según enfatiza, la que se caracteriza por su interpretación. Sin embargo, ella ya había iniciado su alejamiento. Decidió, por lo tanto, entrar en contacto con la *tarīqa* *Naqshbandi*. “*Es muy distinta la estructura para dar bayat. Es más abierta, es más descontracturada, vos llegás y podés estar haciendo una shahada y un bayat sin darte cuenta. En cambio, en la otra tenés que hacer todo un proceso*”. Conoció en un evento al *shaykh* Burhanuddin Herrmann. “*Vos no vas a amar a Muzzafer Efendi más de lo que lo amo yo’, me dijo. En vez de enojarme que es lo que le hubiera pasado a cualquier yerrahi, lo quedo mirando y le digo ‘¿por qué?’*”

'Porque yo fui alumno de Muzzafer, yo lo conocí. Él fue mi maestro'. (...) Era como ¡ay! lo miré y le digo 'Mashallah'. (...) Era otra pieza para armar en mi rompecabezas''.

Decidió explicitarle al *shaykh* de su *tarīqa* su situación, quien –señala– la “*liberó del vínculo*” que habían tomado tiempo atrás y le sugirió seguir su corazón porque cuando volviese a sentir la necesidad de tener un maestro, no iba poder decirle que no. “*Lloré como una magdalena, pero acepté porque Allah sabe más. Si es así como debe ser, está bien*”. De este modo, se formalizó su distanciamiento en una de las órdenes y se intensificó su participación en la otra; pero al momento de la entrevista no había tomado *bayat* nuevamente. Expresa su felicidad y tranquilidad porque, aunque no tiene un maestro, tiene un “*hermano mayor*” dentro de aquella. “*Sentía que había aceptado la invitación de Mawlana y al mismo tiempo no había fallado mi lealtad a Muzzafer*”.

La cuestión es sencilla, si vos tenés convicción firme de que todo viene de Allah, todo, lo bueno y lo malo, no hay un ser maligno que se opone a Dios y que combate. No. Todo viene del absoluto porque todo está destinado en magnitud antes de que esto sea mundo. Creo en eso y tengo esa absoluta convicción. Sé que Kali, Ganesha y lo que fuese son el modo en que Allah dispuso para que la cultura hindú apreciara su propia manifestación. Nosotros hablamos de los 99 nombres de Dios, ¿vamos a decir que estamos hablando de politeísmo porque hablamos de 99 manifestaciones? Entonces, ¿no será Ganesha (la sabiduría) el equivalente al nombre de Allah que es la sabiduría? (...) Todos estamos formados de esos atributos. La enseñanza, la esencia, es: “*Ama a tu prójimo como a ti mismo y conocete a ti mismo para conocer a tu señor*”.

Sendero sufi: entre cadenas de transmisión y nuevas espiritualidades

Inmersión y distanciamiento

Cuando en los primeros capítulos de la tesis se abordó la presencia del sufismo en Argentina se enfatizaron tres procesos en la diversificación de la constelación islámica local. En primer lugar, la revitalización del sufismo de la mano de musulmanes “de origen”, predominantemente alauitas y shiitas. Es el caso, por ejemplo, de Mahmud Husain (Sheij Alí Al-Husainí) quien en el sitio web *Islam Siglo 21*²¹⁸ se presenta como profesor de filosofía (UBA), secretario general del Centro Islámico de la República Argentina (1974-1979), fundador del Centro de Altos Estudios Islámicos (acreditado ante la Liga del Mundo Islámico) y autor de: *El camino sufi hacia el desarrollo espiritual y Teología Islámica. Restauración*

²¹⁸ Sitio web <https://www.islamsiglo21.com/quienes-somos/>

del pensamiento metafísico, entre otras obras. El *murshid* (como lo llaman) lideraba, décadas atrás, un grupo sufí que se reunía –cuentan– en la calle Rojas del barrio porteño de Caballito. Tiempo después se trasladó a San Martín de los Andes para formar una comunidad. Algunas/os lo seguirían y otras/os no. Varias/os de las/os que lo hicieron, retornarían desilusionadas/os. Diversos rumores circularon sobre su persona, sus profecías y dicha experiencia: desastres económicos, las revelaciones compiladas por una de sus discípulas, entre otras anécdotas.

[Durante la adolescencia] Levanté la bandera del ateísmo. Leía a Sartre, Nietzsche, todo eso y no entendía nada y hacía mis propias opiniones. Todo un desastre, pero bueno, así después empecé a leer a Castaneda que es un lugar por donde muchos de mi generación entran [a lo espiritual] y me puse de novia con el padre de mi hijo que un día me trajo una revista que se llamaba *Sufismo Viviente*. Ahí vamos a otro capítulo porque esa revista estaba editada por un señor que es uno de los tipos de acá que son de familia sirio-libanesa. Fue mi maestro por muchos años. (...) Pero a su favor hay que decir que es uno de los tipos que tomó más *shahada* acá en Argentina, por ejemplo, Abdul Karim Paz hizo la *shahada* con él, Ortiz Ocampo que es el *shaykh* de la tariqa Yerrahi con él, Hasan Bize, yo, y así muchísima gente. Es nacido en la Argentina, pero habla perfecto el árabe. Tiene un *tafsir* del Corán –para mí– muy respetable. Es shiita y los padres eran alauitas. Desde los '70 y los '80, como te decía, por su grupo pasó muchísima gente, de mí para arriba. (...) En la medida que me fui encontrando con musulmanes a lo largo de mi vida, donde más conocimiento encontré es dentro del shiismo o de la gente que más o menos se formó con él bastante tiempo, porque si bien no te obligaba a hablar el árabe, lo recitaba tanto que ibas entendiendo algo y, además, pasó por Puán. (...) Articulaba muy bien su conocimiento sobre la filosofía griega y lo articulaba orgánicamente con el islam y a mí me explotó la cabeza porque era muy joven.

La filosofía me había interesado siempre desde un lugar medio vago y lejano, pero esto de poder compatibilizar las dos cosas y, al mismo tiempo, ofrecerme algo que yo necesitaba y en ese momento buscaba a los gritos: una práctica de vida constante, consecuente, que me alejara de todas las cosas que yo sabía que estaban mal, el barrio. No es que tenía alguna adicción fuerte, ni nada, pero estaba de joda en joda. (...) Por lo menos en mi caso no es que me gustaba divertirme, sino que estaba escapando de toda una situación que no me gustaba en mi casa. Mi viejo murió de una manera muy dramática. Todo eso me costó muchísimo procesarlo y el hecho de poder rezar cinco veces por día ya era una joya para mí. Podía tener una herramienta para poder soportar todas esas cosas que me dolían y al mismo tiempo me sentía muy estimulada intelectualmente, era algo que el catolicismo no me había ofrecido.

(...) La idea del *tawhīd*, que vos la conocés, me resulta mucho más fácil de comprender y entiendo que, de nuevo citando a Ibn Arabi, es de acuerdo con la persona. No creo que haya un camino directo por sobre otros, sí creo que dentro de lo abrahámico está la depuración más trascendente del pensamiento en torno a lo divino, pero no me parece que no pueda estar en el chamanismo o en el hinduismo o dónde sea. Allah está por encima de todas las cosas y circunscribirlo a un credo u otro no me cierra lógicamente, pero

dentro de las explicaciones teóricas del islam, el *tawhīd* va perfecto con mi estructura de pensamiento.

(...) Tenían mucha devoción con el maestro (*murshid*) y eso también me gustaba porque había necesitado una figura paterna, entonces, la idea de seguir a un maestro que, es la dinámica de cualquier *tariqa*, es bárbara. Era bárbara para mí en ese momento, ahora no. Pero en ese momento era realmente lo que necesitaba. Una estructura férrea, un maestro que sea, incluso, autoritario. Encima daba mucho para estudiar, mucha carga teórica. Y una cosa que es real, digamos es una cosa muy popular en el islam, el primer año de una persona que adhiere tiene mucho de bendición y de mucha fuerza. Es la fuerza del converso. Recuerdo estar ayunando con dos mil grados de calor, laburando parada y poder. Los ayunos que vinieron ya no. (Testimonio, 2018)

En segundo término, podemos identificar la presencia de las *turuq Tijaniyyah* y *Murīdiyya* a partir del arribo de migrantes y contingentes senegaleses. Y, finalmente, el desarrollo y consolidación de las *turuq Naqshbandiyya* y *Yerrahiyya* –otras posibles incursiones como la *Ansari Qadiri Rifai* y *Shadhiliyya* no se han abordado en esta tesis– que cuentan con gran participación, sino mayoritaria, de musulmanas/es conversas/os. En el surgimiento y expansión de ambas órdenes, más allá de sus diferencias, puede observarse el impacto de las redes transnacionales –al igual que en otros procesos descriptos– y, además, la influencia de las denominadas espiritualidades *New Age*. No se trata aquí de sentar posición respecto a cuán “tradicionalistas” o “nueva era” podrían ser cada una de estas cofradías en su oscilación, al decir de otras/os colegas, entre la ortodoxia y heterodoxia. Ni tampoco adentrarnos en la discusión en torno al concepto y genealogía de las “nuevas espiritualidades” en Argentina. Por el contrario, se trata de advertir la relación –ni unívoca ni unidireccional– entre sufismo y circuito *new age*, así como la porosidad entre el campo religioso y otros espacios sociales.

El interés por el misticismo islámico comenzó, según señala Sedgwick (2018), a través de la curiosidad literaria y esotérica siglo atrás. Probablemente, con algún tipo de relación con el desarrollo del orientalismo periférico²¹⁹, siguiendo la reinterpretación que Gasquet (2007, 2015) emprende del término empleado por Taboada (2012). Gasquet dirige su atención al corpus literario que permite dar cuenta del impacto del orientalismo en el pensamiento político y cultural en el país, especialmente en la construcción de los ideales y criterios de nación. De este modo, señalará que, si bien este orientalismo subsidiario del europeo no tiene correlato expansivo fuera de los límites territoriales, sí tiene consecuencias hacia su interior a

²¹⁹ Autores como López Calvo (2012) hablan, en cambio, de transmodernidades periféricas a la hora de abordar los diálogos interculturales entre el mundo luso-hispano y “Oriente”.

través del establecimiento de la “cultura de la frontera”²²⁰ en la nacionalidad argentina (2007, p.16). Observa que los tópicos del despotismo oriental (colonialidad y tiranía, opresión y anarquía, tierra arrasada y caudillismo, ignorancia, superchería y codicia) encuentran eco en las letras argentinas (2007, pp. 35-37) y en figuras como las de Echeverría, Alberdi y Sarmiento. La “conquista del desierto” y la idea de un “Oriente en la pampa” son ejemplos por excelencia.

Sin embargo, la influencia –y también riqueza– de este orientalismo periférico no puede reducirse a dichos proyectos político-económicos “civilizatorios”. Los relatos de viaje de hombres y mujeres de las letras argentinas, el interés por la teosofía y el espiritismo, así como la traducción de obras emblemáticas de las culturas árabe y persa dan cuenta de ello. Entre las traducciones más notables, Gasquet (2015) distingue las realizadas por Jorge Guillermo Borges, Joaquín V. González y Carlos Muzzio Sáenz de las *Rubaiyat* o aquella realizada directo del árabe por José Guraieb de la obra de Khalil Gibran entre la primera y segunda década del siglo XX. Entiende que el interés por la traducción y circulación de estas obras responde a tres necesidades: a) criticar las doctrinas positivistas y evolucionistas, b) construir un proyecto de modernidad propio alejado del modelo europeo, c) elaborar un nuevo sistema espiritual humanista (Gasquet, 2015, p. 197). A estas traducciones le sumará la circulación de *Las mil y una noches*, la aparición –inspirada en estas últimas– del relato ficcional *Las veladas de Ramadán* (1916) de Carlos Muzzio Sáenz Peña con ilustraciones de Gregorio López Naguil, o la trascendencia en el campo cultural argentino de personalidades como Vicente Fatone²²¹ (1903-1962) y Emin Arslán (1866-1943)²²².

Estas y tantas producciones forman parte del acervo orientalista argentino desde fines del siglo XIX y principios del XX; aquel que podría incluirse, siguiendo la clasificación de Sedgwick (2018), dentro de una primera ráfaga de “misticismo oriental” en la región: una

²²⁰ Gasquet allí mismo afirma: “La principal objeción de Said al orientalismo occidental es que éste se construye en la intersección entre conocimiento y poder. Sin duda, del orientalismo periférico argentino no puede aseverarse lo mismo. En todo caso, el conocimiento y el poder no estuvieron nunca al servicio de un proyecto imperial y esto cambia la apuesta política subyacente. Sin embargo, esto no invalida el hecho de que el discurso orientalista nacional haya contribuido -en otro contexto- a construir una frontera imaginaria de la Argentina, en momentos claves en que se buscaba implementar un determinado modelo de nación. Conocimiento y poder deben ser leídos como elementos determinantes para la apropiación -simbólica y mental- de una geografía interna -física y mental- del territorio argentino” (2007, p. 16).

²²¹ Filósofo argentino especializado en religiones orientales. En 1960 asumió la dirección de la cátedra (una de las primeras en su tipo) de “Filosofía e Historia de las Religiones” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

²²² Diplomático del imperio otomano nacido en el Líbano y de ascendencia drusa que colaboró en *Caras y Caretas*, dirigió el periódico árabe-español *Al Istiklal* (La independencia) y fue autor de varias obras como *Misterios del Oriente* (1925), *La verdad sobre el Harén* (1916) y *Los árabes* (1941) a través de las que presentaba una visión glorificada del mundo árabe como tierra de leyendas y cuna del monoteísmo (Gasquet, 2015, p. 302).

vinculada al mundo literario. De más está decir que no existe continuidad o correlación directa entre aquellas primeras oleadas sufíes en Occidente de las que habla el autor y las contemporáneas en América, así como tampoco entre los imaginarios orientalistas de aquel entonces con las construcciones neo-orientalistas actuales (Semán y Viotti, 2019), algunas de las cuales intervienen en los procesos de conversión. No obstante, resulta interesante observar y destacar que aquellos intereses, constructos e, incluso, presencias islámicas (en sus diversas expresiones o vertientes) identificadas *ad hoc* como fenómenos recientes, pueden, en cambio, inscribirse –con rupturas y afinidades– en un itinerario cultural y religioso de mayor duración.

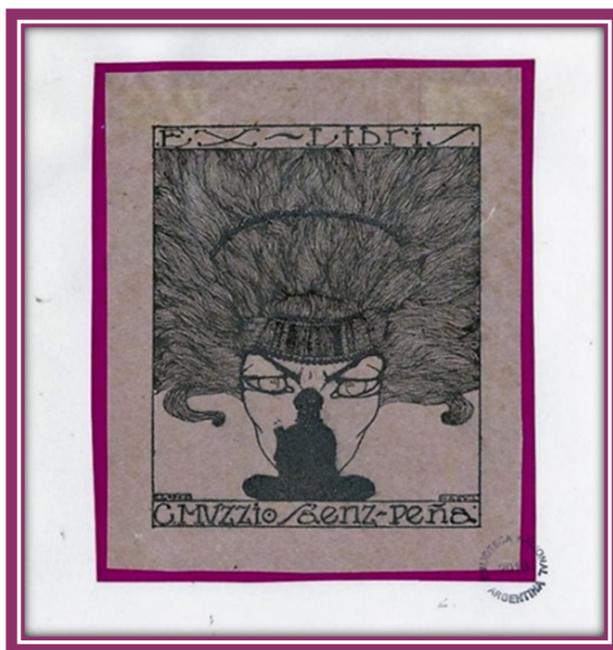


Figura 38. Xilografía. *Cabeza de mujer, delante silueta en negro de figura sentada*

Obra de Gregorio López Naguil (1922) en el libro de Carlos Muzzio Saénz Peña.

Forma parte de la Colección de Ex libris de M. M. Otamendi de Olaciregui.

Disponible en repositorio digital de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

<https://catalogo.bn.gov.ar/F?RN=872708360>

Sedgwick (2018) distingue –como se anticipó otrora– seis oleadas sufíes en Occidente y a través de las que intenta rastrear el desarrollo del sufismo en América Latina. Primero, aquella que se inicia en el siglo XVII a través de los textos, manuscritos, traducciones y literatura de viajes. Una segunda que ubica en el período de entreguerras del siglo XX y que caracteriza como universalista. En Brasil aparecen traducciones al portugués de Inayat Khan (1882-1927) y en Argentina se hablaría, hacia 1925, de un representante (llamado Mumtaz Armstrong) del movimiento, aunque el autor advierte no encontrar indicios que ratifiquen su asentamiento en el país (2018, p. 12). Entre 1945 y 1960 proliferan las traducciones de la obra

de René Guénon. Al parecer, Rodolfo Martínez Espinosa (1894-1953, integrante de un grupo de jóvenes intelectuales anticomunistas) entró en contacto vía correspondencia con Guénon, mientras que Armando Asti Vera (1914-1972, director del Centro de Estudios de Filosofía Oriental y de la Fundación de Estudios de Filosofía y Religiones) publicó en 1967 *Fundamentos de la filosofía de la ciencia / René Guénon, el último metafísico de Occidente*. A su vez, a partir de los años '50 se difunde la obra de Gurdjieff en toda América Latina. La acogida de las ideas de ambos autores (Guénon y Gurdjieff) tendrá notable incidencia en algunos de los primeros conversos a las órdenes Naqshbandi y Yerrahi en el país (Kerman, 2007).

En los años '60 se vuelve más intenso el vínculo entre sufismo y espiritualidades Nueva Era. Se corresponde, para Sedgwick (2018), con una oleada en la que prevalece un sufismo no islámico en Occidente a través del movimiento inayati de Idries Shah. Desde la década de 1970 hasta el presente identifica una cuarta ola que denomina “étnica” por su relación con los distintos flujos migratorios. En algunos países se tratan de órdenes vinculadas al Magreb o Asia Pacífico y en el caso de Argentina, por ejemplo, con los contingentes senegaleses. Luego, distingue una quinta (de islamización a partir de los '80) y sexta ola (de neotradicionalización a partir del nuevo milenio). La quinta ola se relaciona con el proceso transnacional de difusión y expansión desde sus centros religiosos (Chipre y Turquía) de algunas órdenes, principalmente Naqshbandi y Yerrahi, a través de sus “*shaykhs* viajeros”. A saber: Nazim al Haqqani (1922-2014) para la primera y Muzaffer Ozak (1916-1985) para la segunda, quienes adquirieron el rol de líderes globales de ambas cofradías. Con el correr del tiempo se consolidarán y ganarán mayor visibilidad en el país.

[Sobre la instalación de la orden Naqshbandi en el país] Se armó en Argentina por la misma razón, por el mismo permiso por el cual estás invitada acá. Vos no estás invitada acá por quienes te acompañaron, ni porque te recibimos. Estás invitada por un maestro que no está acá presente, pero está vigente. Esa persona hizo que llegara a la Argentina de un modo claro en el momento en el que estábamos preparados para recibirla. Yo estaba en otra línea de trabajo interno y una vez salí de esa línea de trabajo, con mucho dolor, porque dije: “*Uh, perdí mi maestro, ¿qué pasó?*”. Me sentía mal. Entonces fui a Mar del Plata a pasear un poco, en pleno invierno, así bien deprimido, tormenta, todo brumoso. Voy caminando por ahí y me encuentro con un amigo de mi juventud. Yo viví en Mar del Plata muchísimos años, habíamos estado con él en un trabajo de Cuarto Camino mucho tiempo. Lo vi tan lindo a mi amigo, le digo: “*¡Qué joven que estás! Luminoso*” y me dice: “*Estoy contento, porque di con un maestro de verdad*”. Cuando me dijo eso me le tiré encima, “*vení para acá, contame*” y me dice “*venite a casa a comer*”. Fuimos y me mostró las fotos de Mawlana y yo sentí que me tocaban en corazón, pero en serio, sentí que me tocaban el

corazón. Nunca tuve ese sentimiento con alguien tan fuerte. Le pregunto: “¿Puedo entrar acá?” Me dice: “No, vos no, vos sos muy loco”. Respondí: “No, me voy a portar bien, voy a tratar de hacerme merecedor de un lugar”. Empecé a ir. Este hombre había traído la *Naqhsbandiyya*, pero seguía una línea sufi fuera de la religión. Tenía un lío en la cabeza. Un día dice “quiero conocer a los maestros de nuestros maestros”. (...) Se fue a Turquía, se baja del avión y se toma un taxi. Y en el taxi va hablando inglés con el chofer que lo llevaba y el chofer le dice “¿a qué vino acá a Turquía?”, “estoy buscando un maestro, busco un maestro” se le ocurrió decir esto, y el otro le dice: “Yo sigo a un maestro”, “¿sí?”. Lo llevó primero a una mezquita que hay en Estambul y de ahí tomó un avión para Chipre, y ahí conoció a Mawlana que era nuestro *shaykh* en aquel tiempo. Murió hace poco. Le pidió que abriera una *dergāh* naqshbandi en Argentina. Entonces, vino y la abrió. Y al poco tiempo aparezco yo, reaparezco en su vida y bueno, desde ahí venimos trabajando fuertemente por sostener esto. Si este lugar es lindo o no, yo no lo sé, no soy el mejor juez. Yo amo este lugar, en verdad. A veces pienso que es feo y otras veces digo: “Qué belleza que es esto”. (...) Si sé que cultivamos la hospitalidad como un modelo a seguir porque fue lo que recibimos de nuestro maestro. (Testimonio *shaykh*, 2017)

Considerando que esta tesis no se centra exclusivamente en el sufismo ni tiene por objeto su historización, quisiera redirigir la atención hacia la movilidad dentro del paisaje islámico en general y del sufi en particular, así como entre éstos y otros ámbitos sociales. Las trayectorias de conversión e islamización dan cuenta de la porosidad con los movimientos *new age*, pero también de la circulación intraislámica. Encontramos, por ejemplo, musulmanas/es que no forman parte de ninguna *tariqa* y, sin embargo, concurren esporádicamente a alguna de las *dergāh* de la ciudad. Hallamos, también, musulmanas/es sufíes que sólo interactúan dentro de su cofradía y quienes transitan por distintos espacios. Hermanas/os de alguna de las órdenes pueden encontrarse en el convite organizado por el CIRA cuando culmina Ramadán o en la festividad del Día del Sacrificio. Menos frecuente es encontrar su presencia en la mezquita de Palermo o de Floresta. En esta última por la característica familiar, histórica y política que hemos analizado. Con respecto a la primera, muchas/os advierten, *off the record*, que no les interesa conocer dicha institución por el lineamiento político y teológica que representa.

En las mezquitas, por ejemplo, en la mezquita de Alberti, ahí es mejor no anunciar que sos sufi porque un poco te apartan. Para ellos los sufis no son musulmanes reales. (Testimonio, 2017)

Por otra parte, podemos encontrar testimonios de personas que abrazaron el islam vía sufismo y que tiempo después lo abandonaron; iniciando un itinerario personalizado – “autónomo” al decir de algunas/os– del islam o incursionando en instituciones y espacios

musulmanes posicionados, al menos nominalmente, en las antípodas del sufismo. El alejamiento puede deberse a la continuidad en la búsqueda del camino espiritual y trabajo interior o por los malestares percibidos en torno a la organización de la *tarīqa*. Una mujer trans (artista plástica de 45 años) me contó acerca de su devenir y recorrido espiritual, el cual incluyó su paso por el sufismo naqshbandi.

En realidad, los pintores pasamos por muchas etapas, etapas que tienen que ver mucho con el estado del ser, con la posición en que vos te encontrás en el mundo, en la vida, con tu grado de consciencia. Esto haciendo alusión a lo que es el sufismo, hay un sura en el Corán que se habla sobre los grados de conocimiento. (...) [Respecto a su adolescencia y juventud] Yo me había acostumbrado a ser una chica bisexual y me cansé un poco de la cuestión *Drag Queen*. Llegando al final de los '90, conocí a una chica que me aceptó, así como yo era, como *Drag Queen*, como andrógina. (...) Ceo que fue la mujer más hermosa que conocí en mi vida, y nos enamoramos mucho y tuvimos una hija. (...) Vivimos diez años juntos y ahí fue cuando entré al islam. (...) No era aceptada por la familia de ella y nos amábamos mucho y queríamos seguir juntos, entonces, me tuve que masculinizar mucho. Empecé con un proceso de masculinización, y en ese sentido, es re loco porque conocí el islam, el sufismo. Yo venía con el estudio del esoterismo mucho antes. Ya en esa época era budista tibetana. El budismo tiene algo que es muy femenino, en realidad, por lo menos muy pasivo que tiene que ver con una cuestión del silencio interior. Pero yo tenía una mujer y estaba embarazada. Tenía que hacer algo, no me podía quedar meditando como budista. Tenía que laburar. (...)

[Refiere a su interés desde pequeña por la alquimia, los arquetipos de Jung y cómo eso la condujo hacia el sufismo] Fui a un seminario con los naqshbandi sobre eneagrama y ahí sentí que ese era el camino que tenía que hacer en ese momento. Empecé a practicar el sufismo, el islam, a tener una disciplina. Dejé las drogas, dejé los boliches, dejé esa forma de manejarme que tenía hasta ese momento, la ambigüedad sexual. Traté de ser masculino, me esforcé por ser un hombre y por ser un marido, de alguna manera. (...) La verdad es que conocer al maestro Mawlana me hizo muy bien. Me masculinizó muchísimo y pude cumplir con mi función de marido y padre que, de alguna forma, se me exigía en ese momento. Nos casamos por sufismo.

(...) Yo en el islam descubrí como una clave de todas las religiones, de alguna forma, sentí como que era un conducto que guarda secretos. Una cuestión de un secreto muy profundo que tiene que ver con la esencia del cristianismo, del judaísmo, de alguna manera, con la esencia de todas las religiones monoteístas que todavía se conserva fresca y pura en el sufismo. El camino hacia el alma a través de un camino monoteísta ¿no? No tiene que ver con las religiones naturales del paganismo, es decir, en las creencias en los espíritus de la naturaleza que también en el sufismo están contemplados. (...) [Se alejó del sufismo] Me daba cuenta de que ya no podía vivir más así, no podía ni seguir fingiendo que era un hombre que toda mi vida sabía que no había sido. La forma que tenía de caretarla o de fingir era exagerando mi masculinidad [Encuentra cierta afinidad entre la organización jerárquica, "por grados" dice, entre el sufismo y el sistema militar por el que transita por unos años. Hasta que un día ocurre un cambio] (...) Hacer un clic con mi verdadera identidad interna, dejar de lado toda la cuestión de la máscara

social. (...) Es re extraño, es como que volvieron a mí montón de cosas que había dejado de la infancia. Volví a recuperar todo ese espíritu antiguo, original, que yo tenía. La pasión por los cultos paganos, por el arte en sus partes más espirituales, por la literatura, la feminidad. Como que volví a mi piel, ¿viste? (...) Ya entré en un período más pagano, de haber superado las religiones solares y patriarcales que en otro tiempo valoré y me identificaban. El hecho de cambiar de género también significó un tema espiritual de superación de toda la cuestión solar y patriarcal en mí. Ahí me di cuenta ¿por qué Dios lo llamó hombre? ¿Por qué tiene que ser un hombre mi maestro? ¿Por qué no puede ser una diosa? ¿Por qué tiene que ser hombre? ¿Por qué un profeta masculino? Etc., etc., etc. Me vinieron todas esas preguntas, entonces, dije: “No, Yo soy pagana. Yo creo en mi diosa”. (...) Siento como una satisfacción espiritual muy grande por la feminidad. Por ahí, es una satisfacción más interna que me conecta con una cuestión divina, con el cosmos, con la naturaleza. (...) Hay una gran diferencia que tienen las religiones solares –los cultos solares son dioses que nacen y mueren– y en las religiones matriarcales, la diosa nunca muere, en realidad, siempre permanece. El universo es un útero. (...) Yo creo que Allah es una palabra que incluso no tiene género. (...) El sufismo es un lenguaje metafísico. (...) Allah es lo real, no necesita la adoración, no necesita que vos lo adores. Está por encima, como dice el Corán, de lo que vos le atribuyas. Dentro del mismo Corán tenés todos los grados de abstracción que puedas conseguir, sólo depende de vos comprenderlo o no. (...) Si todavía están con que Allah es un tipito de barba y turbante que vos lo tenés que adorar para que te dé, cuando ven una persona trans van a decir: “No, esto no está permitido, es ilegal”. (Testimonio, 2018)

Entre las principales razones del alejamiento de las órdenes se destacan: la “divinización” de la figura del maestro de la cofradía (entrando en contradicción, entienden algunas/os, con el principio de *tawhīd* y la imagen de Muhammad como sello de la profecía), el rol y relevancia del *shaykh* en el *dargāh*, la crítica a su intervención en las elecciones individuales (tener que consultarle aspectos de la vida personal o sentir que la jerarquía le otorga a él y a sus allegados más poder que al resto de las/os integrantes) y el cuestionamiento de la práctica y fundamentación islámica desplegadas en la *tarīqa* (algunas/os consideran que adoptan una perspectiva flexible y alejada del “verdadero islam” o, en cambio, demasiado apegada a tradiciones culturales particulares). Cabe aclarar a su vez que, si bien existen rupturas y apartamientos, podemos encontrar también relatos de retorno tras períodos de distanciamiento; regreso que es percibido como una instancia más dentro del recorrido y trabajo espiritual.

Ya te digo, durante años estuve yendo a los dos lugares, pero la verdad que la formación islámica a mí me la dio la mezquita de Palermo porque en la *dergāh* no hay formación islámica. (...) La ficha te va cayendo lentamente ¿viste? Tenés que practicar y ver. Es un verdadero *yihad*. (...) Pero donde también sentía que me enseñaban un islam práctico, directo, simple, sin grandes pretensiones de ser grandes *shaykh*. (...) Empecé a ver un contraste,

un contraste con todo un discurso que hay en el sufismo –ojo no me gusta decir el sufismo porque caería en lo mismo que critico porque el sufismo es hermosísimo y muy elevado– yo prefiero decir el sufismo en la Argentina: se venera la figura del *shaykh* como si fuera algo muy especial. (...) También veía que en el *dergāh* se hablaba mal de los wahabís, pero yo iba a Palermo y no se hablaba mal del sufismo ¿viste?, sino que se decía: “*Bueno, hay gente que hace prácticas que no corresponden*”. Una descripción objetiva. (...) El *dhikr* que sé yo, aunque no esté del todo aceptado [refiere a la interpretación sunnita salafista] es una forma de acercarse a Dios también, es otra forma. Tratábamos siempre de armonizar las dos visiones, pero en un momento no se pudo más (Risas).

Mi separación del sufismo empieza muchos años atrás. Empiezo con cuestionamientos internos. (...) Luego tengo un conflicto muy grande con el *shaykh* del lugar, me peleo feo y eso produjo un cimbronazo. Como si ahí se me hubiera levantado un velo y empecé a ver un montón de cosas oscuras que no me gustaban para nada. Se metió con temas míos personales de mi familia, cosa que pasa mucho en el sufismo con los *shaykhs* donde te dicen bueno “*vos tenés que*”. Qué se yo, hay historias, por ejemplo, de todo un grupo que va a hacer el *hajj* y al *shaykh* se le ocurre decir: “*No, vos te quedas*”. Y esa persona se tiene que quedar ¿entendés? La posición del derviche es como que tiene que ser un cuerpo muerto frente a su yo [del *shaykh* o *maestro*]. Eso es inadmisibles en el islam. Eso es *zina*, ¿entendés?

(...) Ya no sentía nada en el *dhikr*. Me parecía un ritual que no sé, medio que me dormía. Sentía que no tenía que estar ahí [Risas]. Trataba de disfrutar la comida, no disfrutaba porque estaba cansada de escuchar tonterías. (...) Después me empecé a ir cuando empezaba el *dhikr* y me sentía una rata escapándome a espaldas de todo el mundo. A la vez empecé a tener como una gran raigambre en la mezquita, con vínculos, con amigas, cosas que no tenía en el *dergāh*. Esa solidez, ese vínculo. Y bueno, esperé cuatro años. (...) Vos decís: “*¿Qué estoy haciendo acá? Una pendejada atrás de otra. Yo soy una persona grande*”. (...) Y además es un grupo así [gesto de pequeño]. ¿Viste el cuento ese del rey sapo que se cree el rey del universo y es el rey de un charquito? No mira el universo, no mira lo que es el mundo islámico. (Testimonio, 2016)

Cuando llega el momento de irse San Martín de los Andes teníamos carreras prometedoras acá (...) y, sin embargo, yo agarré el Corán –viste que los musulmanes podemos consultar el Corán frente a alguna duda– y me tocó una sura que habla de los que migran por Allah y todas las bendiciones. Dije: “*Yo me tengo que ir, no hay ninguna duda*” y nos fuimos. Vivimos ahí desde mediados del 2000 hasta 2004. (...) Una experiencia muy extrema porque era una comunidad que, en su momento, más crecida llegó a tener 30 personas nada más. Entonces, vivís de una manera muy cerrada, haciendo muchos sacrificios económicos porque toda la sapiencia que teníamos nosotros para sobrevivir en capital, en San Martín de los Andes no nos sirvió para nada y viendo cómo cada vez hacía más cagadas de tipo económico, familiar (...) “*No, de acá nos tenemos que ir*”. (...) Eso nos demostró también que estaba bien volver y no estuvo mal haberse ido. Allah hace lo que quiere ¿no?, digamos. Yo no vacilé en irme por el Corán, porque viste que se dice: “*Cuando quiero hablar con Allah, rezo, hago súplica; cuando quiero que Allah me hable, abro el Corán*”. Yo no dudé, no dudo nunca cuando lo abro que es, digamos, la manera en que lo divino puede llegar a mí en esos términos.

(...) [Respecto a cómo se separa del grupo sufi] Fue durísimo, me acuerdo de que le mandé un mail porque no podía ni verlo a la cara, y concretamente

el argumento que usé, que estaba muy a mi favor, es que él tuvo una hija con una de las mujeres. Él estaba casado con una señora de su edad, tuvieron tres hijos de mi edad y cuando decide que hay que irse a San Martín, la mujer no quiere seguirlo. Allí él hace *mut'ah* con otra. Como es shia puede. Tienen una hija, pero la situación en la que viven para mí es totalmente irregular e injusta. Eso a mí me detonó y le dije: “*Esto para mí no es un comportamiento para imitar. El profeta nunca hubiese hecho esto*”. Punto. Además, el problema es que en su cabeza se colocaba a sí mismo en una jerarquía espiritual que no tenía, pero que entiendo que caía en esa confusión porque estaba muy dotado de conocimiento. El conocimiento es algo peligroso para algunas personalidades, porque, digamos, si vos tenés tendencia a la soberbia y conocés mucho, muy probablemente te pierdas. (...) [A partir de allí] Sigo un camino totalmente individualista en el que, por supuesto, individualmente voy a Alberti, he ido a la *tarīqa* “X” algunas veces, pero no pude comprometerme nunca más con un grupo musulmán. (Testimonio, 2018)

Cuando Mahmud anunció que en el año 2000 se terminaba el mundo, le dije que no estaba de acuerdo –dice Bize, pequeño en medio de una gran biblioteca de su casa en La Tablada–. Yo ya sabía leer árabe y los libros lo contradecían. En el islam está claro que nadie puede anticipar cuándo es el fin del mundo. “*Pero los signos son evidentes*” me dijo él. Vi, de su parte, mucha ambición espiritual. Hacer retiros en un país como el nuestro, donde el islam está sostenido con alfileres y con un guía que sólo había hecho uno o dos retiros y luego actuar de acuerdo con esas visiones, puede ser muy peligroso. (Fuente: Cicco. *Rock and Roll Islam*. 2020, p. 147)

[Una pareja que fue a vivir en 2007 a una comunidad naqshbandi en Mendoza, donde residieron tres años] Estábamos viviendo en el medio de la montaña, rodeado de bosques y de naturaleza, y no podías estar con musculosa y tenías que estar todos los viernes en la oración. (...) Era una especie de *country* medio cheto. No nos enganchamos del todo, no nos sentíamos muy identificados con la cuestión clasista del lugar. Era como bastante exclusivista. (...) El hecho es que el sufismo trasciende una experiencia personal. Cuando vos estás en una comunidad sufi, tenés que hacer las oraciones, tenés que seguir la *sunna*, un montón de reglas sociales. Lo descubrimos cuando estábamos allá y nos dimos cuenta de que realmente no lo tolerábamos tanto. (...) Otra cosa es estar 100 x 100 ahí, 24 horas, con la presión que significa. (...) Nos dimos cuenta de que el camino del islam era como que nos había rechazado de alguna manera. Porque vos tenés en el sufismo mucho el tema del permiso: cuando podés hacer algo, es cuando tenés permiso. Por ejemplo, vos podés recitar Corán si tenés permiso para hacerlo. Es algo espiritual de alguna forma, el maestro te da permiso para recitar el Corán y ahí se te abre algo a vos que podés recitar el Corán. (Testimonio, 2018)

De los relatos anteriores se puede intuir que, en muchas ocasiones, son precisamente aquellos factores atractivos o convocantes hacia la inmersión en el sufismo (la figura de un maestro, la organización cofrática), los que luego se vuelven motivo de alejamiento. Lo interesante a destacar, no obstante, es la interconexión de todas esas influencias detalladas anteriormente (literatura de viajes y “orientalista”, terapias alternativas, movimiento *new age*,

las obras de Guénon y Gurdjieff, entre otras) que junto a distintas experiencias personales (vínculos afectivos, intelectuales y/o artísticos, la asistencia –presencial o virtual– a cursos y talleres de eneagrama o de giro, así como la realización de viajes que son significados como autodescubrimiento o iniciáticos) se entrecruzan en los caminos que conducen, primero, al sufismo y, luego, al islam. ¿Por qué en ese orden? Porque muchas/os de las/os interlocutoras/es reconocen que fue por el “*misticismo islámico*” por el que se sintieron profundamente atraídas/os. Con el tiempo, debieron o decidieron incorporar las prácticas y conocimientos religiosos, reconociendo que la puerta de entrada al islam ha sido el sufismo. No siempre el recorrido continúa esa secuencia, pero generalmente se identificaron primero como sufíes y luego como *muslim*.

Hace quince años que soy musulmana, que abracé el islam junto con mi marido. Entramos a través del sufismo. No creo que sea generalizable, pero creo, por lo menos en mi visión que, en Occidente, el sufismo es muy atractivo y llega a oídos de la gente con mucha más frecuencia que el islam. Trato de remitirme a lo que sentía cuando me decían islam o religión musulmana, me daba miedo, la verdad. Porque no sabía lo que era y tenía una idea totalmente distorsionada, como creo que ocurre acá en Occidente en general. (...) Empiezo a estudiar acupuntura, lo que te decía, ya mi mirada hacia el Oriente era total. (...) Daba clases en un instructorado de yoga (...) Yo coqueteaba mucho con el budismo en ese momento, practicaba meditación un montón e iba a lo de los monjes budistas. No me ordené monja zen porque tenía muchas dudas, ¿entendés? Si bien leía un montón y estudiaba, pero tenía muchas dudas y preferí ser una practicante de la periferia del budismo antes que meterme de lleno. A raíz de esta conversación [con una compañera del instructorado de yoga] “*pero vos tenés que leer sobre sufismo*”. (...) ¿Qué será el sufismo? Leí un par de cosas y me encantó. Pasan un montón de cosas en mi vida personal: me divorcio, me vengo a capital con los chicos. (...) Tiempo después lo conozco a mi marido [Compartían intereses filosóficos, se casan y tienen un hijo. Dos o tres años después de su nacimiento concurren a una charla o evento interreligioso] (...) Conocemos a esta persona que era, como decir, el representante de un *shaykh* que en ese momento no estaba en el país. De todo lo que se habló, yo quedé alucinada con él. Me encantó, vamos a tomar un té con él. “*Bueno, pero vengan al dergah, vengan a ver lo que es realmente la práctica*”. “*Sí, yo voy a ir, yo quiero ir*”, le decía a mi esposo. (Testimonio, 2015)

Navegantes del islam

Existen ciertas diferencias entre “el perfil” predominante entre quienes participan de la orden *Naqshbandi Haqqani* y quienes lo hacen en *Halveti Jerrahi*. Ambas se consolidan en la década de 1990. En el caso de la cofradía *Naqshbandi*, tal como se reconstruyó anteriormente, da sus primeros pasos con un psiquiatra que tenía un grupo de Cuarto Camino en Mar del Plata y quien conoció al maestro de la orden (Mawlana Shaykh Nazim) en Lefka (Chipre).

Desde allí un entramado de redes personales y bifurcaciones que nos conducen a la existencia actual de numerosos puntos de encuentro a lo largo y ancho del país, *maqām* (estaciones espirituales), la visibilización²²³ del *shaykh* Rauf Abdul Felpete en Mallín Ahogado y hasta la conformación de comunidades residenciales en entornos rurales. Kerman (2007), por su parte, menciona que la separación entre las *dergāh Yerrahi Halveti*²²⁴ (Asociación de Sufismo para Latinoamérica) y *Halveti Jerrahi Argentina*²²⁵ (Asociación Yerrahi para el Desarrollo Cultural y Espiritual) –tal como eran nominadas en la época en que ella realizó trabajo de campo– remonta a una fisión a partir de “*desinteligencias entre sus miembros*” (2007, p. 28). Me he topado, al igual que la autora, con ciertas imprecisiones o generalizaciones en los testimonios a la hora de reconstruir la instalación y segmentación de la *tarīqa* en el contexto local.

Podemos recuperar, entre comentarios y fuentes periodísticas, que Mahmud Esquivel conoció a un maestro sufi estadounidense y luego al *sheikh* Orhan al Jerrahi, quien lo llevó a Estambul donde se inició en la orden de la mano de Muzaffer Efendi. Hacia fines de los '90 se fundó la *Asociación de Sufismo para Latinoamérica* y en un próximo viaje a Estambul fue nombrado “*Baba*”. Por otro lado, Abdel Qadir Ocampo dio su *shahada* en 1991 y hacia 1994 se inició en la orden. Según lo detallado en un comunicado de difusión, efectuado en el marco de una de sus presentaciones en la Universidad del Salvador, “*desde 1998 se desempeña como representante oficial en la Argentina de la Tarīqa Jerrahi. Ha sido nombrado Sheij (Maestro Espiritual) de dicha cofradía por El Gran Sheij Tosun Bayrak Efendi (que tiene a su cargo todos los dergah de América del Norte y Sur América)*”²²⁶. Es, además, autor de *Remembranzas desde la ignorancia. Aprendizaje del sufismo* (2005), *Gurdjieff: su camino, su obra, su meta* (2013) y *La muerte del ego* (2011).

Más allá de las trayectorias de los reconocidos *shaykhs* y la partición que da origen a ambos *dergāh* –tópico que aquí no nos convoca– es importante señalar algunas diferencias entre esta *tarīqa* y la *Naqhsbandiyya* en lo que atañe a su composición. Es un aspecto que, aunque con sutilezas, puede advertirse desde las primeras visitas etnográficas. Mientras en los

²²³ Encontramos, por ejemplo, una nota publicada el 26 de diciembre de 2004 en el diario *La Nación* y titulada “El sheikh sufi de la Patagonia”. Disponible en <https://www.lanacion.com.ar/opinion/rauf-abdul-felpete-el-sheikh-sufi-de-la-patagonia-nid666031/> [Consulta: 30/11/2020]

Más recientemente una entrevista de un medio local en El Bolsón. Disponible en <http://www.noticiasdelbolson.com.ar/2015/06/el-sheik-rauf-abdul-felpete-saluda-la.html> publicada el 17 de junio de 2015 [Consulta: 30/11/2020]

²²⁴ <http://sufismo.org.ar/http://editorayerrahi.com.ar/store/>

²²⁵ http://www.yerrahi.com/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=30

²²⁶ <http://fleo.usal.edu.ar/fleo/conferencia-esencia-sufismo> [Consulta: 30/11/2020]

espacios de la *tarīqa Yerrahiyya* nos topamos con médicas/os, contadoras/es, docentes universitarias/os, especialistas en lingüística y filosofía (entre quienes se incluyen habitués de pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y librerías aledañas), en la *tarīqa Naqshbandiyya* nos encontramos, sobre todo, con instructoras/es de yoga y reiki, artesanas/os, docentes, artistas y bailarinas. Algunas/os han incursionado previamente en el budismo, hinduismo, chamanismo, taoísmo o alguna terapia holística. En ambas cofradías pueden hallarse músicas/os y personas cuyo presente o pasado profesional esté vinculado con la psicología, arteterapia y astrología.

Yo antes era “X”. Judía, comunista y atea. Y una persona que iba al frente de todo y que se llevaba al mundo por delante, valorando la materia básicamente. No lo material del dinero, ni de las posesiones, sino la materia que nos rodea en este mundo. Acá, donde estamos y donde nacimos. Y creyendo que sólo nosotros podemos cambiar. Fundamentalmente eso. Entonces, luché toda mi vida para contribuir a un cambio en la sociedad porque no me gusta cómo es la sociedad actual. Pero esa forma de vida tenía para mí muchas insatisfacciones porque no me encontraba a mí misma jamás en esa vorágine. Era una forma de tapar todo lo que yo tenía adentro y me generaba además mucha angustia porque una no puede cambiar nada. Entonces, cuando descubrí la *tarīqa*, primero, me enamoré de los naqshbandis y a partir de ellos descubrí el islam. Y me di cuenta de que una cosa sin la otra no tenía sentido. Y decidí tomar *bayat*. La vida me cambió totalmente. Cuando una descubre que hay muchas cosas en este mundo que no nos gustan, pero por algo están, para algo están y que hay otras formas de contribuir a cambiar eso que no nos gusta. Es como trabajar desde otro lugar, con el convencimiento de que Allah es mucho más sabio y que todo existe por algo y para algo.

(...) En la *tarīqa* decimos que “*nosotros somos pescados por nuestro Maestro*”. Y cuando nos dejamos atrapar es el momento del ingreso y de tomar *bayat*. Y sólo están en *tarīqa* aquellos que fuimos destinados para estar acá. Por eso, es por lo que tampoco salimos a evangelizar –pongámosle de alguna manera– nuestra práctica. El que tiene que estar acá, llega solo. El que se tiene que tropezar con el sufismo, lo va a encontrar. Y el que tiene que “*ser pescado por el Maestro*”, va a ser pescado. (...) Yo estaba en una búsqueda espiritual, pero a los tropezones. Empecé a buscar, primero, a través del reiki. Me hice maestra de reiki. Empecé a través de las prácticas de los pueblos originarios. Como que iba buscando por diferentes lugares. (...) Y en esa búsqueda, me topé con el que hoy es mi esposo. Estuvimos de novios. Y él tenía la práctica, ya había tomado *bayat*. Yo respetaba su creencia, pero no indagaba demasiado, ni en la práctica ni en el islam. (...) Y bueno, después de tres años, un buen día, por tercera vez, me pide matrimonio. En esta oportunidad, lo sentí en serio. Yo lo tomé con un acto de amor que me pudo y acepté por amor a él, sin saber absolutamente nada del islam, ni del sufismo, ni de los naqshbandis.

(...) Y fuimos un jueves ahí a la *dergāh*, después del *dhikr* nos casó un *shaykh*. Ese fue mi primer acercamiento con el sufismo y con la *tarīqa Naqshbandi*. Me encantó el casamiento. Las palabras del *shaykh* me dieron vuelta. (...) Y yo sentía que me hablaba a mí, conociendo toda mi vida, conociendo de dónde venía y qué es lo que hacía ahí y cómo me iba a

transformar eso. Y al día siguiente daba un seminario abierto a todo el público. (...) Ahí mismo me anoté. Fue demoledor. Para mí, fue demoledor. En verdad, conocía toda mi vida, no te lo puedo describir cómo. (...) Yo salí de ahí y no sabía para dónde caminar, me perdí. Porque estaba totalmente confundida. Para mí fue maravilloso ese descubrimiento (...) Conmocionada más que confundida. Conmocionada.

(...) Empecé a ir [al *dargāh*]. Era como sentir la necesidad de estar ahí ¿no? Y cuando tomé consciencia de eso. En cada *dhikr* mi corazón se sanaba un poco más, se cicatrizaban heridas. Bueno, fue como un proceso en mi interior que decía: “*Yo quiero esto. Me acerca a la felicidad*”. Así que, bueno, un día estando ahí, pedí tomar *bayat*. (...) El *shaykh* te ayuda con la *shahada*. (...) Los *shaykhs* dicen que el nombre no lo eligen ellos al azar, sino que les baja a ellos la información. [Refiere al nombre que le otorgaron. Regresó a su casa y buscó el significado] Toda esa historia me movió mucho en mi historia personal. ¡Imagínate! (...) Entonces, eso a mí me terminó de convencer de que era mi camino. Si había alguna señal de duda, con esto se descartaba. Y tenía que estar acá. (Testimonio, 2017)

Tal como observamos en otras corrientes o grupos islámicos, las redes interpersonales y los vínculos afectivos, también, cobran un rol destacado. Y, al igual que enfatizamos otrora, esas relaciones o contactos no se circunscriben a las tramas románticas. Aquellas/os que sienten curiosidad por otras cosmovisiones o expresan disconformidad/malestar respecto a su situación biográfica y/o el contexto social, pueden encontrar oportunidades de acercamiento a través, por ejemplo, de familiares, vecinas/os, compañeras/os de trabajo, especialistas de la salud (alopática u homeopática), etc. Como me dijeron alguna vez: “*Fui emboscado por el maestro (...) y desde entonces sé que soy un pescador del islam*”.

Yo estoy aprendiendo. Hace cinco meses que estoy en este camino. O sea, siempre busqué, siempre busqué. Vengo de una familia católica no practicante. (...) Siempre estuvo esa inquietud de buscar, de buscar, de no quedarse. Con los años se fue incrementando, empecé a husmear. Fui conociendo gente que estaba con los Hare Krishna, de hecho, tengo amigos. Estuve en contacto con una familia china, tres años, viendo todo lo que era taoísmo. Me encantó en su momento, pero no era para mí. (...) Estuve indagando un poco en el hinduismo porque hago mucho yoga y todos los profesores y los cursitos que hacés y pi-pi-pi-pi. Hasta que llegó el islam de la mano de mi hijo mayor que me dijo: “*Tenés que venir a un dhikr*”. (...) Y al principio no entendía nada. Me encantó la onda “hippie”. Yo digo “*jipona*” porque en mi adolescencia era así, yo andaba así vestida por la calle todo el tiempo y me encantó. Lo que me atrajo, particularmente, una de las cosas que hablé, es el tema del pecado: que no existe el pecado. Porque cuando vos venís de una iglesia de una formación que “*¡por mi culpa!*”. (...) Después cuando empezás a crecer, cuando empezás a atar cabos y empezás a relacionarte con gente que te va mostrando otras cosas. Lo bueno, ¿no? de expandir un poco la cabeza, no quedarte así y empezás a sacar tus conclusiones. (...) Y cuando vine acá, es como que lo terminé de confirmar.

O sea, Dios hay uno. Después, son todos enviados, maestros, avatares como los quieras llamar. ¡Pero Dios es uno! (Testimonio, 2017)

Siempre estuve en un colegio de monjas. Siempre quise estar en un camino espiritual. Pero nada que ver con la religión. No quería saber nada con la religión, con algo religioso. Hasta que llegó un día que me dijeron: “*Hay un lugar donde se hace giro derviche que son caminos sufís*”. ¿Qué es eso? Bueno, la cuestión que los conocí [indica hace unos 8 o 9 años atrás] (...) Cuando fui al *dhikr*, llegué y quedé muy impactada. Digo: “¿*Dónde estoy?*” Porque para mí era como una película árabe, todos con turbantes, así como ensimismados. “*Yo de acá me quiero ir*”. O sea, no quería saber nada con lo que tuviera que ver con lo religioso. Y con la cosa de orar, no quería saber nada. En el medio desaparecí un poco. Volví y me enganchó que el encargado de la *dargāh* hacía talleres una vez por semana donde se trabajaba en el Cuarto Camino de Gurdjieff, entremezclado con ejercicios sufís. Bueno, se empezó a trabajar muy fuerte desde ahí y a mí eso me encantó. (...) Otra cosa que me impactó fue saber que había un maestro vivo que estaba en Chipre, que era un santo. Y cuando lo conocí –no personalmente porque no pude ir–, pero me impactó mucho en la foto. Me atravesó. (Testimonio, 2017)

Yo soy profesora de danza, bailarina. Nos fuimos con mi esposo a España en los años '70, más o menos. Teníamos muchos amigos, de todo el mundo. Mi esposo era músico, cantante, compositor. Y entonces tenía muchos amigos, muchos conocidos. Entonces viene un día un amigo. (...) Nos invitó a un lugar, a una casa, en la que se reunían muchas personas. La casa quedaba cerca del Aeropuerto de Barajas. Una casa como la *dargāh*, por ejemplo, que pagábamos entre todos y nos reuníamos ahí. (...) Y había muchas corrientes: una corriente muy espiritual, mucha diversidad [Menciona reiki, espiritistas, etc.] (...) Empezamos a incurrir en ese lugar maravilloso y teníamos una amiga argentina que se había casado con un español. Entonces la invitamos a que viniera ahí, porque era un lugar donde se hacían las oraciones. Entonces, vino. Con el tiempo, ella se fue a la India, a un *ashram*, y estuvo con Osho –no sé si lo conocés a Osho–. Bueno, la vida nos alejó, ella tuvo su destino, yo el mío. Volví para Buenos Aires después de unos años. (...) En ese ínterin, esos años –ponele dos años o un poquito más– yo conocí a un maestro extraordinario, un maestro chileno que hacía seminarios. Estaba buscando algo, no sabía qué era. Me quedó un vacío desde esa casa, había algo que me faltaba. No sé cómo me conecté, porque había unas bailarinas y unas actrices que iban y entonces fui a varios seminarios con él y resulta que era un sufi. Un sufi marroquí. (...) Fue muy importante para mí, porque con él tuve una apertura de corazón increíble. Con el tiempo, él se marchó. Viajaba mucho. Entonces, otra vez me quedé sin nada. Yo pedía todas las noches. Tenía un cuadernito y pedía un maestro, pedía un maestro, pedía un maestro. Y llega esta amiga mía la que te contaba recién. Y entonces vino a casa y me dijo: “¿*Vos sabés que vino un maestro sufi, querés venir?*” Yo hacía dos años que estaba pidiendo a alguien. Y vino Burhanuddin²²⁷. Palabras mayores. Fui a ver a Burhanuddin y nunca más salí de ahí. (Testimonio, 2017)

²²⁷ *Shaykh* Burhanuddin Herrmann. Místico alemán que ingresó a la orden Naqhsbandi. Impulsó en 2014 la conformación de *Dervish Orchestra* en la que participan músicas/os argentinas/os. <https://www.dervishorchestra.com/>

Soy argentina, mi familia es de tradición católica y tomé el islam ya de grande, cerca de los 36 años tendría [hace 25 aproximadamente]. Estuve en la búsqueda. (...) Comencé haciendo yoga, diferentes tipos de yoga, meditación, habré ido a algún maestro japonés, a esos lugares. Hasta que en cierta época comencé en un lugar donde hacían meditación también y allí fue un señor, un médico, fue a dar unos talleres de bioenergética con su mujer. Esos talleres eran de todo un fin de semana. Resulta que daba el taller de bioenergética y mechaba con cosas del sufismo. Yo quedé flechada con ese taller, sin saber que él era sufi. (...) Él nos empezó a dar clases de sufismo, hablar del Corán y nos reuníamos en aquella época en alguna casa porque este hombre era de Córdoba.

(...) Los yerrahi no estaban todavía acá, él tenía conexión con los yerrahi que estaban en Estados Unidos y en Turquía. Conocía a uno de los yerrahi que estaba en Estados Unidos que era un argentino cuyos padres vivían en Bs. As. (...) Entonces visité la mezquita, me gustó. (...) En ese ínterin me casé con un musulmán más ortodoxo [Cuenta que conoció a un musulmán argentino sunnita de familia siria que no estaba de acuerdo con su aproximación al sufismo. Se divorció. Comenzó a trabajar con unos amigos en una librería, cuyos dueños son sufis]. Después seguí, resulta que, al tiempo, vinieron los yerrahis a Buenos Aires. Se instalaron, me avisaron y yo empecé a ir. Las reuniones se hacían en una casa en Ituzaingó en ese entonces y cuando podía iba. (...) Comencé a ir más. Me separé y nunca se me ocurrió irme [del islam]. Se ve que lo tenía muy adentro. Pienso a veces que a lo mejor hay otras vidas porque yo me acuerdo de que al principio soñaba con lugares como si fueran mezquitas, las baldosas, los techos. Soñaba con todo eso. (Testimonio, 2017)

Acá vas a tener un ingrediente que espero te resulte sabroso: mi papá es judío y mi mamá es de origen católico, pero recientemente hemos descubierto, a raíz de que ella conoció el islam conmigo, que su papá era musulmán. (...) Cuando mi mamá vio como se hacía la ablución y yo le enseñé, me dijo: “*Pero eso lo hacía mi papá*”. (...) Vimos la película *Bab'Aziz*²²⁸ y cuando ella ve que hace la ablución seca con arena, ahí fue la primera asociación que hizo y se puso a llorar. Yo dije: “¿*Qué pasó?*” Porque yo hasta ahí no tenía ningún indicio. “*Eso lo hacía mi papá cuando íbamos a Mar de Ajó*”. (...) Yo nací y crecí en Buenos Aires. Ellos [su mamá y papá] no estaban de acuerdo con ninguna formación religiosa de ninguna clase, preferían siempre esta cosa más plural. (...) Él si ayunaba en el día de perdón, pero después era bastante laico. Comía jamón, comía de todo. Como que las cosas más importantes las cumplía y después otras no. Y mi mamá siempre fue muy buscadora, anduvo por todos lados desde la Escuela Científica Basilio, pasó por todos lados. Recién abrazó el islam. (...) Aparentemente había tenido un sueño con mi abuelo que la había movilizado mucho, en el que para ella quedaba muy claro que mi abuelo había sido musulmán y acá lo había tenido que ocultar. (...) Y ahora estoy en la tarea de ayudarla, lo cual es una enorme responsabilidad (...).

[Señala que fue atea por un tiempo y que en otro período se acercó al estudio de las escrituras judías y el hebreo] Después otro momento loco fue a los 16, cuando leí *Demian* de Herman Hesse donde incluye este aspecto, si querés, negativo de Dios. Dios no es sólo lo bueno, lo lindo. Es todo, incluso, eso que interpretamos como maldad. Ahí fue como más fuerte este sentimiento interior de “*si creo en Dios, creo que existe*”. Iba buscando, pero no encontraba un lenguaje con el que me pudiera identificar. Pasó el tiempo [15

²²⁸ *Bab'Aziz, el sabio sufi* (2005). Película dirigida por el cineasta tunecino Nacer Khemir.

años y se reencuentra con un antiguo conocido] Nos volvimos a ver y pasaron algunos meses, pero finalmente empezamos salir. En un momento él me dice: “*Me parece que me voy a hacer musulmán*”. “¿Qué?!” (...) Entonces me habló de la relación entre el islam y el sufismo. Lo que más le interesaba era el sufismo, pero entendía que no podía haber sufismo sin islam. Me contó que iba a un lugar [Yerrahi] y hasta que un día dije: “*Yo te acompaño*”. Pero yo lo acompañé para ver si iba a poder estar al lado de él, mientras él hacía su camino. Ni por casualidad pensaba en hacerme musulmana. Lejos de mí, absolutamente lejos, lejos, lejos. Él en marzo de ese año abrazó el islam y se hizo derviche el mismo día.

(...) Yo lo que vi fue gente de mi edad, un poco más chica, con una cara de paz. “*Yo quiero eso para mí*” y encima cuando habló el *shaykh*, era todo lo que yo creía, sólo que él lo decía ordenado y no como yo que lo tenía pinchado con alfileres. (...) Entonces lo acompañé a ese concierto y la música, la sensación fue que me entró, así como por la nuca. No le pude poner resistencias. O sea, toda mi pared de prejuicios la pasó por encima y me entró por la música. (...) Después lo acompañé al *dargāh*. Me resultó sorprendentemente familiar, o sea, yo vi 30 personas –suponte 15 mujeres con pañuelo y otros 15 varones con chaleco y gorrito de heladero porque en ese momento era así para mí– y, sin embargo, no sentí que estaba en un lugar extraño. Me sentí absolutamente cómoda y yo no me siento cómoda en ningún lado. Imagínate que, teniendo esta familia tan disfuncional, la comodidad es algo ajeno para mí.

(...) Después de 3 meses de ir, el Baba me dice: “¿*Cuánto falta para que usted se haga musulmana?*”. Yo le dije: “5, 4, 3”. “*Bueno, vaya a hacerse la ablución y dígame a una de las chicas que le enseñe*”. Cuando vuelvo: “*Sería una pena que estando en una *tarīqa* sufí, si usted es musulmana no se hiciera derviche*”. Le dije: “*Lo que usted diga Baba*”. Así hice la *shahada* e inmediatamente después tomé mano. [Tras unos años de relación y casarse en la *tarīqa*, se divorciaron] Yo le dije: “*Vos andá cuando quieras, yo voy a ir todos los sábados*”. (...) Post divorcio, fue cuando más me metí, me metí de lleno. (Testimonio, 2017)

A pesar de los matices entre ambas órdenes y la heterogeneidad intrínseca de cada una, resulta sugerente la aparición de las terapias alternativas u holísticas como actores en juego en el acercamiento al sufismo. Ya sea porque quienes abrazan el islam vía sufismo comparten un recorrido que comprende su pasaje por alguna de estas prácticas y/o espiritualidades o debido a la porosidad y permeabilidad del circuito *new age* dentro y fuera del campo religioso (Semán y Viotti, 2019). Trabajos sobre el sufismo local refieren, precisamente, a esa tensión entre las ortodoxia y heterodoxia musulmana, entre tradicionalismo islámico y espiritualidades *new age* (Kerman, 2007; Salinas, 2015; Langner, 2019).

Carozzi, en su ya clásico trabajo, analiza la “nueva ola” (terapéutica-religiosa) como un movimiento post sesentista de afirmación autónoma (1999, p. 19). Entiende que la trascendentalización de la autonomía junto a la cosmización de la vida cotidiana y la naturaleza se erigen como un marco interpretativo en el que prima la sacralización del *self*; contraponiéndose a las jerarquías y organizaciones burocráticas (p. 25). Cuando revisamos los

testimonios de las mujeres musulmanas conversas encontramos mayoritariamente –y más allá de cuál sea su adscripción o identificación islámica (no sólo sufi)– su rechazo a la “institucionalidad”, pero no de cualquier índole. Se oponen explícitamente a las jerarquías eclesiásticas y sacramentos católicos.

Al mismo tiempo, suelen enfatizar –además de la racionalidad o lógica del islam– la importancia del vínculo personal con Allah. Se deja entrever una epistemología musulmana en la que se intenta activar la interrelación cuerpo-mente, público-privado, trascendencia e inmanencia. El principio o concepto de *tawhīd*, en conexión con la idea de *din*, juega un papel destacado en esta empresa. Mientras en algunos espacios y testimonios musulmanes dicha noción es priorizada desde una óptica que rechaza la idolatría, la figura de Dios como padre o la simbología de la santísima trinidad; en otros –especialmente sufíes– puede llegar a relacionarse con ideas como las de amor supremo, aniquilación del ego, camino espiritual o energía universal. Estas acepciones y reinterpretaciones podrían entablar puentes o puntos de contacto con las espiritualidades *new age*. Sin embargo, que las tecnologías y procesos de subjetivación islámicos puedan verse influidos por idearios de intimización de lo sagrado, no debiera conducirnos hacia una sobre interpretación de la “libre elección” en la agencia individual (Viotti, 2020).

Frigerio identifica tres núcleos básicos del movimiento Nueva Era: el *self* sagrado (chispa divina dentro de cada persona), la circulación constante dentro de ese marco interpretativo y la valoración positiva de la alteridad exotizada (naturaleza, Oriente, etc.) apreciada y jerarquizada por los sectores medios (2013, p. 61). Si prestamos atención a estos tres ejes, podemos encontrar ecos o resonancias en los itinerarios de conversión vía sufismo – con predominio, tal vez, en la acepción *naqshbandi*–. Puede aparecer la idea del rencuentro o búsqueda de la “chispa divina” (*fitriah*) que Allah otorga a cada persona, así como un interés o fascinación por el mundo “oriental” a través de la filosofía, los conocimientos esotéricos, la música o prácticas corporales. Subyace a esta mirada que posa su atención sobre las tradiciones místicas islámicas una crítica a la sociedad occidental, pero a través de una espiritualidad reflexiva que conjuga aspectos de la racionalidad moderna (Frigerio, 2016, pp. 221-222).

La relación personal con la divinidad no implica indisolublemente la sacralización del *self*; más allá de que el cuerpo *muslim*, en tanto regalo o creación divina, es cuidado o preservado siguiendo normas determinadas. Aquello que se sacraliza es la relación de sumisión o adoración a la divinidad. Aquí reside la diferencia entre la omnipotencia y magnificencia divina en contraposición a la fragilidad humana. Por otra parte, el rechazo, por

ejemplo, de las jerarquías eclesiásticas o dogmas católicos –en tanto *script* recurrente en los itinerarios de conversión en todas las corrientes– no se traduce necesariamente en el cuestionamiento de las tradiciones, normas islámicas, organización de la *tariqa* o la figura del *shaykh*. A veces sí, dando paso a tránsitos múltiples por el caleidoscopio islámico o a la “personalización” del islam.

La relativa autonomía en la experiencia religiosa –entendiendo que para muchas/os *muslim* los pilares islámicos son concebidos como un beneficio personal o un compromiso devocional hacia Allah y no una obligación hacia una institución o individuo en particular– no es sinónimo indefectiblemente, al menos el caso analizado, de una ética espiritual anclada en el “emprendedorismo” como puede ocurrir con otros discursos y modalidades (Viotti, 2020). Por el contrario –más allá de cuál sea el posicionamiento asumido individual o colectivamente respecto a la ampliación de ciertos derechos (sobre todo en materia de salud sexual y reproductiva)– los principios de justicia social, hospitalidad y cortesía atraviesan el *din* islámico para gran parte de las/os interlocutoras/es.

La participación dentro de una hermandad u orden –tal como evidenciaron algunos testimonios de alejamiento o desafiliación– implica la inscripción dentro de una organización que está lejos de ser horizontal. Existen protocolos, reglas, jerarquías, cadenas (*silsila*) o mecanismos de transmisión y legitimación del “secreto” custodiado. En este sentido, vale recuperar la advertencia que Frigerio realiza respecto a la ilusión de homogeneidad de las tradiciones religiosas, cuya visión contrapone la “sobresocialización” de las iglesias (invisibilizando las estrategias, experiencia y reinterpretaciones personales) a la “infra-socialización” de los individuos en las presuntas heterogéneas espiritualidades alternativas, magnificando su agentividad y olvidándose que también son socializados dentro de esa doctrina del *self* (Frigerio, 2013; 2016, pp. 218-220).

Sin perder de vista lo anterior, no debiéramos descartar –tal como sugiere el autor– las apropiaciones (aquello que entra al “circuito nueva era” de manera regular bajo selección y direccionalidad), los préstamos (símbolos y recursos de otras tradiciones que aparecen esporádicamente) e influencias (desde el caleidoscopio “nueva era” hacia otros grupos religiosos) que atraviesan las espiritualidades *new age* y otras religiosidades (Frigerio, 2013, p. 48). En lo que respecta al sufismo local, observamos préstamos e influencias en distintas direcciones. Por un lado, hallamos musulmanas/es sufíes cuyo pasado o presente biográfico se encuentra relacionado con espacios o prácticas del campo de las terapias alternativas y “nuevas espiritualidades”. Aquellas/os que participaron, por ejemplo, en grupos del Cuarto Camino o que hoy en día son instructoras/es de yoga o reiki, ofrecen cursos de eneagrama o

servicios astrológicos (a escala personal o institucional como la escuela de astrología y tarot *Baraka*²²⁹). También aquellas/os que no ofertan sino, en cambio, practican y consumen estas alternativas: asisten a encuentros o talleres de respiración (dictadas, tal vez, en el marco del budismo, hinduismo o sikhismo), de biodanza y arteterapia, entre otras opciones posibles.

Existe, por ende, circulación personal entre distintos espacios musulmanes y entre éstos con otros paisajes espirituales. Sin embargo, las “exigencias monoteístas” imposibilitarían –o, al menos, explicitarlo– la conjunción de creencias y deidades. Lo que no impediría, de todos modos, recuperar o resignificar préstamos conceptuales y operativos de otras cosmovisiones. Pienso, por ejemplo, en las distintas oportunidades que me hablaron del *dhikr* o la música sufi como si fuesen mantras. A su vez, dicha movilidad o tránsito (intraislámico e interreligioso/espiritual) está condicionado por criterios de membresía o lineamientos político-teológicos. Es posible en tanto no comprometa la lealtad al grupo de pertenencia. Ingresar a una *tarīqa* implica tomar *bayat*, esto es, tomar mano con el maestro. Constituye un pacto con la orden, sus integrantes y lo que ésta representa. Podemos tropezarnos con relatos de personas que han recibido reproches o desaires de parte de integrantes de la orden por frecuentar otros espacios, entrar en contacto con otras *turuq* o *shaykh* de alguna otra *dargāh*.

Por otro lado, los topes que constituyen el escenario *new age* también han tomado – histórica y recientemente– elementos del sufismo. No se trata del interés por toda o cualquier manifestación del islam, sino, precisamente, por el sufismo en particular; llegando a encontrarse expresiones sufíes “no islámicas”. En el marco de la experiencia etnográfica transitada, encontré talleres y espectáculos de danza y música sufi llevadas a cabo –individual o colectivamente– por integrantes de las *turuq* en distintos eventos interreligiosos, espacios culturales y plataformas *online*; así como la proliferación de publicaciones como aquellas traducciones emprendidas por la editorial Yerrahi, los libros del *shaykh* Ocampo o las

²²⁹ Escuela *Baraka* cuenta con una sede en Belgrano (CABA) y otra en Ituzaingó (zona oeste del conurbano bonaerense). Su director es Gastón Gandolfi, quien se presenta en su sitio web del siguiente modo: “*Sol en Tauro, ascendente en Capricornio, Luna en Aries. Sueño de un Tauro con pretensiones místicas. En 1998, motivado por una experiencia personal con el sufismo en Estambul, me sentí profundamente atraído al estudio de los aspectos ocultos del ser humano. La licenciatura en Psicología de la Universidad de Buenos Aires, que concluí en 2010, no logró satisfacer completamente esta necesidad. Por eso, durante mi experiencia académica y luego de ella, me sumergí en las meditaciones orientales, especialmente en el sufismo y sus rituales, danzas y música, así como -lo que yo llamo “la versión occidental del sufismo”- el Cuarto Camino*”. Mientras que el administrador general de la escuela lo hace de esta manera: “*Sol en Libra, ascendente Géminis, Luna en Escorpio. Trabajo hace 20 años en el área digital, diseño, administración y atención. Estudiante de sufismo y música en la escuela Halveti Jerrahi de Buenos Aires. Estoy contento de poder trabajar y formar parte del inicio de una escuela. El aprendizaje es lo mejor que tenemos, es la palabra clave del cambio y la búsqueda*”. Sitio web <https://escuelabaraka.com/>

crónicas en revista *Anfibia* (UNSAM) a través de las que Cicco/Abdul Wakil narra su experiencia como naqshbandi. Sirir más lejos, recientemente ha adelantado el proyecto *Místico*: un cómic sobre su conversión espiritual. Toda esta oferta y apertura confirmaría la existencia de un público no musulmán ávido por estas expresiones.



Figura 39. *Performance tariqa Yerrahi*

Fotografía tomada durante la presentación de la Red Interreligiosa de Jóvenes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (RIJBA) en la sede gubernamental (Parque Patricios, 2015).

Marhaba: cortesía, hospitalidad y ceremonial

Tomar mano: el secreto y las jerarquías

Visitar un punto de reunión sufi implica adentrarse en un doble juego signado por la buena recepción y hospitalidad de sus integrantes (tal vez, con menos preguntas sobre el porqué de nuestra presencia que en otros espacios, ya sea por un mayor conocimiento sobre la praxis antropológica o por una apertura hacia ésta como posible vía de acercamiento al sufismo) y el “carácter secreto” de la *tariqa*. Si bien las cofradías tienen sitios web y participan en redes sociales e instancias públicas de difusión, la ubicación y arquitectura de las instalaciones son menos visibles o accesibles, *a priori*, que las de las instituciones islámicas y mezquitas más emblemáticas. Asimismo, nos enfrentamos al desafío de poder ahondar en ciertos saberes y prácticas que son preservados con cierto recelo. El grado de inmersión y compromiso que alcancemos –a veces insuficiente– es condición *sine qua non* para aproximarnos a alguno de ellos.

En cualquier *dergāh* prima la comensalidad, el responder preguntas, agasajar al/la visitante o huésped, compartir la cena (secuencia indispensable de cada *dhikr* colectivo) y convidar la participación ritual. Pero, sin embargo, existen matices respecto a la predisposición inicial y confianza otorgada, así como en el protocolo entre las/os hermanas/os de la cofradía y con las/os visitantes. Al menos, eso percibí en mis primeras incursiones. Las estrategias iniciales de invitación y bienvenida (*marhaba*) a “la casa de Allah” son diferentes entre las atmósferas Yerrahi y Naqhsbandi (Chinnici y Valcarcel, 2017). Muchas/os de las/os asistentes llegan por primera vez a través de una invitación. He encontrado personas que se acercaron a un *dhikr* naqhsbandi por un taller de eneagrama, de giro derviche o por su instructor/a de reiki o yoga. A su vez, recuerdo toparme con una periodista y conductora de televisión en un *dergāh* yerrahi, quien me comentó que la había invitado su psicólogo (miembro de dicha *tarīqa*).

Fue más sencillo atravesar el “umbral” en la *Naqhsbandiyya*. Las mujeres rápidamente me dejaron participar de reuniones que ellas organizan, accedieron a ser entrevistadas y hasta me compartieron un libro de devociones que cuenta con las recitaciones que realizan durante el *dhikr*. En cambio, en la *Yerrahiyya* requirió de mayor paciencia poder concretar las entrevistas y cuando intentaba conocer con mayor profundidad el funcionamiento de la *tarīqa* o del ritual, se mostraban –aunque siempre cordiales– más reticentes y discretas. Me decían que debían consultarlo con el *shaykh* o que había aspectos que no podían compartirme por no ser parte de la orden. “*Aunque tan secreto no es porque estás acá*”, me dijeron entre humor e ironía en una ocasión. Reina un halo de mayor selectividad o secretismo en contraste con los encuentros naqhsbandi a los que pude asistir.

Como se mencionó anteriormente, la *tarīqa* Naqhsbandi tiene varias *dargāh*, comunidades residenciales, puntos de encuentro y, por lo tanto, más cantidad de representantes y “*shaykhs*”. Seguramente no todos gozan del mismo prestigio o legitimidad e, incluso, algunos funcionan *de facto* como tales. No significa que no existan jerarquías ni liderazgos en la red naqhsbandi; sino que su movilidad y difusión territorial, así como su porosidad con otras prácticas y lenguajes, posibilitan la existencia de algunas modalidades informales o encuentros “a demanda” de pequeños grupos. Por ejemplo, participé en los *dhikr* de los jueves realizados en la casa de una pareja sufí en el conurbano sur. Pareja que mantiene vínculos con el *shaykh* de la “mezquita de Glew”, a donde concurren a reuniones y grandes celebraciones; pero realizan la práctica semanal en su domicilio particular, abierto a las/os naqhsbandi que viven en el barrio y zonas aledañas. En cambio, en los *dergāh* Yerrahi la

formalización y jerarquía de la estructura organizativa se vislumbra y explicita por parte de las/os interlocutoras/es más rápidamente.

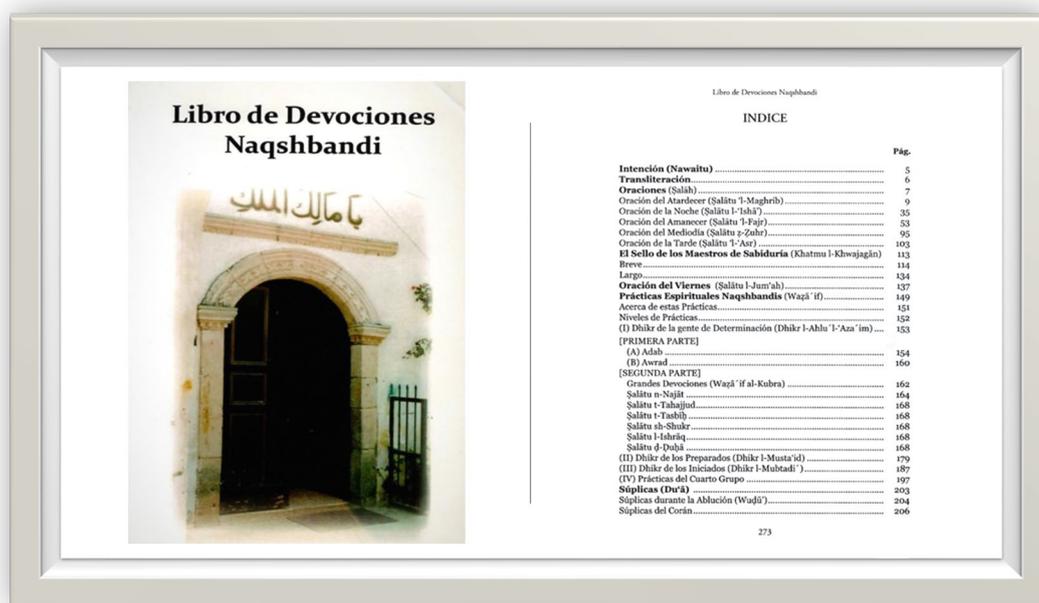


Figura 40. Libro de devociones Naqshbandi

Portada y fragmento del índice del libro publicado en 2009 por Seres Ediciones. En las primeras páginas se advierte que lo recaudado de la venta será destinado a la construcción del *maqām* del Shaykh Sharafuddin ad-Daghestani en la ciudad de Mar del Plata (Buenos Aires, Argentina), de acuerdo con la voluntad de Mawlana Shaykh Nazim al-Haqqani. (Digitalización propia).

Dentro de la *tarīqa* [Yerrahi] hay como una jerarquía. Los nuevos tienen que escuchar o respetar a los que tienen más antigüedad o, generalmente, nos preguntan más. Nosotras generalmente tenemos que estar más atentas, guiar en lo que nosotros aprendimos, tratar de transmitirlo, o ayudar al que a lo mejor recién empieza. (...) Entonces es como si fuera otra jerarquía espiritual. Después tenemos cargos. Eso se va cambiando porque a veces te ponen en un puesto, por ejemplo, pero porque tenés que aprender ciertas cosas. Encargada de la cocina, ahí en la *tarīqa* cocinamos de a dos todos los sábados y tiene que haber una persona que dirija, que controle que se estén haciendo bien las cosas. Y en la cocina es un lugar donde se producen muchos roces. Es terrible la cocina. (Testimonio, 2017)

Tuve un sueño que daba cuenta de un cambio muy profundo y a mí me puso el gorrito. Digamos que soy “Baba”, pero mujer. Cuando vengas [*dergāh* Yerrahi], vas a ver que algunas mujeres debajo del pañuelo tenemos un gorrito como el de los varones –vas a ver una línea blanca–, es que tenemos más responsabilidad. *Bashi* se llama. Ahí me cambió el nombre que, de todas maneras, el cambio se fue viendo en el tiempo. [El *shaykh* modificó el nombre que le había otorgado en su *shahada*] Se fue dando, no es que lo hice a propósito. Me empecé a meter más y más en el mundo interno y a ocuparme de otras cosas, de la parte administrativa, de las plantas, a ir más temprano y ayudar más, a tratar de servir más. Al principio no era así y fue coincidiendo con que el sueño daba cuenta de eso. Junto conmigo estaban varias chicas que en algún momento habían tenido estos sueños, pero él

estaba esperando a ver si se manifestaban en el carácter de la persona. Éramos como 8, más o menos. Entonces, nos dio el gorrito a todas y lo que nos dijo fue: “No se crean que ahora van a tener privilegios. Al contrario, porque ahora a ustedes las voy a marcar más de cerca. O sea, hay errores que ustedes ya no pueden cometer, porque ustedes son el ejemplo para las otras mujeres”. (Testimonio, 2017)

Por otra parte, las jerarquías también se disputan y fructifican, se trate de la cercanía o afinidad con el *shaykh* o del rol desempeñado en el funcionamiento del *dergāh*. En alguna que otra ocasión señalaron que quienes de verdad “manejan la batuta” en los espacios yerrahi son las mujeres encargadas de la administración y la cocina, así como en otra oportunidad describieron algunas *dergāh* naqhsbandi como “feudos matriarcales”. Tras algunas visitas a cualquier *dergāh* pueden percibirse diferencias entre: a) quienes tienen mayor trayectoria y/o responsabilidades (puede traducirse en formas sutiles de poder), b) quienes llevan menos años desde que tomaron *bayat*, pero cumplen con las pautas (explícitas e implícitas) esperadas, c) quienes se están iniciando y son acompañadas/os (brindándole consejos e, incluso, “corrigiéndoles”) y d) quienes “están de paso”, son visitas o huéspedes.

Recuerdo estar en un *dhikr* en un *dergāh* yerrahi y una mujer –con tono muy cordial, pero firme y hasta con un atisbo de molestia– me sugirió que me sacara el pañuelo y no me hiciese tanto problema, que me lo pusiese sólo para el ritual. Intuyo que como se me corría y yo trataba de arreglármelo, quiso quitarme una presión de encima, pero también advertir que para “colocarlo mal, mejor no hacerlo”. Secuencias después comenzó el *dhikr* y junto a otras dos o tres mujeres de la misma edad (y “posición” dentro de la orden) iban indicándonos los movimientos a las invitadas y a las conversas más recientes. En un momento, una se dio vuelta y le hace un gesto a una joven; señalándole –algo molesta– que siguiese el cancionero y bajase su tonalidad (no debía distinguirse del resto, ni opacar la voz del *shaykh*). La muchacha se disculpó e intentó acoplarse. Situaciones como éstas, varias. Sea en el ritual, la organización de las compras, la preparación de la comida o la forma de conducirse hacia el *shaykh* sin el “*adab correspondiente*”. (Notas de campo, 2017)

En otro orden de cosas, es frecuente oír que en los encuentros rituales o charlas realizadas durante las visitas de *shaykhs* internacionales naqhsbandi, las/os asistentes, sin saberlo, pronuncien su *shahada* al calor de la música y las actividades. Esto, criticado por otras/os musulmanas/es, es visto por algunas/os como un “regalo”. Un don ofrecido a la persona y que luego quedará en ella recibirlo o profundizarlo. En los espacios yerrahi también se promueve la conversión –hecho que se manifiesta en sus actividades públicas, difusión editorial y la recepción de invitadas/os–, pero bajo mayor control o “protocolo” en contraposición a la “espontaneidad” previamente mencionada.

Muchos naqshbandi se van para la *Yerrahiyya* porque la *Naqshbandiyya* es un océano oscuro, es un océano profundo. Es bucear en el propio secreto de tu corazón y tenés distintas formas, mucha diversidad. En la *Yerrahiyya* encontrás una estructura, muy cronometrado su ritual, todo sincronizado, todo muy establecido. Hay gente que necesita eso. A algunos naqshbandi esa fluctuación y ese océano, esa libertad, los asusta. (Testimonio de un varón, 2017)

Una de las características que intentamos sostener acá es la hospitalidad, pero no una hospitalidad vacía. Puede ser que en algunos casos sea vacía, pero en realidad la gente que viene acá viene muy golpeada. Yo le quise mentir a mi maestro cuando me conoció y me quise presentar ante él como una persona de alta fe y alto calibre espiritual y él me hizo quedar como un idiota delante de mí mismo. (...) La mayoría viene diciendo tonterías. Les pregunto, un poco por divertirme, por sadismo: “¿Por qué venís acá?”. “Bueno, para encontrar la misión en mi vida”. Otros vienen a salvar al mundo. Las cosas más descabelladas escucho. Yo la verdad que entré al sufismo porque estaba muy lastimado, realmente muy lastimado y no encontraba salida. Mi maestro me invitó un día, me vio y dijo: “Bueno, este hombre realmente si no le damos un camino fuerte para seguir, no va a seguir”. No es exactamente así, pero hay mucho de esto. Entonces, toda persona que viene acá es bien recibida porque repito la historia que me sucedió con mi maestro. La caridad que él tuvo conmigo, trato de tenerla con los demás. Mi esposa me acompaña en esto. Ella es muy contemplativa. Yo soy más filoso. (Testimonio *shaykh*, 2017)

Existen vínculos personales y algunas visitas cruzadas entre ambas órdenes y a pesar de que se habla de hermanas/os naqshbandi que asisten a un *dergāh* yerrahi a aprender idioma árabe como señal de buenas relaciones, también hallamos comentarios que dan cuenta de las disputas de sentido en torno a la metodología o pedagogía del camino espiritual. Al respecto subyace no sólo su posicionamiento en el paisaje islámico local sino, además, la reactualización de la legitimidad prístina de sus cadenas de transmisión. Así circulan expresiones del tipo: “A diferencia de otras *turuq*, nosotros privilegiamos el corazón y no el intelecto” o “en otros espacios son más permisivos, son hippies con OSDE”.

Burhanuddin fue a visitar a un Maestro Yerrahi que ya falleció, porque ahora están sin maestro, no sin *shaykh*, porque cada *dergāh* tiene uno. Cuando fue a visitar a ese maestro, le dio una carta que le mandaba Mawlana y que cuando la leyó dijo algo y a partir de ahí dejó de fumar y ahí supuestamente fue el Maestro Yerrahi a tomar *bayat* con el Maestro Naqshbandi, pero esto los yerrahi lo ocultan, no lo quieren reconocer. (Testimonio, 2017)

Nuestra *tariqa* [*Naqshbandiyya*] es la única que desciende de Abu Bakr y no de Alí. Comienza cuando Abu Bakr recibió el secreto del corazón del profeta en la cueva cuando se escondían de los asesinos. “Cuando ese secreto pasó de corazón a corazón. Nos vimos todos en ese momento”. Por eso, todos nos vemos cara conocida. El sufismo es un camino del corazón y del amor. No

tan racional como las *turuq* de Alí. (...) El *bayat* es como un “bautismo”. Un pacto en el que el maestro te toma y vos lo tomás en tu corazón. (Testimonio, 2015)

Las características, disposición y uso del espacio son, también, eje de diferenciación. Cuando me acerqué por primera vez a la *tarīqa* Naqhsbandi contaban con un *dergāh* en el barrio de Colegiales, hoy sin funcionamiento. Una casa de fachada blanca que en su interior tenía un patio semicubierto, una cocina, algunos recintos con colchonetas y una habitación de reunión con un bello *mihrab* pintado en tonos aguamarina y flores lilas. Tiempo después encontré unas imágenes de la mezquita en una de las comunidades sufíes de Mendoza y el *mihrab* era muy similar. Las comunidades apartadas de núcleos urbanos son construidas –por expreso pedido de Mawlana– con materiales de cada zona, así como los *maqām*. Estos nodos de la *tarīqa* emulan –a través de una suerte de mimesis con impronta regional– la comunidad residencial central de Lefke (en Chipre) o los santuarios ubicados en distintas locaciones de Oriente Medio (Salinas, 2017). No es objeto de esta tesis en particular, pero se revela vital considerar a *posteriori* la des/reterritorialización de las prácticas religiosas, su inscripción y significación espacial (Funes, 2019).

Jueves, 20 horas. Toco timbre en una típica casa de barrio de construcción longitudinal. Me recibe un hombre de unos 50 años. Barba pronunciada y pantalón babucha o *salwar*. Un estilo de vestimenta que luego identificaría como propio de los varones naqhsbandi. Atravesamos un pasillo hasta llegar a la residencia propiamente dicha. Nos descalzamos. Me presenta a su esposa. Bella, de su misma edad, con una camisola holgada, babucha y una vincha o turbante en su cabello. Me ofrecen té de cedrón y frutos rojos. Nos sentamos sobre las alfombras del *living* que oficia de *musalla* o *dergāh* para las reuniones desde hace dos años aproximadamente. En un viaje que el *shaykh* realiza a Chipre le comunican que debía hacerse cargo de ese grupo disperso por algunas localidades del conurbano. “*Un cargo burocrático*”, afirma, y reconoce que hubiese preferido no tener por las responsabilidades que conlleva. Entre esos compromisos se encuentran el *sohbet* y liderar el *dhikr*. Conversamos de varios temas mientras van llegando las visitas. Uno de los días más concurridos habríamos sido entre 8 a 10 asistentes. Aunque reconocen que a veces sólo son 3. Saludos afectuosos y siempre la pregunta del *shaykh* en tono calmo y amable sobre la vida de cada uno/a de ellos/as. Luego de una puesta al día y el *sohbet*, alguien se encarga de recitar el *adhan* para iniciar el *salāt*. Posteriormente, nos ubicamos en ronda sobre los almohadones y las alfombras que cubren el suelo. Generalmente, quienes son pareja se sientan uno/a al lado del otro/a tratando que las mujeres estén contiguas entre sí, pero no hay una marcación estricta entre sexos. De hecho, la mayoría me saluda con un beso en la mejilla.

A pesar de que no existe vértice, el círculo se organiza alrededor de quien lidera el *dhikr*, orientándonos en los cantos y movimientos. Entonamos las recitaciones en un *crescendo* de la voz y acelerando el ritmo, especialmente al momento de expresar *Allah Hu* (“Sólo Allah”, “Él”). El principal ademán

es el movimiento de cabeza que dirige el mentón hacia el corazón. El canto, por llamarlo de modo sencillo, es entusiasta y de sonoridad ondulante. Definen el *dhikr* “como regalo de los ángeles, herramienta especial al igual que el *salāt* para recargar energías”. “Es de dónde los ángeles toman provisión de la tierra”. Al concluir, y tras enfatizar que “*sintamos la conexión*”, cada uno/a pide introspectivamente su deseo. Al finalizar el *dhikr*, se comparte la cena. “Para nosotros el *dhikr* termina con la comida”. Al realizarse un día de la semana y en el hogar particular de uno de los integrantes, el evento se extiende sólo por unas 4 horas. En otras ocasiones y puntos de reunión puede ampliarse a 6 horas de duración. (Compilación notas de campo, 2015)

Más allá de las diferencias (*performance* ritual, vestimenta, vía de conocimiento privilegiada, composición) entre las órdenes consideradas, éstas comparten algunos aspectos que, en definitiva, caracterizan la membresía y el *ethos* de las cofradías. Estos ejes son: el respeto del vínculo maestro-discípulo, el *dhikr* colectivo, la hospitalidad y el *adab*; entendido este último ya no sólo desde un enfoque normativo como vimos en otros capítulos, sino, además, como el cultivo de aquellas técnicas y formas de comportamiento que permiten aplacar el ego en búsqueda de una mayor conexión con la divinidad. Un camino cuyo clímax, como abordaremos más adelante, es el *fanā'* (disolución/anihilación del ser). Ese máximo ideal –que reconocen dificultoso y al que pocas/os acceden– es acompañado por objetivos cotidianos o terrenales (en el *dunyā*), por llamarlos de algún modo. Incluyen, por ejemplo, el buen trato (amabilidad, comensalidad, colaboración) hacia las/os hermanas/os de la orden, la práctica del recuerdo de Allah de manera individual y comunitaria, la aceptación y respeto a las reglas de la cofradía como un modo de manifestar o ejercitar la sumisión a Allah y someter el ego. Por cierto, en alguna que otra ocasión me dieron a entender que el *shaykh* por “*inspiración*” (una suerte de comunicación con el maestro de cada orden) otorga el nombre islámico a quien toma *bayat*. Un nombre que puede modificarse con el paso del tiempo y refiere a alguna faceta característica de la vida de cada discípulo/a o indica aquel aspecto que debe trabajar en su camino espiritual.

La comunidad sufi [en referencia a la orden Yerrahi] no sé si es más cerrada, pero estamos más en contacto, es más chico. La idea es también que todos trabajamos juntos. Si hay alguna necesidad, si yo me enfermo, sé que me van a estar llamando, me van a ir a ver, me van a dar una mano ¿entendés? (...) Para lo que sea, como una obligación de hermanos. (Testimonio, 2017)

En el sufismo, digamos, más allá de la práctica islámica, y de la práctica personal e individual, está la práctica grupal. Dentro de la *tarīqa*, el momento de reunión es lo más importante de la semana. Por eso nos reunimos los jueves para el *dhikr* y los viernes para el *yummah*. Y el

compromiso nuestro como naqshbandis, como miembros de la *tarīqa*, es participar de esas reuniones y compartir porque es el momento de crecimiento de cada uno y del conjunto. (Testimonio, 2017)

Dergāh y maqām: mediaciones y materializaciones de lo sagrado

El *shaykh* puede ser consultado por cuestiones matrimoniales, profesionales y hasta mudanzas o traslados a más de 100 km (Salinas, 2017). Se establece con él una relación afectiva –a veces “*paternal*”– que no deja de ser jerárquica. Se debe mostrar respeto y conducirse, según indican, “*con el debido adab*”. Sin embargo, la personalidad de cada *shaykh* y también el estilo que posee cada orden exhiben gradientes de formalidad e informalidad. Tuve la oportunidad de conocer al *shaykh* de la “mezquita de Glew” (Buenos Aires) y sin preámbulos o resquemor alguno me invitó a sentarme en ronda junto a otras mujeres para responder nuestras inquietudes. Ocurrió nada más y nada menos que durante la celebración *Eid al Adha*: festividad en la que su mezquita recibía más invitadas/os que de costumbre y su labor como líder espiritual era, evidentemente, muy requerida.

Ese día aconteció uno de esos “episodios síntesis”, aquellos que condensan o aglutinan un sinfín de variables y elementos del recorrido etnográfico y que cada uno de ellos, a su vez, podría proyectar un nuevo trabajo de investigación. Pude participar del *dhikr*, visitar el *maqām* y hasta conversar sobre *qawali*²³⁰ con una mujer francesa –casada con un miembro de la orden *Chishtī*²³¹– que reside hace décadas en la India y había llegado a Glew a través de una argentina que conoció en un espacio de meditación en Delhi. Nuevamente, las redes y relaciones interpersonales (locales y transnacionales) a la orden del día.

La “mezquita de Glew”, como se la conoce a pesar de no poseer aquello que se identifica habitualmente como arquitectura islámica, se estableció en un predio residencial arbolado. Encontramos: la casa del *shaykh* y su familia, contiguamente la mezquita o sala de oración y a unos metros –en un recinto separado y construido con madera– un *maqām*. Llegamos alrededor del mediodía. Lloviznaba. Atravesamos un jardín precioso, lleno de flores y vegetación. El *shaykh* nos recibió con un beso. Una de las mujeres, amiga de uno de mis contactos, fue quien por iniciativa propia le comentó al *shaykh* que era antropóloga. Nos reunió a unas 8 mujeres en la *musalla*. Mientras le explicaba quién me había invitado, retrucó –señalando hacia el cielo– “*Allah te invitó*”. Nos sentamos en ronda y conversamos. Luego, llegó la hora del almuerzo. Previamente, me sugirió visitar el *maqām* de la mano de una de

²³⁰ Música de India y Pakistán que fusiona elementos indostaníes con los arábigos y persas a partir de la injerencia *mughal* en el subcontinente. Es un género musical devocional característico del sufismo de esa región.

²³¹ Una orden originaria de una ciudad en la frontera Irán-Afganistán. Fundada por Abu Ishaq Shami y establece su linaje a través del yerno del profeta (Alí). Tiene presencia en distintos países del mundo, pero fue una de las primeras en asentarse en la región indo-pakistani.

las hermanas. Cuando me indicó quién, mi sorpresa. Ya nos conocíamos de otro ámbito, pero no era con quién había asistido a la celebración. (...)

El momento del *salāt*. Los hombres se colocaron en filas delante y las mujeres detrás. La esposa del *shaykh* era quien reordenaba la disposición espacial. Terminó el *salāt*. *Taqabalallah* (“Allah acepte”). Nos colocamos en ronda. Algunas mujeres pronunciaban por lo bajo: “*Pensé que venía el hadra*”. Alguien dijo: “*Acá las mujeres quieren hacer el hadra*” [ritual colectivo que significa presencia y consta en recitaciones rítmicas de los nombres de Allah]. El *shaykh* pasó al centro del círculo y comenzó a marcar el ritmo con su bastón. Hombres tocaban instrumentos de percusión. Se recitó/cantó “*La ilaha illa Allah*” (No hay más divinidad que Allah), *Qayyum* (dignatario) y *Hu*, entre otros de los 99 nombres de Allah. El ritmo cada vez más acelerado, la respiración más entrecortada y la rueda empezó a girar. “X” me tomó el brazo para guiarme en el movimiento. Me indicó primero ir hacia la izquierda y hacia abajo, inclinando un poco la cabeza (pero no mucho) y llevando las manos hacia el corazón. Repitiendo el ademán hacia la derecha.

A esa altura, el *shaykh* se movía dando pequeños saltos y colocándose delante de cada asistente. Fue girando hasta llegar frente a mí y, gestualmente, pidió que imitase su movimiento. Cuando alcancé la velocidad deseada, continuó con la compañera contigua. El ritual llegó a su punto máximo, la recitación y el movimiento comenzaron a desacelerarse. El *shaykh* quedó nuevamente en el centro del círculo y se acercó a su esposa. Beso, miradas cómplices y felices. Las hermanas emitieron sonidos que me recordaron a los de las mujeres saharauis. Nos fuimos retirando ordenadamente. En la puerta de la sala de oración, el *shaykh* nos despidió; ofreciéndonos palabras amables a cada una/o de nosotras/os. Me repitió que visitase el *maqām*. Acto seguido me brindó una breve reflexión o apreciación sobre mi persona que, aunque él no sepa, encontré muy acertada. Fuimos a merendar y, momentos después, a visitar el *maqām*. Entramos. Quienes me acompañaban pusieron sus manos sobre el cenotafio y luego su frente. Besaron la estructura y pronunciaron una frase en árabe. Se sentaron, comenzaron a orar y hacer súplicas acompañadas de su *masbaha*. Un *dhikr* personal. Silencio y calma absoluta. Un microclima de intimidad y calidez que contrastaba con el “alboroto” festivo del exterior. Nos quedamos un rato y nos retiramos. Regresamos a la reunión en el jardín. Bebimos té al compás de los instrumentos musicales.

Iba cayendo el sol y algunas/os comenzaron a marcharse. Empecé el regreso con quienes me habían invitado. En el auto me preguntaron cómo la había pasado, qué había sentido en el *maqām* y cómo me había ido con el *shaykh*. Una de las mujeres, que había estado presente durante el encuentro, comentó algo del contenido de esa charla y uno de ellos afirmó –palabras más, palabras menos–: “*Le dice lo que le digo yo, que ella ya es naqshbandi. Lo que pasa que tiene que bajar como un octavo (...) ¿Sabés que pasa? Allah quiere, aunque ella no. La gente que tiene luz es la que más escapa porque uno le teme a la luz*”. (Reconstrucción diarios de campo, 2017)

La *Naqshbandiyya* en Argentina cuenta con una peculiaridad. Encontramos *maqamat* (plural de *maqām*), cenotafios o “falsas tumbas”, edificados en honor a los maestros de la orden y que funcionan –al decir de muchas/os– como nodos energéticos. “*Antenas repetidoras*” afirma Cicco en su libro (2020, p. 166). En el país se emplazan entre cinco a

seis. El que se ubica en la comunidad de Mallín Ahogado, por ejemplo, se ha construido – entre otras razones– por los *yinn* del bosque quienes, a su vez, también lo visitan (Salinas, 2017; Pilgrim, 2018). El *shaykh* de la comunidad patagónica es, además, quien recibió en 2016 “la reliquia” de la mano de Mehmet (hijo de Mawlana) Esto es, un pelo de la barba del Profeta Muhammad que, supuestamente, se conserva generacionalmente desde Abu Bakr (Fuente: Cicco, 2020, p. 158).



Figura 41. *Maqām y musalla*

Fotografías propias, *Eid al Adha*, Glew, 2017.

Los *maqamat* fueron construidos en los territorios designados por el maestro de la orden. Al parecer, además de uno existente en Estados Unidos, Argentina es el único país en la región que los posee (Montenegro, 10/12/20. Clase disertada en el marco del seminario “Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina”, UNR). El último de ellos se inauguró en 2019 en la ciudad de Mar del Plata²³², en honor al *shaykh* Sharafuddin Daghestani (1875-1936) –tío y maestro de Abdullah Fa'izi ad-Daghestani (1891-1973) a quien se honra con los otros *maqām* emplazados en el país y cuyo santuario se encuentra en Siria–. Abdullah Fa'izi ad-Daghestani fue el maestro del *shaykh* Mehmet Nazim Al-Haqqani (1922-2014), conocido como Mawlana, y líder de la orden *Naqhsbandi Haqqani* hasta su muerte;

²³² Video de la inauguración disponible en <https://www.facebook.com/Sheij-Abdul-Rauf-Felpete-875011032542788/videos/inauguraci%C3%B3n-del-maqām-de-grandsheij-sharafuddin-as-daguestani-en-mar-del-plata-/435197827362723/>

siendo vital en su expansión mundial y figura axial de esta cofradía globalizada o transnacional como se mencionó otrora (Salinas, 2017).

Por otra parte, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires hallamos dos *dergāh* Yerrahi que se ubican en la zona de Villa Crespo y en el límite entre los barrios de Parque Avellaneda y Vélez Sarsfield. A la primera se ingresa subiendo unas escaleras, luego de dejar el calzado en el palier de entrada. Es un juego de ingenio encontrarlos al salir. En el primer piso se halla la sala para realizar el *salāt* y el *dhikr*. Bellas alfombras, lámparas estilo turco e infinidad de cuadros decorando las paredes. Otra escalera nos conduce a un recinto menor en el que se sitúa una biblioteca y unas mesas bajas empleadas para las clases de árabe, así como para escuchar los *sohbet* y cenar sentadas/os sobre almohadones. El espacio cuenta, además, con baños para varones y mujeres, cocina y otras dependencias más pequeñas.

Al otro punto de reunión se ingresa por una pequeña puerta de una casa baja. Nos recibe, también, la sala para realizar el *salāt* y el *dhikr*. Luego, una especie de patio interno techado donde colocan sillas para poder escuchar el *sohbet*. En uno de los laterales, el acceso a la cocina y, en el otro, un espacio –destinado a usos múltiples– donde se comparte la cena. En ambas, la utilización del espacio exhibe mayor cuidado respecto a los parámetros sexo-género. Varones y mujeres comparten los mismos recintos, pero las mujeres cenan sobre unas mesas y los varones en otras. En dichas mesas se encuentran fotocopias con la transliteración de lo que se debe recitar y agradecer. Asimismo, durante el ritual los varones se colocan en los primeros círculos concéntricos y las mujeres en las periferias, varias de ellas con una especie de cancionero que guía su recitación.

La secuencia del encuentro semanal en los dos topes Yerrahi es similar: *salāt*, *usūl* (otro ritual de remembranza más acotado), *sohbet*, cena, *dhikr*, té. Todo perfectamente cronometrado. En uno de los espacios, el *sohbet* lo ofrece el *shaykh* local antes de la cena. En el otro, lo brinda –luego de ésta y a través de un dispositivo conectado a internet– un líder argentino que reside en Estados Unidos. Antes de su conexión, entre el *salāt* y *usul*, otro miembro de la orden ofrece una breve clase o discurso. Se reúnen los sábados para el *dhikr* y comparten, además, un encuentro ritual más acotado a mediados de la semana. Las tareas en todas las *turuq* se distribuyen y son rotativas.

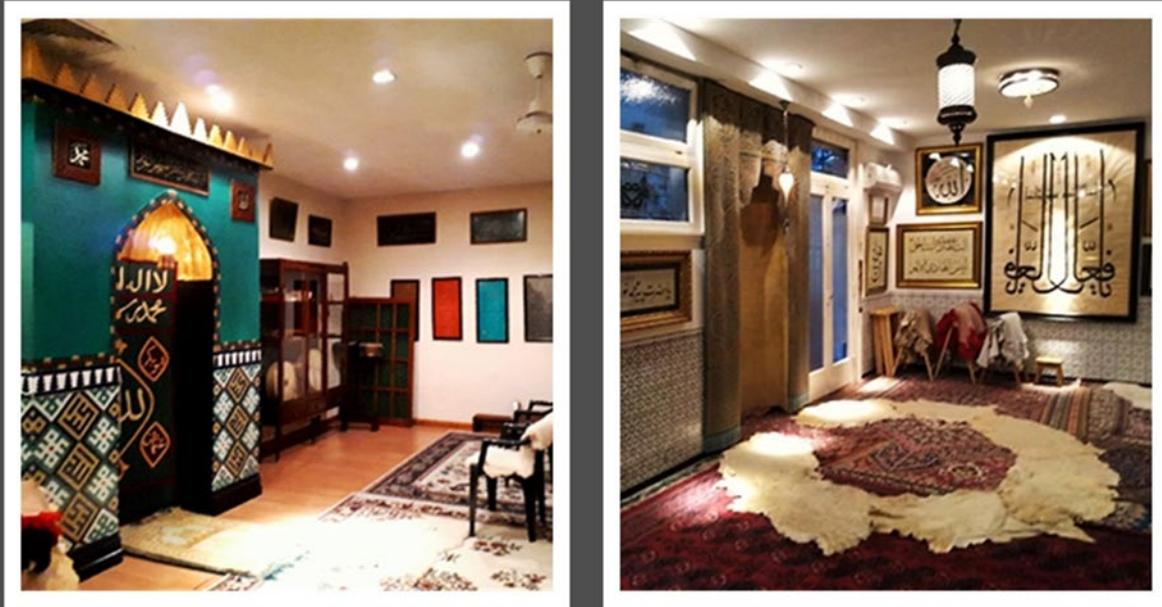


Figura 42. *Dergāh*

Izqda.: Fotografía propia tomada en una visita a *Halveti Jerrahi*, 2018.

Dcha.: Fotografía obtenida del portal Facebook de *Sufismo Halveti Yerrahi*. Actualmente presenta cambios en su decoración. <https://www.facebook.com/SufismoYerrahi>

En ambas órdenes, el ritual²³³ incluye música, instrumentos y giro (personal y colectivo). Algunos movimientos de cabeza son similares y otros diferentes. Por ejemplo, en una cofradía hacen mayor énfasis en las inclinaciones laterales que en las diagonales. Desde mi inexperto oído musical, el ritmo de recitación Yerrahi es menos ondulante (con acentos más marcados y entrecortados) que en la Naqhsbandi. En cualquier de las *turuq*, aunque lo presencié con mayor frecuencia en la Yerrahi, el *shaykh* puede frenar o interrumpir el ritual para hacer correcciones en función de cómo se esté desarrollando. Es, también, quien reencauza preguntas y respuestas durante los *sohbet*. Aquellas intervenciones inadecuadas son, generalmente, inhabilitadas por gestos o comentarios de otras/os participantes.

En una de mis vistas a la *tarīqa* Yerrahi me acompañó un joven bereber, quien se mostró sorprendido por la “ambientación turca” y el empleo de algunos vocablos en ese idioma. Con relación a lo antedicho, podemos observar que los puntos de inspiración

²³³ Se comparten enlaces de videos (algunos locales y otros internacionales) donde se puede apreciar la dinámica del ritual en cada orden. Para una descripción más detallada sobre la ritualidad, pueden consultarse las tesis de grado de Kerman (2007) y posgrado de Langer (2019).

Zikrullah Jerrahi Argentina, 7/9/2019 <https://youtu.be/n7p5VxAZwWI>

Dhikr Jerrahi. Filmado el 27/10/2007 <https://youtu.be/Nh1BsUn8RZQ>

Zikr Naqhsbandi, 25/05/2013 <https://youtu.be/Nh1BsUn8RZQ>

Hadra Naqhsbandi en Alemania, 15/03/2016 <https://youtu.be/u8skFtFuiTA>

Hadra Naqhsbandi en Mar del Plata, 13/03/2020 <https://youtu.be/E6T762RUMhc>

(mimesis) espaciales y estilos decorativos o arquitectónicos –adaptados, por supuesto, al contexto local– son diferentes en las dos órdenes aquí contempladas. También lo son la *performance* y diacríticos de sus integrantes. Si las/os naqhsbandi tienen un *styling* característico (pantalones babucha, turbante, barba más larga, vincha en el caso de las mujeres), las/os yerrahi tienen el suyo también. Generalmente, camisas y chaleco verde, barba prolijamente recortada y *kufi* blanco. Las mujeres, al menos en el ámbito ritual, lucen un vestuario más uniforme: camisola o túnica de colores neutros y pañuelo verde. En cambio, las mujeres naqhsbandi –aunque también comparten una impronta– utilizan muchos más colores y estampados. Ocupan el espacio, además, con mayor flexibilidad.

Los linajes (*silsila*) –confusos para la mayoría de nosotras/os– revelan algo más que genealogías o cadenas de transmisión, tradición y legitimidad. Ponen de manifiesto, también, la materialidad de lo sagrado. Es decir, las formas en cómo cuerpos, objetos y espacios vectorizan y configuran “*la relación con lo numinoso*” (Puglisi, 2019, p. 115). Las tumbas, cenotafios, reliquias, el agua de *zamzam*²³⁴ o la tierra de Karbalā, entre otros ejemplos del universo islámico que se mencionaron en los distintos capítulos de la tesis, no son meramente una hipérbole o recuerdo de lo sagrado. Por el contrario, ayudan a actualizarlo y sostenerlo; tejiendo lazos entre las/os creyentes (corrientes generativas) y volviendo difusas las fronteras entre corporalidades, objetos y seres (Puglisi, 2019; Silla y Carvalho, 2015). Pensemos, precisamente, en el acto de visitar, pedir o agradecer en un *maqām*. Se desea o persigue la conexión con la *baraka* (energía, poder, bendición) del santo, cuya tumba se sitúa en otro punto del globo y a través de él con toda una cofradía, linaje creyente y la divinidad. Son topos, al decir de Salinas (2017), dentro del mapa energético transnacional.

Quisiera concluir este capítulo enfatizando la relevancia de las formas de mediación y materialización islámicas más allá de que esta tesis no profundice en la relación entre espacialidad y religiosidad. Trátese de prácticas (como el *salāt* o el *dhikr*), símbolos (como el *hiyab* o *kufi*) o mensajes transportables, son cuerpos, espacios, objetos, textos y gestos que vuelven “*lo divino tangible en lo inmanente*” (Meyer, 2010, p. 743). Resulta estimulante poner el acento –sobre todo en el sufismo– en los modos en cómo se gobierna y ejecuta el compromiso sensorial con lo divino (Meyer, 2019, p. 754). “*Sensational forms* –sostiene Meyer– *are authorized modes for invoking and organizing access to the transcendental that shape both religious content (belief, doctrines, sets of symbols) and norms*” (2010, p. 751).

²³⁴ Pozo ubicado cerca de la Kaaba y que se dice fue abierto para satisfacer la sed de Agar quien corría por el desierto junto al pequeño Ismail.

Los rituales de remembranza sufí pueden cohesionar o reafirmar el vínculo confrático al mismo tiempo que constituyen una vía de comunicación con la divinidad y hasta una forma de sanación, al decir de algunas/os interlocutoras/es. El *dhikr* –más allá de sus instancias y expresiones espontáneas– está pautado. La música, la recitación, la forma de vestir, entre otros aspectos, son técnicas corporales que incitan ciertos regímenes de sensibilidad y visibilidad islámica. En sintonía, la mediación –siguiendo a Meyer (2020)– puede significar: a) un movimiento convencional que opera en el sentido de significación y transmisión (literatura, radio, redes sociales, tv, internet) y b) una conceptualización alrededor de un complejo autorizado (legitimado) de formas sensoriales empleadas con el propósito de conectar el aquí y ahora con el más allá. En definitiva, la interrelación entre inmanencia y trascendencia (p. 4).

Dicho enfoque nos ayudaría a problematizar las perspectivas dualísticas y normativas, así como la dicotomía entre religiones de salvación y mágicas. Algo que por cierto dificultaría la “clasificación” del islam ya que, a pesar de ser una tradición monoteísta, presenta intrínsecamente características del *mysterium tremendum* trascendental fascinante (Otto, 1917) como mediaciones inmanentes (reflexivas y sensibles) con “lo numinoso” (la divinidad, santos, *yinn*, ángeles, etc.) en la vida cotidiana.

Capítulo VIII

*Así se engaña al cuerpo, se reemplaza
el vacío por cantos filosos*

(...)

*Señoras y señores: ese trompo -inútil y perfecto-
es solo una idea clavada en la sombra.
Yo misma, algún día, emitiré luz y volaré,
no con alas sino con muchas cintas,
y cambiar de lugar será,
para mí, cambiar de mundo suavemente.*

(María Negroni, «Circunferencia»)²³⁵

*Shamsa**

Es una artista y profesora de danzas que ronda los 45 años. Vive en la Ciudad de Buenos Aires donde nació, aunque transcurrió su niñez y adolescencia en Brasil. Allí cursó el profesorado de historia y fue cuando comenzó a interesarse por el arte de “Oriente”. Formada en danza contemporánea, incursionó en la danza árabe de la mano de una profesora libanesa. “*Estilo tradicional*”, no bellydance, enfatiza.

Y una de las cosas que me sigue atrayendo, y me atrajo desde un principio, es esto de la comunidad femenina, de la hermandad que yo empecé a intuir, a oler, a olfatear ya desde la primera clase. (...) No importa la edad que tengas, importa si bailás y si lo disfrutás, que la música te lleve y vos te dejes ir. (...) Acá en Argentina se usa la palabra improvisación como algo negativo y en realidad si le decís eso a un músico de jazz te mata. (...) De hecho se está usando mucho un término que es el de composición espontánea.

²³⁵ Negroni, María (2018). *Archivo Dickinson*. Buenos Aires: La Bestia Equilátera, p. 20.

* Seudónimo. Nombre femenino de origen persa y urdu que significa sol o rayo de sol. Designa, también, los arabescos en forma de roseta o medallón con motivos geométricos y florales que son empleados ornamentalmente en tapicería, manuscritos y arquitectura. Éstos simbolizan la trascendencia divina. Una personalidad, en este caso masculina, de gran relevancia para el sufismo se llama precisamente Shams Tabrizi (1185-1248). Se trata de un poeta y pensador persa que, además, fue maestro de Rumi (místico del cual desciende la orden Mevleví o de los derviches giróvagos). Se eligió este pseudónimo, rompiendo así con el criterio empleado en los capítulos anteriores, dada la afinidad que manifiesta con la cadencia del relato de vida aquí compartido y los tópicos (cuerpo, circularidad, trabajo espiritual y vida onírica) sucintamente explorados en este apartado.

Regresó a Buenos Aires y comenzó a brindar clases y talleres de danza árabe. Tiempo después, vino el “boom” de la novela *El Clon* y la danza del vientre que –cuenta– padeció un poco, pero también le divirtió. Una de sus alumnas viajó a Colombia y le trajo un libro que compró en una tienda de terapias alternativas. Se trataba del libro *La danza mágica del vientre* de Shokry Mohamed (profesor y coreógrafo egipcio que residía en Madrid). Escribió a la editorial para intentar ponerse en contacto con él. Transcurrió un año sin novedades y encontró una nota en la revista *Uno Mismo*. Se comunicó con la entrevistadora y así consiguió el contacto de Shokry. Meses después lo conocería personalmente en un taller que dictó en Chile. Desde ese momento, viajaría a Chile, Brasil y España para asistir a los seminarios que él ofrecía. Así, se formó y especializó en danzas tradicionales y folklóricas de la región.

Hay una parte que sí es autodidáctica, pero nunca empiezo a estudiar una danza sola. Siempre necesito que una persona me la transmita. Una vez que esa persona me la transmitió, aunque sea de manera intensiva (...) emprendo una investigación histórica. Y eso sí se lo debo a la carrera. (...) Si hago una danza, me interesa poner la danza en contexto. Si es una danza tradicional que la música sea lo más tradicional posible, que la ropa corresponda a esa música, a esa época, a ese ámbito y que la expresión o gestualidad también responda a eso. Para mí que no soy árabe, que no soy oriental, recrear estas danzas implica un trabajo. No es la misma gestualidad que voy a usar para hacer una danza como las bailarinas profesionales de Marruecos que como una bailarina profesional persa. Entonces necesito estudiar eso. Es casi como un trabajo actoral. (...) Cada danza me lleva años estudiarla y desarrollarla para después poder transmitirla.

Su forma de abordar la danza se encuentra muy relacionada con el modo vida sufí que adoptaría tiempo después.

Aquello que es superficial no me interesa en ningún aspecto de la vida. Yo soy monotemática, soy monocromática. Me interesan mucho los matices, me interesan mucho los detalles en todo, pero tengo pocos intereses, pocos campos de acción, pocas amistades y poca familia. (...) Y entonces la impronta de lo que hago con mi danza en el escenario es súper correspondiente a la impronta que tengo en mis clases. En mis clases tengo seis alumnas, pero cada una de ellas baila diferente a la otra y ninguna baila igual a mí. (...) Vas a ver que hay más atrás de la danza que la danza misma, la gestualidad, la expresión, la corporalidad de ellas es diferente. (...) Y a mí la uniformización me espanta. Principalmente, ahora que soy musulmana, que Allah en el Sagrado Corán dice: “*Os he hecho en tribus para que os conozcáis unos a los otros, para que aprendáis unos de los otros*”. Entonces, ¿por qué me tengo que vestir igual que vos? ¿Por qué tengo que hablar igual que vos? Si justamente en la diferencia está la riqueza. Y si Allah hizo todo de una forma perfecta y nos hizo diferentes. Si Allah hizo que dos pétalos de la misma flor no sean iguales entre sí. (...) Entonces, esa es una de las grandes cosas que me interesa de las danzas femeninas de Medio Oriente.

Esta idea de feminidad cambiante y particular. ¿Por qué cambiante? Primero que todo cambia, la impermanencia es una verdad y una realidad de la creación de Allah. O sea, yo no soy la misma de ayer, mañana voy a estar más vieja y pasado más todavía. (...) Es que lo maravilloso de la vida, de este regalo que es la vida, es que una cambia. Entonces la feminidad, el concepto de cómo ser mujer y de cómo una baila a través de cómo está viviendo ese ser mujer, va cambiando también.

Es precisamente a través de la danza y el giro que se acercaría al islam vía sufismo. Unos diez años después de comenzar a dictar clases de danza árabe, asistió a un seminario de uno de los discípulos de Shokry en los que se practicaba giro derviche. Le despertó curiosidad. Sin embargo, el momento bisagra ocurrió en una de sus visitas a un *terreiro* candomblé en Brasil. Allí uno de los iniciados realizó una limpieza ritual y enfáticamente le comunicó: *“Ya es hora de que te pongas a trabajar con tu espiritualidad. Vos tenés una conexión con Oriente, puede ser yoga. No, no es yoga (mientras seguía haciendo gestos con la mano símil giro). Algo con Oriente, algo con tu cuerpo y con la espiritualidad y con Oriente. Y obvio que yo ya estaba pensando en giro en ese momento”*.

Regresó a Buenos Aires y asistió a un espectáculo de giro sufi que le había compartido un músico amigo. Pidió el contacto y se apersonó al encuentro. Quien la recibió le mostró la foto de Mawlana Sheikh Nazim. Le contó que ese era su maestro, a quien había visitado en Chipre y le había consultado si podía enseñar giro en Argentina. Empezó a tomar clases. Pasaron las semanas y el profesor le sugería que ella era naqhsbandi. Ella le respondía que respetaba el islam, pero era católica. Tiempo después, sin embargo, pronunciaría su *shahada*.

Estaba todo bien, pero yo tenía una resistencia en un punto que, yo te diría hoy en día, es un poquito más intelectual, pero tampoco le veía el por qué. Así pasaron dos años. Hasta que empezó a pasar algo durante el momento en que yo estaba girando que tuve que decir: *“Ok, ya entendí. Voy a tomar bayat”*. Entonces tomé *bayat*.

Desde el principio comprendió, siguiendo sus palabras, que la *tarīqa* es como una familia en la que se tiene mayor afinidad con algunas/os integrantes que con otras/os; siendo importante respetar ciertas jerarquías y normas, pero sin dejar de lado sus pensamientos ni personalidad.

Yo tengo opinión. Hay cosas que no me callo. (...) Pero ojo que eso me pasa en la comunidad de la danza también. Yo no encajo en la comunidad de la danza. O sea, yo no soy del tribal, no soy de las *bellydancers*, no soy bailarina de restaurant. No soy un montón de cosas y soy un montón de otras. Eso también hace ruido.

Reconoce, al igual que otras musulmanas, que lo más difícil es la práctica cotidiana. El ayuno de Ramadán lo sobrelleva y lo que más disfruta, indica, es el *zikh* personal y colectivo; aquello que más extraña cuando no puede hacerlo. Entiende que, como toda mujer, es camaleónica. “Tenemos más posibilidades de desplegar toda nuestra diversidad interna” y dicha habilidad se retroalimenta, en su caso, a través del interjuego entre sufismo y danza.

Es como que haber tomado el islam fue la frutilla de la torta para una conciencia que yo ya venía desarrollando a través del conocimiento de lo que es la sociedad oriental y lo que es la feminidad en la sociedad oriental. Y es como que el haber tomado el islam y haber aprendido ciertas cosas, incluso el haber tenido cierto consejo del maestro, (...) termina de cerrarme la conciencia de qué quiero generar yo en el otro o en la otra con mi forma de presentarme en ciertas situaciones, mi forma de vestir, mi forma de hablar, mi forma de actuar. Esa relación con el otro. Y esto no es una construcción que es posterior, a partir de cuando yo entro al islam. Es una construcción que empieza cuando yo empiezo a bailar danza oriental. Y que, por supuesto, tiene sus raíces en qué aprendí con mi mamá, con mi tía, con mi otra tía, con mis abuelas, con mis profesoras, con mi maestra, con las mujeres que fueron poblando mi vida y con los hombres que fueron poblando mi vida sobre qué es ser mujer.

Corpografías centrípeta/centrífugas: el femenino sagrado

Dhikr y samā': la circularidad simbólica

No todo ritual es religioso, ni todo acto religioso es ritual (Rappaport, 1999). Ahora bien, trascendiendo por un momento las diferencias entre las *turuq*, este apartado presta atención al *dhikr*²³⁶ o *zikh*, en tanto acto de remembranza y columna vertebral de la práctica y *ethos* sufí. Asimismo, se indagará en sus posibles conexiones con otras *performance* y técnicas corporales que confluyen en una porosa cosmovisión alrededor de la “espiritualidad femenina” que atraviesa la reconfiguración de las subjetividades sufíes en el contexto local.

El *dhikr* colectivo –como tantos otros rituales– podría comprenderse como una vía de comunicación (entre personas, ángeles y, sobre todo, hacia la divinidad) o un acto

²³⁶ The Oxford Dictionary of Islam (quick reference) define el *dhikr* como “remembering or reminding. In islamic devotional practice, it represents the ways of reminding oneself of God, based on Quranic injunctions such as ‘O you who believe, remember Allah with frequent dhikr’ (33:41). In Sufi devotions, the term is used both for the regular activity of remembrance and for the litanies and prayers involved in the acts of remembering. Dhikr may be an act of individual devotion, but the term usually refers to collective devotions whose specific formulas and prayers are defined by the devotional path or tariqa that identifies the group. Each Sufi brotherhood has its own distinctive poems and prayers for the regular dhikr meetings of the order and the personal devotions of its members”.

Disponible en <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095715317> [Consulta 28/12/2020]

ilocutorio²³⁷ al decir de algunos autores (Tambiah, 2017[1973]). Podría describirse como una *performance* que insinúa aquella tesitura entre pensamiento, emociones, voluntad y acción en la experiencia vivida (Turner, 1985). Tal vez, como una dramatización que se halla entre la repetición y la diferencia, entre el doblaje y el desplazamiento (Bloch, 2004)²³⁸. Sin embargo, la formalización y codificación del ritual expande la definición de comunicación (Rappaport, 1999) y trasciende su dimensión ilocucionaria o la concreción de sus presuntos objetivos (Sidorova, 2000).

El *dhikr* persigue, entre otras facetas, la sinergia y transmisión de *baraka*. Su eficacia simbólica es relativa y contextual (Lévi-Strauss, 1968). El *dhikr* puede no realizarse correctamente o interrumpirse. Puede, además, ofrecer sensación de confort o bienestar personal e, incluso, de éxtasis colectivo o no alcanzar, siquiera, alguno de esos estados. Si bien no es –como ningún otro ritual– una simple escenificación pragmática de un mito; constituye, en cierto sentido, la reactualización de un acontecimiento histórico-mítico. Esto es, la toma de mano (*bayat*) liderada por el Profeta Muhammad, la conformación de la primera comunidad de creyentes y el surgimiento, a su vez, de cada una de las hermandades o cofradías. Es una “*obra colectiva multimedios*” que conjuga lenguajes (Balandier, 1988, p. 30) y silencios (Sidorova, 2000), al tiempo que establece relaciones (sociales y sacras), fortalece sociabilidades confráticas, preserva y transmite su secreto. Emerge como una instancia de reflexividad, estimulación sensorial (Berthomé y Houseman, 2010) y cultivación del *self*; incluyendo específicos modos somáticos de atención (Csordas, 2011 [1994]).

“El *dhikr*, dice el *shaykh*, no fue diseñado por un coreógrafo”. Prosigue: “Los *ilahi* son inspiración divina, están representando la creación (...) Cuando se entra al paraíso uno puede probar las frutas deliciosas”. Explica que en el círculo del *dhikr* se genera una muestra de ese paraíso. Afirma que éste no es solamente una coreografía, ni una no forma geométrica; sino que el centro del *dhikr*, del círculo, representa la unicidad: una dimensión que no tiene tiempo, ni espacio y que es indescriptible. Este círculo, sostiene, representa la primera creación a partir de un punto central que es Allah. Estas tres rondas, continúa, van representando distintas instancias de conocimiento. La primera ronda es el conocimiento de la certeza. La segunda ronda es la visión de la certeza. Y la tercera es la esperanza de que somos parte de Allah y que no hay nada más allá de la divinidad. (...) Entonces, si el *dhikr* comienza sentados, argumenta, es porque representa el alma que aún no entró al cuerpo [establece una analogía con la insuflación del alma al cuerpo durante la gestación]. (...) Menciona

²³⁷ Tambiah recupera la distinción que Austin (1967) realiza entre acto locutivo (descripción o referencia), ilocutivo (aquel que al decir algo incluye una acción) y perlocutivo (las consecuencias o implicancias del acto ilocutorio).

²³⁸ Se retoma este interjuego de palabras, aunque no la reducción en la que cae Bloch del ritual como mistificación ideológica.

que uno de los sonidos realizados en los *ilahi* se parece al de un cuerno muy grande como el que usó uno de los arcángeles en la creación. Cuando el alma entra al cuerpo (haciendo referencia al *dhikr*), las personas se levantan del piso, se toman de las manos y comienzan a circular. Es ahí, al introducirse en esa ronda que se aproximan al conocimiento de Dios. “*Cuando comenzamos a usar los atributos que se nos han dado, nos empezamos a mover, empezamos a utilizar nuestras manos, empezamos a utilizar nuestras facultades*”.

Pregunta: “*¿En qué sentido es la vuelta que hacemos?*” Algunos responden que en dirección a las agujas del reloj y otros afirman que en el sentido contrario. El *shaykh* se ríe. Explica que primero se realiza en dirección a las agujas del reloj, representando la forma en cómo circulan los ángeles alrededor del trono de Allah. Ahí remite a otras analogías sobre cómo gira el universo, los átomos y la tierra alrededor del sol. Todo lo que gira en el universo lo hace, afirma, en contra de las agujas del reloj. La forma, dice, en que se realiza la circunvalación en la Kaaba. Por eso, enfatiza que cuando se inicia el *dhikr*, al no estar todavía preparados, giran a favor de las agujas del reloj. Recién luego de un tiempo, lo harán al revés como todo el universo. (Reconstrucción aproximada del *sohbet* de un *shaykh* Yerrahi. Registro de campo, 2018)

El *dhikr* se encuentra atravesado por componentes afectivos, técnicos, comunicativos y mágico-religiosos (Peirano, 2000, p. 7). Es epicentro de cada comunidad ritualizada (Bell, 2009 [1992]), es decir, de la *tarīqa*. Una hermandad a la que se ingresa a través de un ritual iniciático²³⁹ como es el *bayat* y cuyo compromiso se reactualiza semanalmente en la preparación del encuentro (cocinar, la organización del espacio, la práctica musical, etc.), el *dhikr* y la cena. El trabajo personal sobre el ego y las prácticas islámicas se sostienen cotidianamente, pero el formar parte de una *tarīqa* depende, en gran medida, del seguimiento (obediencia) al maestro y la asistencia a dichas reuniones colectivas (la inmersión y compromiso comunitario).

Entonces ahora cuando me preguntan: “*¿No cantás más?*” Les digo: “*Sí, canto todos los sábados*”. “*Bueno, pero no cantás en público*”. “*Canto para Dios*”. Canto todos los sábados y la verdad es que me produce un placer impresionante. Hay momentos y momentos. Hay momentos en que te conectás y a veces en los que la rueda no sale. A veces no nos escuchamos bien (...) porque como es muy espontáneo. (...) Cuatro mujeres que cantamos, que no siempre cantan porque también está el detalle de que son mamás y las necesitan arriba los niños. A veces están, a veces no están, y algunos varones que tocan teclado, platillos, derbake. A veces fluye muy lindo. Y otras veces está un poquito trabado. Es un milagro, vos pensá, es un milagro tal y como lo hacemos. Somos porteños, cantando en un idioma que

²³⁹ La “toma de mano” no implica el seguimiento a rajatabla de las tres fases que Víctor Turner (1980[1967]) detalla siguiendo a Arnold van Gennep. A saber: separación, liminar (invisibilidad estructural, neófito/a) e incorporación con nuevo rol (derechos y obligaciones). Es cierto que ocurre un pasaje o transición ontológica, a veces, de ser *muslim* a ser derviche de una cofradía con todo lo que ello implica (respeto de las jerarquías y liderazgo, etc.) y otras, en cambio, implica adquirir simultáneamente la condición de *muslim* y derviche.

nos es absolutamente ajeno, porque los *ilahi* tienen estribillo en árabe. No tenemos ni idea de lo que cantamos, algunas vienen con la traducción. (...) En las escalas hay ciertas alteraciones que quien dirige la música trata de que las hagamos, pero hay micro tonos que no vamos a hacer jamás. (...) Lo cierto es que cuando escuchás gente que lo canta así, te das cuenta de que tiene un color oriental que nosotros no le damos. (Testimonio, 2017)

El *dhikr* podría pensarse –haciendo uso y abuso del concepto– como una instancia de *communitas*²⁴⁰ (Turner, 1988[1969]). Ese momento “fuera de estructura” en el que se desvanecerían las jerarquías, primando la espontaneidad. Aunque, como observamos, esto no es del todo así. Los roles preexistentes al ritual se expresan en éste y lo redefinen. Por otra parte, a pesar de las emociones y acciones que emergen en la inmediatez y sensorialidad, hay secuencias (movimientos, locuciones, respiraciones) que se encuentran codificadas. En definitiva, tal como advirtió Turner en su análisis sobre los dramas sociales, existe una relación dialógica entre estructura y *communitas*. Ese momento, de teatralización y sensorialidad colectiva que emula aquella creación unitaria y persigue la fusión, sólo es posible a través de una estructura (jerarquías, disciplinas y dispositivos) cofrática en la que las personas son socializadas y la cual se preserva o reafirma al finalizar el ritual.

Estaría bueno que vengas al *dhikr* de los jueves. No te vas a convertir en musulmana por participar, pero estaría bueno que pruebes, aunque sea los nombres de Allah. Porque esto es como la pasta con salsa boloñesa (...) Vos no sabés de lo que te estás perdiendo hasta que lo probás. (Notas de campo, 2015)

Una de las mujeres conversas de mayor antigüedad le explica a una joven cómo debe pronunciar Allah durante el *dhikr* personal. Enfatiza dos cosas: 1) cuantas más veces lo diga, mejor y 2) que cuando lo haga, realice un movimiento desde su cabeza hacia abajo. “Como si se te fuese tallando el nombre de Allah en tu corazón”. Otra mujer exclama que la repetición de los nombres de Allah es una suerte de “*mantra islámico*”. (...) “Si lo hacés 600 veces, 1000 veces, que te puede durar 30 minutos. ¿Vos sabés dónde estás? Estás en las nubes, estás volando”. (Notas de campo, 2015)

²⁴⁰ El autor entiende *communitas* como aquellos lazos anti-estructurales, indiferenciados, igualitarios, de espontaneidad e inmediatez que revelan una relación yo-tú más cercana o prístina. Distingue entre *communitas* espontánea (existencial, más efímera), normativa (implica la movilización y organización de distintos recursos para cumplir sus propósitos) e ideológica (modelos utópicos, basados muchas veces en la experiencia de *communitas* existencial); una clasificación y caracterización que excede los fines heurísticos aquí establecidos.

El *dhikr*, como todo ritual, incluye distintos símbolos. El símbolo dominante²⁴¹ es, probablemente, aquel asociado al giro y la circularidad que representa la unicidad de Allah (*tawhīd*), la devoción y/o sumisión (disolución/aniquilamiento del ego) y la comunidad de creyentes. Podemos percibirlo, por ejemplo, en el movimiento del círculo colectivo o en el giro de los derviches (su indumentaria, la forma en cómo colocan una mano en dirección al cielo y otra a la tierra, etc.). Los modos somáticos de atención (el seguir acompasadamente al resto de las/os hermanas/os sin desentonar, entre otros), los ademanes (el movimiento de cabeza en dirección al corazón) y hasta la vestimenta son revestidos simbólicamente. O, mejor dicho, solidarios a esa simbología dominante.

Los hombres hacen como una rueda y las mujeres estamos en hileras porque no se mezclan las energías. Pero hay un momento en que adentro de la rueda entran a girar. Primero, los hombres entran de a uno. Después va la mujer y van girando dentro de la rueda. (Testimonio yerrahi, 2017)

Un compañero del profeta decía que cuando estaban en la comunidad, rezando detrás de él, sentía que estaba completamente compenetrado con Allah, pero cuando lo hacía en su casa solo eso no pasaba. Su pensamiento iba para otro lado, entonces el profeta le dijo que eso era normal y por eso siempre hay un líder. Por eso la importancia de la congregación en comunidades. El estar ahí en el espacio, en el *dhikr*, en la alfombra, en el espacio compartido, en esto de seguir el camino del *shaykh*, en el que se imagina la divinidad, la presencia divina y disminuye el ego. Porque cuando estamos solos en casa rezando no estamos con otros, estamos con uno mismo y es ahí donde el ego vuelve a aparecer. (Reconstrucción *sohbet*. Notas de campo, 2017)

Una de las particularidades de la orden Naqhsbandi, al menos durante el período que realicé trabajo de campo, refiere a la existencia de encuentros exclusivos de mujeres para la realización del *dhikr*. Se trata de reuniones que tenían lugar los viernes luego del *yummaḥ*. Primero, en la *dergāh* que la *tarīqa* poseía en la Ciudad de Buenos Aires y, posteriormente, en el domicilio de una de sus integrantes. Encuentros con pocas asistentes (entre cinco o diez según la ocasión) y secuencias rituales más acotadas que las mixtas de los jueves por la noche. No obstante, revelaban la construcción de un espacio de “sororidad” (hermandad), intimidad y espiritualidad femenina.

²⁴¹ Turner (1980[1967]) reconoce el carácter polivalente y polisémico de los símbolos a los que define como las unidades más pequeñas del contenido ritual en tanto éste es entendido como quintaesencia de la cultura. Advierte sobre el valor exegético (interpretativo), operacional (objetivación simbólica, comportamientos, reacciones) y posicional/relacional. A su vez, distingue entre los símbolos dominantes e instrumentales (sirven como medios para fines implícitos o explícitos) que intervienen en el proceso ritual. Las características de los primeros son la condensación, unificación y la polarización entre el polo ideológico y sensorial. Esto es, entre su función cognitiva (afirmar valores y normas) y su función orectiva (apertura de las emociones y procesos naturales/fisiológicos).

Luego del *yummah*, quedamos reunidas las mujeres. La de mayor edad saca su libro de devociones y una copia de dos carillas de un discurso que comienza a leer. Entre otras cosas relata que siempre existieron gobernantes opresores y que, aunque nunca está bien que un pueblo sea oprimido, hay alguna razón. “*Allah conoce*”. Pero que el mayor opresor siempre es el ego de cada persona. “*El egoísmo es el que oprime a la humanidad*”. En otra oportunidad, comparte la lectura un discurso de Mawlana Shaykh Nazim de 1984 en el que invitaba a “*cambiar sufrimiento por placer*” y hablaba de la importancia de la oración y la recitación para poder “*sumergirnos en la oceanidad del placer, la inmersión en la inmensidad de la divinidad*”. Al concluir la lectura, anuncia *al-Fatiha* e inicia la recitación devocional. Todas las mujeres se encuentran sentadas en ronda y algunas tocan la guitarra u otro instrumento. Me invitan a seguir las y tratar de imitar la pronunciación. Algunas mujeres se levantan para practicar giro. Palabras de cierre de quien lidera: “*Oh, Allah, Clemente y Misericordioso. Te pedimos perdón por nuestras dificultades. Te pedimos que bendigas a nuestros hermanos, a nuestras familias, a nuestros hijos. Que nuestro corazón te recuerde momento tras momento. Que todos nuestros órganos recuerden tu nombre. Oh, mi Señor, te pedimos por la salud de (...) Oh, mi Señor, te pedimos que haya real fe en nuestros corazones. Amin, Amin*”. Pedidos y agradecimientos personales. Recitación *al-Fatiha*. “*Taqabalallah*” y saludos afectuosos. Al finalizar las letanías, comparten una ronda de té, mate y algunos tentempiés dulces mientras conversan y se ponen al día de asuntos personales y cuestiones de la *tarīqa*. (Reconstrucción a partir de varias reuniones en 2015 y 2017)

Por cierto, en 2019 y 2020 se realizaron en las localidades de Olavarría y Uribe Larrea (Buenos Aires) los primeros encuentros nacionales (estilo retiro o campamento) de mujeres *naqshbandis*. Eventos difundidos, incluso, por su sitio Facebook *Mujeres Naqshbandi*²⁴², en el que se invitaba, también, a mujeres no musulmanas, “*curiosas*” y “*buscadoras*”. No encontré actividad o propuesta similar en la *tarīqa* Yerrahi; lo que no significa, por supuesto, que las mujeres no impulsen instancias autónomas de formación religiosa y devoción ritual. Es curioso, sin embargo, que una de las ramas de esta misma *tarīqa* cuente, por ejemplo, con una Sheija mujer (Amina Taslima de la Orden Sufí Nur Ashki al Yerrahi) a cargo del *dergāh* en Ciudad de México.

Pero muchas son *sheijas* indirectas o *sheijas* implícitas, como que la mujer igual tiene roles de liderazgo, aunque no sean explícita o legítimamente autorizadas como *Sheijas*. (Testimonio, 2015)

(...) la energía de la mujer es totalmente diferente que la del hombre y somos como opuestos complementarios. Por eso la gran atracción que puede ser bien vivida o mal vivida. (...) Vamos perfeccionando el modo de relacionarnos y de comprendernos, de comprender cuál es la realidad. La mujer fue creada con una visión muy perfecta, una visión perfecta (...)

²⁴² <https://www.facebook.com/mujeresnaqshbandi/>

Vamos a poner otro ejemplo, si a mí me conviene que mi esposa sea mi esclava, entonces, yo me voy a inventar en mi mente alguna forma de comprender el islam y la voy a tener al trote para que no haga un juicio personal. Si yo soy realmente un hombre islámico y acepto la educación islámica verdadera –la que viene de los profetas– entonces mi mujer, sin sentido posesivo por “mi”, va a ser mi compañera, mi reina, el ser que yo tengo que proteger, al que tengo que obedecer en muchas cosas. De hecho, mi señora es una gran consejera. (...) Confiamos uno en el otro. (Testimonio, 2017)

Otro interesante espacio por considerar es el de los talleres de giro derviche. Algunos son ofrecidos por varones y otros, en cambio, por mujeres en sus escuelas o en instalaciones vinculadas a terapias holísticas. Asisten integrantes de la *tarīqa* (especialmente naqḥsbandi, al menos, durante las ocasiones que participé) que buscan profundizar la técnica, así como personas que circulan por otras prácticas (danza, teatro, yoga, reiki, arteterapia); constituyéndose, en muchas oportunidades, en una puerta de entrada al sufismo.

Marhaba (nos da la bienvenida). Nos descalzamos y, luego de una breve introducción, nos colocamos en un círculo. Encomienda la actividad y la intención de ésta a Allah. Nos invita a cerrar los ojos e imaginar una línea que comienza en la punta del dedo gordo del pie y atraviesa todo nuestro cuerpo. Ejercicios de preparación que consisten en girar nuestros pies, rodillas, hombros, muñecas y cabezas; insistiendo siempre en que nuestra postura sea lo más erguida posible como “*si un hilo invisible nos tirara por la coronilla hacia arriba y tomásemos consciencia de esos tres puntos iniciales que nos aferran a la tierra y su conexión con aquellos otros que nos conectan con el cielo*”. Luego prosiguen técnicas de estiramiento bajo una atmósfera espiritual e intimista. Advierte que en el sufismo hay distintas capas de mensajes. Por lo tanto, existe una práctica física, su contenido ético y uno simbólico. Todos ellos debieran contemplarse durante el ejercicio.

Nos ubicamos con suficiente espacio para no interferir en los movimientos ajenos. Nos pide que nos inclinemos, manteniendo las rodillas flexionadas, y con las palmas hacia arriba para “*encomendarnos a la luz*”. Repetimos la operación con cada frase que incluye la referencia a luces de distintos colores. Luego, en posición de semiflexión y con las palmas hacia arriba a la altura de la cintura/cadera, nos indica hacer un movimiento de brazos cruzados delante del pecho (una suerte de abrazo infinito) que va hacia el rostro (sin tocarlo) y se eleva. Se toma impulso desde allí y se repite varias veces. Una especie de banda de Möbius acompañada por la expresión “*Allah Kun*” (“Allah manifiéstate” o “Allah sé”). Simbolizamos el infinito, la inmersión en el universo y el desprenderse del ego. Una joven sugiere que lo siente como un caparazón o protección energética.

Acto seguido, colocamos una mano hacia arriba (similar a llevar una bandeja) y otra hacia abajo. Cerramos los ojos. Con la izquierda (hacia arriba) nos agarramos y comenzamos a girar. Se escucha música ambiente sufi instrumental. Se pronuncia “*la ilaha illa Allah*” al ritmo de los pasos y en dirección contraria a las agujas del reloj. La pierna derecha se arrastra mientras la izquierda cruza por delante y por detrás una y otra vez. Desplazamientos laterales y un suave vaivén de cadera. Se intensifica el ritmo y la velocidad. Movimientos centrífugos y centrípetos hacen “*latir*” el

espiral. Quien nos guía nos recuerda lo importante de mantener flexibles los brazos (ni muy firmes ni muy abiertos) y de no hacer pasos ni muy cortos, ni muy largos. Se trata de preservar, afirma, la circunferencia “*física, mecánica y de energía*”.

Nos ubicamos en filas con los pies perpendiculares. Nos colocamos talco para adherirlos mejor al suelo y facilitar el giro. Algunas/os suman prendas derviche (amplias polleras blancas y gorros característicos), otros/as simplemente continúan con su ropa deportiva. Luces tenues, música suave, mientras quien nos guía va pronunciando frases en árabe con un *tasbih* en su mano. Una intervención precisa, cuidadosa y sutil. Comenzamos a girar con los brazos cruzados hacia delante (mano derecha sobre hombro izquierdo y a la inversa); instante que define como “*crisálida*”. Al tomar confianza e impulso colocamos los brazos “estilo jarrito” (un brazo hacia abajo con la palma hacia la tierra y el otro hacia arriba con la palma hacia el cielo). Si nos cansamos, nos recomienda volver a la posición crisálida y disminuir la velocidad hasta parar. Jamás hacerlo de golpe o abrir los ojos abruptamente. Sugiere girar con los ojos entreabiertos no sólo para evitar los mareos, sino porque *derviche* significa “*quien está en el umbral*”. Es decir, quien no está ni en este mundo ni el otro. Nos explica que *sama* se establece con Rumi y los giradores de la *tarīqa* Mevlevi con la que, indica, la *tarīqa* Naqhsbandi está emparentada. Señala que la *Naqhsbandiyya* entiende que todas/os nacemos con un secreto –“*un insight*”– guardado en el corazón y que el objetivo del camino sufí (*tasawwuf*) es encontrarlo.

Mi primer intento culmina, previsiblemente, en mareo y náuseas. Me comparten un poco de sal rosa de himalaya y sugieren algo de descanso. Estos malestares son inevitables hasta alcanzar familiaridad con la práctica; pero también son considerados un “*mecanismo de resistencia*” de la razón o la mente que no deja fluir al cuerpo. El objetivo: perseguir la conexión entre lo micro (cada uno/a, cada átomo) y lo macro (el universo, la divinidad, etc.). Girar –señala– es algo que durante la niñez practicamos innata o intuitivamente hasta que nos inculcan el temor de hacerlo. Enfatiza la necesidad de vencer ese miedo, las limitaciones racionales y la concepción lineal del tiempo. En otro de los intentos, en cambio, abro mis ojos entre lágrimas, emocionada y con sensación de calma. (Reconstrucción a partir de mi experiencia como asistente/alumna de los talleres, 2017)²⁴³

²⁴³ Para una mayor aproximación puede consultarse *online* el taller vivencial a cargo de Nuruddin Ortola (Centro de Giro Derviche Argentina) de noviembre de 2019. Disponible en https://youtu.be/pS3U-82_-aQ
En el blog de *Centro de Giro Derviche de Argentina* (sede central en La Consulta, Mendoza) se afirma: “*Cultivamos el movimiento físico para abrir la puerta entre lo mecánico y lo divino. El Giro Derviche tiene una doble finalidad, contiene y expresa una forma de conocimiento y al mismo tiempo sirve para conseguir un estado armónico del ser. Lo utilizamos para educar la fuerza moral y desarrollar la voluntad, paciencia, capacidad para concentrar pensamientos, direccionar los sentidos, etc. Utilizando los ejercicios con movimientos controlados, promovemos la consciencia, un propósito para el desarrollo de sí*”.
<http://girosderviches.blogspot.com/p/entrenamiento.html>

En el relato anterior no aparecen explícitamente mencionados los *lataif*; sin embargo, tras algunas conversaciones y lecturas posteriores a dicha experiencia, pude comprender que las locuciones acerca de las luces de distintos colores podrían relacionarse con los “cuerpos sutiles”: aquello que algunas/os naqshbandis denominan centros o receptores energéticos. Los *lataif* son, dentro de la psicología sufi, órganos o canales de percepción y acción que posibilitan un desarrollo espiritual completo u holístico. Algunas *turuq* distinguen cinco y otras, en cambio, siete. Es un tópico sobre el que circula material en la web, pero del cual no se habla detalladamente con quienes no forman parte de la orden. Primero, implica brindar información acerca de un aspecto que forma parte del saber de esa tradición. Segundo, porque entienden –siguiendo el consejo de Mawlana Shaykh Nazim– que puede ser mal interpretado y empleado; resultando, incluso, peligroso para el/la neófito/a. De hecho, dicen que el maestro “cerró” la exploración a sus discípulos/as.

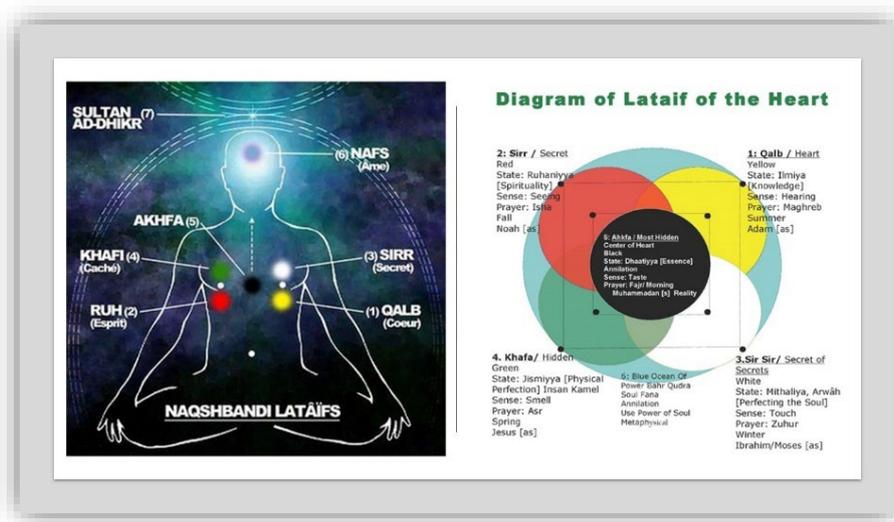


Figura 43. *Lataif*

Ejemplo de gráficos e ilustraciones que se encuentran en la web. Algunas imágenes conjugan, además, los siete chakras. Fuente: <https://www.nurmuhammad.com/opening-of-the-9-points-and-the-secrets-of-the-enneagram/> [Consulta: 05/01/2020]

Tal como se anticipó, muchas mujeres se acercan a los talleres de giro derviche. No se aproximan buscando el islam, aunque algunas quizás lo encuentren. Concurren con el objetivo de realizar un ejercicio o práctica corporal dentro de un marco. Un encuadre que, en lo posible, sea espiritual y que, a veces, posee una “impronta femenina”. El giro derviche no se constituye como el único nodo de tránsito entre sufíes y no sufíes. Tienen lugar distintos tipos de intercambios a través de instancias de arteterapia, astrología, yoga, reiki, danzas junto a numerosos repertorios literarios y audiovisuales. La metodología y perspectiva de los talleres

de giro o, inclusive, de las clases de danzas “orientales” comparte afinidad con otras prácticas y disciplinas. IncurSIONÉ durante un brevÍsimo tiempo en un seminario de danzas tradicionales de la India y el enfoque pedagógico, así como la cosmovisión que atravesaba los encuentros, manifestaba –a pesar de las distancias– algunas similitudes. Puntos en común que, incluso, pueden trazarse con los trabajos de colegas sobre otras espiritualidades (Gracia, 2021).

Danza y espiritualidad femenina: entre conjunciones y desplazamientos ondulantes

Cuando se hace referencia a las danzas “orientales”, árabe y el *bellydance* (más precisamente a las bailarinas) germinan pertinentes reflexiones acerca de las fantasías orientalistas y constructos colonialistas que se esconden detrás de la consolidación de este estilo de *performance* (Bracco, 2017), así como discusiones respecto a su estetización, espectacularización y mercantilización contemporánea. Algunas/os hablan de su presentación y difusión como una “danza universal femenina” que –paradójica o contrariamente– privilegiaría la sexualidad y el deseo masculino; atravesando, además, procesos de “blanqueamiento” con relación a la matriz clasista y racista imperante en determinados contextos (Karam, 2010). Sin embargo, más allá de considerar la urgente deconstrucción de los imaginarios orientalistas generizados (Lewis, 1996; Yeğenoğlu, 1998) o contemplar el juego erótico-exótico en los orígenes y desarrollo de la “danza del vientre” y estilos afines, algunas autoras sugieren que, a través de su práctica, las mujeres se sienten involucradas en un movimiento o “subcultura empoderadora” (Moe, 2018). Esto significa que muchas encuentran en estas danzas una vía que facilita el bienestar personal y las conecta con una espiritualidad o energía femenina, brindándoles confianza y fortaleciendo relaciones de armonía y hermandad entre congéneres (Moe, 2018, pp. 213-214).

¿Qué relación podrían, entonces, presentar estas danzas con el tópico central de esta tesis? A simple vista, nada. No obstante –y no por arribar al lugar común de ciertas fantasías– podemos hallar algunas señales de interrelación. En primer lugar, porque he conocido mujeres que practicando este tipo de danzas (no exclusivamente *bellydance*) han tenido su primer acercamiento al islam. Sobre esa modalidad o itinerario cultural nos detuvimos en capítulos anteriores. Segundo, porque algunas bailarinas y artistas de estas disciplinas son musulmanas y ese *background* religioso-espiritual atraviesa, muchas veces, su labor docente y *performance*. En tercer lugar, debido a la porosidad (préstamos, apropiaciones, redes, flujos e intercambios referidos previamente) entre distintos recursos y marcos de sentido que posibilitan la conexión entre sufismo, otras espiritualidades y prácticas corporales en

determinados espacios y coyunturas. Una intérprete con formación actoral y en danzas *kawleeya*²⁴⁴ –musulmana, aunque no sufi– me hablaba, precisamente, de los vínculos entre danza, islam y agencia femenina.

Hay algo que empieza a pasar y es que con los años muchas podemos viajar y estudiar realmente el idioma y todo lo demás. Acá todo lo que es danza oriental está teñido por el *bellydance*. Y nadie baila diferente digamos, no solamente en su estilo propio, sino la diferencia entre una danza y la otra. Hacen todos lo mismo, estilizado y occidentalizado. Esto es lo que pasa con el idioma: o estudiás transliterado o estudiás del árabe. Para mí con la danza pasa lo mismo: o estudiás transliterado o bailás estilo árabe, para árabes desde lo árabe. Y la verdad es que las críticas que recibo sobre mi danza, las mejores críticas, son de árabes. Sé que estoy haciendo lo que tengo que hacer. Y hay otra cosa que también es de la religión o lo tomé también de la religión. Me di cuenta de que tiene que ver con el *salāt*, la música clásica árabe y con la música folclórica árabe. Hay un patrón de determinados momentos que tienen en común todas estas cosas, incluso, con las prácticas del exorcismo musulmán. Se trata de respetar los momentos. En la oración, por ejemplo, vos nunca ores antes. Tenés dos horas para recuperar después, pero no empieces antes. Es como entrar sin pedir permiso y ese tiempo y ese horario que tiene que ver con el día, es por algo [habla del ciclo lunar del calendario islámico]. Entonces, la primera frase que se dice es *al fatiha* que es la apertura y cada vez que vos subís para hacer un nuevo *raka'ah*, que es un nuevo conjunto de movimientos, empieza con algo porque vos estás abriendo. Ocurre igual con la ablución antes de comenzar la oración.

En la danza es lo mismo y no esta irrupción del *bellydance* en el escenario que todo el tiempo es igual. No hay silencio, no hay permiso, no hay apertura, no hay desarrollo. ¿Qué me estás diciendo? Nada. (...) La religión es lo mismo, ¿cómo vas de una cosa a la otra? (...) esas temporalidades las tenés que integrar. El concepto de Occidente de integrar es que pase todo a ser lo mismo (...) y normalmente lo que yo estoy haciendo con los brazos tiene que ver con la melodía y esto [señala movimiento de cadera] tiene que ver con la vibración. Lo mismo me parece que suceda en la vida con la religión. ¡Integrala! Pero que eso no signifique que te condicione todo el resto de las cosas que hacés. (...) El pelo yo lo uso muchísimo, yo hago danzas en las que uso mucho el pelo, pero no me voy a aparecer en la mezquita con el pelo suelto. Esta madurez, que me parece interna del islam en cada practicante, debería, para mí, ser individual.

(...) Además hay gente que hace las cosas porque hay premios. Eso yo no soporto de las religiones. No soporto la especulación en la religión. Si vos crees que lo que estás haciendo está mal, no lo hacés. Ahora si yo pienso que lo que estoy haciendo está mal, pero si yo me convierto, que eso también pasa con tantos conversos al islam, voy a tener una recompensa en el más allá. (...) Hasta me da vergüenza ajena. Ya sé que lo estás haciendo porque vas a tener una recompensa, entonces, ¿qué hay de verdadero en eso?

Si yo sé que estás bailando porque bajaste diez kilos, te pintaste de dorado y estás compitiendo con la de al lado, ¿qué danza me querés vender a mí? ¿Dónde está la verdad en tu danza?, ¿qué hay en eso de arte? Y es lo mismo, ¿puede haber gente bailando sin hacer arte? Sí. ¿Puede haber gente

²⁴⁴ Estilo dentro de las danzas *khaleeji* o *jaliyi* (países del golfo) practicada, especialmente, por las comunidades y mujeres *kawliya* (romaní de origen indio) de Irak. Se caracteriza por sus rebotes y el protagonismo del movimiento de su cabeza y cabellera (simulan movimientos de ocho/infinito, látigos, serpenteos).

musulmana practicando sin tener nada que ver con el islam y haciendo cualquier cagada? Sí. El tema es encontrarse una y entregarse a lo que es. Si el islam o cualquier otra religión no te permite entregarte a lo que vos sos, estás practicando una religión equivocada o te estás dedicando a algo que va en contra tuyo. Si para bailar tenés que bajar cinco mil kilos y hacer todo lo que hacen todas las demás y acallar tu voz, no.

Yo considero que soy intérprete. (...) La que baila es una mujer. No es una princesa, no es una faraona, no está en el *harem*, no está en ningún lado. Es una mujer. Entonces, si yo no compongo la mujer que baila, no estoy bailando nada. Tengo que componer una mujer, no una bailarina. Esa mujer hasta puede bailar mal (...) y yo tengo que sacrificar mi persona y preguntarme también ¿qué estoy mostrando?, ¿mi danza o a mí? Como musulmana, ¿qué quiero mostrar? ¿A mí practicando súper bien o quiero practicar el islam bien? ¿Para qué es la religión si no es para hacer el bien? (...) Porque hay toda una historia de lo que se espera de la bailarina oriental, de lo que se espera de la musulmana. Entonces, se te va la vida trabajando para el deseo de los otros y para lo que los otros esperan.

Mirá: ser mujer, bailar, practicar el islam, no tener hijos, tener mi edad, no tener pareja y ser feliz, es un desafío terrible para una sociedad que no lo entiende. (...) ¿Quién bajó el Corán al profeta? Fue un ángel, no tiene sexo, no tiene género, no tiene pito, no tiene nada de eso. Allah no es ningún nabo. (...) Le está dictando el Corán a un hombre analfabeto. Tarda veintitrés años en bajar ese Corán. Pero ninguna mujer accede nunca a ninguna de las escrituras sagradas en ninguna religión. Modificadas mil veces todas las escrituras y no hay una sola en la que haya entrado a participar de esa modificación. (Testimonio, 2018)

Por su parte, otra intérprete de este estilo de danzas me comentaba que revaloriza la forma en cómo éstas congregan a las mujeres explorando su “*femineidad polifacética*” en lugar de ceñirse al público masculino. Danzas, cuenta, que eran y son utilizadas en otras comunidades para aliviar dolores menstruales, celebrar embarazos y nacimientos, acompañar duelos, entre otros momentos del ciclo vital. Enfatiza que, en uno de sus viajes a un *dergāh* en el Mediterráneo, varias de sus compañeras de estadía (provenientes de distintos países) no querían sumarse a bailar porque lo consideraban “*haram*” y fue el propio *shaykh* quien instó a que lo hicieran; dando su beneplácito para que ella continuara con la práctica. Luego de esa experiencia –indica– volvió a hacerse presente su necesidad de repensar la relación entre danza y sacralidad, así como la existencia de una “*femineidad sutil, velada y, al mismo tiempo, erótica*” (Reconstrucción aproximada. Notas de campo, 2017).

Por lo menos mi generación está acostumbrada a que la feminidad es de una manera o de otra manera [refiere a mujeres sufridas y aquellas combativas que tuvieron que masculinizarse para ganar un espacio] Y es muy *heavy* eso porque yo no soy ni una ni la otra (...) Entonces, por qué una sola feminidad. Otra cosa que nos enseñaron a mi generación es no decirles a otras mujeres lo lindas que son o lo copadas que son o lo inteligentes que son. Como si no hubiese solidaridad o sostén femenino en ese sentido. Por lo menos yo lo viví y lo veo en otras amigas de mi edad. Una de las cosas interesantísimas y

geniales que creo que todas las mujeres podemos aprender de la danza árabe es que se apoyan mutuamente, por supuesto, que hay excepciones. Las mejores fans de las bailarinas ¡son otras mujeres! Y eso una no lo ve en nuestra sociedad. (...) Se arma una red de amorosidad, de solidaridad entre las mujeres que bailan juntas y que se ven a sí mismas espejadas en las otras por similitud o por oposición. Es genial ver cómo eso sucede. Es maravilloso. Entonces la danza árabe me da todas estas posibilidades y yo promuevo todas estas cosas en mis alumnas. Creo que el mundo necesita eso. El mundo necesita que las mujeres nos hermanemos de una manera amorosa. (Testimonio, 2017)

La trama femenina se fortalece y celebra en otras instancias creativas y terapéuticas como, por ejemplo, el encuentro impulsado –dentro del marco de la arteterapia– por una musulmana sufi a la que asistieron algunas mujeres de la *tarīqa* Naqhsbandi y aquellas provenientes de otros ámbitos con el propósito de indagar en los arquetipos femeninos.

Nos reunimos un sábado por la tarde en la casa de la organizadora. Tras una breve conversación en el *living* nos dirigimos a otra sala. Al ingresar, encuentro a varias mujeres sentadas sobre el suelo e insumos artísticos por doquier. De fondo se escucha, según mi parecer, música en hindi. (...) La anfitriona narra historias siguiendo un estilo de relato enmarcado, similar al de *Las mil y una noches*. Debemos gestionar los materiales disponibles para cumplir las “consignas” indicadas a partir de lo que escuchamos. La idea consiste en explorar cómo cada una de nosotras se conecta con un arquetipo femenino y el imaginario individual sincroniza con el imaginario colectivo en ese momento. (...) “*Todas tienen el arquetipo de la cruz, menos vos*”. “¿Por qué?”, repregunté con tono de preocupación. “*Porque sos la más jovencita. No tenés que cambiar, no es un momento de cambio. Eso no quiere decir que en un futuro no tengas que hacerlo, pero hoy no. Hoy como tu espiral [señala el precario infinito que había confeccionado en colores turquesa y violeta] tiene que ser de vos hacia afuera. No es introspectivo. Estás en la instancia de la niña eterna y estás compartiendo el espacio sincrónico con X*” [la mujer de mayor edad de la reunión cuya producción tenía similitudes cromáticas con la mía]. Explica que la niña eterna es aquella que ni siquiera es inocente, es aquella que cuya esencia está conectada con la divinidad, en mayor estado de pureza y a quien le falta mucho para llegar al estado de bufón (aquel viejo sabio que se ríe de todo). (...) La extensa y cándida jornada transita en torno a las femineidades que debemos potenciar y dejar de eclipsar. (Fragmento diario de campo, 2017)

El subtexto concerniente a la fuerza y sabiduría femenina ancestral o sagrada atraviesa numerosos espacios literarios, audiovisuales y corporales relacionados, aunque no excluyentemente, con el circuito de las “nuevas espiritualidades” que algunas mujeres, incluso, conectan con magia, tarot, astrología y feminismo (Felitti, 2019). En 2016, por

ejemplo, la revista *Uno Mismo*²⁴⁵ publica una nota a Alex Warden titulada “Sufismo. El femenino sagrado” que se introduce del siguiente modo: “*Necesitamos recuperar para nosotros y para el mundo el verdadero valor del femenino, en todas sus manifestaciones. Reconocer su pureza original, libre de pecado y de toda imperfección. Esta maestra sufi nos inspira para hacerlo*” (2016, 33 [387], p. 68). Warden es representante en América Latina de Llewellyn Vaughan-Lee (psicólogo junguiano y miembro de la orden *Naqshbandi-Mujaddid*) y autora de *El Llamado de mi corazón: Una autobiografía espiritual* (2014). Explora y enseña meditación, el estudio de los sueños, sufismo y oración mántrica. En sus viajes a la Argentina ofrece charlas y encuentros de sanación ancestral femenina como las auspiciadas por Fundación Columbia²⁴⁶ en el barrio de Palermo, organización en la que también suelen realizarse talleres de giro derviche. En la nota referida, la autora habla de la ecología espiritual y desarrolla argumentos próximos a ciertas apropiaciones o interpretaciones que circulan sobre el ecofeminismo²⁴⁷.

Esas obras de arte contenían un mensaje claro: lo femenino es por naturaleza embaucador, seductor y pecador, algo esencialmente impuro. Súbitamente se volvió aparente que, en gran parte del mundo occidental, Eva había sido culpable del exilio y hasta denunciada explícitamente como la encarnación de la maldad. (...) Nunca antes había notado el modo en que esta visión negativa me había marcado, cómo había definido mi propio sentido de ser

²⁴⁵ Fundada en 1982 y dirigida por Juan Carlos Kreimer durante 12 años. En una entrevista Kreimer afirma: “*Surge en 1982, después de lo que fue la década del setenta, no solamente en la Argentina, sino en todo el mundo, muchos descreíamos de aquellas utopías y nos empezamos a dar cuenta de que el mundo no iba a cambiar masivamente si no hay, primero, un cambio en cada uno. Imponer una revolución masivamente era una cosa de uniforme. Eso no funcionaba. Empezamos cada uno a cuidarse, todos teníamos treinta y pico, a no vivir en automático. (...) Empezamos a ser conscientes de la alimentación, la ecología, no solamente la lucha política, sino que hay algo mucho mayor. Ese movimiento que se llamaba el movimiento del potencial humano, fue muy fuerte. La gente le llamaba la nueva era, new age, para mundializarlo, porque siempre había una cosa esotérica, pero era un movimiento que venía de California, básicamente del mismo lugar donde se habían gestado los beatniks, que eran tipos que habían estudiado (psicólogos, sociólogos) que, de repente, tenían la misma actitud que tenían los rebeldes o los hippies, pero podían fundamentar, esas cosas tenían un sentido, que resignificaron positivamente. Esa rebelión tenía un sentido. (...) Ahí coincidió que al volver a la Argentina tenía esas ideas, me di cuenta de que no había un medio así y lo hice. (...) Al comienzo había gente muy seria, hice la revista y la dirigí doce años. Después del año noveno, décimo, durante el menemismo, que era todo pizza y champagne, esas corrientes alternativas se convirtieron en un supermercado. A mucha gente le resultaba muy difícil discriminar cuál era el trabajo serio y cuál era un chanta*”.

Disponible en <https://interzonaeditora.com/noticias/juan-carlos-kreimer-el-punk-el-new-age-y-la-constante-busqueda-de-sentido-740> [Consulta: 05/01/2021]

²⁴⁶ <https://www.fundacioncolumbia.org/home.html>

²⁴⁷ Vandana Shiva (1952) es una de las referentes de esta corriente. Para una primera aproximación puede leerse la nota publicada en *Mu Lavaca*, el 6 de junio de 2016. Disponible en <https://www.lavaca.org/notas/vandana-shiva-en-argentina-la-primera-enemigo-de-monsanto/>. También puede consultarse la entrevista que le realizó Soledad Barruti para el mismo periódico en mayo de 2020. Disponible en <https://www.lavaca.org/mu/mu-147-v-de-vandana/> [Consulta: 05/01/2021]

mujer –esposa, madre, profesional y representante humana de lo femenino en el planeta– y cómo había afectado mi apreciación y conexión con la madre Tierra. Pero esto iba más allá de mí, no me había impactado a mí sola. Había afectado y continúa afectando a muchas mujeres y varones alrededor del mundo. La realidad de la pureza esencial de lo femenino es uno de los secretos más grandes que el mundo patriarcal ha mantenido oculto por milenios. (Fuente: *UnoMismo*, 2016, 33 [387], p. 70)

Al pensar acerca de las personas que transitan e inmergen en grupos sufíes, sus prácticas rituales, las actividades desplegadas (características y dinámicas) dentro y fuera de cada *tarīqa*, los repertorios espirituales y culturales en diálogo, todo ello pareciera remitirnos a una imagen de fuerza o pulsión centrípeta-centrífuga. No sólo en un sentido obvio o literal de los movimientos corporales y modos somáticos de atención que el *dhikr*, el giro y la danza involucran; sino, también, por las modalidades de circulación (adhesión, tránsito, curiosidad, desafiliación) existentes en cada cofradía y entre éstas con otros espacios dentro de la oferta espiritual y del bienestar o autodescubrimiento personal. La existencia, por así decirlo, de números círculos concéntricos que se van acercando y alejando del punto central. Éstos, a su vez, tensionan e intervienen las formas de definir y experimentar el islam.



Figura 44. Portada de libro

Díaz, Nancy Estela (2017). *Encuentro con mujeres notables del Islam*. Buenos Aires: Editorial Libro Luminoso. En la introducción, la autora afirma: “*Encuentro con mujeres notables del islam, nació como fruto de una charla que me alentó a brindar Orhan al-Yerrahi al Halveti hace más de cinco años. (...) Lejos de ser aquella obra pensada para informar dentro de una estructura histórica (...) hoy me mueve el recurrir a la narración, al relato, como medio de tocar la fibra más íntima del corazón, como se acostumbraba a hacer en las antiguas tradiciones*” (p. 11). En su interior reivindica, inspirándose en los cuentos sufíes, las figuras de Aisha, Maryam, Khadija y Fátima a quienes identifica como “la creyente”, “la madre”, “la esposa” y “la hija” respectivamente. (Digitalización propia).

Subjetividad mística: degustar y discernir

Yihad y baraka: el cableado eléctrico de la divina presencia

En cualquiera de los itinerarios de conversión e islamización abordados a lo largo de esta tesis se presuponen transformaciones (de variable intensidad) en la subjetivación femenina. Sin embargo, la idea de trabajo espiritual/interior que cada *tarīqa* promueve, nos lleva a profundizar un poco más en esta dimensión. La subjetividad involucra la articulación entre maneras de ser (habitar, sentir) y de hacer, alquimias corporales, procesos de socialización y sociabilidades específicas (Cabrera, 2017, p. 27-28). Para algunas/os creyentes este cambio respecto a su modo de *ser en el mundo* podría resumirse, junto a la devoción/adoración (*ibādah*) y la hospitalidad, en el *adab*. Este último como sinónimo, según algunas/os, de “*vestirse con las ropas y atributos del profeta*” en tanto “*personificación del Corán*” (Frase vertida en el seminario “Espiritualidad islámica aplicada a los nuevos tiempos”, 27/08/2020, Instituto Islam para la Paz).

Nosotros decimos que la forma con la que debemos desenvolvernos es el *adab*. El *adab* es las buenas maneras de comportarse con los otros en una sociedad. Con los hermanos en primer término. (...) Cuanto más podamos imitar la forma de vida que llevó el profeta en esta tierra, más nos va a acercar a Allah. (Testimonio, 2017)

Mirá, como anécdota de color, yo suelo usar pañuelo como lo tengo ahora [turbante] y no lo hago como una cuestión obligatoria. Lo hago por mí, porque yo me siento mejor. Es el elemento material que me ancla con mi realidad espiritual. Es lo que me hace acordar todo el tiempo lo que soy. Es una herramienta. No sé cómo explicarlo. Y cuando no tengo el pañuelo me siento rara. Me parece como que me falta algo. Aunque no lo uso tapándome todo el pelo –lo uso como vincha– pero lo tengo. Es como que digo: “*Yo soy musulmana*”. Me hace acordar todo el tiempo que soy musulmana. (Testimonio, 2017)

Además de las instancias de sociabilidad y ritualidad colectiva, el sufismo se sostiene a través de las tecnologías (herramientas y recursos prácticos, epistemológicos, sensoriales) de cultivación del *self*; siendo el principal objetivo el trabajo, control y, finalmente, aniquilación del ego (la disolución en la creación unitaria –en la divina presencia– y el conocimiento de la realidad o unicidad divina). Podemos hallar prácticas ascéticas de reclusión temporal (desde un día de ayuno e introspección hasta cuarenta días de seclusión). No entrevisté a ninguna mujer que haya realizado el retiro de 40 días (*halwa*)²⁴⁸. Una reclusión que es supervisada por

²⁴⁸ Puede leerse “*40 días de extinción a fuego lento*”, crónica que Cicco publicó en *Revista Anfibia*. Disponible en <http://revistaanfibia.com/cronica/40-dias-extincion-fuego-lento/>

el *shaykh* o maestro debido a la intensidad emocional que implica. Algunas/os hablan de sus riesgos porque “no es fácil encontrarse cara a cara con el ego, con los demonios internos”. Si bien en el sufismo existen modalidades de ascetismo (*zuhud*), debemos recordar que el islam no promueve específicamente instituciones de clausura y celibato tal como las conocemos en otras tradiciones. “Porque, para el *sufi*, la vida es el monasterio, el entorno de autotransformación ya que no tima la vida como el fin en sí misma, sino que utiliza la vida para alcanzar el Espíritu, desarrollando la habilidad de estar en el mundo sin ser del mundo, sin quedar pegado a la ilusión de realidad que la vida presenta como verdad última” (Fuente: Abdul Karim Baduino, *El eneagrama sufi*, 2014, p. 330).

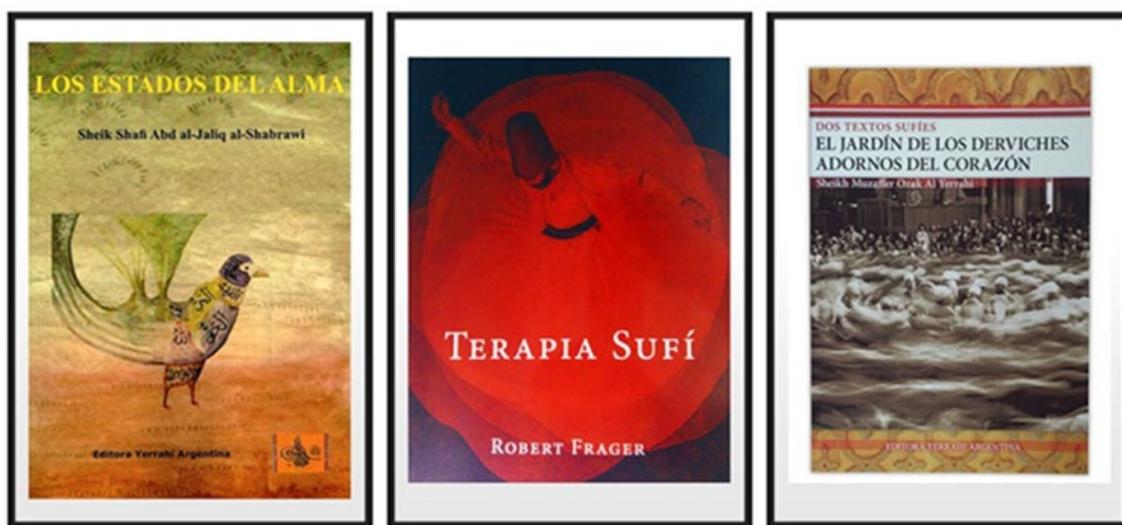


Figura 45. Publicaciones Editorial Yerrahi

Portadas de algunos de los libros disponibles para su compra en el sitio oficial de la Editorial Yerrahi (marca registrada de la Asociación Civil y Cultural Yerrahi para la difusión del Islam) en Argentina. Según se indica en la página web, la editorial tiene sus comienzos en el año 2005 y su vocación es “traducir y dar a conocer al público de habla hispana las perlas de sabiduría de aquellos maestros sufis, cuya única misión en la vida fue brindarles a los buscadores que posean un corazón sincero la llave para que abra los tesoros que ya anidan en él, y del cual aún no tiene conciencia”. Fuente: <http://editorayerrahi.com.ar/store/editorial-yerrahi/>

En distintos seminarios (virtuales y presenciales) dictados por integrantes de la *tarīqa* Naqhsbandi encontré la distinción entre dos clases de sufismo que ellas/os denominan: sobrio o moderado (para quienes el *tasawwuf* es ciencia o ascetismo –modalidad que *off the record* algunas/os endilgan a la *tarīqa* Yerrahi–) y aquel sufismo extático o embriagador (para quienes la mente discursiva queda en suspensión). Mientras que, por su parte, en una conferencia dictada por un *shaykh* yerrahi se hizo especial énfasis en el vínculo entre las

enseñanzas de Gurdjieff y los malamati²⁴⁹, privilegiando, de este modo, el “*ascetismo íntimo*”. En otra oportunidad se habló contra la “*ostentación performática como muestra de santurronería*”, enfatizando que “*sólo el corazón del creyente contiene a Allah*” (Sohbet, 2017).

El camino de purificación o elevación (atención, devoción y conocimiento) que cada *tarīqa* propone, trasciende las instancias de retiro espiritual. Se trata de prácticas y sentidos en su cotidianeidad. La cosmovisión ofrece un mapa de ruta y el *self* sufi –parafraseando a Flood– involucra una *performance* que es corporizada, generizada y atravesada por la historia y el lenguaje (2004, p. 2). Para este autor, el *self* ascético (*ascetic self*) –aunque aquí estemos hablando en un sentido menos restrictivo que el que él emplea– es un *ironic self* (p. 3). ¿Qué significa? Pues bien, la ambigüedad que implica la implementación y significación de regímenes corporales –constituidos y compartidos socialmente– para restringir, modificar o intervenir los impulsos del cuerpo y las emociones, con el objetivo de alcanzar determinado nivel de sabiduría, bienestar, felicidad, belleza, control, cuidado o devoción (p. 6). En síntesis, lejos se encuentra de reducirse a la individualidad y puede, incluso, constituirse en un acto político contra la despersonalización (Flood, 2004). Una praxis, por ejemplo, contraria a “*la uniformización de la sociedad neoliberal*”, tal como manifiestan algunos testimonios aquí recopilados.

El rizomático proceso de subjetivación²⁵⁰ (interviene la doble capacidad sensible en la tensión existente entre la flexibilidad y fragilidad que promueve el contexto) dentro del sistema neoliberal contemporáneo produce o habilita determinadas modalidades de agenciamiento y locus de enunciación (Guattari y Rolnik, 2013). En dicho sentido, las subjetividades *muslim* son reconfiguradas, en muchas oportunidades, en contraposición al modelo de persona imperante en la sociedad; pero la persecución de dicha identidad y/o

²⁴⁹ *Malāmātiyya* (proveniente del término *malāmah* o culpa) es un grupo místico (se debate si es islámico o no) surgido en Irán en el siglo IX, cuya metodología o práctica consistía en ocultar las virtudes y exponer los defectos. Esto es, un ascetismo íntimo/privado sostenido en el autosacrificio y la caballerosidad (*futuwwa*).

²⁵⁰ En la obra citada, Guattari y Rolnik (2013) comparten distintos textos y entrevistas a través de las que recuperan algunas de sus principales reflexiones sobre micropolítica y subjetivación. Rolnik retoma el concepto “políticas del acontecimiento” de Maurizio Lazzarato (2006) para explicar cómo el capitalismo financiero fabrica mundos más allá de mercancías (2013, p. 493). Sostiene que la subjetividad es producida por agenciamientos de enunciación que son doblemente descentrados. No tienen inicio exclusivo ni en el individuo ni en los grupos. Involucran el funcionamiento de máquinas de expresión y semiotización económicas, sociales, ecológicas, así como sistemas de interacción, percepción, representación y corporización (p. 45). La subjetividad, prosigue, no es susceptible a su totalización ni sinónimo de individuo (serialización). Por el contrario, incluye distintos niveles y componentes (incluidos el deseo y el inconsciente). Mientras que, por su parte, Guattari afirma que la subjetividad colectiva es una creación disidente, transindividual y transcultural (2013, pp. 53-54). Asimismo, define a la identidad como un concepto de referenciación (puede ser imaginario) que engloba las diferentes singularidades (concepto existencial) en un solo modo o manera de existir (p. 98).

singularidad no escapa, a su vez, de las dinámicas micropolíticas²⁵¹ y los modos de subjetivación hegemónicos.

El *shaykh* abre a preguntas y una joven le comenta preocupada que muchas veces siente que hace “las cosas bien” en función de lo que entiende que es correcto para agradar o satisfacer a los demás. La atraviesa una “lucha interna” porque no sabe si, en verdad, se está comportando correctamente porque así lo desea. El *shaykh* le explica que cuando hacemos algo, lo que ven los demás es la acción, no la intención. En ese sentido, somos reconocidos por la acción (lo visible), pero Allah es quien realmente conoce la intención (lo invisible). Si es sincera o no lo es. La joven interviene para aclararle que no se trata de hacer algo incorrecto para ser aceptada, sino justamente de hacer el *salāt* o usar el pañuelo (lo correcto o recomendable) para ser reconocida y aceptada más que por el sentido ulterior de estas prácticas. El *shaykh*, recuperando una frase de Rumi, le responde: “*Aparece como tú eres o sé cómo aparentas*”. Remata sugiriéndole que, si quería ser amada por los demás, no hiciese cosas en las que no creyese. Que si ama a los demás es imposible no ser querida por los demás. Se trata, indica, de ser compasiva y no juzgar. Enfatiza que la gente no ama a otra persona por hacer lo que espera, sino por los principios a los que no renuncia. Cuanta más humildad tiene, Allah más la lleva al corazón de los demás. Advierte que, si una persona se cree mejor, más educada o con mejor comportamiento, genera, en cambio, una reacción contraria.

“Más que preocuparte por cómo te ven los demás a vos, te tenés que preocupar por la forma en que vos ves a los demás y tratar de buscar siempre armonía y belleza en todo. (...) Vos podés estar recordando a una persona todo el tiempo, pero esa persona puede no estar necesariamente recordándote ni te va a recordar siempre. En cambio, si vos recordás a Allah, Allah te recuerda a vos. Es la única relación que tiene esa reciprocidad. Imaginate que estás muy enamorada de una persona, la estás recordando todo el tiempo y que esa persona del otro lado del mundo también está enamorada de vos y te recuerda a cada momento al mismo tiempo que vos. ¿Qué es eso? Ese nivel de intimidad solamente se puede tener con Allah. Ni siquiera con tu marido”. (Reconstrucción aproximada del *sohbet* de un *shaykh* yerrahi. Registro de campo, 2018)

Coincido con Ludueña (2001) en que la definición que Otto (1922) emprende de lo numinoso queda demasiado anclada a la tradición judeocristiana y en una conceptualización psicologista o esencialista de la experiencia religiosa; pero, a pesar de ello, también acuerdo con el autor en recuperar su utilidad. En el caso del islam, la noción y sentimiento de criatura (ser siervo/a de Allah) es neurálgica para pensar el interjuego entre la magnificencia y misericordia divina (dentro del amplio espectro que cubren los 99 nombres o atributos de Allah), así como entre la “racionalidad” (“*entiende/lee y luego cree*”, tal como afirman los y

²⁵¹ “La cuestión micropolítica –esto es, la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social– habla sobre el modo como el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado molar), se cruza con aquello he llamado molecular. Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva que dependa de un principio lógico de contradicción. (...) las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares”. (Guattari, 2013, p. 181)

las interlocutoras) y “emocionalidad” que atraviesan la praxis devocional. En el sufismo, en particular, se despliegan técnicas o herramientas específicas para aproximarse a lo inefable. “El sujeto –afirma Ludueña– no se lanza al encuentro de lo numinoso en un estado de desnudez ontológica, sino que se hace con las vestimentas provistas por un conjunto de saberes que posibilitan la construcción de este vínculo simbólico existencial” (2001, p. 116).

En este caso, el *leitmotiv* –recuperando la expresión de un *shaykh* de la *tarīqa* Naqhsbandi– consiste en “minimizar el ego” (alejarse de la animalidad) y “maximizar la divinidad” (alcanzar éxtasis divino). “Volver musulmán el ego” –según setenció– es la gran *yihad*. Esto es, el perfeccionamiento de la fe (*ihsan*) para “construir un pequeño jardín aquí en la tierra, en el *dunyā*, para alcanzar luego el jardín del paraíso. (...) Que ésta sea nuestra intención y atención. En algún momento lograremos estar en la presencia divina, pero también nos daremos cuenta de que aquí estamos permanentemente rodeados, la realidad está teñida, de la divina presencia” (Reconstrucción aproximada de *jutba*, 2017).

El sufismo, en estas latitudes y dentro del espacio urbano analizado, se articula –como vimos– muchas veces con otras influencias (psicología, yoga, astrología, etc.). Aparece en escena el ideario de energía que, generalmente, se asocia con una “*expresión holística y sacralizada de persona*” que atraviesa a las espiritualidades Nueva Era (Viotti, 2010, p. 62). No obstante, y tal como se exploró anteriormente, la confluencia no es automática. Los y las conversas al sufismo también reconstruyen y cuestionan componentes de ese entramado cultural que tiene al bienestar o confort como valor central (Viotti, 2010, p. 48) y a la intimidad como principal registro u horizonte normativo sensible (Viotti, 2017, p. 178). El tránsito por las geografías espirituales y culturales no se ciñe a la potestad o voluntad individual, más allá de los beneficios y responsabilidades que acarrea el trabajo interior sobre el *self* en el camino sufi.

[Menciona que su *shaykh* sostiene que las espiritualidades *new age* están vacías de contenido] El sufismo forma parte de una tradición y de todo un cuerpo de creencias. (...) Hay un comportamiento adecuado para cada situación. El altruismo es el valor que está de base para todas esas conductas. La palabra *din* no es necesariamente religiosa, sino más bien camino o modo de vida. Pero básicamente esta idea del *tawhīd*. Porque pensá que durante mucho tiempo yo estuve con conocimiento muy aleatorio y lo primero que me ordena ese conocimiento es el conocimiento científico, prestar atención a cuál es la fuente, cuál es el marco teórico. Cada vez que me dicen: “No, porque viste que está el portal 11-11”. “¿Según quién? ¿Quién lo dice?” (...) La confiabilidad de la fuente, los modos de validación, todo ese lenguaje, hizo que yo llegara al islam y encontrara que hay todo un cuerpo de validación. No es un lenguaje científico, pero, digamos, la revelación es lo que funciona como validación. Creer en la palabra de Dios, en el Corán y

la *silsila*, que es la validación de la *tarīqa*. Si vos vas a una *dergāh* que no tiene *silsila*, mejor no vayas. Andá a otro lado porque si se quiebra eso. El sufismo forma parte de un conocimiento iniciático y en ese crecimiento permite la transmisión de maestro-discípulo. No sirve aprender por internet. No existe. Tiene que haber una iniciación. (Testimonio, 2017)

La figura del maestro se legitima doblemente a través del islam (el origen divino del Corán y la normatividad de la *Sunna*) y a partir de la cadena de transmisión (*silsila*) que posee la *tarīqa*. Así, por ejemplo, podemos escuchar decir que la *tarīqa* Naqhsbandi Haqqani es una ramificación (no lineal) de la orden, pero con “una sucesión clara que santifica, que es verdadera” porque “un camino sin maestro es como una operación sin anestesia”. El maestro es quien, entienden, ayuda a cada creyente a recuperar su *fitriah* que es “la banda ancha”, “la mejor tecnología” para conectar con la divinidad (Fuente: Seminario virtual “Espiritualidad islámica aplicada a los nuevos tiempos”, 27/08/2020, Instituto Islam para la Paz). En una línea similar, durante una reunión Yerrahi el *shaykh* sostuvo que tomar *bayat* con la orden es una suerte de “*tendedero eléctrico*”, porque esa energía espiritual se potencia a través de la *dergāh*, la *silsila*, los santos, los profetas y de allí hacia a Allah; “*implantando, insuflando, una semilla del tawhīd*” (Notas de campo, 2017).

Con lo anterior, puede apreciarse que el “subtexto energético” permea ambas *turuq* a pesar de las diferencias que manifiestan en su impronta y dinámica. Las dos se posicionan discursivamente contrariamente a las espiritualidades *new age* por su carencia –indican– de tradición y legitimidad. Resulta interesante, sin embargo, las formas en cómo se ajustan (su maleabilidad) y disputan simultáneamente espacios dentro del caleidoscopio islámico en particular y el campo religioso-espiritual en general. El camino espiritual y el trabajo sobre el ego se erigen por sobre la rigurosidad dogmática como factores convocantes tanto para no musulmanas/es como para musulmanas/es alejados de otros grupos y entidades islámicas. Mientras que el respeto a la praxis y normatividad islámica, junto la existencia de un maestro dentro de una cadena de transmisión, funcionarían como legitimantes ante acusaciones de otros sectores musulmanes y como distintivos (marcas de confianza o seguridad) frente, según entienden, a la supuesta volatilidad o mercantilización *new age*.

Por otra parte, la membresía activa dentro de una orden –con todo lo que ello implica– da cuenta de la centralidad que posee la comunidad en el trabajo espiritual sobre el *nafs* (ego), imposibilitando la vía o estrategia plenamente autónoma. De más está decir que las espiritualidades Nueva Era también se sostienen en un andamiaje sociocultural y comunitario; sin embargo, la valoración positiva de la permanente movilidad o circulación, así como la gestión personal fuera de presuntas férreas estructuras, difieren, en parte, de aquello que

promueve el sufismo local en su proceso de consolidación y legitimación. La organización y lealtad o exclusividad cofrática son, por el contrario, apreciadas y defendidas en conjunto a la importancia concedida a la obediencia y confianza depositada en los *shaykhs* y maestros.

El sufismo se diferencia básicamente del islam en general porque tenemos Maestro. Un maestro que nos permite llegar a Dios más fácilmente y que nos facilita ese trabajo a través de su conexión. En la *tarīqa* Naqshbandi esa conexión se hace a través del corazón. (...) Mirá, cuando yo fui a ese seminario con el *shaykh* Burhanuddin, cuando se terminó la jornada, lo encontré solo en un momento y le di las gracias porque sentía que se me había abierto el corazón. (...) Y la respuesta de él fue que se alegraba de que eso ocurriese, pero que ahora estaba en mí hacer el trabajo para mantenerlo abierto. Porque el corazón se puede abrir y se puede cerrar muchísimas veces. Entonces, el trabajo que nosotros hacemos en la *tarīqa*, las prácticas que desarrollamos tienen que ver con eso, con mantener abierto nuestro corazón porque es la conexión que nosotros tenemos con Allah. (...) Lo único que nos pedía nuestro maestro Mawlana Shaykh Nazim, que es el maestro que estaba entre nosotros cuando yo tomé *bayat*, “*lo único que les pido es su corazón sincero. Del resto me encargo yo*”. ¿Eso qué significa traducido? Que tenemos que trabajar para mantener puro nuestro corazón y con sinceridad en todos los ámbitos. Y el resto va a venir solo. El conocimiento racional, quizás en otras *tarīqa* se hace más hincapié en justamente eso. (...) En la *Naqshbandiyya* es importante, porque cuanto más uno conozca mejor, pero no es fundamental. Lo fundamental es esto. Y el corazón sincero tiene que ver con hacer lo que cada uno pueda porque el maestro también decía: “*La tarīqa tiene que ser un traje cómodo para cada uno*”. (Testimonio *shaykh*, 2017)

[Sobre la *tarīqa* Yerrahi] Para mí lo más importante es el trabajo. Es el trabajo que se hace sobre una misma porque va más allá de la religión. Una sigue todos los preceptos, los cinco pilares, la oración, el ayuno y demás; después lo hace una en la mezquita, sí está bárbaro, pero está la otra parte que es el conocimiento con una misma. Si te dejás inspirar por todas las cosas que hacía el profeta, entonces llevaríamos una vida ejemplar. Pero esto no es fácil, necesitás de la guía del *shaykh* que te va ayudando para ser mejor persona, para trabajar con el ego. Esa es la gran batalla, digamos, la *yihad*. (Testimonio, 2017)

En este sentido, la conversión al sufismo puede implicar, también, la reconfiguración de la feminidad. En este caso, y a diferencia de los itinerarios de islamización abordados en otros capítulos, dicha configuración suele alejarse de la normatividad islámica sexo/género, respetando ciertos parámetros generales (la importancia del decoro, el matrimonio), pero con mayor flexibilidad. Incluye, muchas veces, la exploración espiritual en clave femenina: una indagación que suele anteceder a la conversión y que continúa luego de ésta. La espiritualidad femenina o feminidad espiritual se reinterpreta a partir del sufismo y la islamización.

Luego de decirme que estaba allí reunida por una razón y tarde o temprano terminaría abrazando el islam, me explica que el concepto es un plano, un microcosmos de la realidad. Pero que hay algo mayor que la aproximación vía conocimiento. La sensación y la percepción. Sostiene que se trata de estar atenta a las puertas que se abren y se cierran, a que nada se puede forzar. No se debe tomar a otra mujer musulmana como modelo, aunque sea por lo bien que hace la devoción. “Cada una está en el momento particular que Allah quiere y le corresponde a una”. Para ella, el islam es “pura poesía y belleza”. Un camino que invita a fluir, a ser flexible. Aunque siempre haya rocas, como el agua, también, se las circunda y atraviesa. (Notas de campo, 2017)

(...) Ahí caí en la cuenta de que el sexo en el islam está permitido dentro del matrimonio. No quiere decir que esto se cumpla 100%. Pero eso que al principio sí lo sentí como una limitación, después también lo sentí como un límite que me protegía. A veces me abuso de esas cosas, porque, por ejemplo, no sé si “X” se puso especialmente lancero, en algún momento le digo al pasar que soy musulmana. (...) Dentro de nuestra comunidad está el caso de una hermana que se casó con un chico que no es musulmán. (...) Cuando ella le planteó al *shaykh* su conflicto porque veía que se estaba enamorando y no era musulmán, él le pregunto: “¿Es un hombre trabajador?” “Sí” “¿Te trata bien?” “Sí” “¿Se ocupa de los padres?” “Sí”. Le respondió: “Entonces, es musulmán”. Finalmente participa muchas veces, si bien no es musulmán, viene y cocina con ella. Participa de la vida amistosa de la *dargāh*. Entonces, no es que tenga que restringir tanto, sino que en todo caso me da la libertad de tener un espacio libre para que, si eventualmente aparece alguien que realmente me guste, con quien realmente me sienta bien, puedo. (...) Pero sea o no sea musulmán va a tener que ser alguien que entienda que los sábados voy al *dargāh*. Hoy por hoy gira todo alrededor –ingrediente más, ingrediente menos– sobre el islam y el sufismo. (Testimonio, 2017)

El abordaje fenomenológico ha sido discutido dentro del ámbito de los estudios sobre religiosidades, entre otros motivos, por tomar la corporalidad como factor sobre explicativo y predefinido (Viotti, 2017). También ha sido cuestionado fervorosamente por los estudios de género y feministas, en especial a la hora de analizar la disyunción entre experiencia individual y agencia colectiva o las prácticas violentas y opresivas (Alcoff, 1993). Tomando en consideración estos recaudos, pero con la intención de trascender los debates polarizados entre tradición discursiva y *everyday muslim* en el campo de la antropología del islam, recupero libremente la conceptualización de la experiencia sensible como proceso vital²⁵² (Merleau Ponty, 1993[1945]) para abordar el *din* islámico. Su uso cauteloso podría, tal vez, ayudar a superar el empirismo y dicotomías tales como cuerpo/objeto cognoscente,

²⁵² Merleau-Ponty sostiene que el sentir es la comunicación vital con el mundo, aquel en que el objeto percibido y sujeto perceptor adquieren su espesor (1993[1945], p. 73). Entiende que la memoria individual se apoya en la memoria del mundo porque el cuerpo cognoscente implica la relación dialógica entre su existencia y la del tejido del mundo (p. 417).

razón/emoción, público/privado. Siempre y cuando no caigamos al hacerlo en la pseudo transparencia o mimetismo entre perspectiva “nativa” y analítica.

En la epistemología o cosmovisión sufi la síntesis corpórea (complicidad) entre subjetividad y mundo adquiere, parafraseando a Merleau-Ponty, trascendencia activa (1993, p.386). Carini (2009) –siguiendo a Jackson y Csordas– afirma, por ejemplo, que la intersubjetividad y práctica comunitaria son una “*necesidad pedagógica*” del ejercicio y disciplina de meditación dentro del budismo zen argentino. El autor nos habla de la importancia de la mimesis corporal como de la disposición de conciencia y atención que se adquiere a través de un proceso gradual. Algo similar a lo que podemos vislumbrar en el ejercicio del *salāt*, *sema* y *dhikr*.

Mientras en la meditación budista (*zazen*) Carini (2009) observa que el dolor es concebido como una forma de trascender el sufrimiento y alcanzar la “disolución del yo”, en la práctica sufi –salvo aquellos malestares asociados al retiro espiritual o el ayuno tal como manifiestan algunos testimonios–, éste (al menos en el sentido de sufrimiento físico) no aparece con tanta intensidad en lo que atañe al “*trabajo sobre el corazón y el ego*”. De hecho, siempre enfatizan que Allah otorga facilidades para cumplir con la adoración, praxis y devoción: desde cuestiones operativas como compensar días de ayuno o realizar sentado/a el *salāt* en caso de impedimentos físicos, a la resignificación de las normas y pilares islámicas como beneficios para la salud y el alma (la tranquilidad que ofrece la oración, la *baraka* y energía del *dhikr* o las ventajas de no consumir cerdo y alcohol). Sí, por el contrario, encontramos con mayor frecuencia referencias a las virtudes o cualidades a cultivar (constancia, paciencia, introspección, amabilidad, contemplación, *adab*, etc.) y las dificultades de orden emocional y/o mental que conllevan; entendidas estas últimas como desafíos intrínsecos a la verdadera y profunda *yihad*.

Mayra - *¿Qué implica cuidar y trabajar el ego diariamente?*

X - Es controlarlo, domesticarlo, porque una no se puede quedar sin ego. El ego está siempre, hay que domesticarlo. No que el ego te domine. Lo esencial es estar en estado de presencia y de atención. (Testimonio, 2017)

Pasa que después de un periplo tan largo decía el Imán Ali: “*Hombre que reconoce su límite, se detiene ante él*”. Yo sé cuáles son mis límites y cómo puedo servirme de esa herramienta. También el Imán Ya’far decía que hay distintos grados del creyente: el más elevado que es el que ama a Allah por amor, y el inferior (que es en el que estoy yo con suerte en los buenos días) y es quien ama Allah por temor al castigo o por esperar la recompensa. Yo estoy en ese grado y ni siquiera llego todos los días a ese nivel de fe, pero sí reconozco mis límites. Fui educada en todo lo contrario, entonces, también es muy difícil encontrar un equilibrio entre la educación que recibiste y la

que elegiste después. Estoy viviendo en un medio que exige ciertas cosas para pertenecer y que al mismo tiempo está muy lejos de un ambiente islámico. Entonces voy buscando ¿viste? La fe es algo que se alcanza, no es algo que se tiene. Mi trabajo diario es en función de alcanzarla, de completarla y de hacerla mejor alguna vez. Pero es una lucha muy difícil. (Testimonio, 2018)

“La ilaha illa Allah” –“No hay Dios, excepto Allah”–, esas palabras sagradas confieren placer a sus corazones cuando las repiten. Repetir ese tipo de palabras nos da placer y nos lleva a otra atmósfera, rápidamente transforma nuestro alrededor, envolviéndonos en una atmósfera sagrada. Luego, podemos efectuar obras que den satisfacción y paz a nuestros corazones. La oración nos da satisfacción y placer, aun si todo lo que nos rodea es sufrimiento, la oración puede introducirnos en una atmósfera de placer. Y luego, pueden ampliar la práctica con la meditación. Todos los profetas lo hacían y todos los santos lo hacen. Se hacía y aún se hace. Si se retiran de esta atmósfera cargada de aflicción, podrán encontrarse a sí mismos en la Divina Presencia que está colmada de placer.

En la Divina Presencia hay un interminable océano de placer y ustedes pueden alcanzar ese océano. Si toman, aunque sea una gota de ese placer, no tendrán más tristeza en esta vida ni en la otra. ¡Nunca más! Deben intentar tomar, aunque sea la porción mínima de ese océano de placer, porque no hay sufrimiento, sino interminable placer en la Divina Presencia. La meditación también le dará placer al cuerpo, porque cuando el corazón está totalmente complacido, cada gota de sangre que corre por las venas lleva placer a las células del cuerpo. En el primer paso de la meditación, escucharán lo que el corazón dice, lo escucharán decir *“Allah, Allah, Allah”* y eso les dará placer –tanto al corazón como a cada gota de sangre, de la primera a la última–. Practiquen tanto como puedan salir de esta atmósfera para entrar a la atmósfera divina, a la que podrán acceder en todo lugar y en todo momento. (*Sohbet* titulado “Cambiar el sufrimiento por placer” del *Shaykh* Nazim al Haqqani disertado el 07/06/1984 y compartido en una reunión naqhsbandi. Registro de campo, 2015)

Lo múltiple –la existencia o mundo contingente– produce una constante saturación de ideas-formas que distraen al ego real, arrastrándolo a participar de la historia personal de cada quien hasta el punto de creer –más bien soñar– que cada dramatización es real, significativa en sí misma y que no hay nada más allá de esa existencia fragmentada. Es decir, que el yo olvida quién es y se cree un individuo, una máscara perdida entre la masa, aislada de todo principio inmanente. ¿De qué naturaleza es esa fuerza que esclaviza al yo real? Antes de tratar de dilucidarla debemos decir que sin un trabajo consciente y un sufrimiento voluntario no hay esperanza de redención para el hombre, redención que debe entenderse como un despertar del espíritu con el consecuente morir al mundo del sueño (Fuente: Ocampo –*shaykh* Yerrahi–. *La muerte del ego*, 2011, p. 21).

*Fanā': estados y lenguajes del viaje hacia la eternidad imaginaria**

Dentro del sufismo constantemente se habla del gusto – de “*saborear el islam*”, al decir de algunas/os interlocutoras/es– y se emplean metáforas, sinédoques y alegorías para caracterizar sus praxis y enseñanzas. El lenguaje poético²⁵³ que identifica al “misticismo islámico” se constituye, también, en un *campo cognoscitivo* (Adonis, 2008, p. 35) que reduce la distancia entre sujeto y mundo a través, ya no sólo del contenido doctrinal; sino de principios de indagación y descubrimiento que relacionan lo visible e invisible (p. 88). De aquí se deduce la distinción entre el nivel *al zāhir* (las normas, contenido literal) y *al bāṭin* (mensaje oculto, misterios). Este último, a su vez, se dispersa –entienden– en diferentes capas de sentido, cada una más profunda que la anterior. Pero, en definitiva, el secreto prístino –tal como sugirieron en más de una ocasión– se halla dentro del corazón de cada creyente. Allí la importancia de iniciar un camino espiritual que, “*buceando en esos océanos*”, permita redescubrirlo. “*Porque Allah está más cerca de ti que tu propia vena yugular*”, afirman las/os musulmanas/es (cualquiera sea su adscripción).

Un *shaykh* extranjero que llega de visita al *dergāh* ofrece un *sohbet* cuya traducción queda a cargo de un miembro de la *tariqa*. Explica que, cuando desobedecemos las normas, lo que estamos haciendo en vez de domar y dominar el ego, es tiranizarlo porque vamos en contra de su necesidad eterna. Establece una analogía entre la flauta (*ney*) –que puede tener nueve o siete secciones para emitir un bello sonido– y los nacimientos a los siete o nueve meses de gestación. (...) Continúa diciendo que lo que representa o identifica a un ser humano es su cara y que, siguiendo justamente con la analogía anterior, posee siete orificios. Esto significa que debemos percibir la belleza a través del olfato, escuchar y contemplar más, pero hablar menos. (...) Una persona íntegra es aquella que habla lo correcto y justo, cuyos ojos están para observar, abre sus oídos para recibir información y los cierra para cuando no quiere escuchar blasfemias. (Reconstrucción aproximada. Registro de campo, *dergāh* Yerrahi, 2018)

El sufismo es presentado como una vía de (auto)conocimiento (*irfan* o gnosis) en el que la percepción, la presencia/atención, el gusto (*almadhaq*), el amor (*al-hubb*), la intuición, la contemplación y el develamiento/revelación (quitar velos que disimulan la esencia para hallar el significado oculto o sutil) (Adonis, 2008, p. 51) son los medios privilegiados y tecnologías del yo a ejercitar. “*El recuerdo de la presencia es –afirma el shaykh Ocampo– el que posibilita los deseos de los no deseos. Y la conclusión de esta batalla no puede ser otra que la*

*Alberto Spinetta, *Eternidad imaginaria*, a 18' del Sol (1977).

²⁵³ Al respecto, pueden consultarse obras como *Sufismo y taoísmo. Estudio comparativo* (1997[1983]) de Toshihiko Izutsu o *Sufismo y surrealismo* (2008[1992]) del poeta Adonis (Ali Ahmad Said Esber).

aniquilación de todos los deseos mundanos (...) La nada es el hogar vacío de los deseos, el desapego más absoluto hacia los frutos de la existencia, los dulces y los amargos” (Fuente: *La muerte del ego*, 2011, pp. 34-35).

El cambio fue el de empezar a ver la realidad, el mundo desde otro lugar. Empezar a sacar o aprender cómo poder sacar velos para mirar. Falta mucho para que los velos se caigan. [Risa de aceptación/resignación]. Tomar consciencia de cómo llegar a limpiarte, a abrir el corazón, a tener esa conexión que te hace ver mucho más allá de lo ordinario. O sea, ves la realidad desde otro lugar. Sentís el amor desde otro lugar. Sentís la mirada, el contacto con otros desde otro lugar. Como que vas pintando de una forma muy amorosa la vida. Y eso me llevó a querer trabajar fuertemente conmigo. Soy muy exigente conmigo. (...) Justamente el sufismo es el trabajo sobre sí. Te volvé más observadora de vos misma y de lo que pasa. Y, también, aparecen muchas pruebas, señales y cosas que las empezás a ver. Como que se te prende una luz. (...) Porque no sirve orar, o hacer *salāt*, si después lo que se lee, lo que se dice, lo que se predica, no lo hacés en tu vida cotidiana. O sea, ¿de qué sirve cinco *salāt* o usar pañuelo, si con un hermano no sos capaz de mirarlo o ayudarlo? Y eso pasa en la *tarīqa*. Y no pasa en la *tarīqa* también. Entonces eso me hizo aprender muchas cosas, que no porque seamos hermanos o hermanas nos comportamos así. Y bueno, *Alhamdulillah*, también me ayudó para decir: “*Acá quiero estar y acá no*”, con quién quiero estar dentro de la *tarīqa* y con quién no, porque esto me ayuda a elegir lo verdadero. (Testimonio, 2017)

Nuestra intención, que es muy profunda, es la del perfeccionamiento, pero está sujeta a la subjetividad de los argentinos. Nosotros como argentinos tenemos una visión, como sufíes tenemos una visión de la mujer. Algunos somos muy machistas, otros no tanto, otros somos directamente feministas, otros lo que quieras. Lo que quieras lo vas a encontrar, porque es el reflejo o el paralelo de cualquier grupo humano. Nos llamamos *naqhsbandi*, pero somos personas en estado de crecimiento, en estado de transformación continua. La visión de hoy día va a ser diferente a la de dentro de un año. Yo en lo personal he sido bastante machista toda mi vida hasta que entré en la *Naqhsbandiyya*. Intenté sostenerme en mi machismo por comodidad y lentamente tuve que ir soltando. Empecé a vivir lo que pasa en el sufismo, el sufismo está adherido a un estado que tiene que ver con la realidad, la realidad de Allah, que se refleja en nosotros.

Entonces, cuando vas transitando el camino del sufismo, del sufismo *naqshbandi* que es el que más conozco, vos vas ingresando en niveles cada vez más profundos. Ya no vivís tan subjetivamente la realidad ajena ni la propia. Estás cada vez metiéndote en la verdad, como ciertamente tiene que ser. Empezás a tomar no solamente a la mujer, sino a los hombres o a las plantas y animales cada vez con menos velos. Esos velos que nosotros le ponemos. Si hay una “X” ahí presente, cuanto más crezca yo, la voy a ver más verdadera, ¿sí? Hay una “X” que yo la veo con los filtros de colores que yo le pongo. En la medida que saco esos filtros de mí, que voy sacando esas capas de cebolla que están hechas de incertidumbre, de ignorancia, de hechos traumáticos míos, complejos, apreciaciones profundas, la voy viendo cada vez más verdadera. Un buen día voy a mirar y voy a decir: “*Pero ésta no es la “X” que yo conozco*”. Pueden pasar varias cosas: o que “X” se

iluminó y se transformó en un ser, un avatar para la humanidad, o puede pasar que yo mejoré un poquito. Probablemente las dos cosas sean ciertas. Todos ampliamos nuestro punto de vista, totalmente fluctuante, móvil, totalmente flexible. Nosotros somos los rígidos, pero la realidad es totalmente flexible. ¿Por qué? Porque la realidad del ser es que estamos creciendo y estamos moviéndonos de un lugar interno a otro que es de mayor nivel en un lento, gradual, paulatino, ascenso en el sentido del bien. Estamos yendo –como decían Artaud y Spinetta– de la nada a la eternidad, entre la nada y la eternidad. (Testimonio *shaykh*, 2017)

Como lo demuestran los relatos, el desenmascaramiento de lo ilusorio o superfluo – acceder a “*la verdadera existencia*”– no descansa exclusiva o primordialmente en la hermenéutica de fuentes sagradas, sino, especialmente, en la potencia sensitiva y el trabajo interior. Mientras una *tarīqa* privilegiaría la praxis (y lo sentidos) en la vigilia (“*la realidad de Allah*” en la mundanidad), la otra le conferiría valor a los saberes que trascienden la lógica empirista (la manifestación de lo divino en los símbolos y lo sutil) como, por ejemplo, los significantes ocultos de la vida onírica. El sueño es considerado un viaje nocturno comparable al período *barzaj*, en tanto instancia liminal y de mutación (Adonis, 2008, p. 90). Esto es, un momento de conexión con “el más allá” en la tierra (*Sohbet yerrahi*, 2017). Aquí reside, también, la importancia de las profecías y el lenguaje onírico, entendida por las/os interlocutoras/es como una fuerza soberana en contraposición a la fantasía individual y que, siguiendo a Mittermaier (2012), revela una modalidad de agencia y subjetividad que trasciende el modelo islámico pío de autocultivación.

(...) lo opuesto de la muerte no es la vida, sino el nacimiento y los dos son puertas que abren y cierran. En un caso, la llegada a esta realidad que es una ilusión y en el otro, es la puerta al pasaje a otra dimensión, donde el alma está en otro estado. La búsqueda de conocimiento tiene que ver con esa dimensión, mucho más sutil, que eso es lo que caracteriza al sufismo del resto de las corrientes. (Testimonio, 2017)

A mí me pasó algo extraño, muy hermoso cuando estaba en La Consulta [comunidad *naqhsbandi* en Mendoza], en los Ramadanes de la consulta, que te sentías como totalmente transparente, como una persona de espíritu. Nunca más lo volví a experimentar. Tampoco traté de experimentar de vuelta el ayuno así. No comer durante todo el día hasta el atardecer, te sentías como un espíritu flotando, era como ... no sé, algo etéreo (...) Porque ser musulmán es simplemente hacer la *shahada*, decir: “*Si, yo creo*” y listo. En cambio, ser sufí requería de una especie de preparación intelectual o de comprensión intelectual que no era tan fácil para hacer. Lo que pasa es que el sufismo se relaciona con eso, tiene que ver con la llegada al corazón. El corazón es el órgano que está en conexión permanente con lo divino, es lo que antiguamente le decían la casa del alma. (...) No me acuerdo de los nombres sufíes antiguos, muy doctos, muy eruditos, que comparaban al cuerpo humano, al ser humano, con una ciudad que tenía una fortaleza

rodeada de murallas donde había seis puertas que eran los sentidos y en el medio de la ciudad había otra fortaleza donde había una torre y esa torre era el corazón. Porque al corazón era donde bajaban los ángeles. Entonces, la conexión con el espíritu trascendental es con el corazón. (Testimonio, 2018)

El amor (divino, interpersonal, espiritual y físico), el estado metafórico de embriaguez (*sukr*) y la muerte acabarían con la dualidad e individualidad, implicando la semejanza con lo amado o la disolución en aquel. El sufismo –diría Adonis (2008)– es el desarrollo del macrocosmos en el microcosmos, cuyo locus es el cuerpo (p. 197); transformando así la religión en experiencia subjetiva (p. 256). En una oportunidad se explicó que la letra *alif* (primera del alifato) significa rectitud/limitado y que todo el Corán está comprendido en *al-Fatiha* (sura de apertura), ésta en la *basmala* (fórmula ritual con la que inicia) y aquella en la letra ba (ب) en cuyo punto inferior está contenido Allah (*Sohbet yerrahi*, 2017). En consonancia, la *tarīqa* es apreciada como la senda que une cielo y tierra, es decir, aquella que permitiría restaurar la conexión perdida y perseguir “la dulzura de la fe” (*Sohbet yerrahi*, 2017). Allah –prosiguen– enviaría el alma al cuerpo material a través de un viaje de descenso por setenta mil velos. El llanto durante el nacimiento es producto, indican, del desgarramiento del alma al separarse de la presencia divina. En contraposición, su reencuentro o unión en el paraíso (y en el mejor de los casos, la experiencia del *fana* antes de la muerte) conlleva tamaña “bendición que no necesita de la pasión [sexual] para expresar el amor” (*Sohbet yerrahi*, 2017).

Ahora bien, aunque en cualquiera de las *turuq* se enfatice la práctica puertas adentro (*salāt*, ayuno, *dhikr*, asistencia al *dergāh*, etc.), la tarea formativa junto a la faceta de difusión y transmisión pública del lenguaje sufí no son, en lo absoluto, desconsideradas. Por supuesto que con las características y alcances del perfil o impronta que cada una de ellas posee. En la orden Yerrahi lo es, tal vez, la producción editorial o las disertaciones en el marco de la filosofía y disciplinas afines. Mientras que en la Naqhsbandi encontramos relatos de índole biográfico como los ya citados en otros fragmentos de esa tesis y cursos o talleres virtuales de eneagrama y psicología sufí.

Si bien el sufismo se experimenta “en su sabor y con el corazón” para ambas *turuq*, la orden Yerrahi reconoce también la importancia de las ciencias y filosofías –entendidas como manifestaciones de Allah– que permiten profundizar el conocimiento sobre la divinidad y su creación (*Sohbet*, 2017). “El conocimiento exotérico es necesario. Es un requisito previo para aquellos que deseen adquirir conocimiento esotérico. Así como hay un camino a recorrer desde el amor metafórico al amor verdadero, existe también un camino que conduce

del conocimiento exotérico al conocimiento esotérico” (Fuente: Shaykh Muzaffer Ozak al Yerrahi, *El Jardín de los derviches. Adornos del corazón*, 2008[1991], p. 27).

El sufismo es presentado como un trabajo contra la falsa personalidad (contraria al real ser). “El discípulo, llamado derviche –de la mano de su Sheij, Maestro del Camino– debe comenzar a reconocer en sí mismo los defectos que lo aíslan de su corazón espiritual, manteniéndolo en un estado de distracción onírica” (Fuente: Ocampo, 2011, p. 96). Observamos, por lo tanto, que los sueños también constituyen una vía de aproximación y descubrimiento. En cambio, las ilusiones, fantasías y deseos mundanos de la vigilia son distracciones u obstáculos en este viaje. ¿Y cuáles serían esos falsos deseos o, en otras palabras, categorías del *nafsi ammara*²⁵⁴ (“ego que susurra el pecado”)? En su libro, el *shaykh* Ocampo (2011) enumera: irascibilidad, envidia rencorosa, avaricia, arrogancia, soberbia, lujuria, ostentación e ilusión. Al intentar controlar y combatir esas “enfermedades del alma”, se inicia un camino que conduce por distintas estaciones: alma reprochadora, alma inspirada, alma serena, alma complacida, alma complaciente, alma perfecta. Implica, de algún modo, ascender en gradientes o estancias espirituales a medida que se sumerge cada vez más en el interior (el corazón de cada uno/a y el secreto que éste guarda).

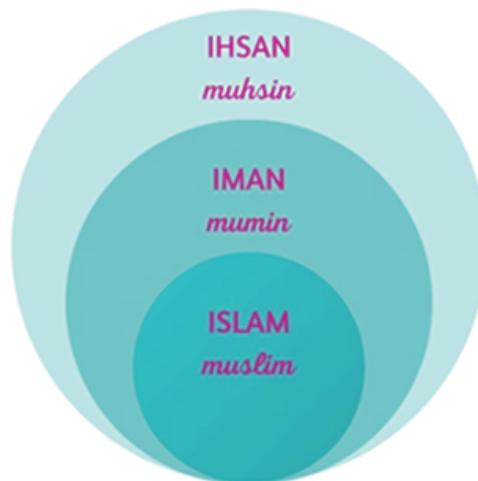


Figura 46. Niveles de fe
Gráfico. Elaboración propia.

²⁵⁴ Usualmente dentro del sufismo se distingue entre el alma pasional (*al nafs al shahaniyya*) y alma racional (*al nafs al natiqa*). La primera remite al espíritu que existe detrás de la percepción sensorial, mientras que la segunda es la esencia que no es materia, pero actúa sobre ella. En otras corrientes islámicas se habla de *nafs* (ego o personalidad), *rūh* (espíritu que se insufla en el cuerpo) y *aql* (intelecto, razón o mente). Para el sufismo la facultad sutil o “corazón espiritual” (*qalb*) posee un aspecto exterior que es el alma pasional y un aspecto interior que es el espíritu (*rūh*). Este último, a su vez, posee un secreto interior (*sirr*) y éste otro (*sirr al -sirr*) que contiene “lo oculto” (*jafa*) y lo “más oculto” (*ajfa*) (Fuente: Sheik Shafi Abd al Khaliq al-Shabrawi, *Los estados del alma*, 2013, p. 18).

Cada *tarīqa* –entendida por varias/os interlocutoras/es como “*alma de la sharía*”²⁵⁵– es, por lo tanto, un método dentro de un sistema de relaciones y sociabilidades: aquel que ayudaría a redescubrir ese secreto oculto del corazón, cultivar la sinceridad, cortesía y fortalecer el recuerdo de Allah. Esa remembranza incluiría el *dhikr* audible y público, el silencioso y privado junto a aquellas instancias íntimas que alcanza el/la discípulo/a (*murid*) al transitar estados más elevados dentro de la senda sufí de la mano del guía espiritual (*murshid*). [Consultar Tabla A7]

La *Yerrahiyya* distingue con claridad entre: 1) *los modos de comportamiento adecuados* (hablar poco en presencia de un santo o un *sheikh*, aceptar aquello que el santo entregue, seguir al santo, preservar secretos, no despreciar ninguna criatura de Allah, adoptar la postura arrodillada al sentarse), 2) *requerimientos* (amor, generosidad practicante y sacrificio, certeza, confianza, contemplación), 3) *pilares* (conocimiento, gentileza, paciencia, contentamiento, gratitud, sinceridad), 4) *componentes estructurales* (arrepentimiento, entrega, abstinencia, piadosa devoción, satisfacción con muy poco, aceptación del destino), 5) *rangos* (iniciados/as, ancianos/as, nobles, autoridades, cancilleres, cardinales y ayudantes), 6) *estaciones* (perfecta fe, sometimiento sincero, amistad de Allah, veracidad, calidad de Mensajero, la gloria del universo) y 7) *grados* (*sharia*/ley sagrada, *tarīqa*/sendero espiritual, *haqiqa*/experiencia, *marifa*/gnosis, *qutbiyya*/cardinalidad, *qurbiyya*/proximidad, *ubudiyya*/servidumbre) (Fuente: *Sheikh Muzaffer Ozak al Yerrahi, El Jardín de los derviches. Adornos del corazón*, 2008[1991], pp. 124-130).

En la *Naqhsbandiyya*, mientras tanto, se concibe la *fitrah* –“*sello de autor*”, al decir de algunos/as, que Allah introdujo en cada persona– como una suerte de “*natural mystic*” (*insight*) que puede recuperarse o revertir su olvido a través del sendero. Es decir, un camino de “*búsqueda de perlas rosadas en el océano*” –parafraseando las enseñanzas del antiguo maestro de la *tarīqa*– que no es presentado como sencillo, pero tampoco como imposible o sufriente. “*El islam no te esclaviza, te libera. No es alternativo, va en contramano de la muchedumbre*” (Fuente: seminario virtual “Espiritualidad islámica aplicada a los nuevos tiempos”, 27/08/2020, Instituto Islam para la Paz). De algún modo, aquello que vuelve al sufismo yerrahi más selecto y erudito, el sufismo naqhsbandi lo transforma en un discurso y praxis más accesible, convocante o permeable.

²⁵⁵ “*La sharia representa las palabras comunicadas por el Mensajero de Allah. La tarīqa representa las acciones del Mensajero de Allah, tales como su religiosidad, su conducta y comportamiento mundano. La Haqiqa [Realidad] representa el bendito estado del Mensajero de Allah. La Marifa [Conocimiento íntimo de la Verdad] representa el sublime misterio del Mensajero de Allah*” (Fuente: *Sheikh Muzaffer Ozak al Yerrahi, El Jardín de los derviches. Adornos del corazón*, 2008[1991], p. 52).

Ese camino naqhsbandi “a contramano” o, más bien, en dirección hacia la esencia interior, implica el recorrido de estaciones (*maqām*) –precedidas cada una de ellas por estados transitorios fluctuantes conocidos como *khal* o el perfume que anticipa el próximo nivel–. El combate contra el ego (*nafs*), las distracciones del mundo (*dunyā*) y los deseos vanos o caprichos (*hawa*) se sostiene a través de la remembranza de Allah (*mudhakara*), el reconocimiento (*mushasaba*), la observación o meditación (*mukaraba*) y la reflexión consciente (*mufakara*). “*El cambio se va a dar cuando veamos de qué manera el espíritu se refleja en la mente, cuando dejemos de psicologizar el espíritu y espiritualicemos la mente*” (Fuente: Abdul Karim Baudino, *El eneagrama sufi*, 2014, p. 137).

Este viaje de “perfeccionamiento” es explicado o transmitido, por ejemplo, a partir de obras emblemáticas de la literatura sufi, en conjunción con la doctrina del Cuarto Camino y la psicología; tal como sucedió en el curso virtual de psicología y eneagrama sufi impartido en octubre de 2017 por un miembro de la orden Naqhsbandi, Abdul Karim Baudino, a través del sitio <https://www.psicologiasufi.net/> y en el que participaron activamente varias mujeres. En aquella oportunidad, se ofreció una aproximación “*al Naqsh al lataif*” (doctrina de los centros sutiles de los maestros naqshbandís) a partir del eneagrama de Gurdjieff (publicado en 1949) y *El lenguaje de los Pájaros (Mantiq al Tayr)*, obra de Farid al Din Attar (1145-1221, Nishapur, Irán), que el instructor caracterizó como anagogía o hermenéutica mística. Por consiguiente, el sufismo se presentó como una “*ciencia acerca del ser*” en la que éste determinaría el saber y no a la inversa.

El disertante distinguió –retomando la obra de Guénon– entre misticismo (estado de unión o gracia) y esoterismo (método para alcanzar el estado místico), incluyendo al sufismo y *silsila* naqhsbandi dentro de esta última acepción. En suma, un conjunto de técnicas y saberes para “*pulir y purificar el interior*”; alcanzando serenidad y virtud por “*coraje*” y no por temor. A lo largo de los encuentros se explicó sucintamente la “geometría sagrada” del eneagrama²⁵⁶ y su método para acceder a las realidades internas. Se describieron los distintos niveles dentro del mundo (1, 3, 6, 12, 24, 48, 96), caracterizados cada uno de ellos por la cantidad de leyes que lo gobiernan y acercan o alejan a las personas del polo positivo (la inmersión en lo absoluto o *fanā*’).

²⁵⁶ Cabe mencionar que existen numerosas ofertas locales de talleres presenciales y virtuales de eneagrama. No todas ellas impartidas, por supuesto, por sufíes. Inclusive, *Eneanydos* ha lanzado una aplicación disponible en PlayStore llamada *Eneagramapp*. <https://eneanydos.com.ar/eneagramapp/>

Durante el taller se realizaron algunas afirmaciones que puede resultar útil recuperar para reflexionar acerca de cómo se reposiciona el sufismo, en este caso naqshbandi, dentro de la oferta religiosa y espiritual local. En primer lugar, se advirtió que mientras “*en la new age, el mundo es Dios y todos somos Dios. Para el sufismo, Allah es todo y nosotros somos nadie*” (Clase, 04/10/2017). Se infiere, a partir de esta exposición, que Allah “*crea el cosmos para conocerse desde el exterior*”. En segundo lugar, se diferenció entre los caminos de consciencia (en los que se incluyó al budismo) y los caminos de esencia de tradición semítica en los que se insertaría el sufismo. Es así como, recuperando la obra de Farid al Din Attar y el sello de Salomón (Nivel superior/Cielo-Espíritu, Nivel medio/Tierra-Alma, Nivel inferior/Infierno-Cuerpo) a través del eneagrama de Gurdjieff, se concluyó que el problema de la “*criatura*” es quedar anclada en la personalidad (el polo involutivo) en lugar de su esencia (polo evolutivo).

El instructor cuenta la historia de un santo sufí que dijo: “*Qué criatura tan extraña es el ser humano que de los 18 mil mundos que existen, se creó como la criatura más débil. Qué criatura más extraña es el ser humano que cuando es bueno hasta los ángeles lo envidian. Qué criatura más extraña es el ser humano que cuando es malo hasta los demonios aborrecen su presencia. Qué criatura tan extraña es el ser humano que habiendo sido creado el más débil, desobedece al Todopoderoso. Qué criatura tan extraña que cuando le dio todo – cuerpo, mente, alma –, no se le ocurre preguntar si debería dar algo a cambio*”. El que sienta que tiene que ofrecer algo, afirma el disertante, empezó el camino. (Reconstrucción aproximada, 08/10/2017)

La travesía sufí, el rol del maestro y las distintas personalidades que se acercan y alejan del camino fueron ilustradas a través de las distintas aves que aparecen en *El Lenguaje de los pájaros*, siendo el *sīmurǧ* (figura de la mitología irania similar al ave fénix) aquel que representa la mayor realización. Sus plumas, según explicó, simbolizarían al Profeta Muhammad por ser quien eleva la conciencia y el nivel de toda la humanidad. En esta misma línea, la cofradía fue definida como un “grupo de trabajo interno” para superar la individualidad y el ego. Esto significa, indicó, convertirse en compañeras/os, al mismo tiempo que enemigas/os de la propia falsedad. De esta manera, se podrán ir alcanzando los distintos grados de ser (*maqām*) y activando los centros espirituales (órganos operativos o *lataif*). ¿Cuáles son esas estaciones? Pues bien, según lo explicado durante los encuentros virtuales, serían: la búsqueda (donde la persona es 100% ego), amor (la esencia se despierta), conocimiento (alma inspirada), independencia (emociones se abren y el alma está serena), *tawhīd* (unicidad y alma satisfecha), asombro (anulación de la voluntad e inmersión),

aniquilación/*fana* (alma completa o *kamal*, esto es, la disolución y despojamiento que permiten recuperar la completitud, equilibrio y excelencia).

Cuando se mantienen conversaciones con sufíes (cualquiera sea la *tarīqa* en cuestión), se posicionan así mismas/os en las primeras estaciones espirituales (desconocimiento, debilidad, actuar por temor y recompensa), mientras que ubican a los *shaykhs* y maestros en instancias superiores. Sin embargo, dejan entrever el perfeccionamiento, el éxtasis o disolución final como horizonte utópico; advirtiendo que esa travesía desde la apariencia hacia la esencia –“*el trabajo interno*” o “*gran yihad*” como la definen– no es lineal, sino, por el contrario, fluctuante en sus múltiples retrocesos y bifurcaciones. Un común denominador en los testimonios es su énfasis en tres elementos que, según entienden, acercarían a dicho objetivo: el *dhikr* (personal y comunitario), el *adab* y el respeto/obediencia hacia el maestro y/o *shaykh*.

En este sentido, si bien las órdenes sufíes no son ajenas a la estructuración y normatividad generizada (uso del espacio, las tareas de cuidado y administración, la predominancia masculina en posiciones jerárquicas, la importancia del matrimonio, entre otros aspectos ya analizados), trascienden algunos de los límites existentes en otros grupos islámicos. El “trabajo interior” sería –inicialmente, aunque nunca de forma absoluta– indiferenciado según sexo/género. Esto facultaría modalidades y expresiones de “*estar en mundo sin ser poseído por éste*” –retomando una de las tantas premisas formuladas por las/os interlocutoras/es– a través de las cuales sería posible la reconstrucción de una espiritualidad femenina que se nutre del islam, en lugar de reconfigurar una religiosidad o islamicidad diferencialmente normativa para las mujeres.

Consideraciones finales

Puntos de fuga

*Y aquí seguimos, donde empezamos,
vagando inmersos en esta oscuridad.
Muere el invierno, y las preguntas,
cuyas respuestas la primavera no dará.*
(Nazik al Malaika, «Los fugitivos») ²⁵⁷

Esta apertura final –si se cabe el oxímoron– constituye, principalmente, la explicitación de interrogantes pendientes y posibles futuras líneas de investigación. Para ello es necesario recapitular algunos de los indicios y conclusiones parciales a las que se fue arribando a lo largo del manuscrito. En primer lugar, vale recordar que la mayoría de las conversiones femeninas al islam contempladas en este proyecto de investigación se producen dentro de sectores medios urbanos. Las mismas cobran impulso a partir de la década 1990, aunque existen testimonios de experiencias anteriores, y se intensifican luego del 2001. Encontramos mujeres que abrazan el islam en su adolescencia y otras, en cambio, que lo hacen después de los 50 años. Sin embargo, la conversión ocurre, sobre todo, dentro del rango etario que abarca los 25 a 40 años aproximadamente.

Hallamos que gran parte de las entrevistadas se identificaban, previo a su conversión, como católicas (algunas de ellas con esporádicas aproximaciones al cristianismo) o se reconocían cercanas al agnosticismo-atéismo. Pocas de ellas crecieron en familias judías (en su mayoría mixtas y “laicas”) o en el seno de otras tradiciones religiosas. No obstante, hallamos algunos matices. Las mujeres que adhieren al islam shiíta suelen provenir de familias católicas (con variabilidad en su práctica) que se definían así mismas como “*creyentes, pero con críticas a los dogmas e instituciones*” o, directamente, como “*no creyentes*”. Por su parte, la mayoría de las mujeres sunnitas crecieron en familias católicas (con distinta intensidad en la praxis devocional y observancia de las normas), pero algunas de ellas, a partir de su adolescencia, bucearon en otras tradiciones –principalmente en vertientes dentro del cristianismo–. Mientras que gran parte de las mujeres sufíes, aunque suelen contar con un pasado biográfico y familiar próximo al agnosticismo, judaísmo y/o catolicismo, ha transitado por corrientes religiosas no semíticas o incursionado en otras expresiones espirituales y terapias holísticas.

²⁵⁷ Poetisa iraquí. Texto compilado en *Diván de poetisas árabes contemporáneas* (2016). Madrid: Ediciones del Oriente y Mediterráneo, p. 57.

En los itinerarios de conversión predominan, en concordancia con la amplia y ya comentada bibliografía, modalidades políticas, culturales, intelectuales, místicas y afectivas. A grandes rasgos podríamos identificar el carácter político-intelectual en la conversión a través del islam shiita, cultural-intelectual en el islam sunnita y místico-intelectual vía sufismo. Pero como se señaló al comienzo de esta tesis, dicha distinción es solidaria a las cualidades que caracterizan *grosso modo* a los grupos e instituciones que conforman el caleidoscopio islámico local. Es decir, aquellos espacios donde tienen lugar las conversiones y posteriores instancias de islamización. Quizás, el compromiso con una causa política sea una vía de posible acercamiento a un grupo musulmán determinado (shiita para ilustrar), pero también puede suceder que la aproximación se haya dado simplemente por la cercanía a la mezquita o a través de un contacto personal (amistad, vecindad, relación amorosa). En dicho caso, será la islamización –su narrativa, semantización, *performance* y “racionalización” *post factum*– la que adquiera una interesante tonalidad política. Lo mismo puede suceder con cualquiera de las otras modalidades citadas (cultural, mística) y espacios musulmanes (sunnitas, sufíes). De igual modo, en lo que respecta al entrecruzamiento entre las incursiones y sociabilidades *online* y *offline*.

Dicho esto, se comprende que el lenguaje (político, místico, intelectual, cultural) que puede revestir la conversión e islamización no es un reflejo transparente de los móviles, vías de conocimiento y aproximación del islam. Esto explica la decisión metodológica o, más bien, de índole pragmática de organizar el material compilado y analizado a partir de la clásica (y arbitraria) división entre islam shiita, sunnita y sufi. Una elección que contribuiría, además, a la sucinta caracterización de estas corrientes junto a la presentación de una instantánea que intenta capturar la heterogeneidad y dinamismo de la geografía musulmana local.

Por otra parte, la travesía etnográfica mostró –en sintonía con la advertencia realizada por las/os autoras/es que profundizan en la conversión al islam– que aquellas modalidades se conjugan, solapan y confunden en las experiencias vividas. No existen secuencias lineales. El campo etnográfico puede comprenderse a partir de aquella clasificación y sistematización, pero jamás ajustarse a los respectivos tipos ideales. A su vez, en la conversión femenina –restaría, en tanto anticipo de los pendientes y áreas de vacancia, comparar qué sucede con los varones– el vector afectivo/relacional no sólo puede constituir una modalidad en sí misma, sino que es componente fundamental en la mayoría de los itinerarios (sea cual fuese el predominio del lenguaje político, intelectual, místico o cultural en cada uno de ellos). El sustrato afectivo –junto a la experiencia de lo inefable en algunas oportunidades– subyace a la

mayoría de los relatos de vida, aun cuando las interlocutoras valoricen “la lógica” o racionalidad islámica como determinantes en su conversión.

Los lazos, entramados, emociones y compromisos son vitales tanto en el acercamiento al islam como en su vivencia y permanencia dentro de la tradición o de un determinado grupo musulmán. El dispositivo afectivo no se reduce, tal como se enfatizó en numerosas ocasiones, a la conversión instrumental y/o matrimonial. Es cierto que en muchas trayectorias –sobre todo, aunque no exclusivamente, dentro del universo de conversiones sunnitas– el vínculo amoroso/romántico (*online* u *offline*) con un varón musulmán constituye el primer impulso hacia el islam. No obstante, como se ha demostrado, otras relaciones afectivas –en especial con otras mujeres– han sido relevantes en muchos de los itinerarios.

Otro aspecto en consideración, el cual ha quedado evidenciado en numerosos testimonios, es que de existir una relación romántica o sexo-afectiva que promueva el contacto con el islam, su devenir no condiciona, necesariamente, la continuidad o alejamiento religioso. Varias mujeres se sienten decepcionadas por aquellos varones musulmanes que conocieron, pero esa mala experiencia no conduce al abandono de la fe. Por el contrario, advierten a otras mujeres, se vuelven más precavidas y, muchas veces, profundizan en su praxis y conocimiento religioso. Asimismo, encontramos mujeres que abrazaron el islam y no adoptaron como prescripción religiosa restringir sus relaciones sexo-afectivas al ámbito islámico. Otras, en cambio, para quienes la búsqueda de un compañero dentro de la oferta matrimonial islámica es una meta importante, ya sea porque entienden que es la forma de elevar y completar su *din* o porque hallan en el matrimonio islámico mayores beneficios (espirituales, morales, económicos, etc.) que en otras modalidades de relación. También, muchas veces ese matrimonio coincide con un período de mayor expresión o adhesión religiosa y que, con el transcurso del tiempo, se reconstruye o disuelve a partir de la resignificación y flexibilización del corpus y praxis islámica.

En segundo lugar, resulta útil recobrar la distinción operativa entre conversión e islamización. Esta sutil diferenciación busca ser respetuosa, en cierto punto, de la concepción *emic*. Léase: la distancia existente entre pronunciar la *shahada* (en tanto sencillo requisito o acto nominal-ritual de conversión) y el desafío de ser (*becoming*) y comportarse como musulmana, tal como indican las interlocutoras. Esta diferencia permitiría, simultáneamente, desmontar la sinonimia entre identificación y los sentidos prácticos religiosos. Encontramos creyentes (con variabilidad en las formas de vivenciar el islam) que no muestran demasiado interés en presentarse y/o reconocerse como musulmanas. Otras para quienes sí es importante visibilizar la adhesión religiosa y cuya *performance* puede (o no) acompañar y/o potenciar

dicha praxis islámica. También, incluso, podemos tropezarnos con quienes retoman préstamos de la cosmovisión islámica –sobre todo de la epistemología sufi– sin haber abrazado el islam.

Los itinerarios biográficos y corpográficos permiten entrever que no sólo la conversión deviene en un proceso (en algunas ocasiones presentado de forma gradual y que en otras sugiere un mayor carácter espontáneo), sino que la islamización especialmente lo es. En este sentido, una mujer conversa al islam puede emprender, o no, la islamización de su vida cotidiana. Hecho que no refiere exclusivamente a la convicción e intensidad en la creencia o devoción religiosa, sino a la profundización (perfeccionamiento) de los saberes y prácticas islámicas y/o la exhibición (*performance* y visibilidad) de éstos, sus códigos sociales y diacríticos. Aquí entran en escena todas las tecnologías del *self*, modos somáticos de atención y formas de agentividad abordadas a lo largo de los capítulos. Pero, a su vez, en ese recorrido –jamás uniforme– intervienen distintos factores, tránsitos, sociabilidades, sensibilidades y malestares. Así, pueden referenciarse instancias de mayor laxitud o flexibilidad y otras de un incremento en la observancia de la praxis y normatividad. Podemos hallar musulmanas que prefieren adoptar un islam personalizado y otras, en cambio, que sostienen distintas formas de membresías (exclusivas o múltiples) comunitarias.

Por otra parte, podemos encontrar trayectorias y secuencias de “reislamización”. Este proceso podría incluir a personas nacidas en el seno de familias musulmanas o con ascendencia musulmana que desean reconectarse con la tradición y/o memoria religiosa. Y, también, aquellas otras que abrazaron el islam dentro de algún grupo o institución determinada y que –a partir de su circulación por otros espacios o luego de su participación durante un período de tiempo en alguno de ellos– se alejan; acercándose a otra entidad o comunidad islámica en dónde comienzan a adoptar modismos (estilos), saberes y comportamientos propios de ese cambio de pertenencia o adhesión (Montenegro, 2015).

Finalmente, nos topamos con personas que no se preocupan en demasía por la islamización ni membresía (institucional o comunitaria), bregando por aquello que denominan un “*islam autónomo/personal*” y desplazándose –no sin sortear obstáculos y tensiones– entre los centros y periferias del caleidoscopio islámico. Otras que, por el contrario, admiten una instancia de “*furia conversa*” y en su devenir abren paso a la “desislamización”. Esta última secuencia remitiría al alejamiento y/o desprendimiento de la estructura religiosa que trabajos en otros contextos identifican con la secularización; pero que, según los testimonios aquí incluidos, podría implicar más bien la flexibilización de ciertas prácticas islámicas y/o la desafiliación a un grupo o entidad particular, aun reconociéndose –y cobrando sentido para ellas hacerlo– como musulmanas. En otros casos, en cambio, desemboca efectivamente en el

abandono del islam. Ya no se re reconocen como musulmanas (ni siquiera como “no practicantes”). Algunas pasan a definirse como “no creyentes” y otras, por el contrario, adoptan una nueva religión o creencia espiritual. Experiencias de desislamización y de abandono del islam pueden encontrarse, también, dentro de musulmanas/es “de nacimiento”.

Lo anterior nos conduce directamente a otro aspecto central de esta tesis. A saber: la movilidad y dinamismo dentro del paisaje islámico local. Se trata de considerar no sólo los cambios y tránsitos (intra y extra islámicos) personales y colectivos, sino las transformaciones de la comunidad a causa de factores endógenos (procesos de institucionalización, formación de entidades supra-institucionales, tensiones y estrategias, relación con el Estado y otros actores sociales, etc.) y debido al impacto local de procesos transnacionales (“revivalismo islámico” a partir de los años ’80, contingentes migratorios y diásporas, establecimiento de mezquitas y entidades con financiación extranjera, el arribo de corrientes islámicas no vinculadas a las migraciones históricas, el cosmopolitismo islámico, entre otros).

En síntesis, las alianzas y tensiones intracomunitarias, los vínculos con otros actores sociales (políticos, religiosos, empresariales, culturales, etc.), el rol de los medios y plataformas de comunicación en su interjuego “glocal”, vuelven al caleidoscopio islámico argentino un campo en constante mutación. Todo ello interviene –con mayor fuerza o sutileza– en las modalidades de conversión; siendo ésta, a su vez, otro de los factores protagónicos en su dinamización. Será, por lo tanto, una arena fructífera de investigaciones aquella que logre ahondar en las transformaciones que tengan lugar a partir, por ejemplo, del arribo reciente de otras corrientes islámicas (*Ahmadiyya*, entre otras), la consolidación de grupos y entidades con predominancia de conversas/os, el impulso de las “nuevas generaciones” musulmanas (tanto las nacidas en el seno de familias conversas, como aquellas de raigambre argentino-árabe), la recomposición de las instituciones “históricas” y las disputas en torno la representatividad y legitimidad de los distintos grupos (entre ellos y en seno de los mismos).

En otro orden de cosas, puede entreverse, a través de los diversos itinerarios y narrativas de conversión e islamización, el movimiento pendular entre una serie de polos que no son antagónicos, sino que recuerdan –si amerita la analogía– a la configuración figura/fondo *Gestalt*²⁵⁸. ¿Cuáles son esos principios y significantes en permanente proximidad y distanciamiento? Primero, el binomio estigma-identidad. Por un lado, nos topamos con los discursos acerca del islam como aquel marco normativo que le ofrece a la mujer más derechos

²⁵⁸ Agradezco a Gustavo Ludueña la sugerencia e inspiración al respecto.

que los que garantizarían, según afirman muchas de ellas, la sociedad occidental secular. Varias entrevistadas reconocen haber tenido prejuicios contra el islam; pero una vez que profundizaron en la religión, encontraron en el estatus que ésta les otorga un factor importante en su conversión o islamización. Por lo tanto, muchas de ellas se implican activamente en combatir los estereotipos que circulan sobre el islam y algunas conciben esta actitud como una forma de hacer *dawa*.

La deconstrucción del estigma es parte de este proceso de conversión y, a veces, se vuelve un objetivo posterior. Resulta interesante que, mientras promueven el pudor/recato o modestia como precepto religioso, el islam es el catalizador de otras formas de presencia y personalidad pública. Contrarrestar el mote de víctima (sumisa/oprimida) o victimaria (peligrosa/fundamentalista/terrorista) puede impulsar distintas formas de agencia (dentro y fuera de la comunidad islámica); pero –paradójicamente– y tal como ocurre, por ejemplo, con la utilización del *hiyab* como símbolo identitario o político, aumenta su exposición dentro de los regímenes de visibilidad imperantes. Esto las puede volver más susceptibles o vulnerables a situaciones de vigilancia o discriminación. No obstante, si bien existen denuncias en el INADI y proclamas de las instituciones islámicas, la mayor parte de las mujeres entrevistadas prefiere hablar de prejuicios a causa del desconocimiento en lugar de xenofobia o discursos de odio contra el islam como problemáticas candentes del contexto local. Recordemos que estamos dirigiendo nuestra atención hacia un segmento social particular y no sobre población migrante racializada sobre la que intervienen otras violencias e interseccionalidades.

Otra dupla, vinculada íntimamente a la anterior, gira en torno a lo nacional-transnacional/cosmopolita. Las mujeres –tanto conversas como “de cuna”– enfatizan constantemente en sus testimonios el hecho de “*ser argentinas*” (su argentinidad, porteñidad, latinoamericanidad, etc.); revelando y cuestionando la confusión generalizada entre cultura (principalmente arabidad) y religión (islamicidad). Señalan que adaptan la práctica islámica (no sus preceptos ni fundamentos, que entienden universales y atemporales) a la sociedad local. Este discurso se resignifica o contrapone, según la ocasión, a aquellas narrativas (inclusive “mitos de origen”) elaboradas por actores y entidades de la comunidad islámica. Idearios que arraigan la presencia territorial del islam desde antes de las migraciones del siglo XIX (“los moriscos” en la época de la colonización de América y la figura del “gaucho”, etc.) o retoman la certera y documentable participación de las comunidades y referentes de origen árabe-musulmán en la vida política y cultural argentina durante todo el siglo XX.

En algunas ocasiones puede vislumbrarse, además, la articulación del índice de distintividad social. Se relacione, según el testimonio, con la adquisición de determinado

status femenino, la exhibición de un diacrítico religioso y/o cultural o el enfrentamiento contra aquello que perciben como malestares sociales (cosificación del cuerpo femenino, la influencia hegemónica del catolicismo, la pérdida de valores morales y familiares, la injusticia social, el consumismo, el capitalismo, la violencia, etc.) desde otra cosmovisión y marco epistemológico a los ampliamente conocidos o previamente experimentados por ellas. En concordancia, la conversión y adhesión al islam –más allá de cuáles sean los cambios o huellas personales de índole afectiva, corporal y religiosa– puede implicar su reinscripción en la sociedad a través de una distintividad (un plus diferencial) que las posiciona o conecta, simultáneamente, con la esfera pública musulmana transnacional. Es decir, pasan a formar parte de la *umma* (comunidad de creyentes) cuya naturaleza diaspórica y utópica, como analizamos otrora, les brindaría recursos y repertorios para un lenguaje identitario cosmopolita y/o transnacional. De allí, por ejemplo, la importancia que reviste la politización del islam, el ciberislam y su virtualización, los viajes de formación, las peregrinaciones al exterior, el arribo de corrientes islámicas alejadas de aquellas introducidas en el país por los primeros contingentes migratorios, entre otros factores.

Si hablamos de “exotismo”, estereotipos y la relación dialógica entre lo local y lo transnacional, arribamos a la siguiente dupla: aquella comprendida en la interfaz entre orientalismo-occidentalismo, mediada por formas explícitas o difusas de resistencia y contraposición. Por un lado, nos topamos con las críticas vertidas contra “Occidente”. Algunas de ellas sostenidas en la idea del islam como “tercera posición” entre comunismo y capitalismo, entre catolicismo y secularismo. Otras, en cambio, centradas en aquello que conciben como el retroceso del rol femenino, su valoración y el menoscabo ético o espiritual en la sociedad. Por otro lado, hallamos sus cuestionamientos respecto al racismo y colonialismo intrínsecos al (neo)orientalismo. Sin embargo, y aun en su afán de distinguir entre tradición cultural y religión o de desmontar los estereotipos circulantes, se puede intuir que ciertos imaginarios y fantasías del constructo orientalista permean algunas de las narrativas e itinerarios de conversión.

Esa mirada hacia “Oriente” desde el sur global –en este caso desde una sociedad entramada en la región latinoamericana, pero con ínfulas europeizantes– implica en muchos testimonios una forma de “*resistencia*” o “*contramarcha*”: un modo de oponerse o revertir los síntomas sociales previamente mencionados, pero sin perder los beneficios y derechos ya alcanzados. En otras ocasiones, ese movimiento contemplativo no sólo atraviesa –física, virtual o simbólicamente– distancias geográficas (culturas, femineidades, religiosidades, imaginarios e idiomas de “otras tierras”), sino, también, temporales. Una mirada retrospectiva

hacia una tradición (anclada, según el caso o corriente en cuestión, en la praxis/normatividad, la devoción y justicia social o el secreto místico) que se concibe perfecta, legítima y verdadera desde sus orígenes. Es decir, sello final de expresiones religiosas anteriores y ejemplo de esplendor. En consecuencia, queda manifiesto, también, su carácter utópico y proyectivo. El *din* islámico se reactualiza como un modo de habitar y *ser en el mundo* contemporáneo. Según la óptica de muchas entrevistadas, el islam contribuye en la transformación de “la realidad” (social y/o personal) mientras las prepara para la vida futura.

Si de deseos, ensoñaciones y fantasías se trata, entra en escena uno de los puntos más candentes o polémicos: el dúo amor romántico occidental versus amor islámico cortés. En la literatura islámica que circula en las mezquitas y entidades, así como en muchos de los testimonios, el matrimonio es presentado como un contrato (en contraposición al sacramento) que establece derechos y responsabilidades específicas para varones y mujeres; pero el cual no tiene porqué cimentarse en el amor. Es decir, el amor no es condición *sine qua non* del contrato conyugal, sino, en cambio, un sentimiento que puede (y busca) desarrollarse con el correr del tiempo. Contrariamente, se asocia el amor romántico occidental a un desenfado de pasiones efímeras o quimeras que desilusionan. Lejos se encuentra, entienden, del cultivo de un vínculo matrimonial que permita completar el *din*.

Varias entrevistadas cuestionan en sus locuciones la figura del “príncipe salvador” y las nefastas consecuencias del ideario del amor romántico. No obstante, algunas de ellas reconocen haberse enamorado –y lo importante que era conocerse e, inclusive, experimentar algún tipo de contacto físico o sexual– previo a contraer matrimonio con un varón musulmán. Otras, por su parte, han entablado relaciones afectivas (*online* u *offline*) con varones musulmanes (principalmente de países árabes) antes o posteriormente a su conversión. Sorprendidas o encandiladas por sus expresiones religiosas, muestras de caballerosidad, trato y comportamiento, encontraron en ellos un presunto “contra modelo” de la masculinidad local (asociada a la irresponsabilidad afectiva y el “*chamuyo*”, al decir de algunas). Emerge, por consiguiente, como una opción u oposición frente a las relaciones sexo-afectivas que clasifican como laxas o efímeras (falta de implicación, descomprometidas, utilitaristas) y las exigencias (aparición, edad, etc.) del “mercado amoroso” local.

Esas interacciones junto a un universo onírico en el que se conjugan, por ejemplo, orientalismo literario/audiovisual y normatividad religiosa resultan, en muchas oportunidades, en un nuevo constructo denominado, tentativamente, “amor islámico cortés”. Un ideario también debatido por muchas musulmanas (conversas y “de nacimiento”) y desmitificado, incluso, por aquellas que han atravesado experiencias fallidas. Como se señaló anteriormente,

las resignificaciones y mutaciones en los vínculos sexo-afectivos y matrimoniales pueden tener relativa o preponderante incidencia en el acercamiento a la religión y la praxis islámica dentro de algunos itinerarios, pero no siempre impactan negativamente en la convicción o adhesión religiosa.

A través del islam, algunas ponen en tela de juicio las representaciones y experiencias sobre “ser mujer” en la sociedad, al mismo tiempo que el repertorio religioso-normativo, intelectual-espiritual y/o estético-cultural (según la resignificación emprendida por cada una de ellas) que éste les ofrece, les permite cincelar otras femineidades. Aquellas que pueden estar asociadas –a partir de los elementos que los distintos testimonios privilegien– a la sutileza, el pudor o recato, la sencillez, la maternidad, la sabiduría, la empatía, la hermandad, la sensualidad y el misterio. Florece una distintividad social generizada que no siempre cuestiona los parámetros androcéntricos ni heteronormativos; pero, sin embargo, puede habilitar agencias que se alejan de los perfiles de fragilidad y docilidad, del silencio y la invisibilidad. Algunas de las críticas vertidas por las mujeres se aproximan, salvando considerablemente las distancias, a ciertas proclamas del feminismo de la diferencia debido a la reivindicación que emprenden de la diferencia sexual en un sentido experiencial, ético y político.

La mayoría de las entrevistadas –eximiendo algunas excepciones– no rehabilita la diferencia sexual como diferencial radical y cartografía política-utópica (Braidotti, 2004). Eso es algo que sí intentarán, parafraseando a Braidotti, las subjetividades e identidades nómades²⁵⁹ dentro del movimiento *queer* y feminista islámico (Valcarcel y García Somoza, 2017). No obstante, ante todo la complejidad y diversidad que exhibe el campo etnográfico local, las femineidades aquí caracterizadas *bricolage* –a partir de la conjunción de este concepto, tal como es empleado dentro del campo de la antropología de las creencias, y la categoría de *assemblage* identitario desplegada por la teoría feminista interseccional– podrían leerse como *femineidades (in)sumisas* (Valcarcel, 2018^b). Se trata de un juego de palabras entre uno de los significados más extendidos y empleados del vocablo islam (además de paz) que es sumisión a Allah y la resignificación estratégica que emprenden las mujeres respecto

²⁵⁹ Braidotti sostiene que la política de localización ocurre en el cuerpo (social, biológico y lingüístico) en tanto estructura multifacética y compleja de la subjetividad y materialidad generizada (2004, p. 43). En este sentido, el devenir nómade es un devenir político que “*incorpora influencias externas y despliega hacia fuera sus efectos*” (p. 168). El nomadismo es, para la autora italiana, una figuración teórica y política de la subjetividad contemporánea (2000, p. 26). No se reduce al desplazamiento forzoso o la migración. Trata, en cambio, de la reterritorialización y desterritorialización que resiste los “*modos codificados de pensamiento y conducta*” (p. 32). “*El/la nómade –dirá– es un cyborg, pero que cuenta además con un inconsciente*” (p. 78).

del estigma que identifica a las musulmanas como sumisas a una comunidad clasificada externa y unidimensionalmente como misógina y patriarcal.

Esta concepción o cosmovisión les brinda un marco de sentido a su “destino” (*maktub*), una ética y una herramienta para enfrentar dificultades personales y aquello que conciben como problemáticas sociales. Como resultado de lo anterior, se comprende que estas femineidades son *proyectivo-contemporáneas* (a través de ellas se reflexiona sobre el mundo, la realidad social y se promueve algún tipo de intervención o injerencia), abrazan *huellas utópicas* (religiosas/espirituales, comunitarias, amorosas) y pueden reconfigurarse como *normativas* (reglarse bajo parámetros sexo/género “tradicionales”, moralidades neoconservadoras) o *disidentes* (divergentes, próximas al feminismo o, en algunos casos, alternativas, pero sin ser confrontativas o deconstructivas de los órdenes y premisas sexo/género imperantes).



Figura 47. Femineidades (in)sumisas
Croquis. Elaboración propia.

El trabajo etnográfico ha puesto de relieve la distancia existente entre la diversidad de praxis, discursos y experiencias de las mujeres musulmanas y el constructo *muslimwoman* que permea el imaginario social y cierto sector de la academia (Cooke, 2008; Abu-Lughood, 2013). Ha renovado, también, el compromiso por profundizar el encuentro entre los estudios de género y los trabajos sobre religiosidades, con ansias de superar la doble ceguera que los atraviesa (Woodhead, 2003; King, 2004; García Somoza y Valcarcel, 2019). Si bien el paisaje local no se encuentra particularmente afectado por la dicotomía islam versus feminismo (Mir Hosseini, 2011) y aquello que detrás de este presunto antagonismo se esconde (“islamofobia”, pánico moral alrededor de la “guerra contra el terror”, los debates sobre el *hiyab* y la laicidad, el feminismo islámico, etc.), el problema de investigación ha intentado, por un lado, visibilizar expresiones o periferias sagradas (Wright y Ceriani, 2018) poco indagadas por la producción académica argentina. Y pretendió hacerlo, por el otro, desde una perspectiva que permitiese problematizar el modo en cómo los estudios de género y feministas se aproximan a la agencia y praxis de las mujeres religiosas (Abu- Lughod, 1990; Avishai, 2008; Bilge, 2010; Bracke, 2003, 2008; Giorgi, 2016; Mahmood, 2012; Singh, 2015; Sehlkoglou, 2018).

Si bien esta tesis no se adentra en los debates alrededor de los feminismos islámicos (Valcarcel y Rivera de la Fuente, 2014; Valcarcel 2018^b) o sus convergencias seculares y religiosas (Badran, 2012), pone el acento implícitamente en la multifacética relación entre religión y feminismo (Zwissler, 2012, p. 362). Subyace a esta premisa no sólo el reconocimiento de la activa participación de mujeres religiosas en las distintas oleadas feministas o la evaluación del alcance de los colectivos y teologías feministas contra las estructuras misóginas y androcéntricas de las tradiciones religiosas. Intenta, en cambio, trascender –provisoriamente– la cuestión en torno a las proclamas y reivindicaciones feministas, para examinar los aportes de los estudios de género y la teoría feminista en el abordaje de las religiosidades y espiritualidades, más allá de la forma en cómo las personas se identifiquen o posicionen respecto a este movimiento. En este sentido, reviste especial importancia analizar el interjuego entre género, religión y poder sin circunscribir esta relación exclusivamente al Estado o el espacio público (Reilly, 2011).

Es necesario deconstruir la alineación tácita entre teoría feminista y secularismo (Reilly, 2011, p. 7) y la caracterización de este último como intrínseca o inevitablemente emancipatorio sin importar el contexto, los actores en juego o los discursos normativos que en su nombre se legitiman (Scott, 2007; 2009). Considerar la religión como horizonte empírico o categoría analítica dentro de la teoría feminista requiere superar preconceptos occidental-céntricos (*western centric*) (Reilly, 2011, p.19). Implica no sólo cuestionar la genealogía de la

definición de religión (Asad, 1993, 2018) que emplea la academia; sino también incomodar aquellas prácticas y filosofías feministas hegemónicas fuertemente arraigadas, en búsqueda de propuestas y políticas que no sean opresivas ni punitivas (Reilly, 2011, pp. 6-7).

Se trata de discurrir las complejidades y ambigüedades de la trama social –y en este caso del mundo de lo religioso–, dando cuenta de la heterogeneidad de prácticas, sensibilidades y significantes que despliegan las/os sujetas/os (aquí las mujeres musulmanas). Hacerlo permitiría contemplar, por ejemplo, modalidades de agencia que no resisten la normatividad (Mahmood, 2012) y aquellas otras que lo hacen desde lugares inusuales; manteniendo vigente, sin embargo, el desafío de abordar las sinuosidades y opacidades de la vida cotidiana (Schielke, 2009; Fadil y Fernando, 2015; Deeb, 2015) en su relación con el género, la religión, la economía, la salud y la política, etc., sin caer en esencialismos y romantizaciones. Un enfoque móvil e interseccional (Anthias, 2008; Brah, 2011; Braidotti, 2004) –sugerido o explorado en esta oportunidad a través de esmeriladas metáforas como *bricolage* y *assemblage* (Altglas, 2004; Puar, 2013, 2017)– puede ser útil en esta quimera.

Para concluir, el trabajo emprendido abrió la puerta a otras líneas de investigación susceptibles de indagar. Entre ellas se encuentran: inquirir en los itinerarios masculinos de conversión, profundizar en la relación entre materialidad, espacialidad y sensorialidad islámica o abordar la intersección entre islam, identidades y activismos LGBTQI+ (espiritualidades musulmanas no heteronormadas). Sobre este último tópico, cabe advertir que en otros países pueden hallarse mezquitas inclusivas, organizaciones feministas islámicas e intelectuales que desarrollan hermenéuticas coránicas “sensitivas al género”. Existen, también, redes y plataformas de difusión y acción transnacional que despliegan su potencia gracias a las nuevas tecnologías y aplicaciones de comunicación. Hasta el momento sólo tengo conocimiento de un primer esfuerzo de este tipo en el escenario regional. Se trata de la *Red de Diversidades Islámicas*. Ésta se formó hace pocos años y opera, principalmente, a través de internet y redes sociales.

El grupo incluye *muslim* (por elección, “de nacimiento” y provenientes de familias mixtas) y aliadas/os que no practican el islam. Recientemente, la red participó de una charla y muestra artística en conmemoración de la culminación del mes Ramadán. Ésta fue organizada vía *streaming* por el complejo histórico cultural Manzana de Las Luces, en el marco de la propuesta titulada *Manzana Sagrada*²⁶⁰. Una de las expositoras comentó que se acercó al

²⁶⁰ Actividad transmitida vía Facebook el 21/05/2021. Difusión oficial <https://www.cultura.gob.ar/manzana-sagrada-ramadan-10526/>

islam a partir de su compromiso político y artístico, encontrando en *“la vida islámica continuidad (en lugar de contradicción) con su militancia feminista, disidencia sexual y su ser litoraleño”* (Reconstrucción aproximada, 21/05/2021). Mientras que otra de las disertantes, Sumayah Soler –integrante del Colectivo Interreligioso de Mujeres en Puerto Rico y formada, además, en la Universidad de Al-Azhar–, describió con precisión el lugar poco comfortable que ocupan las/os musulmanas/es conversas/os debido a que *“las mezquitas son espacios colonizados por musulmanes de origen y árabes”* y a causa de *“las expectativas”* que recaen sobre ellas/os, tanto por parte de la comunidad musulmana como de otros actores sociales. A pesar de estas dificultades, no dudó en sentenciar que el islam es antirracista y antipatriarcal, siendo la lucha por los derechos de las mujeres y personas LGTBQI solidaria al principio islámico de justicia social. Este elocuente y poderoso mensaje fue pronunciado por una mujer que portaba *hiyab* y en cuya habitación colgaban los pañuelos a favor del derecho al aborto y en defensa del Estado laico (Reconstrucción, 21/05/2021).

El proyecto de esa red, todavía en ciernes, podría ser un primer farol hacia el abordaje de masculinidades y femineidades islámicas no heteronormativas en el plano local, así como una instancia de comprensión en torno a la articulación de preocupaciones regionales con aquellos debates propios de la esfera pública musulmana transnacional en torno a la identidad y autoridad religiosa. Permitiría explorar, además, las formas en cómo ciertos movimientos y tendencias sociales inciden, también, en las comunidades musulmanas locales y en las personas que transitan por éstas. Un ejemplo de ello es el impacto de las transformaciones en la sociedad civil respecto a los patrones familiares y sexo-afectivos en las últimas décadas, así como la creciente sensibilización pública en problemáticas de género a partir de la transversalización del feminismo.

En un escenario actual en el que el *“feminismo ya no es mala palabra”*²⁶¹ –aunque muy áspero todavía en materia de equidad y derechos para las mujeres y disidencias sexuales– es posible encontrar testimonios y experiencias al respecto (aun manifestándose en contra de este movimiento) con mayor facilidad que, tan sólo una década atrás, cuando emprendía mis primeras incursiones en la comunidad musulmana local. Todavía subsisten prejuicios, rechazos y eclipses dentro de los grupos y entidades islámicas. Pero inclusive las instituciones y líderes se han visto interpelados a manifestarse públicamente frente a las discusiones que atraviesan a la sociedad en su conjunto y a promover actividades con mayor participación

²⁶¹ Paráfrasis de la expresión vertida por Mónica Tarducci y recuperada en el libro *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño* (2019) que comparte junto a Catalina Trebisacce y Karin Grammatico.

femenina. Por otra parte, han proliferado instancias de debate y diálogo en distintos espacios musulmanes (formales e informales).

Como resultado de lo anterior, cabe preguntarse si continuarán desarrollándose propuestas de esta índole (*queer*, feminista, inclusiva, etc.) y, si de hacerlo, devendrán en un nuevo actor en juego en la dinamización y disputación del caleidoscopio islámico argentino (al menos, porteño). Además, qué lazos y puentes entablarían con otros colectivos de activismo (trans)feminista y qué incomodidades o encrucijadas mutuas emergerían entre las sendas reivindicaciones identitarias y reclamos redistributivos. Ante todo, se evidencia la curiosidad y desconcierto que despierta el cruce entre género, religión y espiritualidades, el cual amerita seguir explorando. Haciéndolo, *a posteriori*, con algunas precauciones que el recorrido de esta tesis ayudó a advertir e invitó a complejizar.

Uno de los tantos recaudos se relaciona, evidentemente, con el excesivo énfasis identitario y, junto a éste, la magnificación auto o sobre explicativa de la experiencia. Esta idea de que tanto la experiencia etnográfica como la experiencia de las/os interlocutoras/es constituye la única, o al menos, la más fidedigna fuente de comprensión y aproximación. Esto inhabilita o menosprecia otras vías de acceso, textualidades y producción de conocimiento. Flota en el aire la premisa de que la subjetividad, en tanto intimidad-interioridad, sería incuestionable. Su naturaleza intransferible dificulta, muchas veces, su conceptualización. Según esta inferencia, la experiencia e identidad validarían o invalidarían otros fenómenos y análisis sucedáneos a partir de criterios de clasificación y exclusión que reducen las sensibilidades, prácticas e interpretaciones sólo a las primeras personas del singular y plural. Contar con la voz de las/os sujetas/os es vital, pero no confiere *ipso facto* mayor legitimidad o veracidad a la palabra académica que ilusoriamente cree autorizarla.

Finalmente, inquiere –haciéndome eco de una reflexión compartida con otras/os tesisistas²⁶² con quienes creemos fructífero trasladar las discusiones de la antropología de género y feminista fuera de nuestros sendos campos de estudios– si la construcción de un próximo problema de investigación podría recorrer el camino inverso. Esto es, en lugar de partir de una pregunta o tópico rápidamente reconocible como “problemática de género” –tal como comenzó este proyecto –, aprovechar su potencia y transversalidad para explorar alguna arista en la que, inicialmente, no ocupe el rol protagónico. Pero sea, en cambio, el cristal y subtexto que robustezca el análisis; confluyendo, tal vez así, en nuevo punto de fuga.

²⁶² Agradezco a Celeste Jerez, Constanza Díaz y Martín Álvarez por los intercambios multidireccionales en torno a nuestros disímiles temas de investigación que han acompañado esta travesía.

Apéndice

Tabla A1. Género e Islam

Entre la voluminosa y heterogénea producción mundial sobre mujeres, género e islam podemos identificar algunos tópicos y campos de aproximación recurrentes. Cabe aclarar que no todas las obras mencionadas –aunque gran parte sí lo hace– explicita una perspectiva de género y/o feminista a pesar de abordar problemáticas en torno a las mujeres y diversidades. Se esboza una sistematización provisoria (reducida, debido a las competencias lingüísticas, a aquellos trabajos elaborados o traducidos al inglés, español, francés y portugués) que sugiera a quien lee una idea de la multiplicidad de aristas que abarca esta intersección y así poder emprender sus propias búsquedas y lecturas.

Eje, tópico o tipo de publicación	Características generales	Ejemplos
Ensayos, biografías y memorias	Trabajos que conjugan experiencias personales y/o reflexiones con datos sociológicos e históricos empleados con considerable flexibilidad	Obras como las de Fátima Mernissi. En <i>Sueños en el umbral: Memorias de una niña del harén</i> (1995) narra su infancia en Fez y ofrece una descripción muy distinta de aquella visión otomana que tanto cautivaba a la sociedad europea. Mientras que en <i>La mujer en el inconsciente musulmán</i> (1986) plantea –distinguiéndose de Bouhdiba (1975), para quien la sexualidad en la cosmovisión coránica es la amplificación del orden cósmico– que dentro del mundo musulmán la sexualidad no es un problema; sino que lo es, en cambio, el deseo femenino por considerarlo promotor de desorden. Por ende, censurado, territorializado y criminalizado
Enciclopedias e historizaciones/descripciones sobre el estatus de la mujer en distintos contextos y períodos	Encontramos enciclopedias impulsadas por universidades, las cuales suelen contar con áreas de investigación específicas. Obras que incluyen entradas o ensayos sobre temas diversos (personalidades históricas, situación socioeconómica, definiciones, etc.)	<i>Women in the Muslim World</i> (1978, Harvard University). Incluye 33 ensayos bajo la edición de Beck y Keddie <i>Encyclopedia of Women and Islamic cultures</i> (2010, Brill University). Publicación online de seis volúmenes impresos entre 2002 y 2007 bajo la

		<p>edición general de la antropóloga Suad Joseph, fundadora de la <i>Association for Middle East Women's Studies</i> y cofundadora del <i>Journal of Middle East Women's Studies</i>. Contiene más de 1500 entradas y se reactualiza dos veces al año</p> <p>Colección <i>Women and Gender. The Middle East and the Islamic World</i> (desde 2002, Brill University). Cada volumen aborda un tópico específico</p> <p><i>The Oxford Encyclopedia of Islam and Women</i> (2013). Dos volúmenes bajo la edición general de Natana DeLong-Bas y que puede consultarse vía <i>Oxford Islamic Studies online</i></p> <p><i>Woman and Gender in Islam</i> (Ahmed, 1992), <i>Geographies of muslim women</i> (Falah y Nagel eds., 2005), <i>Femmes et pouvoir en Islam</i> (Kian, 2019)</p>
<p>Descripción y discusión sobre <i>Sharia, Fiqh</i> y códigos de familia</p>	<p>Libros y compilaciones con revisiones y análisis (histórico-sociológicos) que constituyen una introducción o aproximación general</p> <p>Compilaciones sobre la posición de la mujer en la ley familiar islámica</p> <p>Trabajos sobre los pormenores de la herencia, matrimonio, divorcio, etc.</p> <p>Publicaciones sobre justicia, género y política</p> <p>Compilaciones sobre la revitalización de las leyes <i>zina</i> y castigos <i>hudud</i></p>	<p>Esposito y DeLong-Bas (Eds.) (2001)</p> <p>Tucker (2008) Nasir (2009)</p> <p>Pauly y Tuqan (2011)</p> <p><i>Women Living Under Muslim Laws</i> (2010) publica bajo la coordinación de Ziba Mir Hosseini y Vanja Hamzić una actualización de la reintroducción de la <i>sharía</i> en Indonesia, Nigeria, Pakistán, Irán y Turquía</p>
<p>Estudios sobre las mujeres bajo regímenes islamistas, fundamentalismos o acerca del impacto de la “guerra contra el terror”</p>	<p>Artículos comprendidos dentro de obras generales sobre fundamentalismos en distintas religiones</p> <p>Libros que reconstruyen la representación de la mujer bajo “el fundamentalismo islámico”, a través de las obras y pensamientos de distintas</p>	<p>Haeri (1993) sobre Irán y Pakistán dentro de la compilación de Marty & Appleby</p> <p>Shehadeh (2003)</p>

	<p>figuras como Hasan al Bana y Zaynab al-Ghazali de Hermanos Musulmanes, los Ayatullah iraníes Khomeini y Mutahhari o el líder espiritual de Hizbullah Hussein Fadlallah</p> <p>Libros que abordan la resistencia de las mujeres contra el islamismo</p> <p>Trabajos que debaten las representaciones occidentales (incluidas aquellas de origen académico y provenientes de ciertos sectores feministas) sobre las mujeres musulmanas, su mistificación, estigmatización y victimización (señuelos sexuales)</p> <p>Publicaciones de divulgación y literarias que combaten el “patriarcado occidentalocéntrico”</p>	<p>Shirazi (2009)</p> <p>Arebi (1991), Hoodfar (1997), Moghissi (1999), Eisenstein (2008), Abu- Lughod (2013), Riley (2013)</p> <p><i>Islamofobia de Género</i> (2017) de Adlbi, Vasallo y Amzian</p>
<p>Estudios sobre las distintas formas de violencias contras las mujeres en contextos islámicos o en el marco de conflictos cívico-militares</p>	<p>Trabajos que, advirtiendo que no se trata de una práctica exclusivamente islámica, abordan la mutilación genital femenina desde la antropología médica o a partir de las controversias que provoca el relativismo dentro del feminismo</p> <p>Literatura sobre los feminicidios en nombre del honor:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Aquellos que se centran en su legitimación consuetudinaria y legal en países de mayoría musulmana b) Otros que analizan su existencia en contextos migratorios y comunidades diaspóricas c) Aquellos que prestan atención a su espectacularización y los límites del multiculturalismo en su tratamiento 	<p>Gordon (1991), Scheper-Hughes (1991), Walley (1997), Gruenbaum (2001)</p> <p>Gill (2006, 2013), Gill, Strange y Roberts (2014)</p> <p>Faqil (2001), Kogacioglu (2004), Sev'er (2005), Baxi, Rai y Ali (2006), Hussain (2006), Abu-Odeh (2011), Kulczycki y Windle (2011), Hélie (2012)</p> <p>Akpinar (2003), Feldman (2010), Keeping (2012), Aujla y Gill (2014), Gill y Brah (2014)</p> <p>Meetoo y Mirza (2007) Sanberg y Janssen (2018)</p>

	<p>Publicaciones sobre la utilización de violencia sexual contra mujeres musulmanas como arma de guerra/disciplinamiento</p> <p>Trabajos sobre activismo y memoria colectiva post conflicto armado</p>	<p>Sofos (1996), Olujic (1998) Korac (1998), Skjelsbaek, (2006) sobre los conflictos en Bosnia y Albania. Branche (2002) y Moussaoui (2016) sobre mujeres y violencia sexual en la guerra de Argelia</p> <p>Helms (2013), Jacobs (2017) sobre los Balcanes</p>
<p>Estudios acerca de las narrativas orientalistas y las contra-narrativas (estéticas literarias, audiovisuales, etc.)</p>	<p>Obras sobre orientalismo generizado y fantasías sexuales coloniales</p> <p>Trabajos historiográficos sobre el <i>harem</i></p> <p>Estudios sobre mujer e islam en la literatura “occidental”. Por ejemplo, en la literatura inglesa moderna o la correspondencia de Lady Mary Wortley Montagu</p> <p>Publicaciones sobre las escenas y escenarios del <i>hiyab</i> a través de la literatura sobre mujeres musulmanas o emprendida por musulmanas migrantes</p> <p>Trabajos sobre la ficción en países de mayoría islámica desde una perspectiva interseccional</p> <p>Estudios sobre el abordaje literario de la maternidad, relaciones de parentesco y género en países de mayoría musulmana</p>	<p>Lewis (1996) Yeğenoğlu (1998)</p> <p>Dakhliya (1999, 2007)</p> <p>Andrea (2007)</p> <p>Abdurraqib (2006)</p> <p>Tijani (2009)</p> <p>Abudi (2010)</p>
<p>Estudios sobre participación político-económica femenina, modernidad y Estado nación</p>	<p>Compilaciones sobre el surgimiento del movimiento feminista en países de mayoría musulmana y los discursos de “la modernidad” (educación y derechos de la mujer) durante la consolidación de los Estado nación. Se incluye, también, el análisis de los procesos de modernización desde arriba y cooptación del feminismo por parte de los regímenes estatales</p> <p>Estudios sobre las transformaciones en los regímenes de género y la participación política (incluida</p>	<p><i>Feminismo y modernidad en Oriente próximo</i> editado por Lila Abu-Lughod (2002[1998])</p> <p>Göle (1995) sobre Turquía, Adelhah (2000) y Najmabadi (2005) sobre Irán, Al Ali (2005) sobre la</p>

	<p>la politización de la vida cotidiana) de las mujeres en el período pre-nacionalista, el nacionalismo de tipo secular y la posterior islamización de la sociedad</p> <p>Trabajos sobre “comunidades imaginadas” desde una perspectiva de género y feminista</p> <p>Trabajos recientes sobre participación política femenina en las “primaveras árabes” y la situación post revuelta</p>	<p>experiencia de las mujeres en Irak a través del testimonio de exiliadas, Direnberger y Kian (2019) sobre Turquía, Irán y Afganistán</p> <p>Joseph (1997) y Zaatari (2006) sobre el vínculo entre maternidad y participación civil en el Líbano. En sintonía, también, la literatura sobre la movilización política de las mujeres palestinas (Haddad, 1980; Kwar, 1996; Fleischmann, 2003; Allen, 2009)</p> <p>Hatem (2011), Sadiqi (2016), Galián (2017)</p>
<p>Feminismos islámicos y movimientos <i>queer</i></p>	<p>Hereméuticas coránicas con perspectiva de género (llevadas a cabo por académicas, juristas y/o teólogos)</p> <p>Trabajos sobre ética sexual en el islam y la reinterpretación feminista</p> <p>Propuestas sobre una teología o hermenéutica islámica sensitiva al género y <i>queer</i></p> <p>Publicaciones que introducen, desde una perspectiva histórica y analítica, las convergencias laicas y religiosas de los feminismos en países de mayoría islámica; así como aquellas que abordan sociológicamente el desarrollo de los feminismos islámicos contemporáneos</p> <p>Libros y compilaciones que recuperan trabajos y testimonios</p>	<p>Una de las más famosas es la emprendida por Amina Wadud <i>Quran and Women. Rereading the sacred text from a woman's perspective</i> (1999). También encontramos las interpretaciones de Riffat Hassan (1987) y Asma Barlas (2002). Trabajos más recientes, como los de Asma Lamrabet (2011) con relativa afinidad a los textos de Fátima Mernissi</p> <p>Kecia Ali (2006)</p> <p>Kugle (2003, 2010) Habib (2008) Hendricks (2010) Shannahan (2010)</p> <p>Cooke (2001) Moghadam (2002) Badran (2010)</p> <p>Bullock (2005) Kynsilehto (2008) Alí (2019[2012])</p>

	<p>Reflexiones y proclamas feministas que no se incluyen dentro del feminismo islámico</p> <p>Aquellos otros que cuestionan el feminismo desde una perspectiva islámica decolonial</p>	<p>Amara (2004)</p> <p>Adlbi Sibai (2016)</p>
<p>Estudios sobre erotismos, sexualidades, salud sexual y reproductiva</p>	<p>Trabajos sobre erotismo y sexualidad en el islam desde una aproximación literaria y/o cultural; algunos con perspectiva feminista crítica y otros meramente descriptivos</p> <p>Trabajos sobre emociones, políticas del amor, honor y resistencia</p> <p>Estudios historiográficos que abordan sexualidades homo y lesbo-eróticas en el islam clásico y contemporáneo</p> <p>Trabajos que analizan la subjetivación religiosa de personas <i>queer</i> en contextos específicos. Consideran la emergencia de identidades y disidencias sexo/género (impacto de la colonización y transnacionalización) o los entrecruces entre religión y deseo (liminalidad, closet)</p> <p>Publicaciones sobre interrupción del embarazo que enfatizan aspectos legales, la perspectiva ética del islam y las políticas públicas</p> <p>Trabajos antropológicos que analizan nuevas formas de parentesco, salud sexual, prácticas y estrategias reproductivas</p> <p>Publicaciones que abordan bioética y turismo reproductivo o los cambios en la paternidad y masculinidad</p>	<p>Bouhdiba (1975) Heller y Mosbahi (1995) Saleh (2010) Arkoun (2012)</p> <p>Abu-Lughod (1986) sobre las tribus beduinas en el desierto de Egipto</p> <p>Lee Martin (1997), Roscoe y Murray (1997), Schmidtke, (1999), Massad (2007), Dakhliya (2007), Habib (2007), Esack y Mahomed (2011), Bello (2012), Tolino (2014), Hamzić (2015)</p> <p>Yip (2005), Boellstorff (2005, 2006), Bereket y Adam (2006), Af Burén (2011), Siraj (2011), Valcarcel y García Somoza (2017)</p> <p>Bowen (1997) Hessini (2007, 2008) Shapiro (2014)</p> <p>Bennet (2005) sobre Indonesia, Clarke (2006) sobre Líbano, Gökner (2015) sobre Turquía o la compilación de Inhorn y Tremayne (2012) sobre las perspectivas sunnita y shiita respecto a las tecnologías reproductivas</p> <p>Inhorn (2006, 2011), Inhorn, Chavkin y Navarro (2014), Inhorn y Naguib (2018)</p>
<p>Abordajes sobre performance y corporalidad</p>	<p>Trabajos sobre usos y sentidos del velo (reconstrucción del</p>	<p>Brenner (1996), Atasoy (2006), Williams y Vashi (2007),</p>

	<p><i>self</i>, moralidad pública, emblema político, geografías afectivas, etc.)</p> <p>Publicaciones que se centran en los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, la “islamofobia” generizada y los debates en torno al multiculturalismo y secularización</p> <p>Trabajos sobre vestimenta modesta, <i>islamic fashion</i>, capitalismo, estética, consumo religioso y críticas al discurso normalizador del velo</p> <p>Estudios sobre la participación de mujeres musulmanas en el deporte</p> <p>Trabajos sobre prácticas de belleza, cirugías estéticas y vestimenta</p>	<p>Haddad (2007), Ahmed (2011), Mansson McGinty (2014), Topal (2017)</p> <p>Bullock (2000), Ramírez (2001), Zine (2006), Scott (2007), Moors y Salih (2009), Bilge (2010), Bracke y Fadil (2012), Fernando (2010, 2014)</p> <p>Moors (2007), Tarlo (2010), Gökarıksel y McLarney (2010) Lazreg (2009, 2014), Lewis y Moors (2013), Tarlo y Moors (2013)</p> <p>Hargreaves (2007) Benn, Pfister y Jawad (2010) Toffoletti y Palmer (2017)</p> <p>Pedwell (2011) Gastmeier (2016)</p>
<p>Estudios de caso sobre ritualidad, agencia y subjetividad pía</p>	<p>Reflexiones sobre las formas en cómo las mujeres “negocian con el patriarcado” y revisiones sobre el uso de categoría de agencia en la antropología feminista en Medio Oriente</p> <p>Trabajos sobre modalidades de agencia que no resisten la normatividad; sino que, en cambio, la habitan. Asimismo, varias publicaciones que retoman y discuten la noción de subjetividad y ética pía como agencia política</p> <p>Estudios sobre liderazgo, educación religiosa y ritual</p>	<p>Kandiyoti (1988) Sehlikoglu (2018)</p> <p>El emblemático trabajo de Saba Mahmood (2012[2005]) sobre la participación de las mujeres en las mezquitas del Cairo. La obra de Lara Deeb (2006) sobre piedad, género y ocupación del espacio público en el Líbano. Los trabajos de Harb (2013) sobre moralidad y modernidad urbana en Beirut o Jones (2010) sobre agencia pía en Indonesia. Brenner (2011) sobre moralidad privada en el espacio público, Fadil (2010, 2011) sobre afectos, sensibilidades y praxis ética o Haeri (2017) sobre meditación e interioridad en su estudio de mujeres en Irán</p> <p>Hill (2010) sobre sufismo en Senegal. La compilación de Bano y Kalmbach (2012) que incluye trabajos sobre Suiza, Bosnia, Marruecos, Siria y Turquía, entre muchos contextos más.</p>

		<p>El trabajo de Abbas (2002) sobre la voz femenina en las prácticas sufíes devocionales en India y Pakistán. El texto de Manzoor y Shah (2018) sobre mujeres sufíes en Sindh (Pakistán) o los detalles ofrecidos por González Vázquez (2015) sobre las prácticas rituales asociadas a la fertilidad y feminidad en el norte de Marruecos. Finalmente, trabajos que se centran en la participación, representación y prácticas devocionales femeninas en el universo shiita (Hegland, 1995; Aghaie, 2005; Torab, 2006)</p>
<p>Trabajos sobre mujeres musulmanas en “sociedades occidentales”, la cuestión identitaria y conversión</p>	<p>Obras que describen y analizan la experiencia de las mujeres musulmanas en “Occidente”. Algunas de ellas se centran en afroamericanas</p> <p>Publicaciones que se detienen en las tensiones y procesos identitarios de las segundas y terceras generaciones de comunidades migrantes/diaspóricas o en conversas</p> <p>Trabajos que se especializan en el proceso de conversión femenina al islam (área de estudios con interesante desarrollo en contraste a la atención concedida a los itinerarios de conversión masculina)</p>	<p>Roald (2001) Rouse (2004) Haddad, Smith y Moore (2006)</p> <p>Khan (2002), Moghissi (2007), Ramji (2007), Tarlo (2007), Jouli (2009), Mirza (2013), Velayati (2018),</p> <p>Compilación editada por Karin van Nieuwkerk (2006) o los trabajos de Mansson McGinty (2007) y Roald (2012)</p>

Información entrevistas

Se consigan datos generales que permitan contextualizar las entrevistas abiertas realizadas a mujeres musulmanas que viven, principalmente, en el AMBA. Para la confección de estas tablas se excluyen, por un lado, las entrevistas a mujeres (argentinas o extranjeras) que residían en el exterior del país al momento de su realización y, por el otro, los testimonios obtenidos durante el trabajo de campo por fuera de la “situación/relación formal” de entrevista. Dichas conversaciones y secuencias etnográficas, sin embargo, son citadas constantemente dentro de la tesis. Finalmente, cabe señalar que, si bien en una primera instancia se consignó la actividad de cada entrevistada, su actual composición familiar/situación sentimental y la institución o entidad islámica que frecuenta, se optó por suprimir dicha información de las tablas para evitar la búsqueda de datos cruzados entre las múltiples voces o citas textuales de la tesis –a expensas, inevitablemente, de las coincidencias concernientes a los seis relatos de vida y algunas personalidades públicas—. No obstante, se comparte un gráfico en el que pueden vislumbrarse las profesiones y actividades predominantes entre las entrevistadas.

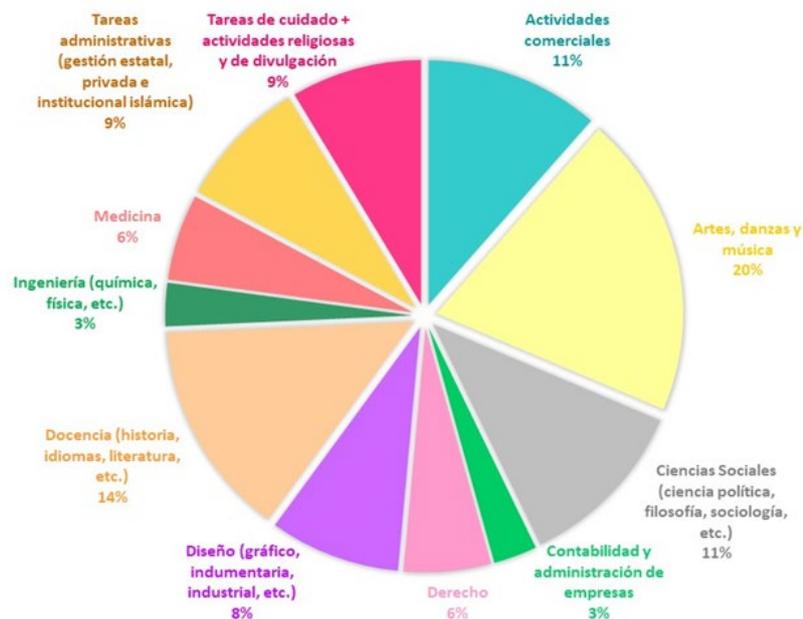


Gráfico A1. *Actividades laborales y/o profesiones de las mujeres entrevistadas*

En la mayoría de los ítems, salvo en "artes, danzas y música" y "tareas de cuidado + actividades religiosas", el porcentaje entre mujeres conversas y musulmanas "de origen" es prácticamente el mismo. En los dos segmentos señalados predominan las mujeres que abrazan el islam. Mientras en el primero se destaca la presencia de mujeres sufíes, en el segundo encontramos tanto mujeres shiitas como sunnitas. También, es importante aclarar que en muchas oportunidades las entrevistadas cuentan con más de una profesión/especialización/actividad o que su actual ocupación (entre las que se consideran, por supuesto, las tareas de cuidado dentro y fuera del hogar) no coincide o excede su formación inicial (en caso de poseerla). Encontramos, por ejemplo, mujeres que son docentes e instructoras de alguna disciplina corporal o que tienen formación en ciencias sociales y, además, en estudios teológicos o cumplen roles institucionales.

Tabla A2. Nacidas musulmanas

Fecha entrevista	Edad aproximada	Adhesión islámica al momento de la entrevista	Tránsito y/o adhesión islámica previa
29/04/2013	45 años	Shiita (hace 20 años aprox.)	Familia de origen sunnita
30/04/2013	50 años	Shiita (hace más de 10 años)	Familia de origen sunnita
05/07/2013	55 años	Shiita	Familia de origen alauita
17/07/2013	50 años	Shiita	Familia de origen alauita
26/08/2013	50 años	Shiita	Shiita
Sept. 2013	70 años	Sunnita	Sunnita
16/04/2015	30 años	Sunnita	Sunnita
01/09/2015	65 años	Sunnita	Sunnita
24/11/2015	70 años	Sunnita	Sunnita
30/06/2016	30 años	Participa en distintos espacios comunitarios sunnitas y shiitas	Familia de origen shiita

Tabla A3. Reasunción

Fecha entrevista	Edad aproximada	Adhesión islámica	Tránsito y/o adhesión islámica anterior
19/09/2015	35 años	Sunnita	Familia musulmana en otra provincia con la que entra en contacto cuando inicia su aproximación al islam [*Podría incluirse, también, en trayectoria de conversión]
06/09/2016	30 años	Sin especificación. Mantiene vínculos con distintos sectores de la comunidad	Nacida en el seno de un matrimonio mixto (católico- musulmán). En su juventud retoma contacto con su familia de origen alauita, impulsando su (re)inmersión en el islam

Tabla A4. Conversas

Fecha	Edad aprox.	Adhesión islámica al momento de la entrevista	Tránsito y/o adhesión islámica anterior	Pasado religioso-espiritual previo a la conversión	Años aprox. desde la conversión hasta la entrevista	Vía de aproximación al islam
29/05/2013	24	Shiita	Shiita	Ateísmo/familia católica no practicante	6	Clases de instrumento e idioma árabe. Amistades
29/07/2014	45	Shiita	Shiita	Familia católica no practicante. Descubre que su abuelo era musulmán	2	Afectiva-familiar
12/09/2014	40	Sunnita	Sunnita	Familia católica	10	Curiosidad religiosa y cultural. Visitas guiadas a mezquitas

23/04/2015	35	Sunnita	Sunnita	Católica practicante	5	Laboral + afectiva <i>online</i>
24/08/2015	37	Sunnita	Sunnita	Católica practicante + buceo por otras tradiciones cristianas	7	Laboral y cultural. Visitas guiadas y stands en la Feria del Libro
19/09/2015	50	Sunnita	Sufismo	Familia católica no practicante	15	Filosofía, curiosidad espiritual, “terapias holísticas”
05/10/2015	24	Sunnita	Sunnita	Catolicismo practicante	1 a 2	Cursos/foros y vínculos afectivos <i>online</i>
31/10/2015	30	Sunnita	Sunnita	Familia católica no practicante. Interés por otras tradiciones cristianas en su juventud	10	Danzas tradicionales árabes, idioma y literatura. Amistades
15/06/2016	40	Sunnita	Sunnita	Familia católica y matrimonio cristiano	4	Arte y arquitectura. Vínculos <i>online</i>
16/06/2016	35	Sunnita	Sunnita	Católica practicante	3	Idioma árabe y vínculos <i>online</i>
01/09/2016	30	Sunnita	Sunnita	Familia católica. A partir de su adolescencia bucea por otras tradiciones	15	Idioma árabe y curiosidad por religiones
14/10/2016	35	Sunnita	Sunnita	Familia católica. Acercamiento al cristianismo	4	Idioma árabe y mundo <i>online</i>
10/08/2017	45	Sufismo	Sufismo	Familia judía no practicante. Se definía atea	4	Reiki, yoga. Vínculo afectivo
10/08/2017	60	Sufismo	Sufismo	Católica no practicante	20	Búsqueda espiritual + Reuniones con artistas e instructoras/es de distintas disciplinas holísticas
10/11/2017	50	Sufismo	Sufismo	Católica practicante	8	Búsqueda espiritual y vínculo amoroso/afectivo
16/11/2017	35	Sufismo	Sufismo	Familia mixta (catolicismo y judaísmo)	10	Búsqueda espiritual y vínculo amoroso/afectivo
03/12/2017	35	Shiita	<i>Shahada</i> en mezquita sunnita	Catolicismo practicante	10	Danza e idioma árabe. Militancia e intereses en geopolítica
04/12/2017	50	Sufismo	Sufismo	Catolicismo no practicante	15	Espiritualidad y terapias holísticas
07/04/2018	40	Musulmana “sin nomenclatura”	Sufismo	Catolicismo no practicante. Refiere a períodos “ateos”	20	Filosofía y espiritualidad
25/10/2018	40	Abandonó el islam. Hoy se	Sufismo	Familia católica y búsqueda por	7 años viviendo	Búsqueda espiritual

		interesa por espiritualidades paganas		otras tradiciones (incluido budismo tibetano)	como <i>muslim</i> y hace casi 10 abandonó el islam	
29/10/2018	50	Sufismo	Sufismo	Familia católica no practicante	10	Curiosidad filosófica/histórica y artística
13/11/2018	45	Musulmana “sin nomenclatura”	<i>Shahada</i> en mezquita sunnita	Familia mixta (católica y bautista)	Más de 5 años	Cultura, danzas e idioma árabe
03/12/2018	60	Shiita	Shiita	Católica practicante	35	Amorosa-afectiva

Tabla A5. Modos de identificación al islam

Modos de identificación al islam	como otro monoteísmo	culminación de viaje espiritual	forma de encontrar sus raíces	oposición a poderes opresores
relación con la tradición	aceptación	aceptación	reinención	rechazo/aceptación
relación con lo comunitario/comunidad	limitado	medio	intenso	fuerte
relación con lo étnico	bajo	bajo	fuerte	variable
relación con la sociedad	integración	integración	rechazo	rechazo

Fuente: Extraído de Daynes, 1999, p. 318. Traducción aproximada desde el inglés.

Tabla A6. Entidades islámicas según el Registro Nacional de Cultos

Nombre	Dirección	Ciudad
Asociación Argentino-Islámica	Rivadavia 1100	Cañuelas (Buenos Aires)
Asociación Civil Unión Islámica	Mendoza 1764	Rosario (Santa Fe)
Asociación Civil Cultural Yerrahi para la Difusión del Islam	Murillo 686	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Asociación Cultural Pan Islámica	Santiago 761	San Miguel de Tucumán (Tucumán)
Asociación para la Difusión del Islam en América	Rojas 6, 2º piso, Of. 1	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Asociación para la Difusión del Islam en América filial 1	Calle 4, N°1153	La Plata (Buenos Aires)
Asociación para la Difusión del Islam en América filial 2	Corrientes 1340	San Miguel de Tucumán (Tucumán)
Asociación para la Difusión del Islam en América filial 3	Gral. López 2618, 2º piso, Of. 4	Santa Fe (Santa Fe)
Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd	Av. Bullrich 55	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Centro Islámico Árabe de Mendoza	Remedios de Escala 1933	Mendoza
Centro Islámico de la República Argentina	Av. San Juan 3049	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Centro Islámico de La Rioja	Base Marambio y Arturo Grimaux 9006	La Rioja
Centro Islámico de Salta	General Paz 176	Salta
Comunidad de la Juventud Musulmana	29 de Septiembre 1971	Córdoba
Comunidad musulmana Ahmadí de Argentina	Güemes 4151	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Consejo de la Comunidad Drusa	José Antonio Cabrera 4625	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Federación de Entidades Islámicas	Pavón 2501, 3º piso	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Instituto Cultural Islámico y Mezquita de Córdoba	Campillo 435	Cofico (Córdoba)
Movimiento Islámico Latinoamericano	Av. Belgrano 3277, 6º piso	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Movimiento Islámico Latinoamericano - filial 1	Alberti 1622	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Organización Islámica Argentina	Crisóstomo Álvarez 840	San Miguel de Tucumán (Tucumán)
Organización Islámica argentina - filial 1	Mezquita Tauhid San Nicolás 674	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Organización Islámica para América Latina	Av. Belgrano 258 7º	Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Rabbani Naqshbandi Argentina	Pasaje Mallín Ahogado, Casilla de Correo 2229	El Bolsón (Río Negro)
Sociedad de Socorros Mutuos y Ayuda Social Árabe Musulmana de Córdoba	Salguero 265	Córdoba

Fuente <https://cancilleria.gob.ar/es/ministerio-de-relaciones-exteriores-comercio-internacional-y-culto/secretaria-de-culto/registro> [Consulta: 16/02/2021]

Tabla A7. Estados del alma

Alma	Recorrido	Mundo	Localización	Estado	Warid ²⁶³	Atributos
Incitadora (<i>nafs al ammara</i>)	“hacia Allah” (invocación <i>La ilaha illa Allah</i>)	Mundo visible	El pecho (<i>sadr</i>)	Inclinación	<i>Sharia</i>	Ignorancia, avaricia, lujuria, irascibilidad
Reprochadora (<i>nafs lawwama</i>)	“por Allah” (invocación Allah)	Reino intermedio (<i>barzaj</i>)	El corazón	Amor	<i>Sharia</i>	Reproche, reflexión, liderazgo, ostentación secreta
Inspirada (<i>nafs mulhima</i>)	“sobre Allah” su vista recae en Allah (recitación <i>Hu</i> que remite a esencia de Allah)	Mundo de los espíritus	Espíritu (<i>rūh</i>)	Amor apasionado	Gnosis (<i>ma'rifa</i>)	Resignación, conocimiento, perdonar, invitar a la rectitud, deleite por el <i>dhikr</i> (Estado de variabilidad)
Serena (<i>nafs al-mutma'inna</i>)	“con Allah” (invocación <i>Haqq</i> , “Real”)	Realidad Muhammad (<i>al Haqiqa al Muhammadiyya</i>)	Secreto	Sinceridad	Algunos secretos de la <i>sharia</i>	Templanza, adoración a Allah, gratitud, aceptación del destino y fortaleza ante dificultades (Estado de la maestría)
Contenta (<i>nafs radiya</i>)	“en Allah” (recitación <i>al Hayy</i> , “Siempre Viviente”)	Mundo de la Divinidad (<i>Lahut</i>)	Secreto del Secreto	Extinción de los atributos humanos (<i>fanā'</i>)	No posee (<i>warid</i> sólo existe cuando restan atributos humanos)	Desapego de todo aquello que no sea Allah, sinceridad, contemplación de la belleza absoluta
Complacida (<i>nafs mardiya</i>)	“de Allah” (recitación <i>al Qaium</i> , “El Sustentador”)	Mundo Visible	Lo Oculto	Perplejidad	Trascendencia (<i>tanzih</i>)	Mantener las promesas, benevolencia, guiar a otras personas a unir su alma con la creación y el creador
Perfecta (<i>nafs kamila</i>)	“por medio de Allah” (invocación, <i>Qahhar</i> , “Dominador”)	Multiplicidad en la unidad y la unidad en la multiplicidad (<i>tawhīd</i>)	Lo más Oculto, (relación espíritu y cuerpo)	Subsistencia (<i>baqā'</i>)	Atributos meritorios del alma	Único deseo es el placer de Allah, constante adoración, no teme a nadie, santidad

Fuente: Cuadro elaborado a partir de la obra del *Shaykh* Shafi abd al-Jaliq al-Shabrawi (1887-1947) titulada *Los estados del alma* y publicada en 2013 (1^o edición) por Editorial Yerrahi, Asociación Civil Cultural Yerrahi para la difusión del Islam.

²⁶³ Posee distintos significados. En la obra consultada es empleado como aquello que desciende sobre el corazón del/la peregrino/a y es la fuente que nutre su viaje. El efecto divino de la práctica del *dhikr*.

Glosario

En este apartado²⁶⁴ se definen y describen brevemente aquellos vocablos árabes y conceptos islámicos utilizados a lo largo de la tesis junto a aquellos otros que, aun no habiendo sido mencionados por las entrevistadas, contribuyen a una aproximación general de la cosmovisión musulmana. Asimismo, vale aclarar que se privilegiarán aquellas modalidades de uso más frecuentes entre las/os interlocutoras/es y dentro de la literatura o publicaciones comunitarias consultadas, aunque éstas no siempre coincidan con las sugerencias especializadas respecto a su transliteración. Un ejemplo de ello es el empleo de los términos shiita y sunnita. Se indica que la correcta acepción, tal como se aconseja en el *Diccionario de la Real Academia Española*, es chiita, chií o chiíes. Mientras que shiita o shia corresponderían a la castellanización de la traducción desde el árabe al inglés (*Shi'a o shii*)²⁶⁵. De igual modo, la *Real Academia Española* y el *Diccionario Panhispánico de Dudas* reconocen como opciones válidas sunnita (con una o dos n)²⁶⁶, suní y suníes. Sin embargo, estas últimas no son las expresiones más habituales en el campo etnográfico transitado. Por otro lado, cabe advertir que la heterogeneidad vislumbrada alrededor de los conceptos (sus traducciones y transliteraciones) tanto en la literatura religiosa como en la respectiva bibliografía académica –inclusive en torno al uso o desuso de mayúscula a la hora de identificar el sustantivo islam– ha dificultado la selección de un criterio estandarizado. Por esta razón, y sabiendo que el objeto de esta tesis no es la filología ni traductología, se opta por emplear las denominaciones (algunas con más de una acepción posible) halladas con mayor recurrencia en el material consultado y destacadas por las voces musulmanas locales.

Adab: se conoce como la “etiqueta” de comportamiento y cortesía. A partir del siglo IX proliferan los manuales y tratados de buena conducta y protocolo que utilizan como fuentes el Corán, dichos y prácticas del Profeta Muhammad, junto a otros consejos y recomendaciones. Desde las ciencias sociales ha sido analizado como “moralidad pública”, pero también como un modo de gobierno del *self* (procesos de subjetivación) que puede implicar la negociación y resistencia de la *sharia*.

Ādhān: llamado a la oración. Generalmente es recitada por el muecín (*mu'addin*) desde el minarete (*alminar*) de la mezquita, pero la práctica se adapta al contexto y espacio musulmán. Se realiza previo a los cinco rezos diarios (en el caso del islam shiita pueden ser sólo tres ocasiones si es que se juntan dos *salāt*) y tiene gran importancia el viernes (día de congregación comunitaria), cuando también se invoca un segundo llamado antes del pronunciamiento de la *jutba*. El primer muecín en la historia del islam ha sido el compañero (*sahaba*) del profeta, Bilal ibn Rabah. Existen discrepancias

²⁶⁴ Agradezco a Augusto Kumvich por su atenta lectura y las recomendaciones ofrecidas durante la revisión final de este glosario. Por otra parte, ha sido de gran utilidad consultar los diccionarios y listados disponibles en sitios oficiales como los de Casa Árabe, Fundación de Cultura Islámica y Oxford Islamic Studies Online.

<https://www.casaarabe.es/>
<https://funci.org/glosario-de-terminos-islamicos/>
<http://www.oxfordislamicstudies.com/browse?type=>

²⁶⁵ <https://www.fundeu.es/recomendacion/chii-con-tilde-y-chiita-sin-ella-formas-validas/> [Fecha de consulta: 08/02/2021]

²⁶⁶ <https://www.fundeu.es/recomendacion/suni-y-sunita-formas-validas/> [Fecha de consulta: 08/02/2021]

entre sunnitas y shiitas respecto al origen o revelación del *adhan*, la repetición de algunas de sus fórmulas y en torno a la figura de Bilal luego de la muerte del profeta.

Ahlul Bayt / Ahl al Bayt: “la gente de la casa”. Es el término con el que se conoce a la familia y descendientes del Profeta Muhammad. Dentro del islam shiita se considera a los descendientes (a través de Fátima –hija del profeta con Khadija, su primera esposa– y Alí –yerno y primo del profeta–) como los legítimos imames. Líderes espirituales (infalibles) y políticos del islam. El imamato se traza a partir de esta línea y se distingue, por tanto, del califato. Dentro del islam shiita se consideran los dichos y prácticas de los imames como fuente de jurisprudencia.

Ahmadiyya: movimiento o corriente islámica –no reconocida como tal por gran parte de la comunidad musulmana– fundada por Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) en el siglo XIX en Qadian (ciudad en la región del Punjab en India). Su líder, de quien deriva el nombre de esta rama, se autodenominaba mesías, reformador y “califa prometido”. Además de dicha proclamación –por la cual lo acusaban de herejía (recordemos que Muhammad es el sello de la profecía)–, su mensaje incluye interpretaciones teológicas que son objeto de controversias. Por ejemplo, las/os ahmadíes creen que Jesús no murió crucificado y continuó predicando a las tribus perdidas en la región de Cachemira (zona en permanente conflicto entre India y Pakistán), en donde se encontraría su tumba en la ciudad de Srinagar. Hacia 1914 el movimiento se dividió en dos facciones conocidas como Ahmadiyya Muslim Yama'at (AMJ) y la Lahore Ahmadiyya (AAIIL). Las diferencias giran, en otros aspectos, a la figura de Ahmad. El grupo de Lahore lo considera “reformador”, pero no mesías o profeta. La *Liga Mundial Islámica* en la década de 1970 declaró que los ahmadíes no son musulmanes y Pakistán, a través de sus ordenanzas, prohíbe esta expresión; siendo víctimas de persecución. Desde principios del siglo XX pueden encontrarse mezquitas construidas por esta comunidad en Europa. Actualmente la reunión anual mundial (*Jalsa Salana*) se realiza en Reino Unido (desde 1984), a donde viajan fieles de distintas procedencias. El movimiento cuenta con un *jalifa* (califa) como líder de la comunidad. Este cargo hoy en día lo ocupa Hazrat Mirza Masrur Ahmad, quinto representante desde el fundador.

Ākhira: “el más allá” (*afterlife*). Uno de los seis pilares de la cosmovisión islámica. Allah, en su rol de *qadi* (juez), decidirá en el “Juicio Final” si el destino/vida futura de la persona es el paraíso (*jannah*) o el infierno (*jahannam*).

al Fātiḥa: sura de apertura del Corán que se encuentra dividida en siete aleyas. Primordial en la liturgia islámica ya que se repite en todas las oraciones. Conocida como *Surat al Hamd* (sura de la alabanza) o *Umm al-Qur'an* (madre del Corán). Una de sus posibles traducciones es: “*En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso. Todas las alabanzas son para Dios, Señor de todo cuanto existe, el Compasivo, el Misericordioso. Soberano absoluto del Día del Juicio Final, sólo a ti te adoramos y sólo a ti imploramos ayuda. ¡Guíanos por el camino recto! El camino de los que has colmado con tus favores, no el de los que cayeron en tu ira, ni el de los que se extraviaron*”.

Alauismo / Alawīyah: rama del islam que algunas/os incluyen dentro shiismo y otras/os lo consideran de forma autónoma. Sigue las enseñanzas de uno de los discípulos del décimo Imam shiita (Ali al-Hadi) llamado Abu Shu'ayb Muhammad ibn Nusayr. Por esta razón, antiguamente se les conocía como nusayris. Constituyen la primera minoría religiosa en Siria, país en el que contaron con un “Estado” entre 1926-1936 y se encuentra representada en la adhesión de la familia gobernante (Asad) desde 1971. La Argentina tiene una importante comunidad alauita, ya que muchos de los contingentes migratorios sirios provenían de las regiones (especialmente Latakia, zona costera cordillerana) donde esta rama tenía gran presencia y, como observamos en la tesis, cuentan con instituciones de larga data que continúan vigentes hasta el presente. Es difícil acceder a sus enseñanzas y tradiciones, dado que éstas mantienen carácter secreto y sólo son transmitidas a los iniciados varones dentro de la comunidad. Además, es una pertenencia o adhesión que se “hereda”. Es decir, en teoría una persona no puede convertirse o volverse alauita. Históricamente han apelado a la práctica *taqiyya* (disimulo) para evitar la persecución y han desarrollado también sincretismos con el gnosticismo y el cristianismo. A través de algunas conversaciones informales pude saber que, por ejemplo, muchas/os creen en la reencarnación o consideran apto beber vino. Asimismo, festejan o conmemoran algunas

figuras como la de *San Jorge*, a quien asocian con *Al-Khidr* (“el Verde”, fuente de conocimiento, personaje considerado como profeta, santo o ángel dentro del universo musulmán).

Alhamdulillah: “Alabado sea Dios” en árabe. Expresión utilizada también por otras comunidades religiosas araboparlantes.

Allahu Akbar: es el *takbir*. Frase que significa “Dios es grande” o “Allah es el más grande” (*Al-Kabir*, El Grande). Constituye parte del *salāt* y es empleado con distintas connotaciones políticas y espirituales en diferentes causas, movimientos, organizaciones y reivindicaciones.

Aqidah: doctrinas, principios de fe o creencias del islam. Los seis principios (*Arkan al-Iman*) aceptados son: la creencia en la unicidad de Allah (*tawhīd*), en los ángeles, en los libros sagrados, en los profetas, en la predestinación (ésta no es entendida en un sentido absoluto, así como tampoco se acepta una noción total de libre albedrío) y juicio final. No obstante, la rama de estudios islámicos especializada en las creencias da paso a distintas interpretaciones de estos pilares. De esta manera, por ejemplo, dentro del islam shiita encontramos que se suman otros principios: *adalah* (justicia divina), *nubuwwah* (profecía e infalibilidad de los mensajeros), *imamah* (liderazgo de los imames). A su vez, *al-māturīdiyya* –una escuela de *kalam* suní– entiende que la ética se puede comprender a través de la razón y que es la piedad o *taqwa* la que varía, en lugar de la fe, a lo largo del tiempo; distinguiéndose en esto último de otra escuela suní (la *Ash'ariyyah*) que también privilegia la razón. Mientras que la *Mu'tazila* –corriente de pensamiento que floreció entre los siglos VIII y X en Irak y que hoy en día se revaloriza– enfatizó el libre albedrío por sobre la predestinación.

Aql: para la teología y filosofía islámica es la inteligencia o entendimiento humano. Existen distintas interpretaciones y usos. Para algunas corrientes es un regalo o emanación divina; para otras, en cambio, se trata de la racionalidad –ya sea en un sentido restrictivo (fuente de la *sharia*) o amplio de la distintividad humana–. Este concepto se vincula, además, con el de conocimiento (*'ilm*).

Āshūrā': conmemoración llevada a cabo el 10° día del mes de *Muharram* (primer mes del calendario islámico). Dentro del islam sunnita se practica el ayuno en recuerdo de aquel realizado por Moisés en agradecimiento a la liberación del pueblo judío del yugo egipcio. Dentro del islam shiita se conmemora el asesinato y martirio del Imam Hussein/Husayn (nieto del Profeta Muhammad) en la *batalla de Karbalā'* (Irak) tras diez días de asedio en el año 680. Durante los días previos se recuerdan y transmiten los sucesos a través de reuniones comunitarias, en las que las recitaciones y lamentos ocupan un rol destacado. Según la tradición shiita, el Imam sabía de su destino, pero aun así se encomendó a éste para oponerse a la tiranía del califa Yazid I a quien no juraría lealtad. Él y sus seguidores (unos 72 hombres) fueron interceptados camino a Kufa y asediados (sin comida y bebida) durante días hasta su asesinato. Se cuenta que gracias a sus seguidores y, especialmente, su hermana Zaynab se conocen dichos acontecimientos. Ella fue quien organizó, en la mezquita de Kufa, el primer discurso público conmemorativo y de repudio. El martirio del Imam Hussein y la significación política de su causa constituyen parte vital de la praxis y cosmovisión shiita; siendo, además, empleado como emblema desde la Revolución Islámica de Irán (1979). El mausoleo/santuario del Imam es centro de masivas peregrinaciones. Algunos grupos shiitas practican autoflagelación en simulacro de la sangre derramada del Imam, aunque ésta es condenada por varias escuelas y, de hecho, muchas comunidades impulsan la donación de sangre como ofrenda simbólica en su lugar.

Astaghfirullah: “pido perdón de Allah”. Frase empleada en el acto de *'istighfār* (pedido de perdón y protección de Allah). Se entiende que esta acción implica una disculpa sincera junto a la promesa de discontinuar los malos hábitos. *Istighfar* se realiza, por ejemplo, los jueves –noche previa– al *Jumu'ah/Yummah*. También es utilizada en repeticiones durante los *dhikr* sufíes.

Awrah: partes del cuerpo que deben ocultarse en público. Refiere, principalmente, a la zona genital. Las escuelas de jurisprudencia poseen distintas interpretaciones y en el caso de las mujeres pueden ampliar esta concepción a todo el cuerpo y según la situación contextual (en presencia de

varones *mahram* y no *mahram*, otras mujeres, etc.). Más allá las significaciones circulantes, las mujeres concuerdan en cubrir su cabello para realizar el *salāt*.

Ayah / Ayat: se traduce como verso o *aleya* (también significa señal). Corresponde a cada una de las divisiones o fragmentos que componen cada sura del Corán.

Ayat al Kursi: “aleya del Trono” dentro del sura *al Baqara* (La Vaca, 2:255). Traducción aproximada: “No hay deidad sino Él, el Viviente, la Fuente subsistente de todo ser. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él. Suyo es cuanto hay en los cielos y cuanto hay en la tierra. ¿Quién puede interceder ante Él, si no es con su permiso? Conoce lo que está manifiesto ante los hombres y lo que les está oculto, mientras que ellos no abarcan de su conocimiento sino aquello que Él quiere que abarquen. Su poder eterno se extiende sobre los cielos y sobre la tierra, y su mantenimiento no le fatiga. Él es el Altísimo, el Grandioso”. Se recita como una forma de invocar la protección contra “el mal”. Algunas/os lo recomiendan cada noche antes de dormir y otras/os utilizan amuletos con su inscripción para proteger el hogar. Esto último es discutido por algunas corrientes e interpretaciones.

Ayatollah / Ayatolá: “señal de Allah”. Título, segundo de mayor jerarquía, dentro del “clero” shiíta. Estos líderes son especialistas en ciencias islámicas y pueden llevar adelante la práctica del *ijtihād*. Históricamente algunos alfaquíes (expertos en *fiqh*, sabios) han recibido este título, pero su uso proliferó en Irán desde 1950.

Barakah: significa bendición divina, aunque también puede emplearse para referirse a algún don, gracia o carisma que poseen lugares, objetos o personas; permitiendo a través de éstos cierta conexión con la divinidad. Fluye esta bendición a partir del contacto o proximidad física y la práctica religiosa. Allah es la fuente que origina, permite y suprime esa *baraka*, no el agente o actante (humano o no humano) en cuestión. Es muy importante la capacidad de efectuar milagros (*karamat*) e interpretar revelaciones a la hora de identificar la santidad y autoridad (*walayah*) de una persona.

Barakallah fiki: “que las bendiciones de Allah sean contigo”, “Que Allah te bendiga” (si termina en *fiki* se trata de una mujer y *fikum* si está dirigida a un grupo de personas). Frase empleada cotidianamente como muestra de agradecimiento hacia otra persona. Suele utilizarse durante la interacción con otro enunciado que es “*Jazakallah/ Yazak Allah Jair*”. Este último significa, aproximadamente, que no hay mayor recompensa que aquella que proviene de Allah.

Barzaj / Barzakh: según la perspectiva coránica existen tres estados de existencia. El primero es el mundo de la creación donde se realizan buenos o malos actos por los que luego la persona será juzgada. Un tercer estado que es aquel que ocurre tras la resurrección cuando la persona conocerá a Allah y dará paso a su vida futura (sobre la que hay distintas interpretaciones). Y el estado intermedio es conocido como *barzaj* o *barzakh* que significa literalmente aquello que se encuentra situado entre dos cosas (entre la creación y la resurrección). El alma se separa del cuerpo mortal de forma más o menos dolorosa y en asistencia del ángel de la muerte, para luego ser interrogado por otros ángeles (Munkar y Nakir). Algunas lecturas indican que se le concede otro soporte material diferente al anterior (compuesto de luz u oscuridad según las obras en la vida terrenal) a través del cual experimentará las dificultades de la tumba. Es decir, según cuál haya sido su obrar en la vida y las respuestas ofrecidas a los ángeles, el alma transitará en paz o tumulto la “etapa de la tumba” hasta el día del Juicio Final. Según algunas lecturas, existe una primera etapa en la que las almas o creaciones espirituales reconocen a Allah. Luego, el alma desciende a la tierra o es creada. De allí que las distintas escuelas de jurisprudencia discrepen respecto a cuándo se insufla el alma en el cuerpo dentro del vientre materno (para algunas ocurre a los 40 días y para otras, antes de los 120). A partir del nacimiento se inaugura la etapa terrenal hasta la muerte, proseguida por *barzaj*. Finalmente, tras la resurrección (*Yawm al-Qiyamah*), la vida eterna. Algunas/os interpretan que el “infierno” constituye una etapa de purificación del alma hasta que ésta pueda alcanzar el “paraíso”. Otras/os indican, también, que quien muere mártir se le perdonan las faltas, eximiéndole del “tormento” de la tumba.

Basmala: formula ritual que inicia 113 de las 114 suras del Corán (no se encuentra en la número 9 y no se considera una aleya salvo en *al-Fatiha*). “*Bismillah al-Rahman al-Rahīm*” significa “*En el Nombre de Dios, El Clemente, El Misericordioso*”.

Bāṭin: contenido oculto o interno del Corán. Se habla de numerosos niveles interpretativos y de capas o sedimentos de mensajes alegóricos/simbólicos. Se puede llegar a ellos a través de un proceso hermenéutico o interpretativo (*ta`wīl*). Aspecto privilegiado, por ejemplo, por el shiismo y el sufismo.

Bayat: “tomar mano”. Recuerda el momento en que las/os creyentes juraron pacto sobre la mano del Profeta Muhammad.

Bismillah: expresión sintética de la *basmala*: “En el nombre de Allah”. Es importante recordar que, aunque generalmente Allah se traduce como Dios, el vocablo árabe no tiene género ni plural.

Califa / Jalifa: se traduce como vice regente. Se utiliza para denominar a los gobernantes de las administraciones o “dinastías” musulmanas. También puede encontrarse como una forma de nombrar la máxima autoridad o líder de una orden sufi y movimiento islámico. No obstante, otras interpretaciones arguyen que toda persona es *khalifa* de Allah en la tierra y, en consecuencia, debe esforzarse por regir su vida y la de la comunidad en la que participa siguiendo las ordenanzas divinas.

Corán / Qur`ān: libro sagrado. La palabra árabe significa precisamente “recitación”. Fue revelado al Profeta Muhammad (iletrado) a través del arcángel Yibril en el año 610 después de Cristo. Se cuenta que los primeros cinco versos de la sura 96 habrían constituido las primeras revelaciones, las cuales continuaron hasta la muerte del profeta en el año 632. Fue memorizado y recitado por él, mientras sus compañeros iban registrándolo. Durante el califato de Uthman (645-656) fue compilado. Existen diversos manuscritos antiguos (por ejemplo, el encontrado en Sana`a, Yemen, que data del año 671) sobre los que se discute cuál es el primigenio. También se debaten las omisiones e inclusiones de la compilación *post mortem* del profeta y las traducciones desde el árabe coránico a otros idiomas. Se distingue entre aquellas azoras reveladas en la Meca de aquellas otras en Medina. No obstante, éstas no aparecen según el orden cronológico de revelación. El Corán se destaca por su estilo o lenguaje único entre prosa y poesía que continúa, en cierto sentido, el legado de la poesía y narrativa preislámica. Abarca desde narraciones míticas, historia de profetas, pautas religiosas, detalles de las creencias hasta contenido ético y legal/normativo. Se caracteriza por su interjuego entre la sincronía y diacronía, entre la argumentación y lo metafórico. La recitación rítmica (*qira`at*), correcta pronunciación (*tajwid*) y memorización del libro sagrado son habilidades muy valoradas. Se suman a estas tareas, las exégesis y el arte caligráfico. Recordemos que, en términos generales, dentro del islam se prohíben las imágenes. Por lo tanto, la caligrafía como la arquitectura islámica cobran especial protagonismo en tanto manifestaciones o expresiones artísticas sacras.

Da`wa / Dawah: “llamado divino”. Remite al llamado (invitación) para que los creyentes retornen a la fe, por ejemplo, a través de sus profetas. Algunas personas y movimientos resignifican este concepto como un modo de invitación o difusión del islam. En principio, dentro de la comunidad con el objetivo de fortalecer la creencia. También puede incluir la divulgación extracomunitaria, ya sea con el propósito de contrarrestar los estigmas y desinformación o, en algunos casos, promover la conversión al islam. Aunque las actividades misioneras pueden perseguir la islamización, el “proselitismo”, tal como es entendido y practicado en otras tradiciones religiosas, difiere de la forma en que la definen las/os musulmanas/es.

Dergah / Dargāh: espacios o lugares de reunión de las/os integrantes de una *tarīqa*. Designa, además, aquellos santuarios o tumbas en los que se congregan para invocar *baraka* de un santo, *pir* o maestro. *Khānqāh* (derivado del farsi), *Zāwiyah* (proveniente del árabe y común en el Magreb y Norte de África), *Tekke* (empleado en Turquía) y *Gongbei* (utilizado en China) son los términos específicos para las residencias destinadas a la enseñanza sufi, reunión de la cofradía, retiro espiritual y asistencia a visitantes (*saliks*). En muchos países se encuentran junto a un *dargāh* y por esta razón se utiliza el primer término como vocablo síntesis.

Derviche: proviene del farsi y significa pobre o mendigo. Refiere, inicialmente, a los musulmanes ascéticos que dieron origen a las primeras órdenes sufíes. Actualmente, se emplea –sobre todo, pero no exclusivamente– para denominar a los giradores/ giróvagos *Mevleví* (*tarīqa* fundada por los discípulos de Rumi en el siglo XIII y cuyo centro se encuentra en Konya, Turquía).

Dhikr / Zikr: remembranza o recuerdo de Allah tal como se aconseja en el Corán (33:41). Se cuenta que Allah está más cerca de uno/a mismo/a que la propia vena yugular. La noción de *dhikr* remite al recuerdo y presencia constante de Allah por parte del/la creyente. Asimismo, las prácticas de recuerdo y devocionales (personales y colectivas) son centrales en el *ethos* y ritualidad de las *туруq*. Cada cofradía tiene letanías, cantos (*nasheed*) y movimientos que la distinguen.

Din: término que significa costumbre o religión. Refiere a la modalidad o estilo de organización que cada comunidad posee (consúltese, por ejemplo, sura 109 del Corán). El *din* islámico es, por lo tanto, la forma de vida que adoptan los y las musulmanas. Entienden, por lo tanto, que trasciende la definición de religión. Por el contrario, comprende las pautas de comportamiento (justicia, política, comercio, sexualidad) que componen, junto a los pilares de la práctica y creencia religiosa, las herramientas guías para la vida terrenal. Algunos autores conciben el *din*, por ejemplo, como una *economía de vida* (Prado, 2018, p. 375).

Drusismo: comunidad religiosa que habita principalmente en la región Levante-Mediterráneo (Siria, Líbano, Jordania e Israel). Se denominan *Ahl al-Tawhīd* (gente de un solo Dios) y su libro es el *Libro de Hikma* (Noble Sabiduría). Su liturgia combina elementos islámicos y cristianos que refuerzan la práctica de *taqiyya* (disimulo) ejercida históricamente para evitar su persecución. Su cosmovisión recupera aspectos del neoplatonismo. Allah está fuera de toda posibilidad de comprensión y definición humana, pero reside en un conocimiento o intelecto universal. Su origen se remonta al siglo XI cuando se separan de la vertiente shiita ismailí, tras considerar que el califa fatimí al-Hākim ibn ‘Amr Allāh (996-1021) era una manifestación divina que revelaba la palabra sagrada. Entre sus creencias, además de la unicidad de Allah y aceptación de sus designios, se destaca la transmigración de las almas (*tanāsukh*). Se organizan entre: *al-‘uqqāl* (sabios, iluminados que tienen accesos a las escrituras y llevan una vida “ascética”, pudiendo ser tanto hombres como mujeres) y *juhāl* (no iniciadas/os que sólo tienen conocimientos indispensables del culto, pero mantienen y custodian el secreto también). Son comunidades que privilegian matrimonios entre sus miembros. Al igual que las/os musulmanas/es, no consumen alcohol ni cerdo, pero prohíben la poligamia y el matrimonio temporal.

Du’a / Dua: invocación o súplica. Existen súplicas recomendadas para distintas situaciones e intercesiones divinas como, por ejemplo, *dua al qunūt* para solicitar protección y guía (se realiza en la oración del amanecer y en las oraciones *tarawih* y *magrib* durante Ramadán según algunas escuelas) o *du’a Kumayl* que los y las musulmanas shiitas realizan los jueves por las noches.

Dunyā: vocablo que deriva de la raíz *d-n-w* que significa cercano o acercar. Se traduce como mundo y refiere, básicamente, a las preocupaciones y posesiones de la vida terrenal.

Eid al Adha / Id al Adha: celebración o conmemoración del “Día del Sacrificio”, considerada una de las fiestas mayores (*Eid al Kebir*) dentro del calendario islámico. Se recuerda el día en que Ibrahim sacrificaría a su hijo Ismail para cumplir con la voluntad/designio divino y éste fue reemplazado por un cordero. Por esta razón, en muchos países de mayoría islámica y comunidades se sacrifican (ofrendan) corderos (u otros animales permitidos en su defecto). Según algunas interpretaciones, dicho sacrificio es obligatorio y para otras, no lo es. La festividad tiene lugar 70 días después del fin del mes de Ramadán, a los 10 días del duodécimo mes conocido como *Dhu al-Hijjah* (el mes de la peregrinación).

Eid al Fitr / Id al Fitr: conocida como la “Fiesta del Desayuno” o del “rompimiento del ayuno”. Se celebra el fin del mes de Ramadán (9º mes del calendario islámico en el que se cumple con el pilar del ayuno). Luego de la oración comunitaria en la mezquita se reúnen para compartir alimentos. Tanto en esta fiesta como en la anterior, hombres y mujeres realizan su purificación o baño

ritual (*ghusl*) antes de ir a la mezquita y se visten con sus mejores atuendos. Se saludan diciendo *Eid Mubarak*.

Fatwa: opinión emitida por un sabio o erudito (*mufti*) ante una consulta individual o de un tribunal. Suele solicitarse en casos que no se encuentren cubiertos *a priori* por la literatura *fiqh*. Es una recomendación que puede ser utilizada como parte del razonamiento o argumentación jurídica, pero no tiene carácter obligatorio ni vincular. En la actualidad es común, de hecho, hallar *fatwas* pronunciadas en medios de comunicación. Algunas de ellas muy polémicas, como la *media fatwa* de Yusuf al-Qaradawi' (intelectual de Hermanos Musulmanes) instando a la criminalización y penalización de la homosexualidad.

Fiqh: conocimiento o entendimiento de la ley divina. La *sharia* es considerada infalible y atemporal, mientras la aproximación humana no lo es. A su vez, los métodos de interpretación legal y análisis se conocen como *usul al-fiqh*. Existen distintas escuelas (*madhab*) de interpretación de la jurisprudencia islámica. Las cuatro escuelas suníes vigentes (cada una de ellas predomina en una región y su nombre deriva del sabio fundador) son: *Hanafi*, *Hanbali*, *Maliki* y *Shafi'i*. Algunos reconocen la permanencia o influencia de una quinta escuela que es la *Zāhirī* (floreció durante el Califato de Córdoba). Dentro del islam shiita se destacan: *Ja'fari* y *Zaidiyyah*. En 2005, 200 jurisconsultos de más de 50 países se reunieron y acordaron, con el objetivo de enfrentar la práctica de excomunión (*takfir*), que no se podía declarar apóstata a quien se reconociese como *Ash'ari*, seguidor del “verdadero” *tasawwuf* o del “verdadero” salafismo; reconociendo a su vez ocho escuelas legales: *Hanafi*, *Maliki*, *Shafi'i*, *Hanbali*, *Ja'fari*, *Zaydi*, *Zāhirī* e *Ibadi*. Por otra parte, debemos señalar que las fuentes de la ley (*usul al fiqh*) son: el Corán, la *Sunna*, el consenso de sabios (*ijma*), analogía (*qiyas*) y costumbre (*urf*). Algunas escuelas consideran que el consenso es imposible y otras, por su parte, conciben la costumbre como una fuente adicional. Hay reglas de continuidad y preferencia que guían al jurista. No obstante, en este punto, la principal diferencia entre sunismo y shiismo radica en el *ijtihad* (razonamiento independiente/reflexión) empleado (potestad de los sabios) dentro de la tradición shiita, pero “clausurado” dentro del islam sunnita desde el siglo X. Por el contrario, las escuelas sunnitas aplican *taqlid* (imitación) como cuarta fuente.

Fitna: vocablo –cuya raíz significa quemadura o división– que se emplea para referirse a toda tentación, seducción o desorden. Frecuentemente se utiliza para desacreditar movimientos y revueltas políticas, así como para acusar principalmente a las mujeres de incitar a “la lujuria”.

Ghusl / Gusl: ablución o ritual de purificación mayor. Consiste en lavar todo el cuerpo, comenzando por el lado derecho con agua limpia (incolora e inodora). Puede ser ordinal (*al-tartibi*) o por inmersión (*al-irtimasi*). Debe realizarse después de mantener relaciones sexuales, eyaculación, menstruación y posparto. Recordemos que en el caso de la mujer se distinguen tres tipos de sangre: *haidh* (menstruación, que es cuando la mujer no puede ingresar a la mezquita para el *salāt*), *istihadha* (flujo de sangre fuera del período menstrual) y *nifas* (sangre luego del parto). A su vez, se conoce como *janabah* al estado de impureza ritual por eyaculación y contacto con semen. Se recomienda el *ghusl* tras la conversión, antes de la oración de los viernes, festividades, peregrinación a la Meca y tras el lavado ritual de una persona difunta. Ésta, a su vez, recibe el *ghusl mayyet* o baño completo mortuario que se realiza siguiendo determinadas normas de cuidado, purificación, aromatización y amortajamiento.

Hadith / Hadiz: recopilación de dichos, consejos y prácticas del Profeta Muhammad. Los hadices (tradición profética) se transmitieron oralmente hasta que fueron recopilados. Las compilaciones incluyen las voces autorizadas y transmisoras. Dicha cadena es esencial para determinar la legitimidad (autenticidad) o falsedad de un *hadiz*. Una de las recopilaciones más empleada y reconocida dentro el universo sunnita es la de al-Bukhari/Bujari. Actualmente, reformistas cuestionan la “infalibilidad” de los hadices y privilegian, por el contrario, el Corán como fuente y reconocen el derecho de todo/a creyente a ejercer su *ijtihad*.

Haḍra: presencia divina. También se emplea el vocablo persa *hazrat* para identificar u honrrar el estado espiritual de una persona como, por ejemplo, Hazrat Zaynab. Dentro del sufismo constituye un ritual colectivo de recuerdo de Allah (*dhikr*) que puede incluir liturgias, lecturas y alabanzas, entre otras prácticas.

Hajj: peregrinación anual a la Meca durante el mes *Dhu al Hijjah*. Constituye uno de los cinco pilares del islam y una obligación a cumplir por las/os creyentes adultas/os (sanas/os y con posibilidades físicas y materiales para realizarlo) al menos una vez durante su vida. Por esta razón, se dice que los cinco pilares del islam comienzan desde el más sencillo (testimonio de fe) hasta el más complejo (peregrinación). Se completa con una serie de pasos que recuerdan la travesía e historia de Ibrahim, Ismail y Agar. Comienza con el *tawaf* (siete circunvalaciones a la Kaaba, emulando el movimiento de los ángeles alrededor del trono de Allah e intentando tocar la “piedra negra” que Yibril entregó para su construcción como forma de renovar el pacto o vínculo con la divinidad) y continúa con el *say* (recorrer siete veces la distancia entre dos colinas, Safā y Marwa, recordando la corrida de Agar con su hijo Ismail por el desierto en el que, milagrosamente, apareció un pozo con agua. Un pozo, Zamzam, en donde peregrinas/os se abastecen y cuya agua, supuestamente, conservan por sus poderes curativos). La procesión continúa hasta el monte de Arafat (9º día del mes), donde realizan oraciones y se recuerda el discurso de despedida del Profeta Muhammad. Pasan la noche y al día siguiente arrojan guijarros a un pilar de piedra (*jamarat*) en el valle de Mina, emulando la forma en como Ibrahim rechazó la tentación de *Shaytan*. Finalmente, cada peregrino/a ofrece un animal en sacrificio (*qurban*). Este momento coincide, por lo tanto, con la celebración *Eid al Adha*. Los próximos dos o tres días realizan nuevos recorridos entre Mina y Meca, repitiendo aquellas lapidaciones y circunvalaciones ya descriptas. Tras la circunvalación final o de despedida, comienzan a abandonar el estado de *ihram* (consiste en el estado de sacralización o consagración para la peregrinación, que incluye una purificación o ablución total, uso de prendas blancas limpias que igualan a todas/os las/os creyentes y, en el caso de los hombres, raparse su cabello. Durante este estado no pueden mantenerse relaciones sexuales, debe evitarse mancharse con sangre, matar insectos y animales o llevar a cabo conductas –malos pensamientos, criticar a otros– que invaliden dicha “pureza espiritual”). Se explica que al finalizar el *hajj*, si éste fue realizado con sincera intención (*niyyah*) y es aceptado por Allah, absuelve a quien peregrina de sus faltas anteriores. En cierto sentido, podríamos comprender la peregrinación como un rito de pasaje.

Halal: término que refiere a todo aquello que es lícito/permitido según la ley islámica. Incluye formas de comportamiento, matrimonio, alimentación, etc. Entre las reglas alimenticias encontramos, por ejemplo, el consumo de animales que hayan sido sacrificados bajo rito islámico (corte en la yugular y carótida, propiciando muerte rápida con menor sufrimiento y en nombre de Allah). Es importante recordar que entre los polos representado por lo prohibido (*haram*) y permitido (*halal*), existen otros gradientes. Éstos son: *wajib* o *fard* (obligatorio), *mubah* (permitido o neutral), *mustahabb* (recomendable) y *makruh* (acto reprochable, pero que no incluye prescripción de castigo).

Hamsa: símbolo de una mano que a veces incluye un ojo en su interior. Extendido en las culturas hebrea, cristiana y musulmana del Norte de África y Medio Oriente como amuleto protector contra el mal de ojo y para la buena suerte. Aunque muchas/os musulmanas/es lo consideran un resabio tradicional que poco tiene que ver con la religión, otras/os lo conocen como la “mano de Fátima” y sugieren que representa los cinco pilares del islam. Algunas/os, incluso, mencionan una leyenda sobre su origen que remite a una escena en la que Alí (yerno y primo del Profeta Muhammad) apartó la mano de su esposa Fátima de un cuenco para que no se quemase.

Haram: comprende todo aquello considerado ilícito o prohibido según la ley islámica. Incluye, por ejemplo, el adulterio (*zina*), consumo de alcohol, cerdo y sangre animal. También refiere a aquellos aspectos, espacios o existencias intocables/sagradas. Recordemos, por ejemplo, el estado de *ihram* durante el *hajj* o la *Masjid al-Haram* (nombre de la mezquita sagrada o gran mezquita de la Meca, en cuyo centro se encuentra la Kaaba).

Hijab / Hiyab: significa cortina, aquello que distingue, esconde o separa. Aparece mencionado en distintas oportunidades dentro del Corán con varias acepciones o significados. Por ejemplo, en la sura Maryam (19) cuando la Virgen se aparta y protege o en la sura del Viaje Nocturno (17) para referirse a una separación entre los que creen y no creen en la vida eterna. El pañuelo o velo era una prenda utilizada en distintas culturas de la región antes del advenimiento del islam; sin embargo, adoptó un nuevo sentido y se extendió con éste. Aquello que debe o no cubrirse se desprende de algunas aleyas del Corán en las que se indica que hombres y mujeres deben vestirse con modestia (preservando sus partes íntimas/atractivos) (24:30-31) y alentado a las mujeres de la familia del profeta a que se distinguan de otras (33:59). Estas aleyas dieron paso a numerosas interpretaciones a las que se sumaron los usos históricos-contextuales del velo y su contemporánea politización. De este modo, encontramos modalidades como la *shayla*, *niqab*, *al-amira*, *chador* y *khimar*, entre otras.

Hijrah / Hégira: emigración o éxodo. Indica el desplazamiento en el año 622 del Profeta Muhammad y sus seguidores desde Meca hacia Yatrib, actualmente Medina, donde se instaura la primera comunidad de creyentes. Este suceso fue elegido como el punto de partida del calendario (lunar) islámico cuyo orden es el siguiente: 1° *Muharram* (mes sagrado, año nuevo), 2° *Safar* (mes de partida), 3° *Rabi al-Awwal* (primavera), 4° *Rabi al-Thani/ al-Akhir* (continuación de la primavera), 5° *Yumada al-Awwal* (mes de la Sequía), 6° *Yumada al-Thani/ al-Akhir* (continuación de la sequía), 7° *Rayab* (mes sagrado, del respeto y la abstinencia), 8° *Sha'ban* (mes de la germinación), 9° *Ramadán* (mes del gran calor y del ayuno), 10° *Shawwal* (mes del emparejamiento de los animales), 11° *Dhu al-Qadah* (mes sagrado, del descanso) y 12° *Dhu al-Hiyah* (mes sagrado, de la peregrinación).

Hizmet: “servicio”. Nombre con el que se conoce al movimiento islámico de origen turco que comenzó en la década de 1970 y es conducido por Fethullah Gülen, actualmente radicado en Estados Unidos. Antiguamente aliado o afín al partido turco AKP (Justicia y Desarrollo), pero acusado de complot contra el Estado tras los últimos estallidos de 2015 y 2016. Movimiento de difusión o red transnacional que apela como estrategia a la creación de instituciones educativas y la participación en actividades de diálogo interreligioso, ecuménico e intercultural.

'Ibādah: adoración, sumisión, devoción. Dentro del *fiqh* incluye las obligaciones y prácticas religiosas.

Ihsān: excelencia, perfección y/o belleza. Se utiliza, especialmente dentro de las interpretaciones místicas, para indicar el estado espiritual y moral de excelencia cuando se “levantan todos los velos” que impedían contemplar la belleza de la creación divina. Retomando un *hadiz* del profeta es caracterizado como la elevación o perfección espiritual, a partir de la cual la persona se comporta como si estuviera siempre en presencia de Allah. Quien alcanza este nivel se denomina *muhsin*.

Ijtihād: significa esfuerzo (comparte la misma raíz que *yihad*). Se emplea para hacer referencia al razonamiento y reflexión (esfuerzo intelectual) en materia de fe y su aplicación durante resoluciones legales. Siguiendo esta última acepción, se contraponen al *taqlid* (metodología analógica o imitación) y es una de las fuentes del *fiqh* para las escuelas shiitas, pero considerado posible impulsor de *bid'ah* (innovación) para algunas escuelas sunnitas a pesar de que muchos movimientos contemporáneos dentro de esta corriente emprenden algún tipo de elucubración. Los juristas (*mukhtaṭṭi'a*) deben cumplir ciertos requisitos para poder ser *mujtahid*, es decir, estar calificados para practicar *ijtihad*. Desde las últimas décadas del siglo anterior se ha renovado el interés por el *ijtihad*, tanto por parte de movimientos “neo-traditionalistas”, reformistas como “progresistas” (autodenominados de ese modo) y feministas. Estos últimos, a su vez, enfatizan que dicho esfuerzo de discernimiento no es potestad de sabios y juristas. Instan, desde un enfoque horizontal o democratizador, a que se convierta en un derecho y responsabilidad de cada creyente.

Imam: término que hace referencia al líder religioso y político de la comunidad. No obstante, existen distintos usos o acepciones. Para el islam sunní, el imam es aquel elegido por la comunidad para liderar la mezquita y congregación de fieles. También puede aplicarse para juristas y califas. En

cambio, para el islam shiita, el Profeta Muhammad eligió a Alí (y a través de éste a sus descendientes) como líder (autoridad suprema) de la comunidad de creyentes.

Imān: fe o creencia. Constituye, por llamarlo de algún modo, el segundo nivel dentro de la cosmovisión islámica. El primero es el *islam* propiamente dicho que remite a los cinco pilares que constituyen la práctica religiosa. El segundo es el *iman* y el tercero el *ihsan*. El *iman* comprende las doctrinas de la creencia (*aqidah*). Se dice que quien cumple los cinco pilares prácticos es *muslim*, pero quien interioriza los fundamentos de la fe (creencia y convicción) alcanza el estadio de *mu'min* (creyente).

Insha'Allah: “si Allah quiere”. Frase que se pronuncia cuando se indica que el suceso, actividad o encuentro a realizarse sólo ocurrirá con la anuencia de Allah.

Islam: conocida popularmente como la tercera religión abrahámica monoteísta según el orden de revelación cronológica; estableciendo su descendencia a partir de Ismail (hijo de Abraham con Agar, la esclava egipcia). Actualmente, la segunda religión más extendida del mundo y la de mayor crecimiento. Cuenta, según estimaciones del *PEW Research Center*²⁶⁷, con alrededor de 1.9 billones de creyentes (aproximadamente el 25% de la población mundial) distribuidos/as en todos los continentes. Hace su aparición en el siglo VII en la península arábiga. En el año 610 el Profeta Muhammad (miembro de uno de los clanes de la tribu Quraysh y comerciante iletrado de la sociedad de la Meca) recibe la primera revelación a través del ángel Yibril. Éstas se extenderán por 20 años hasta su muerte. Aunque el islam ha sido vector de la difusión del idioma árabe, en la actualidad menos del 20% de la población islámica mundial es “étnicamente” árabe. De hecho, Indonesia es el país con la mayor cantidad de musulmanas/es, seguido por Pakistán y la India. Autoras/es y fieles enfatizan que islam (el origen etimológico del vocablo) significa sumisión. Es decir, que el islam consiste en la sumisión (en tanto inmersión voluntaria que no implica la ausencia de agencia o decisión) a la creación y voluntad divina. Otras/os, en cambio, priorizan el significado “paz” en su definición. La diversidad de corrientes e interpretaciones dentro del islam vuelven imposible una caracterización simplificada y, al mismo tiempo, dicha heterogeneidad da cuenta de su constante dinamismo y complejidad. Para algunas/os pensadoras/es y creyentes es necesario “desarabizar y descristianizar” el islam. Algunas/os sostienen que no existen dogmas en el islam, sino que se trata de una ética o moral y un camino espiritual. Otras/os consideran lo contrario y priorizan la reglamentación, observancia y ejecución de las doctrinas y normas. No obstante, la mayoría coincide (aunque luego en su praxis se manifiesten diferencias) en caracterizar el islam como un *din* (forma de vida) más que como una religión.

Jahannam / Yahannam: infierno. Espacio de fuego eterno al que son condenados quienes no acceden al paraíso tras el juicio divino. Se detalla sus características (siete puertas o niveles y “vida” en este lugar). Algunas/os interpretan que las almas podrán acceder al paraíso luego de expiar sus culpas durante algún período entre su muerte y la resurrección en el infierno. Otras/os creen que las descripciones son, en verdad, metáforas de los tormentos del alma causados por el remordimiento y la imposibilidad de acceder a la presencia divina, en vez de castigos corporales sufridos en algún espacio eterno denominado “infierno”.

Jahiliyyah / Yahiliyyah: proviene del término árabe que significa ignorante. Se identifica al período preislámico en la península arábiga como “la era de la ignorancia” debido a la idolatría, corrupción y violencia que el islam, entienden las/os creyentes, vino a revertir y transformar. Es un concepto que ha sido resignificado constantemente para indicar la “lucha” contra regímenes opresivos,

²⁶⁷ <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2009/10/Muslimpopulation.pdf>
<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/04/01/the-countries-with-the-10-largest-christian-populations-and-the-10-largest-muslim-populations/>

corruptos, seculares, etc., según el contexto. También para señalar, a nivel personal, el período anterior a la conversión.

Jannah / Yannah: jardín, paraíso. En algunas ocasiones se emplea el término *firdaus*, aunque éste, en realidad, describe el nivel más alto dentro los jardines del paraíso (se llegan a identificar entre ocho a diez a puertas). Es la recompensa para quiénes han creído en Allah y han tenido un buen comportamiento (justas/os y piadosas/os) en el *dunyā*. Según ciertas lecturas de la escatología islámica, se trata de un jardín rodeado de árboles, ríos y donde las personas podrán comer, beber y disfrutar de relaciones sexuales. Para otras/os consiste en alcanzar la presencia divina. Algunas/os interpretan que al paraíso también podrán ingresar no musulmanes/as, ya que el criterio de juzgamiento sería el buen comportamiento y no exclusivamente la adhesión al islam.

Jariyí / Jariyismo: “el que se sale”. Tercer grupo o corriente que emerge tras la muerte del Profeta Muhammad. Inicialmente formaban parte de los seguidores de Alí, pero luego se manifestaron en su contra. Alí es asesinado en 661 en Kufa por un *jariyí*. Con el tiempo se fueron diversificando y en la actualidad encontramos a los ibadíes, quienes son considerados una rama moderada dentro del movimiento. La *ibādīyah* toma el nombre de uno de sus impulsores Abd Allāh ibn Ibād hacia el siglo XVIII. Se extendió a través de misiones (*hamalat al ‘ilm*) por distintas regiones del Magreb y en Omán, donde hoy constituyen la mayoría demográfica.

Jutba / Khutba: discurso (“sermón”) ofrecido por el imam, *shaykh* o *khatib* (orador) durante el servicio religioso o reunión comunitaria. Los viernes (día de congregación) se realizan, siguiendo la tradición profética, dos *jutba*. Una de ellas referida a asuntos de fe y otra a las problemáticas comunitarias, sociales o políticas. En muchos lugares y comunidades se realizan en el idioma local, a diferencia de la liturgia que sí se emprende en árabe coránico. No obstante, en algunas instituciones islámicas porteñas hasta hace algunos años sólo se realizaban en árabe con traducción simultánea o transcripción escrita disponible en fotocopias dentro de las mezquitas y a través de los sitios web.

Kafir / Kufr: incrédulo, infiel, ingrato, insulto. Forma de denominar a los habitantes de la Meca que rechazaron el islam en los tiempos del Profeta Muhammad. Existen distintos usos e interpretaciones contemporáneas. Algunas/os incluyen a creyentes de otras tradiciones monoteístas dentro de esta acepción, además de politeístas, ateos y apóstatas o, incluso, a musulmanes de corrientes diferentes a la propia, justificando así su persecución. Otras/os entienden que la acepción es “ignorante” o “ingrato” y remite a quiénes se comportan con terquedad, hipocresía, orgullo y violencia más allá de su creencia religiosa o convicción respecto a la existencia y unicidad de Allah.

Kalam: tradición hermenéutica o dialéctica dentro de teología, doctrina y filosofía islámica. Existen distintas corrientes y autores que se han destacado en esta tradición y que algunos aproximan a la escolástica cristiana.

Kufi: gorro (tipo cofia o similar a la *kipá*) que emplean varones musulmanes. También es muy utilizado en algunas regiones de África y en comunidades diaspóricas como diacrítico cultural y señal de sabiduría más allá de la creencia religiosa del portador.

Kufiyya: pañuelo tradicional empleado en el Levante y península arábiga. En algunos casos con trama blanca y negra, en otras, blanca y roja. Se emplea un cordón (*agal*) para sujetarlo en la cabeza. Las y los *fedayín* palestinas/os lo resignificaron como símbolo de lucha, alcanzado así gran visibilidad internacional.

Laylat al-Qadr / Lailatu al-Qadr: “la Noche del Decreto/Destino”. Se conmemora la noche en que el ángel Yibril transmite la primera revelación al Profeta Muhammad, es decir, el descenso de los primeros versos del Corán (mencionada en aleyas 96:1-5). Se cree que durante esa noche Allah decreta o decide el destino del año para cada creyente; por lo tanto, la misma es dedicada al rezo, las súplicas y la introspección. De ser posible, se pasa la noche en *i'tikaf* (retiro) dentro la mezquita. Se habla de ella como la noche del poder o excelencia debido al significado *qadr*. Tiene lugar entre las últimas

noches (impares) del mes de Ramadán, generalmente entre los días 19 y 27. Por ende, todo este último período es observado y dedicado a la recitación y devoción. Hay diferencias entre sunnitas y shiitas respecto a cuál sería dicha noche. Sunnitas se inclinan por la noche del 26 hacia la madrugada del 27, mientras el shiismo por el 23.

Madrasa: institución o establecimiento de educación religiosa y/o enseñanza de ciencias islámicas.

Mahdi: “el Guiado”. Figura mesiánica que, según la escatología islámica, aparecerá (antes o junto a Jesús/ Isa) para gobernar la tierra durante un determinado período previo al día del Juicio Final. Aunque no aparece mencionado en el Corán, se indica que será descendiente del Profeta Muhammad y logrará instaurar justicia y fe en un mundo corrupto y violento; dando paso a un período de calma y abundancia. Se lo describe como carismático, benevolente, humilde y con la habilidad de comunicarse directamente con Allah. A lo largo de la historia del islam, distintos personajes se han atribuido ese título y, en algunos casos, inauguraron nuevos movimientos y corrientes dentro o próximas al islam. Encontramos, como en otros puntos mencionados, diferencias entre las concepciones sunnitas y shiitas. Las/os sunnitas entienden que el *Mahdi* nacerá en el final de los tiempos, mientras que las/os shiitas comprenden que el *Mahdi* ya ha nacido y se encuentra oculto (evitando la persecución sufrida por *Ahl Bayt*) y regresará. La ocultación (*ghaybat*) y el retorno (*zuhur*) son centrales en la escatología shiita, aunque las ramas en su interior discrepan respecto al tipo de ocultación y, sobre todo, el Imam que dentro de la línea de descendencia es el *Mahdi*. La corriente duodecimana o imamí, probablemente la más conocida y extendida, sostiene que es el 12º Imam (oculto aproximadamente desde el año 874). El final de los tiempos es anticipado o caracterizado –tanto por la corriente sunnita como shiita– con determinadas señales (menores y mayores). Estas son: guerras, aparición de falsos profetas, corrupción de los musulmanes, la alineación de países para atacar la *umma*, aumento de la desigualdad, ríos y vegetación poblando la península arábiga, descubrimiento de riquezas de la tierra, sequías y hambrunas, comunicaciones simultáneas en distintos tiempos/espacios, objetos y animales que se comunicarán con las personas, la luna en cuarto creciente aumentando su tamaño, viajes rápidos a través de la tierra, advenimiento del *Mahdi*, aparición entre Irak y Siria del falso Mesías o *Dayyal* (a quien le faltará un ojo), protección de Medina y Meca, descenso de *Isa* quien rezará por voluntad propia detrás del *Mahdi* y enfrentará al *Dayyal*, el gobierno del islam y abundancia, nuevo retorno a la ignorancia, fuego, la salida del sol por el Poniente, aparición de la Bestia (*Shaytan*), destrucción de este mundo y Juicio Final.

Mahram: prohibido. Se emplea, además, para designar a los miembros que constituyen el sistema de parentesco y matrimonio. Es decir, aquellas mujeres con las que un varón musulmán puede casarse y los hombres ante los cuales las mujeres musulmanas pueden mostrarse sin cubrirse con su *hiyab*. Un término asociado a éste es el de *pardah* (de origen farsi) que significa cortina y refiere a los regímenes de segregación y moralidad sexo-género. ¿Cuáles son, entonces, los varones ante los que una mujer puede mostrarse al descubierto (además de su esposo) y con los que no puede casarse? A saber: descendientes y antepasados directos, hermanos y sus descendientes, descendientes y antepasados directos del esposo. Por otra parte, personas sin lazos de consanguinidad pueden convertirse en *mahram* en caso de haber compartido la misma “madre de leche” / nodriza. Esta último no sólo es una práctica común en algunas comunidades musulmanas en países de mayoría islámica, sino que también he podido escuchar algunos testimonios al respecto en el campo islámico argentino. Al igual que con el matrimonio entre primos cruzados, tan extendido en el mundo árabe y presente en algunos ejemplos en la comunidad árabe-musulmana local. Contrariamente, para la *kafala* (sistema de cuidado y protección/tutelaje de menores que no es sinónimo directo de adopción) no se aplica el razonamiento anterior. Por eso, al hablar con algunas mujeres sobre este asunto, las mismas manifestaban sus dudas respecto a la posibilidad de adoptar, ya que entienden que el niño o la niña no sería *mahram* para sus adoptantes.

Maqām: estación espiritual. Nombre con el que se identifican los santuarios, mausoleos (*mazār*) y/ o tumbas de santos, imames, figuras religiosas y personalidades pías. Lugares que, además, suelen convocar peregrinaciones (*ziyarat*), tanto para ofrecer respeto y reconocimiento como para obtener, a

través de dicha figura como intercesor/a, bendiciones (*baraka*) y cercanía con Allah. Son concebidos como “portales” o “umbrales”. No debiera incluir la adoración de esas personalidades o tumbas *per se* ya que se incursionaría en idolatría, contradiciendo uno de los pilares del islam. Dentro de la cosmovisión sufi designa, además, los “niveles” o estados que alcanza el alma en su recorrido de purificación e iluminación hacia Allah.

Masbaha / Tasbih: popularmente conocido como “rosario musulmán” y asemejado en su forma al *japa mala* empleado en el hinduismo y budismo. Colgante o ristra de dijes o esferas (elaborados con distintos materiales) que culminan, generalmente, con una borla. Se encuentran disponibles principalmente con 33 o 99 cuentas en referencia a los atributos de Allah. Utilizado como una forma de *dhikr* a través de la recitación y repetición de sus nombres.

Masha'Allah: “la voluntad de Allah”, “Allah lo ha querido”. Se emplea para felicitar o mostrar admiración por otra persona o situación, enfatizando que es la voluntad de Allah e indicando, también, su protección (por ejemplo, contra el mal de ojo o la envidia).

Masih: mesías.

Mawlānā / Maulana: maestro. Título honorífico que se emplea para designar maestros de órdenes sufíes y, en algunos contextos, eruditos religiosos o gobernantes/líderes.

Mawlid: en árabe significa nacimiento. Implica la conmemoración de aniversarios importantes del Profeta Muhammad, su familia y otras figuras según la corriente o grupo islámico en cuestión. Algunas/os rechazan esta práctica y otras/os, en cambio, organizan actividades en las mezquitas. Una de las celebraciones es, por ejemplo, *Mawlid an-Nabawī* (nacimiento del Profeta Muhammad) establecido en el mes *Rabi 'al-Awwal* (tercer mes del calendario islámico). Encontramos unos días de diferencia entre la fecha reconocida por sunnitas y shiitas.

Mihrab: nicho o arcada ornamental en el interior de una mezquita que indica la orientación a la Meca.

Minbar: púlpito dentro de la mezquita desde donde se pronuncia la *jutba*. Recuerda o imita la piedra o tronco sobre la que el Profeta Muhammad se colocaba para ofrecer sus discursos. Se ubica contigua al *mihrab*.

Murshid: quien guía. A veces se utiliza como sinónimo de *pir*, vocablo que proviene del persa y remite a la autoridad de mayor edad y sabiduría. En el sufismo es el maestro o mentor de las/os discípulas/os dentro de la *tarīqa*, con el propósito de acompañarlas/os en su camino de aproximación a la divinidad y su trabajo sobre el alma.

Muṣallā / Musallah: término que deriva del verbo rezar (*salāt*). Se emplea, generalmente, para designar aquellos espacios abiertos en los que se practica la oración. Por ejemplo, en grandes festividades u oraciones fúnebres. Sin embargo, también se utiliza para nombrar aquellos lugares cerrados que funcionan como espacio de reunión y oración, pero que no presentan la arquitectura islámica que posee una mezquita, es decir, minarete (*minar/midhana*). Así, podemos encontrar musalla en aeropuertos, universidades o, como en el caso de la Ciudad de Buenos Aires, un pequeño local utilizado como punto de congregación tabligh.

Muta / Nikah mut'ah: contrato matrimonial temporal. Actualmente permitido dentro del islam shiita y prohibido por el islam sunnita, aunque es “practicado” o “resignificado” por creyentes de distintas corrientes. Para las/os sunnitas, este matrimonio fue permitido en determinado momento de expansión del islam durante el liderazgo del Profeta Muhammad, pero no debiera extenderse su uso contemporáneamente. Entendido por algunas/os como una práctica lujuriosa o modalidad de “prostitución reglada”. Para ciertas interpretaciones shiitas, en cambio, es un acuerdo matrimonial lícito/posible, aunque no el más recomendable. Se realiza siguiendo determinadas pautas. En principio,

varón y mujer debieran ser solteros; pero se trata, a veces, de un acuerdo entre una mujer soltera o divorciada y un varón que cuenta con otro matrimonio en su haber. Existen discusiones respecto a cuál sería el plazo mínimo que éste debiera comprender. Las condiciones del “matrimonio por placer”, como también se lo conoce, se pautan verbalmente o por escrito previamente. Se entiende que su principal objetivo es la satisfacción del deseo sexual y no la constitución de una familia. Al concluir el *mut’ah*, la mujer –al igual que en el divorcio tras un “casamiento definitivo” o en caso de viudez– debe esperar un período de tiempo (*iddah*) antes de volver a contraer matrimonio para poder determinar si ha quedado embarazada y así garantizar la paternidad. Ciertas interpretaciones indican que el/la niño/a que nace en el marco de un matrimonio temporal obtiene los derechos de herencia correspondientes, haciéndose el padre responsable. La mujer, sin embargo, no gozaría de los mismos derechos de herencia y divorcio que sí posee aquella inmersa en un matrimonio “convencional”. Tal como se explora en la tesis, el *mut’ah* es significado y utilizado con distintas connotaciones. Personas que indican que las relaciones sexuales no son el único propósito de este vínculo temporal y que, de hecho, aconsejarían posponerlas o evitarlas. Otras que lo conciben como un paso de familiarización previo al matrimonio definitivo o, incluso, una forma de “islamizar” (legitimar) el noviazgo, en tanto práctica afectiva-vincular que no se encuentra comprendida dentro la cultura y legislación islámica.

Nabi: profeta.

Nafs: se traduce como ego o identidad. Para algunas corrientes, el alma es parte de la esencia divina y desciende al cuerpo (se insufla en éste) y lo abandona tras la muerte para luego ser juzgada. Esa parte divina o espíritu sería el *rūh* que junto al cuerpo adquiere dimensión a través del *nafs* (idea de persona, *self*). Para otras, el alma es creada y no es parte de Allah; en caso contrario no necesitaría adorarlo o no podría ingresar al “infierno”. Algunas interpretaciones parten de la distinción de tres o más almas (aquella que incita al mal, aquella acusadora/censuradora y la que está en paz y satisfecha). El “alma en paz” sería el resultado de un proceso gradual de enseñanza (comportamiento social) y perfeccionamiento (desarrollo de cualidades superiores) que, por supuesto, difiere su concepción según el grupo o corriente islámica a considerar. A su vez, se suele distinguir entre creación (*jalq*) y moral (*julq*). Desarrollar cualidades morales implicaría limitar los impulsos, la lujuria y avaricia; cultivando el verdadero valor, la paciencia (*sabr*), la justicia, la empatía y la búsqueda del ser supremo. Otras lecturas, en cambio, se alejan de la noción de ego y de la dicotomía alma-cuerpo, centrándose en la idea de *nafs* como persona desde una conceptualización holística.

Naqshbandiyya: orden sufi que remonta su cadena o linaje al Profeta Muhammad y Abu Bakr (primer califa), obteniendo su nombre de Baha-ud-Din Naqshband Bukhari (1318-1389, actual Uzbekistán) supuestamente *sayyid* o descendiente del profeta. Es identificada como *tarīqa* sunnita y una de las más numerosas y extendidas en la actualidad. Significa, según el sitio web oficial para América, “*atar muy bien al naqhs*” (grabado de Allah en el corazón del discípulo). La orden *Naqshbandi Haqqani* o *Naqshbandiyya Haqqaniyya* –modalidad que tiene presencia en la Argentina– constituye una ramificación de la cadena inicial, que adopta el nombre del 40° maestro Nazim Al-Haqqani (*Mawlana Shaykh* Nazim, 1922-2014, Chipre), discípulo de Abdullah Fa’izi ad-Daghestani, y quien ha tenido un rol trascendental en la difusión de estas enseñanzas en Europa y América.

Nikāh: matrimonio islámico. Dentro de la cosmovisión islámica, al igual que en otras tradiciones, las relaciones sexuales y procreación deben circunscribirse al ámbito conyugal. No obstante, cabe destacar la concepción positiva (despojada de ciertos tabúes) que posee el islam en torno a la sexualidad y el placer. Se identifica el matrimonio como un “pacto solemne”; permitiéndose el divorcio, aunque se desaconseje. Es concebido como una forma de adoración (*ibādah*) y, siguiendo los dichos del Profeta Muhammad, aquello que permite completar el *din*. El matrimonio comprende determinadas responsabilidades, derechos y pautas de concreción y disolución. Esta normativa es identificada por las/os musulmanas/es como una “revolución” respecto al estatus femenino en la época preislámica. Actualmente, su aplicación depende de las distintas escuelas de jurisprudencia, así como de los códigos de familia (codificación combinada muchas veces con las normativas de las administraciones coloniales e imperiales) en los países de mayoría musulmana. En contextos exentos de legislación islámica, las comunidades resignifican estas prácticas. En algunos casos, se reduce a

una sencilla ceremonia religiosa en la mezquita con o sin la participación de un *wali* (condición obligatoria para algunas escuelas, pero no para todas) y, en otras oportunidades, se suma la implementación “de facto” de algunas directrices o normativas sexo/género islámicas dentro del seno conyugal; sabiendo que dicha gestión excede el código civil o la legislación local. Respecto a la poligamia, por ejemplo, ésta se encuentra permitida por la ley islámica (un varón puede contraer matrimonio hasta con cuatro esposas), pero todas las corrientes concuerdan en que deben cumplirse ciertas condiciones (garantizar el abastecimiento y ecuanimidad –no sólo económica– entre todas las esposas). La mujer adulta es, según algunas escuelas, libre de establecer (negociar) su matrimonio o, según otras, debe contar con un consultor *mahram*; siempre dando su consentimiento. Puede volver a contraer matrimonio tras divorcio o viudez, respetando el período de *iddah* (generalmente tres ciclos menstruales). El divorcio puede iniciarlo el varón de forma unidireccional por *talaq* (conocido popularmente como “repudio” que puede ser revocable en ciertas condiciones) o juramento (determinar que no tendrán relaciones sexuales durante determinado período de tiempo, dando paso a la disolución), ser de común acuerdo o solicitarlo la mujer (*khul'*). Algunas mujeres incluyen dentro del “contrato matrimonial” la opción de *tafwid*. Esto es, la posibilidad de “auto-repudiarse” en caso de que el varón no cumpla con algún compromiso establecido como, por ejemplo, no tomar una segunda esposa. Aunque muchas interpretan que es ilegítimo solicitar esa condición, ya que la *sharia* habilita la poligamia. Según algunas escuelas, si es la mujer quien solicita el divorcio, ésta debe entregar la totalidad o parte de la dote (*mahr*); en cambio, si lo inicia el varón, él es quien debe pagar la dote (la totalidad o parcialidad depende de si el matrimonio ha sido consumado o no). A su vez, muchas/os entienden que la dote no es, en verdad, prerrequisito matrimonial y sólo lo implementan simbólicamente. Según la tradición y algunas narrativas, el varón es el encargado de mantener el hogar y la mujer dispone de su dinero sólo para uso personal. Tiene derecho a trabajar fuera del espacio doméstico, educarse y utilizar métodos anticonceptivos.

Niyah: intención. La sincera y correcta intención de la acción es la que la vuelve a meritoria. En este sentido, el *salāt* sería realmente válido no sólo por la correcta realización de las prosternaciones y ablución previa, sino por la intención subyacente. Del mismo modo, se suele decir que Allah computará o juzgará la intención (sentido, afirmación y propósito) de la acción por sobre el resultado, haya sido éste accidentalmente beneficioso o perjudicial.

Pir: quien guía a sus discípulos en el camino sufi.

Quiblah: dirección hacia la cual se orienta el *salāt*. Inicialmente el punto de referencia era la mezquita de Al Aqsa (hoy Jerusalén) y luego pasó a ser la Kaaba (Meca).

Rūh: espíritu. Es una entidad sutil diferente al cuerpo físico, pero que, según algunas interpretaciones, fluye a través de éste. Definido como “aliento vital”. A veces se empela como sinónimo de *nafs* y, en otras ocasiones, se lo distingue como un estado superior. Mientras el *nafs* estaría asociado a las pasiones mundanas, el *rūh* estaría próximo al espíritu divino y sería de carácter eterno. Impulsaría al *nafs* siempre y cuando éste no tome el control.

Ruqyah: curas o sanaciones utilizando el Corán. Muchas veces se circunscribe al “exorcismo islámico” para revertir el poder de genios (*yinn*), brujería (*sahr*) y mal de ojo, aunque su sentido amplio incluye todas las prácticas y saberes de la “medicina profética”. Por ejemplo, la recitación de las azoras 113 y 114 del Corán contra el mal de ojo, hasta la visita de médicos musulmanes que implementan técnicas específicas como ventosas o *cupping* (*heyama*) para mejorar la salud física.

Sadaqah: “caridad”. Buena acción u ofrenda voluntaria que puede efectuarse como acto pío de devoción y solidaridad, pero también como forma de compensación por el incumplimiento de alguna obligación religiosa. Muchas personas dejan asentadas donaciones *post mortem* o sus familiares la realizan en su nombre; actos que también sería contemplados favorablemente por Allah.

Sahaba: compañeros del Profeta Muhammad. Constituyen una de las principales fuentes de acceso a la tradición profética.

Salafīyah / Salafismo: movimiento iniciado a principios del siglo XX por Jamāl al-Dīn al-Afghānī y Muḥammad ‘Abduh. Su objetivo es la “renovación” y “reforma” (*islāh*) del islam; recuperando (con extrema literalidad o rigidez) el Corán, la Sunna y los primeros tiempos de la religión (Profeta Muhammad y *sahaba*). De hecho, el término deriva del vocablo árabe *salaf* que significa predecesor, preceder. También retoma las enseñanzas de algunos pensadores posteriores a la “edad de oro” del islam como Ibn Ḥanbal (fundador de una de las escuelas sunní) o Muḥammad ibn ‘Abd al- Wahhāb. Rechazan el *kalam* y aquello que consideren *bid’ah*. La “restauración del verdadero islam” es el *ethos* de esta corriente y ha influido en diversos movimientos y organizaciones islamistas contemporáneas. Algunas, incluso, aceptan y promueven la lucha armada contra “los infieles” o incrédulos. Otros, en cambio, son movimientos revivalistas que resignifican recursos de la “modernidad” para pulir la práctica y conocimiento islámico (aquello que consideran inmutable) más allá de la mera imitación (*taqlid*). No podría abordarse su surgimiento y desarrollo sin considerar los factores geopolíticos implicados en distintos períodos (imperialismo, descolonización, neoliberalismo, globalización y transnacionalismo).

Salam Aleykum: “la paz sea con/sobre vosotros”. Se dice “*As-salāmu alaykum*” y responde “*Wa alaykum Salam*”. Saludo tradicional y una forma, además, de desearle la protección de Allah a la otra persona. Se expresa, también, durante el *salāt*.

Salāt: oración/rezo. Segundo pilar del islam. Consiste en la realización de cinco oraciones diarias siguiendo la posición del sol: amanecer (*salāt al-faḡr*), mediodía (*salāt al-duhr*), media tarde (*salāt al-asr*), puesta de sol (*salāt al-maghreb*) y anochecer (*salāt al-isha*). Cada una cuenta con su correspondiente secuencia *raka* (2, 4, 4, 3, 4), esto es, el conjunto de movimientos y prosternaciones acompañadas de específicas elocuciones y recitaciones coránicas que constituyen el *salāt*. Cada una de las cinco oraciones comprende un número obligatorio (y también uno recomendable) de ciclos compuestos por: *takbir*, *qiyam* (posición de pie), súplica, recitación *al fatiha*, *ruku* (reverencia), incorporación, *sujud* (postración de cabeza-palma-rodilla), reiteración *sujud*, posición de asiento sobre las rodillas y *salām/taslim* final. Cada corriente o escuela islámica establece detalladamente la posición que deben adquirir dedos, manos, brazos y pies. Asimismo, musulmanas/es shiitas –siguiendo las recomendaciones *Ahlul Bayt*– emplean *turbah* (piedra de arcilla) sobre la que apoyan su frente, simbolizando la tierra o el suelo sobre el que rezaba el profeta. La ablución o purificación previa al *salāt* es condición necesaria del ritual al igual que la sincera y adecuada intención (*niyyah*). Puede realizarse en cualquier espacio “pulcro” en orientación a la *quiblah*.

Samā’/ Sema: significa escuchar. Es una reunión litúrgica o ceremonia que forma parte del *dhikr*. Práctica extática que puede incluir recitación, instrumentos musicales, canto, giro derviche o algún tipo de danza.

Sawm /Saum: ayuno. Cuarto pilar práctico del islam. Se lleva a cabo durante todo el mes de Ramadán y es obligatorio para cualquier creyente con salud a partir de la pubertad. Quienes cursen una enfermedad, se encuentren de viaje o las mujeres durante el ciclo menstrual, puerperio o amamantamiento están eximidas. Consiste en la abstención de comida, bebidas y relaciones sexuales (algunas/os incluyen el tabaco y otros/as enfatizan que también consiste en evitar los malos pensamientos y comportamientos) desde el amanecer (*faḡr*) hasta la puesta del sol (*magreb*). Durante este mes se promueve el bienestar y reunión comunitaria, la generosidad, reflexión personal y las buenas intenciones. Las personas suelen realizar un “desayuno” antes del *faḡr* conocido como *suhur* y se reúnen en sus hogares o en las mezquitas para el rompimiento diario del ayuno (es tradición iniciarlo con dátiles): reunión denominada *iftar*. Los días en que no se ha podido ayunar, pueden ser compensados a *posteriori*.

Sayyid: “señor”. Título honorífico empleado para las/os descendientes del Profeta Muhammad.

Shahada: testimonio de fe. Primer pilar del islam. Consiste en atestiguar “*Lā ‘ilāha ‘illā-llāhu Muhammad rasūlu-llāh*” (“No hay más Dios que Allah y Muhammad es el mensajero de Allah”). En el caso del shiismo, aunque no es obligatorio, algunas/os incorporar la expresión final “*Alīyun wāliyu-*

llāh” en referencia a Alí. Es el “rito de pasaje” para los y las conversas, quienes deben dar su *shahada* ante, según algunas interpretaciones, al menos dos testigos. No es necesario que sea con un *shaykh* en una mezquita, pero muchas veces se realiza o repite en dicho contexto como una forma de validación.

Shahid: significa testigo (comparte raíz con la palabra *shahada* y no con el vocablo *yihad*). Aunque se popularizó como mártir a partir de quienes libraban la *yihad*, puede designar a aquella persona que muere durante el cumplimiento de un deber religioso como, por ejemplo, la peregrinación a la Meca (*Makkah*). También se habla de muertes violentas o enfermedades dolorosas. Algunas interpretaciones incluyen prácticas de devoción y acciones cotidianas de valor ético-moral en esta acepción. Se dice que quien muere mártir es librado/a de sus faltas y accede inmediatamente al paraíso.

Sharia / Sharía: significa senda o camino. Es la ley islámica, entendida como divina y atemporal. En cambio, su codificación y aplicación es producto de la elaboración humana (*fiqh*). Abarca desde aspectos devocionales y ritualidad, relaciones familiares, propiedad y relaciones contractuales. Las dos principales fuentes son el Corán y la *Sunnah*.

Shaykh / Sheikh: término árabe empleado desde la época preislámica que significa jefe, líder o consejero. Comprende a los jeques de clanes y tribus o autoridades vigentes en organizaciones político-territoriales en distintos países del Norte de África, el Levante y la península arábiga. Desde el advenimiento del islam, también pasó a designar al líder de una comunidad o congregación religiosa (*shaykh al-dīn*) quien, además, dirige las oraciones en la mezquita.

Shaytan / Shaitán: si bien suele emplearse como sinónimo de Diablo o Iblís (“sin bondad” o “susurrador”), también puede utilizarse para nombrar a todos los demonios o criaturas que se rebelaron contra Allah. En sintonía, según algunas lecturas islámicas, Iblís es un *yinn* y no un “ángel caído”, ya que los ángeles (*malaikah*) obedecen la voluntad divina. Algunos, de hecho, cumplen su función en el infierno. Iblís fue castigado por negarse a inclinarse ante Adán, pero hasta el día del Juicio Final podrá intentar engañar y seducir a las criaturas humanas.

Shiita / Chiismo: una de las principales ramas dentro del islam. “*Shi ‘a -u-Ali*” significa partidarios o seguidores de Alí. Suele encontrarse la *zulfaqar* o *dhulfaqar* (sable o cimitarra que termina en doble punta) de Alí como símbolo en colgantes, banderas y emblemas. Constituyen entre el 15 y el 20% de la población musulmana mundial. Concentrada, sobre todo, en Irán (donde conforman alrededor del 90% de la población), Irak (más del 55% y algunos datos oscilan entre el 60 y 70%) y Líbano (algunas estadísticas hablan de 1/3 de la población y otras entre el 45 y 55%). También se encuentran importantes comunidades en Afganistán, Pakistán, India y Turquía (en los cuatro casos se estima entre un 10 y 15% de la población de esos países), Azerbaiyán y Bahreín (en ambos entre el 65 y 75 % de la población), Siria (entre el 15 y 20%) y Yemen (entre el 35 y 40%). Además, por supuesto, de las comunidades musulmanas existentes en América y Europa en las que, en algunas de ellas, pueden alcanzar entre el 10 a 20% de su composición interna. Su origen se remonta a los conflictos de sucesión tras la muerte del Profeta Muhammad. Para el shiismo, Abu Bakr fue nombrado califa de la comunidad mientras Alí ibn Abi Tálib –primo y yerno– estaba ocupándose, junto a otros compañeros, del funeral del profeta. Además, recuperan el suceso en *Ghadir al-Jumm* (lago entre Meca y Medina) al regreso de la peregrinación donde Muhammad se detuvo y, según dicen, afirmó “*Para quien yo sea su Mawlā, Alí también lo es*”; identificándolo, entienden, como su legítimo sucesor. Tiempo después Alí será asesinado por otra facción (jariyíes). Sus descendientes son los Imames o guías. Seres infalibles (*afzal*) y de investidura especial (*nass*). Existen distintas tendencias dentro del shiismo como el ismailismo o zaydismo, pero actualmente la mayoritaria es la duodecimana. Esta última sostiene que el 12° se ocultó en el año 874 y retornará al final de los tiempos (*Mahdi*). La histórica persecución contra la familia del profeta (*Ahlul Bayt*) ha reforzado la reconstrucción de sucesos los Ashura y la batalla de Karbalā en epopeyas o mitos neurálgicos del culto, así como en gritos de resistencia. Alauitas, alevíes, drusos e, incluso, bahaíes comparten lazos históricos con el shiismo. También, muchas órdenes sufíes recuperan el “califato espiritual” de Alí siguiendo un dicho del profeta que reza “*Yo soy la ciudad del conocimiento y Alí es la puerta*”. Al

igual que sunnitas, respetan el principio de *tawhīd*, la creencia en el Corán, el profeta y el Juicio Final; pero añaden, además, el principio de justicia de Dios (*'adl*) y el imamato. Presentan, por cierto, algunas diferencias en el *salāt*, en las compilaciones de las tradiciones que retoman y en la figura del *Mahdi*. Suman al calendario islámico las conmemoraciones vinculadas a los imames, la oración Kumayl de los jueves o las peregrinaciones (*ziyarat*) a los mausoleos *Ahlul Bayt*. Desde la Revolución Islámica en Irán (1979) se ha consolidado la organización clerical, aunque no todas las tendencias dentro del shiismo concuerdan con ella.

Shirk: asociación, idolatría. Falta que implica la desviación del monoteísmo islámico. Se distinguen distintos tipos de *shirk* desde aquellos evidentes (politeísmo) hasta a aquellas formas más sutiles (supersticiones, etc.). Otras interpretaciones hablan, en cambio, del culto a personalidades históricas y la tiranía.

Silsila: linaje. Indica la cadena de transmisión de los *hadith* y también se emplea para remitir a la genealogía espiritual de los maestros dentro del sufismo. El origen se remonta al Profeta Muhammad y alguno de sus compañeros, trazándose desde allí hasta el “maestro” fundador de cada *tarīqa* y sus ramificaciones posteriores. La trazabilidad legitima la autoridad y ascendencia espiritual, así como la transmisión de generación en generación de la letanía/invocación secreta (*wird*).

Subhanallah: “gloria a Allah”, “glorificado sea Allah”. Se emplea en el contexto ritual y también cotidianamente para expresar alivio después de alguna dificultad.

Sufismo/ Tasawwuf: se conoce como la dimensión mística, esotérica y/o espiritual del islam. Cuentan que el nombre deriva de *suf* (aquel que vestía lana) e identificaba en el siglo VIII a los musulmanes que llevaban vida ascética (*zuhd*). Otras interpretaciones hablan del origen asociado a *ṣafā* (pureza). El objetivo es la cultivación y perfeccionamiento del alma/espiritu y la fe. Especialmente, de aquello que conocemos como *ihsan* (embellecer) y *kashf* (develar los sentidos ocultos en busca de la esencia). El camino sufi, en lugar de centrar su atención en aspectos doctrinales y jurídicos, se detiene en la relación personal con la divinidad (la conciencia permanente de la presencia de Allah y su cercanía o *qurb*, el vínculo entre microcosmos-macrocosmos) a través de la emoción, el recuerdo, la vía metafórica (recordemos expresiones como *sukr* o embriaguez) y la ensoñación/ imaginación (*khayāl*). Existen distintas órdenes o cofradías (*turuq*) sufíes que proliferaron a partir del siglo XII; algunas de ellas más próximas a la religiosidad popular y otras, en cambio, a la normatividad u ortodoxia. El “misticismo islámico” trasciende, como observamos, la división sunnita-shiita. No han desarrollado escuelas de jurisprudencia ni corrientes de *kalam* y *tafsir* específicas. Cada *tarīqa* tiene una estructura y método privilegiado de praxis y transmisión de las enseñanzas. Pero en todas, maestro, discípulo/a, *silsila*, *baraka* (y hagiografía de sus santos o *pir*) y *dhikr* están presentes como elementos vitales del camino espiritual cuyo horizonte utópico es *fanā'* (aniquilación del yo o inmersión en la divinidad).

Sunna: conjunto de normas o recomendaciones que siguen el ejemplo del Profeta Muhammad y sus compañeros. Ésta completa el mensaje coránico. Los dichos y comportamientos del profeta constituyen la segunda fuente de la ley islámica al servir como modelo práctico en la aplicación de los preceptos coránicos. La tradición profética comenzó a compilarse hacia el año 720 durante el califato de Umar Bin Abd al-Aziz y con las reconocidas sistematizaciones de Bujari (810-870) y Muslim (821-875). *Sahih al-Bujari* es una de las *Kutub al-Sittah* (compilación canónica) sunnitas más respetadas y cuenta con más de 7.200 tradiciones auténticas. Recordemos que la *sunna* es el conjunto de tradiciones orales que dan cuenta de la forma de vivir y obrar del profeta y sus compañeros, constituyendo un modelo de autoridad y normativo. Es decir, fija reglas a los usos y costumbres en distintas sociedades o contextos islámicos. La cadena de trasmisores (*isnad*) es crucial al momento de establecer la legitimidad y veracidad de un *hadiz*.

Sunnita / Suní: constituye la rama más numerosa del islam. Se estima que comprende entre un 80 y 85 % de la población islámica mundial. El nombre proviene, justamente, de *sunna* o tradición profética. Como ya se explicó, la división entre sunnitas y shiitas se origina con la muerte del Profeta

Muhammad en el año 632. Existen distintas corrientes y, actualmente, cuatro escuelas de jurisprudencia sunnitas. No obstante, todas comparten el reconocimiento de los cuatro primeros califas y, generalmente, el rechazo al *ijtihād* o las innovaciones introducidas por otras ramas y movimientos. Por otra parte, resulta importante advertir que la heterogeneidad islámica no se agota ni reduce en esa división inicial entre sunnitas y shiitas. Por el contrario, incluye: escuelas de jurisprudencia, escuelas de creencia, movimientos y organizaciones de distinta índole (desde el salafismo, el revivalismo islámico con movimientos como el Deobandí, Hermanos Musulmanes o La Nación del Islam y hasta la impronta mesiánica de la *Ahmadiyya*), numerosas cofradías sufíes, comunidades “heterodoxas” y/o sincréticas –algunas con marcado peso étnico o territorial (alevíes, alauitas, drusos)–, corrientes “independientes”, reformistas, coranistas y hasta feministas islámicas. De este modo, podemos encontrar personas que no se identifican con ninguna escuela de jurisprudencia en particular más allá de si manifiesten alguna adhesión (de distinta intensidad) al islam shiita o sunnita o que, incluso, no privilegien ninguna de estas corrientes en especial. También aquellas otras personas que participan de alguna comunidad o movimiento (*tabligh*, sufi, etc.) que puede, según el caso, conectarse específicamente con alguna rama (histórica, interpretativa y/o normativa) dentro de la tradición sunnita o shiita.

Sura / Azora: cada capítulo en el que se divide el Corán. En total son 114 y no son presentadas en orden cronológico de revelación. Uno de los criterios de clasificación remite a si han sido reveladas durante el período mequí (más cortas, centradas en aspectos de la creencia y preceptos o valores universales) o medinense (versos más largos, contienen detalles de jurisprudencia y organización de la comunidad de creyentes).

Tafsir: exégesis del Corán. Se analiza el contenido literal (*muhkam*) del libro sagrado a través de un proceso interpretativo y explicativo (*tafsir*), mientras que se aborda su contenido alegórico (*mutashabih*) a través de la exegesis esotérica conocida como *ta`wīl*. Cada autor/a de una de estas posibles interpretaciones *tafsir* se denomina *mufassir*.

Taqiyya: consiste en disimular o esconder las prácticas religiosas para protegerse de la persecución. Empleado, principalmente, por shiitas y algunas minorías (drusos, alauitas, alevíes, etc.) en determinados contextos.

Taqwa: “conciencia de Allah” (temor y/o amor a Allah), piedad y virtud. Implica, por lo tanto, comportarse siendo conscientes de la presencia de Allah, complaciéndole y siguiendo sus normas, perfeccionando las prácticas y conocimientos (realización de buenas obras, devoción, autocontrol, evitación de lo prohibido, paciencia, *adab*, hermandad, igualdad y justicia). Quienes “elevan” su *taqwa* se denominan *muttaqin*. Según algunas interpretaciones, este es el verdadero principio o criterio de clasificación (juzgamiento) entre las personas.

Tarawih: oración adicional realizada luego del *salāt isha* y antes del *witr* (rezo recomendado entre el *isha* y el *fayr*) durante las noches del mes de Ramadán. Es, según algunas escuelas, *sunna* (recomendado por la tradición profética), aunque no obligatoria. Incluye la lectura o recitación de un fragmento del Corán (*juz'*) y un ciclo extendido de *rakat*.

Tarīqa (singular) / Turuq (plural): se traduce como camino o sendero. Designa cada una de las órdenes o cofradías sufíes organizadas alrededor de un maestro espiritual. El vínculo maestro y discípulo es central para la continuidad de la orden y la preservación del camino que ésta propone (y ha sistematizado) para acercarse a la divinidad. A lo largo de la historia han existido distintas órdenes, algunas de corto alcance temporal y territorial y otras, en cambio, se extendieron exitosamente. Muchas de ellas se fueron ramificando y diversificando, llegando así hasta nuestros días. Actualmente, y desde hace varias décadas, algunas capitalizaron los recursos y plataformas transnacionales para aumentar su radio de participación; consolidándose en nuevos contextos alejados del nodo de origen. Cada orden, más allá de seguir el sendero sufi, puede manifestar mayor o menor rigurosidad respecto de las prácticas y normas islámicas, así como también afinidad con alguna escuela o corriente en particular.

Taslim: rendirse, sumisión. Constituye la aceptación del destino (*maktub*) y voluntad divina. Indica, también, la última posición del *salāt* en la que se dice “*Assalamu alaikum wa rahmatu Allah*” (La paz y las bendiciones de Allah).

Tawhīd / Tauhid: doctrina islámica de la unidad/unicidad de Allah. Varios/a expertos/as sostienen que el vocablo no aparece como tal en el Corán, sino que fue empleado por el Profeta Muhammad. *Wahid* (el Uno) sí aparece en reiteradas oportunidades en el libro sagrado. No obstante, este principio –condensado en la expresión *La Ilaha Illa Allah*– se ha convertido en el corazón de la comunidad de creyentes (*umma*). Asimismo, en objeto de constantes resignificaciones. Desde aquellas “restrictivas” que, basándose en el monoteísmo, clasifican otras religiones e, incluso, minorías islámicas como idolatría o politeísmo (*shirk*). Otras que, en cambio, piensan en una creación unitaria que abarca distintas tradiciones y manifestaciones religiosas (hinduismo, budismo, etc.) y cada una de ellas como una *umma* (pueblo, comunidad) con sus propios profetas o mensajeros. Las distintas escuelas de pensamiento y eruditos/as (históricas y contemporáneas) discuten y describen los atributos (esencia) de la divinidad, así como las responsabilidades y comportamientos (públicos y privados, personales y comunitarios) de las/os creyentes. Mientras algunas/os enfatizan el *tauhid* como doctrina, otras/os hacen hincapié en éste como praxis. Si algunas personas lo emplean como criterio de exclusión, otras sostienen la “unidad en la diversidad/multiplicidad” (como pluralismo y no totalidad). Algunas/os se centran en *wahid* como Dios único y otras/os, por el contrario, hablan de una realidad unitaria y no de un Dios generizado. Hermenéuticas “progresistas” y feministas contemporáneas prestan atención, por ejemplo, a los 99 atributos de Allah como distintas manifestaciones de la divinidad y entienden el *tauhid* como la confluencia entre *tanzih* (trascendencia) y *tashbih* (ceranía, similitud o inmanencia). Una relación dialógica expresada en los atributos *yalal* (aquellos que hablan del poder y la magnificencia divina) y los *yamal* (aquellos que hablan de la belleza y misericordia).

Tayammum: limpieza o ablución “en seco”. Cuando no se puede realizar la purificación o lavado ritual con agua (*wudu*) porque no se encuentra a disposición o está contaminada, se puede hacer empleando tierra/polvo que se frota en las palmas y se desliza sobre el rostro (específicamente la frente).

Ulema (singular) / Ulama (plural): “*quienes poseen conocimiento*”. Designa a la comunidad de eruditos (*alīm* o *mulá*) del islam y la *sharīa*. Se forman en instituciones superiores (*madrasa*) y universidades; pudiéndose desarrollar como jurista (*faqih*), abogado canónico (*muftí*) o juez (*qadi*). En Irán se encuentran institucionalizados dentro de un sistema “clerical” propio.

Umma: pueblo (deriva de la raíz madre, útero). Es la comunidad de creyentes. Suele emplearse para enfatizar la pertenencia a la “nación” o comunidad supranacional que se sostiene, presuntamente, en los lazos de unidad e igualdad más allá de la diversidad cultural, etaria, generacional, lingüística, política, étnica y territorial.

Umrah: peregrinación a la Meca y circunvalación realizada fuera del *hajj*. Se denomina peregrinación menor. No es obligatoria, pero recomendable y meritoria.

Wahhābīyah / Wahabismo: movimiento revitalista o integrista (*tajdīd*), impulsado por Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb (1702-1792) en el actual territorio de Arabia Saudí. Central, de hecho, en la constitución o legitimación de la monarquía debido a la alianza establecida entre el jurista y Muḥammad Ibn Sa‘ūd (*emir* o jefe de la región de Diriyah y fundador de la dinastía homónima). Muchas/os interlocutoras/es se refieren a la mezquita de Palermo en Buenos Aires como “*wahabí*” o “*wahabita*”, ya que identifican el islam oriundo de ese país inmediatamente con dicha corriente. El énfasis doctrinal del movimiento, así como su acusación de “idolatría” y rechazo hacia otras corrientes y minorías islámicas –sumado a la política local e internacional de la monarquía saudí– lo han vuelto centro de debate y cuestionamiento dentro y fuera de la comunidad musulmana. Arabia Saudí impulsa la extensión regional y global del wahabismo desde la creación en 1943 de un Consejo destinado a la “*activa labor de proselitismo exterior*” (Steinberg, 2012, p. 70). Proyecto que intensifica, entre otras

estrategias y financiamientos, con la formación en 1962 de la Liga del Mundo Islámico con sede en la Meca y la fundación del Consejo de Ulemas en 1971.

Wali: guardián o protector. Puede utilizarse para nombrar a algún santo o líder, así como para designar el tutor/representante legal de una mujer. Éste debe ser un varón musulmán *mahram* de aquella o, en su defecto, una persona respetada dentro de la comunidad. Según la interpretación y aplicación de la ley islámica en algunos países de mayoría musulmana, las mujeres no pueden ejercer ciertas prácticas o tomar decisiones sin el consentimiento del tutor legal. En el contexto local, en cambio, es un rol que se desempeña, sobre todo, simbólicamente para la concreción y celebración de matrimonios dentro de algunos espacios o instituciones islámicas y, especialmente, cuando involucra a mujeres conversas.

Wird: forma de devoción, liturgia y conocimiento esotérico de cada *tarīqa*.

Wudu: purificación o ablución ritual (con agua) menor. Es obligatoria previa a cada *salāt*. Se inicia con la intención y lavado de manos. Luego, con la mano derecha se lleva agua a la boca tres veces y se repite una acción similar con la nariz. Posteriormente, se purifica el rostro (la cantidad de reiteraciones es tres), el brazo derecho y el izquierdo (tres cada uno), cabeza (la frente desde nacimiento del cabello hasta cejas) y orejas (interior y exterior) sólo una vez. Finalmente, el lavado de pies (hasta el tobillo, comenzando por el derecho) tres veces. Se concluye con el testimonio de fe.

Yamaat Tabligh / Tablighī Jamā'at: *jammah* se traduce como partido, grupo, comunidad o congregación. En este caso designa un movimiento, sistema u organización de fortalecimiento y difusión del islam a través de grupos. Se trata de uno de los movimientos islámicos contemporáneos más importantes y numerosos. Anualmente se reúnen en Raiwind (Lahore); llegando a alcanzar, dicen algunos, la mayor concentración islámica luego del *haji*. Surge en 1926 con Mawlānā Muḥammad Ilyās (1885-1944) en Mewat (próximo a Delhi) donde comienza el proyecto de enseñanza, prédica y difusión del islam (*da'wah*) en un contexto de escalada del conflicto entre hinduistas y musulmanes. La primera experiencia de formación religiosa no fue satisfactoria y se trasladó a Bastī Nizāmuddīn, donde consolidó la prédica itinerante. Inicialmente se encuentra relacionado con el movimiento deobandi (revivalista suní dentro de la escuela Hanafī, pero con orígenes sufíes) con base en la región indo-pakistaní. Los conceptos de *dawa* (llamar, invitar), piedad (*taqwa*) e *ikram* (respeto y amabilidad con otros musulmanes) son centrales en el movimiento. Las prácticas devocionales son recuperadas a partir de las enseñanzas del *Shaykh* Aḥmad Sirhindī, Shāh Walī Allāh y el fundador del movimiento Mujāhidīn, Sayyid Aḥmad Shahīd (1786-1831). Pero, los *tablighi*, además, observan con detenimiento la *sharia*. La prédica personal (voluntaria) y a pie es la piedra fundacional del movimiento. De allí que sean conocidos como los “misioneros del islam”. *Chillah* o *jurush/khurush* son los términos con los que se conoce la prédica itinerante. Su atención está puesta en los musulmanes más que en los conversos. Uno de sus principales textos es el *Tablighī niṣāb* (compendio de ensayos de Mawlānā Muḥammad Zakariyā, un erudito de Saharanpur y uno de los primeros miembros del movimiento).

Yerrahi / Yerrahiyya: orden sufi derivada de la cofradía *Halveti / Khalwati* fundada en el actual territorio de Afganistán por Umar al-Khalwati hacia el siglo XII, adoptando el ascetismo y retiro espiritual como métodos del camino. Se extendió por distintas regiones y se desglosó en ramificaciones. Una de ellas es la Halveti Jerrahi, fundada por Muhammad Nureddin al-Yerrahi en el siglo XVII. Sostienen que su padre era descendiente del Imam Hussein y su madre pertenecía al linaje de uno de los compañeros del Profeta Muhammad. Su sede se encuentra en Karagumruk (Estambul, Turquía). Su expansión y consolidación en Occidente se deben, principalmente, a la labor del 19º *Sheikh* Muzaffer Ozak al-Yerrahi (1916-1985), conocido como Muzaffer Efendi (título honorífico de respeto implementado durante el régimen otomano).

Yihād: aunque se popularizó tendenciosamente como “guerra santa”, se traduce como esfuerzo. Se distingue entre *yihad* mayor y menor. La primera acepción remitiría al esfuerzo que cada musulmán/a emprende a lo largo de su vida para perfeccionar su islam (controlar su *nafs*) y contribuir al desarrollo y bienestar de la comunidad islámica en particular y de la sociedad en general. Incluso,

algunas corrientes identifican distintos niveles de esta gran *yihad* (corazón, lengua y mano). La segunda incluiría el derecho a la legítima defensa en caso de que la comunidad sea atacada. La lucha armada debe seguir ciertas normas (quienes sí y no pueden ser atacados, cómo tratar a las/os cautivas/os, cómo accionar contra propiedades, animales, templos y establecimientos), cuya aplicación depende de las distintas escuelas de jurisprudencia. Por otra parte, para algunas escasas interpretaciones, la expansión del islam es un deber religioso; por lo tanto organizaciones *yihadistas* y sus combatientes (*muyahidín*) sostienen la lucha armada como medio para perseguir dicho objetivo.

Yinn / Jinn: genios. Seres mencionados en el Corán, pero cuya creencia data de la época preislámica. Son seres creados de fuego a diferencia de los seres humanos (del barro) y los ángeles (de origen luminoso y sin necesidades mundanas). Son invisibles, pero al igual que las personas pueden tener atributos positivos y negativos. Tienen albedrío. Es decir, pueden elegir entre el bien y el mal, ser musulmanes o no serlo. Adquieren un rol muy importante en la religiosidad popular. Pueden ser invocados y exorcizados.

Yummah / Jummah: oración comunitaria de los viernes (día de congregación). Reemplaza el *salāt dhuhr* (mediodía) e incluye la *jutba*. Se comprende como un deber para los varones adultos sanos y un acto recomendable, aunque no obligatorio, para las mujeres.

Zāhir: contenido externo o manifiesto del Corán. Aquello que se analiza principalmente en la disciplina del *tafsir*.

Zakat: tercer pilar práctico del islam. Significa purificación y consiste en el tributo anual y anónimo de un 2,5 % de la riqueza personal por parte de todas/os las/os musulmanas/es que posean capacidad de ahorro o *nisab* (antiguamente se establecía según gramaje de oro o plata). Dinero, bienes o insumos son entregados a personas en situación de vulnerabilidad o instituciones y establecimientos de distinta índole. El objetivo, siguiendo el principio de justicia social e igualdad dentro de la *umma*, consiste en la limitación y redistribución de la riqueza. Funciona como una suerte de “impuesto social” que “purifica” (el vocablo también significa incremento) la riqueza o propiedad individual.

Zina: relaciones sexuales consideradas ilegítimas o *haram*. Se trata, en suma, de las relaciones pre y extramatrimoniales. La mayoría de las corrientes incluyen, además, las prácticas sexoafectivas no heteronormativas. Los castigos aplicados en cada caso (adulterio, “fornicación”, homosexualidad y lesbianismo) dependen de las distintas escuelas de jurisprudencia. El delito de *zina* debe, primero, ratificarse o comprobarse a través de cuatro testigos adultos y respetables que hayan presenciado el momento exacto del acto. Cabe destacar que los virulentos castigos (como la lapidación), que ocupan las primeras planas de los medios de comunicación, han sido raramente documentados en sociedades islámicas hasta fines del siglo XVIII y que se han extendido desde la reintroducción de las ordenanzas *hudud* en distintos países a partir de la década de 1970. Los castigos *hudud* (significa restricción e incluye castigos corporales) son aquellos establecidos (predeterminados) por el Corán y la *Sunna* ante delitos definidos como ofensas contra el derecho divino. Éstos son: robo, *zina*, falso testimonio de *zina* (acusación infundada), consumo de alimentos/bebidas intoxicantes (por ejemplo, alcohol), robo y apostasía (según algunas escuelas). Otros delitos pueden compensarse a través de *diyya* (dinero), *qisas* (sangre) o recibir su pena vía *tazir* (aplicación discrecional del juez).

Bibliografía*

- Abbas, S. (2002). *The Female Voice in Sufi Ritual: Devotional Practices of Pakistan and India*. University of Texas Press.
- Abbas, S. (2005). Sakineh, the Narrator of Karbala: An Ethnographic Description of a Women's Majles Ritual in Pakistan. A. Kamran (Ed.). *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam* (pp. 141-160). University of Texas Press.
- Abdurraqib, S. (2006). Hijab Scenes: Muslim Women, Migration, and Hijab in Immigrant Muslim Literature. *Melus*, 31 (4), 55-70.
- Abenante, P. y Cantini D. (2014). Life-Worlds and Religious Commitment Ethnographic Perspectives on Subjectivity and Islam. *La Ricera Folklorica*, 69, 3-19.
- Abudi, D. (2010). *Mothers and Daughters in Arab Women's Literature: The Family Frontier*. Brill.
- Abu-Lughod, L. (1986). *Veiled Sentiments: Honour and Poetry in a Bedouin Society*. University of California Press.
- Abu-Lughod, L. (1990). Can there be a Feminist Ethnography? Women and Performance. *Journal of Feminist Theory*, 5 (1), 7-27.
- Abu-Lughod, L. (Ed.) (2002). *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*. Cátedra.
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.
- Abu-Lughod, L. (2016). The Cross-Publics of Ethnography: the case of the 'Muslim-Woman'. *American Ethnologist*, 43(4), 595-608.
- Achar, G. (2016). *Marxismo, orientalismo, cosmopolitismo*. (J. M. Martín, Trad.) Bellaterra.
- Achilli, E. (2005). *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde.
- Adamovsky, E. (2013). Clase media: reflexiones sobre los (malos) usos académicos de una categoría. *Nueva Sociedad*, 247, 38-49.
- Adelkhah, F. (2000). *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*. Bellaterra.
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Adlbi Sibai, S., Amzian, S. y Vasallo, B. (2017) *Islamofobia de género* (Colección "Hemos decidido dejar de ignorar este hecho"). Pensaré cartoneras, Gráfica de Elías Taño.
- Adonis (2008[1992]). *Sufismo y surrealismo*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Af Burén, A. (2011). Especially Loved by Allah: Muslim and LGBTQ in Istanbul. *Temenos*, 47 (1), 61-76.

* Las referencias bibliográficas son consignadas empleando como guía la séptima edición de las normas APA. Para una breve aproximación puede consultarse el sitio web oficial: <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples>

- Afary, J. y Anderson, K. (2010). *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. University of Chicago Press.
- Aghaie, K. S. (2009). Introduction: Gendered Aspects of the Emergence and Historical Development of Shi'i Symbols and Rituals. *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*, (pp.1-21). University of Texas Press.
- Aghaie, K. S. (Ed). (2009). *The Women of Karbala: Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. University of Texas Press.
- Agrama, H. A. (2010). Ethics, Tradition, Authority: Toward an Anthropology of the Fatwa. *American Ethnologist*, 37(1), 2-18.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Ahmed, L. (2011) *Quiet revolution. The veil's resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press.
- Ahmed, S. (2004). Affective Economies. *Social Text*, 79, 22(2), 117-139.
- Ahmed, S. (2015 [2004]). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh University Press.
- Aït-Sabbah, F. (2000[1986]). *La mujer en el inconsciente musulmán*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Aixelá, Y. (2009). La influencia del islam en la construcción social de los sexos en el África Subsahariana. F. Iniesta (Ed.). *El islam del África Negra* (pp. 81-90). Bellaterra.
- Akmir, A. (1990). *La inmigración árabe en Argentina: 1880-1980*. [Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid].
- Akmir, A. (Coord.) (2009). *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*. Siglo XXI Editores.
- Akpınar, A. (2003). The Honour/Shame Complex Revisited: Violence against Women in the Migration Context. *Women's Studies International Forum*, 26 (5), 425-442.
- Al Ashqar, O. S. (2003). *La Resurrección menor*. (A. A. Quevedo, Trad.) International Islamic Publishing House.
- Alatas, S. F. y Sinha, V. (2017). *Sociological Theory beyond the Canon*. Palgrave Macmillan.
- Al-Azmeh, A. (1993). *Islams and Modernities*. Verso.
- Alcoff, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora*, 5, 122-138.
- Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). Introducción. Pensar sin iglesias el hecho institucional como problema de estudio. J. Algranti, M. Mosqueira y D. Setton (Eds.) *La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas* (pp. 29-58). Biblos.
- Ali, Z. (Comp.) (2019). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. (A. Romero, Trad.). Capital Intelectual.
- Allès, E. (2008[2000]). *Musulmanes de China. Antropología de los Hui de Henan*. Bellaterra.
- Allievi, S. (1998). *Les convertis à l'islam: les nouveaux musulmans d'Europe*. Editions L' Harmattan.

- Allievi, S. (1999). Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social Compass*, 46(3), 283-300.
- Allievi, S. (2006). The Shifting Significance of the Halal/Haram Frontier. Narratives on the Hiyab and other Issues. K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (pp. 120-149). University of Texas Press.
- Altglas, V. (2014). Bricolage: Reclaiming a Conceptual Tool. *Culture and Religion. An Interdisciplinary Journal*, 15(4), 474-493.
- Alves da Silva Filho, M. (2012). *A mística islâmica em Terræ Brasilis: o sufismo y as ordens sufis em São Paulo*. [Tesis Maestría, PUCSP].
- Amado, A. (1995). El testimonio. Voces íntimas de la memoria social. Trabajo presentado en AA.VV. *VI Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. El arte entre lo público y lo privado* (Auditorio Facultad de Ciencias Sociales, 12 al 15 de sep., pp. 512-524), CAIA.
- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI.
- Ammerman, N. (2013). Spiritual but not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278.
- Andrea, B. (2008). *Women and Islam in Early Modern English Literature*. Cambridge University Press.
- Anthias, F. (2002). Beyond Feminism and Multiculturalism: Locating Difference and Politics of Location. *Women's Studies International Forum*, 25 (3), 275-286.
- Anthias, F. (2008). Thinking through the Lens of Translocational Positionality: An Intersectionality Frame for Understanding Identity and Belonging. *Translocations: Migrations and Social Change*, 4, 5-20.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. (A. Álvarez y A. Maira, Trad.) Tusquets.
- Arendt, H. (2014 [1958]). *La condición humana*. (R. Gil Novaes, Trad.). Paidós.
- Arjana, S. R. (2015). *Muslims in the Western Imagination*. Oxford University Press.
- Arjomand, S. (1995). Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism. M. Martin y S. Appleby (Eds.) *Fundamentalisms Comprehended* (The fundamentalist project, V.5, pp.179-198). The University of Chicago Press.
- Arjomand, S. (2011). Axial Civilizations, Multiples Modernities and Islam. *Journal of Classical Sociology*, 11(3), 327-335.
- Arjomand, S. (2017). Persianate Islam and its Regional Spread. P. Michel, A. Possamai y B. Turner (Eds.), *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities* (pp. 67-84). Palgrave Macmillan.
- Arkoun, M. (1987). Réflexions sur la notion de raison islamique. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 63 (1), 125-132.
- Arkoun, M. (2012). *Islam: to reform or to subvert?* Saqi Books.
- Asad, T. (1986). The Idea of an Anthropology of Islam. *Occasional Papers Series*, Center for Contemporary Arab Studies. Georgetown University.
- Asad, T. (1993 [1982]). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

- Asad, T. (2018). *Secular Translations. Nation-State, Modern Self and Calculative Reason*. Columbia University Press.
- Ashcroft, B. y Ahluwalia, P. (2000 [1999]). *Edward Said. La paradoja de la identidad*. (V. Pozanco, Trad.) Bellaterra.
- Atasoy, Y. (2006). Governing Women's Morality: A Study of Islamic Veiling in Canada. *European Journal of Cultural Studies*, 9(2), 203-221.
- Atkinson, R. y Flint, J. (2004). Snowball Sampling. M. S. Lewis-Beck, A. Bryman y T.F. Liao (Eds.), *The Encyclopedia of Social Science Research Methods*. Sage.
- Aujla, W. y Gill, A. (2014). Conceptualizing 'Honour' Killings in Canada: An Extreme Form of Domestic Violence? *International Journal of Criminal Justice Sciences*, 9(1), 153-166.
- Avishai, O. (2008). Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender and Society*, 22(4), 409-433.
- Aya, A. (2010). *El islam no es lo que crees*. Kairós.
- Badran, M. (2012). *Feminismo en el Islam. Convergencias laicas y religiosas*. (T. Arias, Trad.). Cátedra.
- Balandier, G. (1951). La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 44-79.
- Balandier, G. (1988). *El desorden. La teoría del caos y las Ciencias Sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa.
- Balasescu, A. (2003). Teheran Chic: Islamic Headscarves, Fashion Designers and New Geographies of Modernity. *Fashion Theory*, 7, 39-56.
- Balibar, E. (1990). The Nation Form: History and Ideology. *Review XIII*, (3), 329-361.
- Balloffet, L. P. (2015). Mahjar Maps: Argentina in the Global Arab Diaspora. Paper, University of California.
- Balloffet, L.P. (2017). From the Pampa to the Mashriq: Arab-Argentine Philanthropy Networks. *Mashriq y Mahjar*, 4(1), 4-28.
- Balloffet, L. P. (2018). Argentine and Egyptian History Entangled: from Perón to Nasser. *Journal of Latin American Studies*, 50(3), 549-577.
- Balloffet, L.P. (2019). Arabic-Speaking Migrants in 19th-and 20th-Century Latin America. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*.
- Bamyeh, M. (2002). Dialectics of Islam and Global Modernity. *Social Analysis*, 46(2), 81-101.
- Bangstad, S. (2009) Contesting Secularism/s: Secularism and Islam in the Work of Talal Asad. *Anthropological Theory*, 9, 188-208.
- Bangstad, S. (2011). Saba Mahmood and Anthropological Feminism after Virtue. *Theory, Culture and Society*, 28 (3), 28-54.
- Bano, M. y Kalmbach, H. (Eds.) (2012). *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Brill.

- Bargach, J. (2002). *Orphans of Islam. Family, Abandonment and Secret Adoptions in Morocco*. Rowman and Littlefield Publishers.
- Barlas, A. (2019). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.
- Barley, N. (2015). *El antropólogo inocente*. (J. Rodellar, Trad.). Anagrama.
- Barros, L. D. (2012). *Ya Habibi: crise de vida, afeto e reconfiguração do “self religioso” na conversão de mulheres ao Islã, na Mesquita da Luz, Niterói*. [Tesis de Maestría, Universidade Federal Fluminense, Brasil].
- Barros, L. D. (2013). O que importa é a intenção: a reconfiguração do “self religioso” na conversão de mulheres o islã na mesquita da luz. *REVER-Revista de Estudos da Religião*, 13(1), 85-111.
- Barthes, R. (1973). De la obra al texto. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*. 9, 4(52), 5-8.
- Bartra, E. (2012). Acerca de la investigación y la metodología feminista. N. Blázquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coords.). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 67-76). UNAM.
- Basheer, A. (2006) Homosexuality. An Islamic Perspective. *JIMA*, 38, 27- 33.
- Bastide, R. (1970). Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L' Année Sociologique*, 21, 65-208.
- Baudino, A. (2014). *El Eneagrama Sufí: Iniciación a las enseñanzas Khawajagan*. Huwa Ediciones.
- Baumann, L. (2013). A corporalidade do recato. Mulheres Muçulmanas, seus corpos e seus discursos. *Revista de Estudos da Religião, REVER*, 13(1), 113-129.
- Bayart, J. F. (2011). Postcolonial Studies: A Political Invention of Tradition? (A. Brown, Trad.). *Public Culture*, 23(1) 55-84.
- Bayat, A. (1996). The Coming of a Post-Islamist Society. *Journal for Critical Studies of the Middle East*, 5(9), 43-52.
- Bayat, A. (2010). *Life as Politics How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam University Press.
- Beckford, J. (1978). Accounting for Conversion. *British Journal of Sociology*, 249-262.
- Bell, C. (2009[1992]). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (1993). Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of Public Space. *History of the Human Sciences*, 6(2), 97-114
- Benn, T., Pfister, G. y Jawad, H. (Eds.) (2010). *Muslim Women and Sport*. Routledge.
- Bennett, L. R. (2005). *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. Routledge.
- Bereket, T. y Adam, B. (2006). The Emergence of Gay Identities in Contemporary Turkey. *Sexualities*, 9 (2), 131-151.
- Bertaux, D. (2005 [1997]). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. (G. González, Trad.). Bellaterra.

- Berthomé, F. y Houseman, M. (2010). Ritual and Emotions: Moving Relations Patterned Effusions. *Religion and Society: Advances in Research*, 1, 57-75.
- Bhabha, H. (1993). The Other Question. *Screen* 24(6), 18-36.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. (C. Aira, Trad.). Manantial.
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Sudamericana.
- Bilge, S. (2010). Beyond Subordination versus Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies*, 31(1), 9-28.
- Bloch, M. (2004). Ritual and Deference. H. Whitehouse y Laidlaw (Eds.), *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion* (pp. 65-78). AltaMira Press.
- Bloch, M. (2008). Why Religion is Nothing Special but is Central? *Philosophical Transactions*, 363, 2055-2061.
- Boellstorff, T. (2005). Between Religion and Desire. Being Muslim and gay in Indonesia. *American Anthropologist New Series*, 107 (4), 575-585.
- Boellstorff, T. (2006). Domesticating Islam: Sexuality, Gender and the Limits of Pluralism. *Law and Social Inquiry*, 31, 1035-1053.
- Bouhdiba, A. (2012 [1975]). *Sexuality in Islam*. (A. Sheridan, Trad.). Saqi.
- Bourdieu, P. (2003) Participant Objectivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. 9(2), 281-294.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). La práctica de la antropología reflexiva. Bourdieu y Wacquant (Comp.) *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Bowen, D. (1997). Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference. *International Journal of Middle East Studies*, 29(2), 161-184.
- Bowen, J. (2004). Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 879-894.
- Bowen, J. (2012). *A New Anthropology of Islam*. Cambridge University Press.
- Bracco, C. (2017). La invención de las bailarinas orientales: un artefacto colonial. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, (6), 55-64.
- Bracke, S. (2003) Author(iz)ing Agency: Feminist Scholars Making Sense of Women's Involvement in Religious Fundamentalist' Movements. *European Journal of Women's Studies*, 10, 335-346.
- Bracke, S. (2008) Conjugating the Modern Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a Post-Secular Conjuncture. *Theory Culture Society*, 25 (6), 51-67.
- Bracke, S. y Fadil, N. (2012). Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?' Field Notes from the Multicultural Debate. *Religion and Gender*, 2(1), 36-56.
- Brah, A. (2011[1996]). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. (S. Ojeda, Trad.). Traficantes de sueños.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Edición en inglés 1994). Paidós.

- Braidotti, R. (2008). In *In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism*. *Theory, Culture and Society*, 25(6), 1-24.
- Brenner, S. (1996). Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and “The Veil”. *American Ethnologist*, 23(4), 673-697.
- Brenner, S. (2011). Private Moralities in the Public Sphere: Democratization Islam and Gender in Indonesia. *American Anthropologist*, 113(3), 478-490.
- Bullock, K. (2000). Challenging Media Representations of the Veil: Contemporary Muslim Women’s Re-Veiling Movement. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17 (3), 22-53.
- Bullock, K. (Ed.) (2005). *Muslim Women Activists in North America. Speaking for Ourselves*. University of Texas Press.
- Bunt, G. (2003). *Digital Islam: E-Jihad, Cyber Fatwas and Cyber Islamic Environment*. Pluto Press.
- Bunt, G. (2009). *Muslims: Rewiring the House of Islam*. University of North Carolina Press.
- Burchardt, M. y Wohlrab-Sahr, M. (2013). Multiple Secularities: Religion and Modernity in the Global Age. Introduction. *International Sociology*, 28(6), 605-611.
- Burke, K. (2012). Women’s Agency in Gender Traditional Religions: A Review of Four Approaches. *Sociology Compass*, 6(2), 122-133.
- Butler, J. (2005). *Dar cuenta de sí mismo. Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad* (pp. 13-60). Amorrortu.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo, la rebelión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad., edición en inglés, 1999). Paidós.
- Butler, J. (2014). Vida precaria, vulnerabilidad y ética de la cohabitación. B. Sáez Tajafuerce (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 47-79). Icaria.
- Cabrera, H. (2006). *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*. Junta Islámica.
- Cabrera, P. (2017). El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. P. Cabrera (Comp.), *Antropología de la subjetividad* (pp. 23-57). Facultad de Filosofía y Letras.
- Cañas Cuevas, S. (2006). *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunnís en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. [Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), D.F, México].
- Cañas Cuevas, S. (2015). The Politics of Conversion to Islam in Southern Mexico. A. Khan (Coord.), *Islam and the Atlantic World* (pp. 163-185). University of Florida Press.
- Cannell, F. (2010). The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, 39, 85-100.
- Capovilla, C. (2016). *Migraciones internacionales del siglo XXI: trayectorias biográficas de migrantes africanos que residen en algunos núcleos urbanos de Argentina*. [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional del Litoral].

- Caratini, S. (2013). *Lo que no dice la antropología*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Carini, C. E. (2009). La estructuración ritual cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, 29(1), 62-94.
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9(18), 19-38.
- Carozzi, M. J. (2002). Creencias: lo que no es cuerpo para las Ciencias Sociales de la religión. *Religião e Sociedade*, 22 (1), 77-91.
- Carozzi, M. J. y Frigerio, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, metodologías y hallazgos. Carozzi y Frigerio (Comps.) *El Estudio Científico de la Religión a fines del siglo XX* (pp.17-53). CEAL.
- Carr, S. (2003). Rethinking Empowerment Theory using a Feminist Lens: The Importance of Process. *Affilia*, 18(1), 8-20.
- Casanova, J. (2012). Rethinking Public Religion. T.S. Shah, A. Stepan y M. Duffy Toft (Eds.), *Rethinking Religion and Word Affairs* (pp. 25-35). Oxford University Press.
- Castellanos, D. (2010). *Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Universidad del Rosario.
- Castro, C. M. de (2007). *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. [Tesis de Doctorado, Universidad Federal de São Carlos].
- Cavalcante, C. (2008). *Processos de construção e comunicação das identidades negras e africanas na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. [Tesis de Maestría, Universidad Federal Fluminense].
- Cavarero, A. (2014). Inclinationes desequilibradas. B. Sáez Tajafuerce (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 17-38). Icaria.
- Ceriani, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, VII (1), 10-29.
- Chagas Fonseca, G. (2006). *Conhecimento, identidade e poder na comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*. [Tesis de Maestría, Universidad Federal Fluminense].
- Chagas Fonseca, G. (2013). Un llamado al Islam. Los cursos de religión en la comunidad sunita de Río de Janeiro. S. Montenegro y F. Benlabbah, (Comps.) *Musulmanes en Brasil: comunidades, instituciones e identidades* (pp.145-166). UNR Editora.
- Chinnici, F. M. (2009). *La Comunidad Islámica Argentina. Identidad, Representación y Espacios*. [Tesis de licenciatura, FFyL, UBA].
- Chinnici, F. M. (2013). Dime como haces Da'wah y te diré quién eres. Introducción a la difusión del islam en la Argentina. Ponencia presentada en *I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales*, IDAES/UNSAM.
- Chinnici, F.M. (2014). "El que quiera oír que se acerque y el que quiera entender que se vaya lejos ... de khurush (خروج)" Notas acerca del Jamaat Tabligh en Latinoamérica. El caso argentino. Trabajo presentado en *XI Congreso Argentino de Antropología Social*.
- Chitwood, K. (2017). The Study of Islam and Muslim Communities in Latin America, the Caribbean and The Americas: The State of the Field. *International Journal Latin America Religion*, 1, 57-76.

- Cicco, E. (2020). *Rock & Roll Islam. La conversion menos pensada*. Tusquets Editores.
- Clarke, M. (2009). *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon*. Berghahn Books.
- Clifford, J. (1990). Notas sobre las notas de campo. R. Sanjek (Ed.) *Fieldnotes. The making of Anthropology* (pp. 47-70). Cornell University Press.
- Cohen, J. y Weiss, G. (2003). Introduction: Bodies and the Limit. J. Cohen, y G. Weiss (Eds.), *Thinking the Limits of the Body* (1-10). State University of New York.
- Coleman, S. (2013). Afterword: De-exceptionalising Islam. Mardsen y Retsikas (Eds.) *Articulating Islam: Anthropological Approaches to Muslim Worlds. Muslim in Global Societies. Series 6*, pp. 247-258.
- Cook, K. (2016). *Forbidden passages: Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. University of Pennsylvania Press.
- Cooke, M. (2001). *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. Routledge.
- Cooke, M. (2005). Critique multiple: les strategies rhétoriques féministes islamiques. *L'Homme et la société*, 158, 169-188.
- Cooke, M. (2008). Deploying the muslimwoman. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(1), 91-99.
- Corbin, H. (1993). *History of Islamic Philosophy*. Kegan Paul International/Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies.
- Corrêa, M. y de Souza, É.R. (Eds.) (2006). *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra"*. Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp.
- Costa Díaz, E. (2009). Cofradías musulmanas y movimiento de Da'wa: dos concepciones del islam en África Occidental. F. Iniesta (Ed.) *El islam del África Negra* (pp. 39-60). Bellaterra.
- Costa, C. de L. (2013). Equivocation, Translation and Performative Intersectionality: Notes of Decolonial Feminist Practices and Ethics in Latin America. *Anglo Saxonica*, III (6), 73-101.
- Costa, E. (2016). *Social Media in Southeast Turkey. Love, Kinship and Politics*. University College London Press.
- Coulon, C. (2009). Las dinámicas del islam en África Negra en el umbral del siglo XXI: entre lo local y lo global, el islam como derivación. F. Iniesta (Ed.) *El islam del África Negra* (pp. 61-80). Bellaterra.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, 140, 139-167.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford law review*, 1241-1299.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. 18 (1), 5-47.
- Csordas, T. (1994). *Embodiment and Experience: The existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press.

- Csordas, T. (2001). Cultural Phenomenology Embodiment: Agency, Sexual Difference and Illness. M. Lees (Ed.) *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* (pp. 137-156). John Wiley and Sons.
- Csordas, T. (2011). Modos somáticos de atención. S. Citro (Coord.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Biblos.
- Daich, D. (2018). Aportes de la antropología feminista para el debate local sobre la prostitución. *Runa*, 39(1), 5-22.
- Dakhliya, J. (1999). Entrée dérobées: l'historiographie du harem. *Clio*, (9).
- Dakhliya, J. (2007). Homoérotismes et tramas historiographiques du monde islamique. *Annales Historie, Sciences Sociales*, 62 (5), 1097-1120.
- Das, V. (2012). Ordinary Ethics. D. Fassin (Ed.) *A Companion to Moral Anthropology* (pp. 133-149). Wiley-Blackwell.
- Daynes, S. (1999). Processus de conversion et modes d'identification à l'islam: le exemple de la France et des Etats Unis. *Social Compass*, 46(3), 313-323.
- De la Torre, R. (1997). La comunicación intersubjetiva como fundamento de la objetivación etnográfica. *Comunicación y Sociedad*, (30), 149-173.
- De la Torre, R. (2018). Itinerarios teórico-metodológicos de la etnografía transnacional. *Cultura y Representaciones*, 12(24), 17-50.
- Deeb, L. (2005). Living Ashura in Lebanon: Mourning Transformed to Sacrifice. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25(1), 122- 137.
- Deeb, L. (2006). *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton University Press.
- Deeb, L. (2009). Piety Politics and the Role of a Transnational Feminist Analysis. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (s/n), 112-126.
- Deeb, L. (2015). Thinking Piety and the Everyday Together. A Response to Fadil and Fernando. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 93-96.
- Deeb, L. y Harb, M. (2013). *Leisurely Islam: Negotiating Geography and Morality in Shi'ite South Beirut*. Princeton University Press.
- Dickson, W.R. (2014). An American Sufism: The Naqshbandi-Haqqani Order as a Public Religion. *Studies in Religion*, 43(3), 411-424.
- Diouf, S. (2013) *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas*. NYU Press.
- Direnberger, L. y Kian, A. (Coords.) (2019). *Etat-nation et fabrique du genre, des corps et des sexualités: Iran, Turquie, Afghanistan*. Presses Universitaires de Provence.
- Dolar, M. (2007). La política de la voz. *Una voz y nada más* (pp.129-152). Manantial.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza.
- Dupret, B. (2015). *La sharía. Orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*. Bellaterra.
- Dupret, B., Pierret, T., Pinto, P. y Spellman, K. (Eds.) (2012). *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*. Edinburgh University Press.

- Dutton, Y. (1999). Conversion to Islam: The Qur'anic Paradigm. C. Lamb y D. Bryant (Eds.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies* (pp. 151-165). Cassell.
- Dwyer, C. (1999). Veiled Meanings: Young British Muslim Women and the Negotiation of Differences. *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 6(1), 5-26.
- Eco, U. (1982[1977]). *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*. Gedisa.
- Eessa Ibarra, M. (2003). *Risalatul Mutah (El Matrimonio temporal en el islam)*. Biblioteca Islámica Ahlul Bayt.
- Eickelman, D. (2003). *Antropología del mundo islámico*. (M. J. Aubet, Trad.). Bellaterra.
- Eickelman, D. y Anderson, J. (2003). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Indiana University Press.
- Eickelman, D. y Piscatori, J. (2004). *Muslim politics*. Princeton University Press.
- Eickelman, D. y Salvatore, A. (2002). The Public Sphere and Muslim Identities. *European Journal of Sociology*, 43 (1), 92-115.
- Eickelman, D. y Salvatore, A. (2006). Public Islam and the Common Good. *Etnográfica*, 10 (1), 97-105.
- Eisenstadt, S. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29.
- Eisenstein, Z. (2008 [2007]). *Señuelos sexuales. Género, raza y guerra en la democracia imperial*. (A. Nuño, Trad.). Bellaterra.
- El Corán* (2010). (R. González Bórnez, Trad.) Fundación Cultural Oriente -Editorial Elhame Shargh.
- El Mensaje del Corán* (2001) (Traducción del árabe y comentarios de Muhammad Asad). Centro de documentación y publicaciones islámicas- Junta Islámica.
- Elizalde, S. y Felitti, K. (2015). “Vení a sacar a la perra que hay en vos”: Pedagogías de la seducción, mercado y nuevos retos para los feminismos. *Revista interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 1(2), 3-32.
- Encyclopedia of Women and Islamic cultures* (2010). Brill.
- Esack, F. y Mahomed, N. (2011). Sexual Diversity, Islamic Jurisprudence and Sociality. *Journal of Gender and Religion in Africa*, 17, 41-57.
- Espinola, C. V. (2005). *O véu que (des) cobre: uma etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis*. [Tesis de Doctorado, UFSC].
- Espinosa Miñoso, Y. (2017). *Textos seleccionados*. En la Frontera.
- Esposito, J. (2002). *What Everyone Needs to Know about Islam*. Oxford University Press.
- Esposito, J. y DeLong Bas, N. (2001). *Women in Muslim Family Law*. Syracuse University Press.
- Esposito, J. y Mogahed, D. (2007). *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. Gallup Press.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Géneros, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.

- Esteban, M. L. (2011). *Crítica del pensamiento amoroso. Temas contemporáneos*. Bellaterra.
- Ewing, K. P. (1990) The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18, 251-78.
- Ewing, K. P. (1997) *Arguing Sainthood*. Duke University Press.
- Fabian, J. (2006). The Other Revisited. Critical Afterthoughts. *Anthropological Theory*, 6(2), 139-152.
- Fadil, N. (2009). Managing Affects and Sensibilities: The Case of Not-Handshaking and Not-Fasting. *Social Anthropology*, 17(4), 439-454.
- Fadil, N. (2011). Not-/Unveiling as an Ethical Practice. *Feminist Review*, 98, 83-109.
- Fadil, N. (2012). La construcción de la otredad. El islam en Bruselas como geografía del miedo. P. Frank y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"* (pp. 433-450). Bellaterra.
- Fadil, N. y Fernando, M (2015). Rediscovering the Everyday Muslims: Notes on an Anthropological Divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 59-88.
- Fadil, N. y Fernando, M (2015). What is Anthropology's Object of Study? A Counter Response to Schielke and Deeb. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 97-100.
- Fairclough, N. (1993). *Discourse and Social Change*. Oxford. (Blackwell Publishers, Trad.) Serie: Fichas de Cátedra, FFyL, UBA.
- Falah, G.W y Nagel, C. (Eds.) (2005). *Geographies of Muslim Women*. Guilford Press.
- Farag, I. (2001). Private Lives, Public Affairs: The Use of Adab. A. Salvatore (Ed.), *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power* (pp. 93-120). Lit Verlag.
- Fassin, D. (2012). Introduction: Toward a Critical Moral Anthropology en D. Fassin (Ed.), *A Companion to Moral Anthropology* (pp. 1-17). Wiley-Blackwell.
- Fausto-Sterling, A. (2006 [2000]). *Cuerpos sexuados. La política del género y la construcción de la sexualidad*. (A. García Leal, Trad.). Melusina.
- Favret-Saada, J. (2012). Being Affected. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 435-445.
- Feldman, S. (2010). Shame and Honour: The Violence of Gendered Norms under Conditions of global Crisis. *Women's Studies International Forum*, 33 (4), 305-315.
- Felitti, K. (2019). "The Spiritual is Political": Feminisms and Women's Spirituality in Contemporary Argentina. *Religion and Gender*, 9(2), 194-214.
- Fernando, M. (2010). Reconfiguring Freedom: Muslim Piety and the Limits of Secular Law and Public Discourse in France. *American Ethnologist*, 37(1), 19-35.
- Fernando, M. (2014). *The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Duke University Press.
- Ferreira, F. (2007) O sacrifício do carneiro islâmico como objeto transicional. Notas antropológicas. *Revista de Antropologia*, 50, 747-782.
- Ferreira, F. (2007). *Entre arabescos, luas e tâmaras: Performances islâmicas em São Paulo*. [Tesis Doctorado, USP].

- Ferreira, F. (2009). A Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. *Revista Religião y Sociedad*, 29 (1), 95-125.
- Ferreira, F. (2013) Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas*, 43: 183-198.
- Ferreira, F. (2013). Observando el islam en São Paulo: nacidos y revertidos al islam. S. Montenegro y F. Benlabbah (Comps.) *Musulmanes en Brasil: comunidades, instituciones e identidades* (pp. 117-143). UNR Editora.
- Filali-Ansary, A. (2004). *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*. (M. Serrat Crespo, Trad.). Bellaterra.
- Flood, G. (2004). *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Paidós.
- Fraser, N. (1997). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en tomo a la justicia en una época postsocialista. N. Fraser, *Justicia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (pp. 17-54). Siglo de Hombres Editores.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, 6(4): 83-99.
- Frigerio, A. (2004). Analizando la conversión en/desde América Latina: cuestiones teóricas, dilemas metodológicos y enfoques desde Brasil y Argentina. [Ponencia Presentada en *Latin American Studies Association*, Las Vegas].
- Frigerio, A. (2007). Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil. T. Steigenga y E. Cleary (Eds.), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America* (pp. 33-51). Rutgers University Press.
- Frigerio, A. (2007). Repensado el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. M.J. Carozzi y C. Ceriani (Eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 87-118). Biblos.
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación New Age: dónde se detiene el sincretismo. R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y N. Juárez Huet (Coords.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. CIESAS-Colegio de Jalisco.
- Frigerio, A. (2016). La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciências Sociais e Religião*, 18(24), 209-231.
- Frigerio, A. (2018). ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. *Cultura y Representaciones sociales*, 12(24), 51-95.
- Funes, M. E. (2019). El espacio en los estudios sociales de la religión: perspectivas, objetos y problemas emergentes de investigación latinoamericana. *Rever*, 19(2): 213-227.
- Garbe, S. (2012). Descolonizarla antropología-antropologizarla colonialidad. *Revista de Estudios Críticos*, 3, 114-129.
- García Bossio, M. P. (2018). La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales. *Religião y Sociedade*, 38(2), 148-173.

- García Linares, R. J. (2014). *Las mujeres conversas del centro educativo de la comunidad musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. [Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de México].
- García Linares, R. J. (2018). Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México. *INTERdisciplina*, 6(16), 137-166.
- García Somoza, M.S. (2009). *Narrations Interjectivés. Identités, discours et contre-discours*. [Tesis de Maestría, L'École Des Hautes Etudes en Sciences Sociales].
- García Somoza, M.S. y Valcarcel, M. S. (2016). Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la ciudad de Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, 56, 51-66.
- García Somoza, M.S. y Valcarcel, M.S. (2018). Muslim Women in Contemporary Argentina. Ruspini y Corradi (Eds.) *Women and religion. Contemporary challenges in the Global Era* (pp. 135-155). University of Bristol Policy Press.
- García Somoza, M.S. y Valcarcel, M. S. (2020). Mi Corazón late Husayn: Identity, Politics and Religion in a Shi'a community in Buenos Aires. Scharbrodt y Shanneik (Eds.) *Shi'a Minorities in the Contemporary World. Migration, Transnationalism and Multilocality* (pp. 46-72). Edinburgh University Press.
- Garma Navarro, C. (2018). Conversión y movilidad religiosa. Propuestas para su análisis. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 12(24), 97-130.
- Gasquet, A. (2007) *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*. Eudeba.
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Eudeba.
- Gasser, T. (2016). *Becoming Sisters. Reworking Femininity and Relatedness among Muslim Converts in Buenos Aires*. [Tesis de Maestría, Universidad de Oslo, Noruega].
- Gastmeier, T.L. (2016). Raising the Hemline: Towards a Feminist Anthropology of Beauty Practices. *Vis-à-vis: Explorations in Anthropology*, 13(1), 25-53
- Gellner, E. (2005). *La Sociedad Musulmana*. (J. A. Pérez Carballo, Trad., edición en inglés 1981, edición en español, 1986). FCE
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu.
- Gill, A. y Brah, A. (2014). Interrogating Cultural Narratives about 'Honour'-Based Violence. *European Journal of Women's Studies*, 21(1):72-86.
- Gilliat-Ray, S. (1999). Rediscovering Islam: A Muslim Journey of Faith. C. Lamb y B. Darrol (Eds.) *Religious conversion. Contemporary Practices and Controversies* (pp. 315-332). Cassell.
- Gilsenan, M. (2000 [1982]). *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. Tauris.
- Giménez-Béliveau, V. (2007). Carreras militantes: Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 9(9), 31-58.

- Ginsburg, F. (2004). Cuando los nativos son nuestros vecinos. Boivin, R. (Comp.) *Constructores de Otridad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Antropofagia.
- Ginzburg, C. (1981). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. (F. Martín. Trad.). Muchnik Editores.
- Giorgi, A. (2016). Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, 51-72.
- Goikolea-Amiano, I. (2012). *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. [Máster en Estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco].
- Gökarıksel, B. (2009). Beyond the Officially Sacred: Religion, Secularism and the Body in the Production of Subjectivity. *Social and Cultural Geography*, 10(6), 657-674.
- Gökarıksel, B. y McLarney, E. (2010). Introduction: Muslim Women, Consumer Capitalism, and the Islamic Culture Industry. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(3), 1-18.
- Göle, N. (1995). *Musulmanas y modernas. Velo y civilización en Turquía*. Talasa Ediciones.
- Göle, N. (2000). Snapshots of Islamic Modernities. *Daedalus*, 129(1), 91-117.
- Göle, N. (2002). Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries. *Public Culture*, 14(1), 173-190.
- Gomez, M. (2005). *Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas*. Cambridge University Press.
- González Vázquez, A. (2015). *Mujeres, islam y alteridades en el Norte de Marruecos*. Bellaterra.
- Goody, J. (2004). *Islam in Europe*. Blackwell.
- Gooren, H. (2010). *Religious Conversions and Disaffiliation. Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave Macmillan.
- Gordon, D. (1991). Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A dilemma for Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 5(1), 3-14.
- Gracia, A. (2021). Espiritualidad, Nueva Era y religión: un abordaje etnográfico de categorías en fricción. *Religião & Sociedade*, 40, 73-94.
- Greil, A. y Rudy, D. (1983). Conversion to the World View of Alcoholics Anonymous: A Refinement of Conversion Theory. *Qualitative Sociology*, 6(1), 5-28.
- Grosz, E. (2003). Histories of the Present and Future: Feminism, Power, Body. J. Cohen, G. Weiss (Eds.), *Thinking the Limits of the Body* (pp. 13-23). Sate University of New York.
- Gruenbaum, E. (2001). *The Female Circumcision Controversy: An Anthropological Perspective*. University of Pennsylvania Press.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2013[2005]). *Micropolítica. Cartografía del deseo*. [F. Gómez, Trad.]. Tinta Limón.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Guénif-Souilamas, N. y Macé, E. (2004). *Les féministes et le garcón arabe*. L'Aube
- Habermas, J. (1974[1964]). The public sphere: an encyclopedia article. (S. Lennox y F. Lennox, Trans.) *New German Critique*, 3, 49-55.

- Habib, S. (2008). Queer Friendly Islamic Hermeneutics. *ISIM Review*, 21, 32-33.
- Haddad, Y. (2006). The Quest for Peace in Submission. Reflections on the Journey of American Women Converts to Islam. K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women embracing Islam: gender and conversion in the West* (pp. 19-47). University of Texas Press.
- Haddad, Y. (2007). The Post-9/11 Hijab as Icon. *Sociology of Religion*, 68 (3), 253-267.
- Haddad, Y., Smith, J. y Moore, K. (2006). *Muslim women in America: The challenge of Islamic identity today*. Oxford University Press.
- Haeri, N. (2017). The sincere subject: Mediation and interiority among a group of Muslim women in Iran. *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 139-161.
- Haeri, S. (1993) Obedience vs. Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan. M. E. Marty y R. S. Appleby (Eds.), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education* (pp. 181–213).
- Hafez, S. (2011). *An Islam of her Own: Reconsidering Religion and Secularism in Women's Islamic Movements*. NYU Press.
- Hakim, C. (2010). Erotic capital. *European Sociological Review*, 26(5), 499-518.
- Halbwachs, M. (2004[1968]) *La memoria colectiva*. (I. Sancho Arroyo Trad.). Prensas Universitarias.
- Halliday, F. (1999). Islamophobia Reconsidered. *Ethnic and Racial Studies*, 22(5), 892-902.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación* (2º Edición Revisada y ampliada). Paidós.
- Hammoudi, A. (2005). *Une saison à la Mecque: récit de pèlerinage*. Editions du Seuil.
- Hamzić, V. (2015). *Sexual and Gender Diversity in the Muslim World: History, Law and Vernacular Knowledge*. Bloomsbury Publishing.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is Strong Objectivity? *The Feminist Standpoint Theory Reader. Intellectual and Political Controversies* (pp. 127-142). Routledge.
- Hargreaves, J. (2007). Sport, Exercise, and the Female Muslim body. Hargreaves y Vertinsky (Eds), *Physical culture, power, and the body*. (pp.74-100). Routledge
- Hassan, R. (1987). Equal before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition. *Harvard Divinity Bulletin*. 17(2), 2-14.
- Hawley, J. (Ed.) (1994). *Fundamentalism and Gender*. Oxford University Press.
- Hefner, R. (Ed.) (2011). *The Sharia politics. Islamic Law and Society in the Modern World*. Indiana University Press.
- Hegland, M.E. (1995). Shi'a Women of Northwest Pakistan and Agency through Practice: Ritual, Resistance, and Resilience. *Political and Legal Anthropology Review*, 18(2), 65-73.

- Hegland, M.E. (2005). Women of Karbala Moving to America: Shi'i Rituals in Iran, Pakistan and California. Aghaie (Ed.), *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam* (pp. 199-228). University of Texas Press.
- Hélie, A. (Ed.) (2012). Sexualities, Culture and Society in Muslims Contexts. *Journal of WLUML, Dossier*.
- Helms, E. (2013). *Innocence and Victimhood: Gender, Nation, and Women's Activism in Postwar Bosnia-Herzegovina*. University of Wisconsin Press.
- Hendricks, M. (2010). Islamic Texts: A Source for Acceptance of Queer Individuals into Mainstream Muslim Society. *The Equal Rights Review*, 5, 31-51.
- Henkel, H. (2005). Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salāt': Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 487-507.
- Henkel, H. (2009). One Foot Rooted in Islam, the Other Foot Circling the World. Raudvere y Stenberg (Eds.). *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community* (pp. 103-117). Tauris.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (J. M. Villalaz, Trad., edición en francés, 1999). Instituto Cultural Helénico.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. (M. Solano, Trad., edición en francés, 1993). Herder.
- Hessini, L. (2007). Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa. *Reproductive health matters*, 15(29), 75-84.
- Hidayatullah, A. (2003). Islamic Concepts of Sexuality. D. Machalek y M. Wilcox (Eds.) *Sexuality and the World's Religions*. ABC-Clío. [eBook, 1-800-309-6868].
- Hill, J. (2010). All Women Are Guides': Sufi Leadership and Womanhood among Taalibe Baay in Senegal. *Journal of Religion in Africa*, 40(4), 375-412.
- Hirschkind, C. (2001). The Ethics of Listening: Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American ethnologist*, 28(3), 623-649.
- Hirschkind, C. (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia University Press.
- Hirschkind, C. (2011). Is There a Secular Body? *Cultural Anthropology*, 26(4), 633-647.
- Hoodfar, H. (1997). The Veil in their Minds and our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women. Lloyd y Lowe (Dir.) *Other Circuits: Intersections and Exchange in World theory and Practice*. Duke University Press.
- Höpflinger, A.K., Lavanchy, A. y Dahinden, J. (2012). Introduction: Linking Gender and Religion. *Women's Studies*, 41(6), 615-638.
- Hourani, A. (2008[1991]). *Historia de los árabes*. (A. Leal, Trad.). Zeta Bolsillo.
- Humphrey, D. (1965 [1959]). La motivación y el gesto. *El arte de crear danzas* (pp. 117-131). Eudeba.
- Hyland, S. (2017). Solemn Expression of Faith: Muslims and Belonging in Peronist Argentina, 1946-1955. *The Latinamericanist*, 115-144.

- Illouz, E. (1997). *Consuming the Romantic Utopia. Love and cultural contradictions of capitalism*. University of California Press.
- Ingold, T. (2014). That's Enough about Ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), 383-395.
- Inhorn, M. (2006). Making Muslim Babies: IVF and Gamete Donation in Sunni versus Shi'a Islam. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 30(4), 427-450.
- Inhorn, M. (2011) Globalization and Gametes: Reproductive 'Tourism', Islamic Bioethics, and Middle Eastern Modernity. *Anthropology and Medicine*, 18 (1), 87-103.
- Inhorn, M. y Nefissa, N. (Eds.) (2018). *Reconceiving Muslim Men: Love and Marriage, Family and Care in Precarious Times* (Vol. 38). Berghahn Books.
- Inhorn, M. y Tremayne, S. (Eds.) (2012). *Islam and Assisted Reproductive Technologies: Sunni and Shia Perspectives* (Vol. 23). Berghahn Books.
- Irazábal, G. (2016). ¿Bioética y Religión? Apuntes para comprender la imbricación de la bioética y lo religioso en la toma de decisiones en la Argentina contemporánea. *Revista americana de medicina respiratoria*, 16(3), 290-297.
- Izutsu, T. (2004[1983]). *Sufismo y taoísmo* (vol. I, vol. II, A. H. Suárez Girad, Trad.). Ediciones Siruela.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the Body. *Man*, 18, 327-345.
- Jacobs, J. (2017). The Memorial at Srebrenica: Gender and the Social Meanings of Collective Memory in Bosnia-Herzegovina. *Memory Studies*, 10(4), 423-439.
- Jacobsen, C. (2011). Troublesome Threesome: Feminism, Anthropology and Muslim Women's Piety. *Feminist Review*, 98 (1), 65-82.
- Jaime, M. (Ed.) (2017). *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo*. CMP Flora Tristán/UNMSM.
- Jaspal, R. y Cinnirella, M. (2010). Coping with Potentially Incompatible Identities. Accounts of Religious, Ethnic and Sexual Identities from British Pakistani men who Identify as Muslim and Gay. *British Journal of Social Psychology*, 49, 849-870.
- Jaspal, R. y Cinnirella, M. (2012). Identity Processes, Threat and Interpersonal Relations: Account from British Muslim gay. *Journal of Homosexuality*, 59, 215-240.
- Jáuregui, J.S. (2019). *El islam en la ciudad de Córdoba. Etnografía de los agentes mediadores y mediaciones culturales intervinientes en su génesis y devenir*. [Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba].
- Jawad, H. (2006). Female Conversion to Islam. The Sufi Paradigm. K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (pp. 153-171). University of Texas Press.
- Jelin, E. (2017). Familia. Un modelo para desarmar. Faur (Comp.), *Mujeres y varones en la Argentina de hoy: Géneros en movimiento* (pp. 51-73). Siglo XXI - Fundación OSDE.
- Jones, C. (2010). Materializing Piety: Gendered Anxieties about Faithful Consumption in contemporary Urban Indonesia. *American Ethnologist*, 37(4), 617-637.
- Jones-Pauly, C. y Dajani, T.A. (2011). *Women under Islam: Gender, Justice and the Politics of Islamic law*. Tauris.

- Joseph, S. (1997). The Public/Private - The Imagined Boundary in the Imagined Nation/State/Community: The Lebanese Case. *Feminist Review*, 57, 73-92.
- Joseph, S. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of women and Islamic cultures: Family, law and politics* (Vol. 2). Brill.
- Jouili, J. (2009). Negotiating Secular Boundaries: Pious Micro-Practices of Muslim Women in French and German Public Spheres. *Social Anthropology*, 17(4), 455-470.
- Jozami, G. (1994). Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina. *Revista de Estudios Migratorios*, 9(26), 95-114.
- Jozami, G. (1996). The Manifestation of Islam in Argentina. *The Americas*, 53(1), 67-85
- Jozami, M. (2019). Argentine Left Parties and the 1967 Six-Day War through the Prism of Global Networks and South-South Connections. *Anuario de Historia de América Latina*, 56, 15-41.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290.
- Karam, J. (2010). Belly dancing and the (en) gendering of ethnic sexuality in the mixed Brazilian nation. *Journal of Middle East Women's Studies*, 6(2), 86-114.
- Karam, J., Logroño Narbona, M. M. y Pinto, P. (Eds.) (2015). Introduction: Latino America in the Umma/ The Umma in Latino America. M. M. Logroño Narbona, J. Taofik Karam y P. Pinto (Eds.) *Crescent over another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA* (pp. 1-21). University of Texas Press.
- Keddie, N. (1990). The Past and Present of Women in the Muslim World. *Journal of World History*, 1(1), 77-108.
- Kepel, G. (1991). *La revancha de Dios. Cristianos y musulmanes a la reconquista del mundo.* (M. Cohen, Trad.). Anaya y Mario Muchnik.
- Kepel, G. (1995). *La política de Dios.* (M. Serrat Crespo, Trad., edición en francés, 1993). Anaya y Mario Muchnik.
- Kepel, G. (2000). *Jihad: Expansion et déclin de l'Islamisme.* Gallimard.
- Kerman, A. (2007). *Construcción de la subjetividad ascética: estudio etnográfico de un grupo sufi-islámico en Buenos Aires.* [Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA].
- Khan, A. (2016). Islam and Pious Sociality. The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan. *Social Analysis*, 60(4), 93-113.
- Khan, S. (2002). Aversion and Desire: Negotiating Muslim Female Identity in the Diaspora. *Canadian Scholars' Press.*
- Khankan, S. (2018). *Women are the Future of Islam.* Random House.
- Khosrokhavar, F. (1993). *L'utopie sacrifiée: sociologie de la révolution iranienne.* Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- King, R. (1999). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and 'The Mystic East'.* Routledge.
- King, R. (2002). Response to Reviews of Orientalism and Religion. *Method y Theory in the Study of Religion*, 14(2), 279-292

- King, U. (2004). Religion and gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks. T. Meade y M. Wiesner-Hanks (Eds.), *A Companion to gender History* (pp. 70-85). Blackwell.
- Kirsch, G. (2005). Friendship, Friendliness, and Feminist Fieldwork. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30 (4), 2163-2172.
- Kleidermacher, G. (2018). Una contribución al análisis de las construcciones identitarias a partir de la pertenencia cofrática de los senegaleses en Argentina. *Sociológica*, 33(95), 229-256.
- Klich, I. (1993). Argentine-Ottoman Relation and their Impact on Immigrants from Middle East: A History of Unfulfilled Expectations. *The Americas al Quarterly Review of Inter-American History*, 50 (2), 177-205.
- Klich, I. (2016). La Argentina, su reinserción en el mundo y la cuestión Palestina. Kahan (Comp.), *Israel-Palestina: una pasión argentina. Estudios sobre la recepción del conflicto árabe-israelí en Argentina* (pp. 23-51). Prometeo.
- Klingerman, N. (2007). Homosexuality in Islam: A Difficult Paradox. *Macalester Islam Journal*, 2 (3), 57-64.
- Kofes, S. (1994). Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, possibilidades e limites. *Cadernos Pagu*, 3, 117-141.
- Kogacioglu, D. (2004). The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 15(2), 119-151.
- Korac, M. (1998). Ethnic-Nationalism, Wars and the Patterns of Social, Political and Sexual Violence against Women: The Case of Post-Yugoslav Countries. *Identities Global Studies in Culture and Power*, 5(2), 153-181.
- Köse, A. (1996). *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. Routledge.
- Köse, A. (1999). The Journey from the Secular to the Sacred: Experience of Native British converts to Islam. *Social Compass*, 46(3), 301-312.
- Kreinath, J. (Ed.). (2011). *The Anthropology of Islam Reader*. Routledge.
- Kugle, S. (2003). Sexuality, Diversity and Ethics in the Agenda of Progressive Muslims. Safid (Ed.), *Progressive Muslims* (pp. 190-234). Oneworld Publications.
- Kugle, S. (2005). Queer Jihad: A View from South Africa. *ISIM Review*, 16, 14-15.
- Kugle, S. (2010). *Homosexuality in Islam: Critical reflection on Gay, Lesbian and Transgender Muslims*. Oneworld Publications.
- Kugle, S. y Hunt, S. (2012). Masculinity, Homosexuality and the Defense of Islam: A case Study of Yusuf al-Qaradawi's media Fatwa en *Religion and Gender*, 2(2), 254-279.
- Lagunas, D. (2018). *El quehacer del antropólogo. Métodos antropológicos para el estudio de la sociedad y la cultura*. Bellaterra.
- Lahire, B. (2006). Describir la realidad social. *El espíritu sociológico* (pp. 31-40). Manantial.
- Lamb, C. y Darrol Bryant, M. (Eds.) (1999). *Religious conversion. Contemporary practices and controversies*. Cassell.
- Lambek, M. (2012). Religion and Morality. D. Fassin (Ed.) *A companion to Moral Anthropology*. (pp. 341-358). Wiley-Blackwell.

- Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres: una lectura de liberación*. Icaria Editorial.
- Langer, S. (2019). *Prácticas sufís en Buenos Aires: entre espiritualidades alternativas e islam ortodoxo*. [Tesis de Maestría, FLACSO-Argentina].
- Laplantine, F. (2010 [2007]). *El sujeto, ensayo de antropología política*. (J. Vivanco, Trad.). Bellaterra.
- Lazreg, M. (2014). Resucitando el pasado: las mujeres, el islam y la identidad. Á. Ramírez (Ed.), *La identidad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 79-97). Bellaterra.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión.
- Leichtman, M. (2020). Shi'a Cosmopolitanism and Conversion. Scharbrodt y Shanneik (Eds.), *Shi'a Minorities in the Contemporary World. Migration, Transnationalism and Multilocality* (pp. 257-280). Edinburgh University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1968[1958]) *Antropología estructural*. Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1997[1962]). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Lewis, R. (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*. Routledge.
- Lewis, R. y Moors, A. (Eds.) (2013). *Modest Fashion: Styling Bodies, Mediating Faith*. Taurus.
- Lofland, J. y Stark, R. (1965). Becoming a World Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30(6), 862-875.
- Logroño Narbona, M.M., Pinto, P. y Tofik Karam, J. (Eds.) (2015). *Crescent over another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA*. University of Texas Press.
- López Calvo, I. (2012). Peripheral Transmodernities: South-to-South Dialogues between the Luso-Hispanic World and "the Orient". Cambridge Scholars Publishing.
- Lovat, T. (Ed.). (2012). *Women in Islam: Reflections on Historical and Contemporary Research*. Springer
- Ludueña, G. (2001). Dos experiencias místicas de lo numinoso. *Numen*, 4(1), 87-118.
- Ludueña, G. (2012). La noción de imaginación en los Estudios Sociales de Religión. *Horizontes Antropológicos*, 18(37), 285-306.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, (9), 73-102.
- Lukens-Bull, R. (1999). Between Text and Practice. Considerations in the Anthropological Study of Islam. *Marburg Journal of Religion*, 4(2), 1-21.
- Lutz, C. (1986). Emotion thought and estrangement: Emotion as a cultural category. *Cultural Anthropology*, 1(3), 287-309.
- Mack, P. (2003). Religion, Feminism and the Problem of Agency: Reflections on the Eighteenth-Century Quakerism. *Signs*, 29(1), 149-177.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on The Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 6 (2), 202-236.
- Mahmood, S. (2012 [2005]). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press y Oxford University Press.

- Mahmood, S. (2012). Ethics and Piety. Fassin (Ed.), *A companion to Moral Anthropology* (pp. 223-241). Wiley-Blackwell.
- Malinowski, B. (1986[1922]). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-Agostini.
- Mallimaci, F. (2019). Prólogo. Instituciones socioreligiosas en movimiento y recomposición. Algranti, Mosqueira y Setton (Eds.) *La institución como proceso: Configuraciones en las sociedades contemporáneas* (pp. 9-27). Biblos.
- Mandaville, P. (2001). Reimagining Islam in diaspora: the politics of mediated community. *Gazette*, 63(2-3), 169-186.
- Mandaville, P. (2003). *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. Routledge.
- Mandaville, P. (2007). Globalization and the Politics of Religious Knowledge: Pluralizing Authority in the Muslim World. *Theory, Culture and Society*, 24(2), 101-115.
- Mansfield, N. (2000). *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*. Adlen y Unwin.
- Mansson McGinty, A. (2006). *Becoming Muslim. Western Women's Conversions to Islam*. Palgrave MacMillan.
- Mansson McGinty, A. (2007). Formation of Alternative Feminities through Islam: Feminist Approaches among Muslim Converts in Sweden. *Women's Studies International Forum* (30), 474-485.
- Mansson McGinty, A. (2014). Emotional Geographies of Veiling. The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women. *Gender, Place and Culture*, 21(6), 683-700.
- Manzoor, S. y Shah, N.A. (2018). The Role of Women in Sufism Highlighting the Importance of Women Sufis in Sindh. *Pakistan Journal of Gender Studies*, 17, 219-251.
- Marcus, G. y Fisher, M. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press.
- Marques, V.L. (2000). *Conversão ao Islam: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição*. [Tesis Maestría, PUC-SP]
- Marques, V.L. (2007). Conversão ao Islã no Brasil. Diferenças étnicas e a construção de novas identidades. *Lusotopie*. XIV (1), 289-303.
- Marranci, G. (2008). *The Anthropology of Islam*. Berg.
- Marsden, M. (2005). *Living Islam: Muslim Religious Experience in Pakistan's North-West Frontier*. Cambridge University Press.
- Marsden, M. y Retsikas, K. (Eds.) (2013). *Articulating Islam: Anthropological approaches to Muslim Worlds*. Springer.
- Martín Casares, A. (2008). *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Cátedra.
- Martín, E. (2007). Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina de los últimos veinticinco años. Carozzi y Ceriani (Eds.), *Ciencias Sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate* (pp. 61-86). Biblos/ACSRM.
- Martin, S.L. (1997). The Role of Homosexuality in Classical Islam. University of Tennessee Honor Thesis Projects.

- Martín Sáiz, G. (2015). Cuerpo, tiempo y espacio en el estudio de comunidades musulmanas en España: el caso de la Jama'at at-Tabligh. *Religião y Sociedade*, 35(2), 96-122.
- Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. University of Chicago Press.
- Mauss, M. (1971). Técnicas corporales. *Sociología y antropología*, Tecnos.
- Mc Larney, E. (2011) The Islamic Public Sphere and the Discipline of Adab. *International Journal of Middle East Studies*, 43, 429-449.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion. Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- McNay, L. (2003). Agency, Anticipation and Indeterminacy in Feminist Theory. *Feminist Theory*, 42 (2), 139-148.
- McNay, L. (2004). Situated Intersubjectivity. B. Marshall y A. Witz (Eds.) *Engendering the social. Feminist Encounters with Sociological Theory*. Open University Press.
- McRobbie, A. (2004). Post-feminism and Popular Culture. *Feminist media Studies*, 4 (3), 255-264.
- Meccia, E. (2020[2019]). Introducción. Una ventana al mundo. Investigar biografía y sociedad. Cuéntame tu vida. Análisis sociobiológico de narrativas del yo. E. Meccia (Dir.), *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas* (pp. 25-62, 63-93). Eudeba. (Libro digital PDF).
- Medina, A. (2017). *Islam-Latino. Identidades étnico-religiosas en los musulmanes mexicanos de la Asociación Latino Musulmana de América (LALMA)*. [Tesis de Doctorado, Colegio de Jalisco].
- Medina, A. (2017). Pensar el islam en tiempo de movilidad: para una etnografía en América Latina. J. García y A. Medina (Coords.) *Islam: una perspectiva local y global. Ruta Antropológica*, 6, 37-69.
- Medina, A. y Sepeda, M.J. (2019). Feminismo islámico en la web 2.0: el caso de blogistán. *Revista de Tecnología y Sociedad*: 9(17)
- Meetoo, V. y Mirza, H.S. (2007). There is nothing “Honourable” about Honour Killings: Gender, Violence and the Limits of Multiculturalism. *Women's Studies International Forum*, 30(3), 187-200.
- Méndez, L. (2008). *Antropología feminista*. Editorial Síntesis.
- Mendoza, B. (2019). La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la decolonialidad. K. Ochoa (Coord.) *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos decoloniales en los sures globales*. Akal.
- Merleau Ponty, M. (1993[1945]). *Fenomenología de la percepción*. Planeta.
- Mernissi, F. (1995). *El poder olvidado: las mujeres ante un islam en cambio*. Icaria editorial.
- Mernissi, F. (1995). *Sueños en el umbral: memorias de una niña del harén*. El Aleph Editores.
- Messick, B. (2018). *Shari'a Scripts: A Historical Anthropology*. Columbia University Press.
- Meyer, B. (2010). An Esthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms. *South Atlantic Quarterly*, 19(4), 741-763.

- Meyer, B. (2018). A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, 2(34), 13-45.
- Meyer, B. (2020). Religion as mediation. *Entangled Religions*, 11(3).
- Milani, M. y Possamai, A. (2013). The Nimatullahiya and Naqshbandiya Sufi Orders on the Internet: The Cyber-construction of Tradition and the McDonaldisation of Spirituality. *Journal for the Academic Study of Religion*, 26(1), 29
- Michel, P., Possamai, A. y Turner, B. (2017). Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities. P. Michel, A. Possamai y B. Turner (Eds.). *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities* (pp. 1-18). Palgrave Macmillan.
- Milani, M., Possamai, A. y Wajdi, F. (2017). Branding of spiritual Authenticity and Nationalism in Transnational Sufism. P. Michel, A. Possamai y B. Turner (Eds.). *Religions, Nations and Transnationalism in Multiple Modernities* (pp. 197-220). Palgrave Macmillan.
- Miller, D. y Horst, H. (2012). The digital and the human: a prospectus for digital anthropology. H. Horst y D. Miller (Ed.), *Digital Anthropology* (pp. 3-35). Berg.
- Mir Hosseini, Z. (2011). Beyond Islam vs Feminism. *IDS Bulletin*, 42(1).
- Mirza, H.S. (2013). 'A second skin': Embodied intersectionality, transnationalism and narratives of identity and belonging among Muslim women in Britain. *Women's Studies International Forum*, Vol. 36. Pergamon.
- Mittermaier, A. (2012). Dreams from Elsewhere: Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 247-265.
- Moe, A. (2018). Explorations of spiritual embodiment in belly dance. E. Ruspini, G. Bonifacio y C. Corradi (Eds.). *Women and Religion. Contemporary and future challenges in the Global Era* (pp. 207-219). University of Bristol- University of Chicago Press.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Zed Books.
- Moghissi, H. (Ed.) (2007). *Muslim Diaspora: Gender, Culture and Identity* (Vol. 2). Routledge.
- Mohanty, C. T. (2008[1984]). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. L. Suárez Navaz y A. Hernández (Eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 121-161). Cátedra.
- Mojab, S. (2002). Theorizing the Politics of Islamic Feminism. *Feminist Studies* (69), 124-46.
- Moncó, B. (2009). Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género. AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4(3), 357-384.
- Montenegro, S. (2000). *Dilemas identitarios do Islam no Brasil: A comunidade muculmana sunita do Rio de Janeiro*. [Tesis de Doctorado, Universidad Federal de Río de Janeiro].
- Montenegro, S. (2007). Antropologías del Islam y antropología islámica. *Etnografías Contemporáneas*, (3), 143-175.
- Montenegro, S. (2007). Hacia una sacralización de la política: Reflexiones sobre las perspectivas de análisis del Islam Político. *Sociedad y Religión*, XVII (28/29), 71-85.

- Montenegro, S. (2008). Contextos locales y expresiones contemporáneas del islam. F. Mallimaci (Comp.), *Modernidad, religión y memoria* (pp. 93-101). Colihue.
- Montenegro, S. (2012). Etnografías y contextos islámicos. Apuntes sobre puntos de vistas nativos y miradas postcoloniales en Marruecos. *Civitas*, 12 (3), 489-505.
- Montenegro, S. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, (21), 593-617.
- Montenegro, S. (2014). Telenovelas and Muslim identities in Brazil. The Middle East and Brazil: Perspectives on the New Global South. *Public Cultures of the Middle East and North Africa*, 259-278.
- Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, 13, 164-174.
- Montenegro, S. (2015). Institutionalizing Islam in Argentina: Comparing Community and Identity Configurations. M.M. Logroño Narbona, P. Pinto y J. Tofik Karam (Eds.), *Crescent over another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA* (pp. 85-106). University of Texas Press.
- Montenegro, S. (2018). Alawi Muslims in Argentina: Religious and Political Identity in the Diaspora. *Contemporary Islam. Dynamics of Muslim Life*, 12(1), 23-38.
- Montenegro, S. (2020). Clases durante el seminario de posgrado “*Antropología del Islam. Musulmanes en América Latina*”. Universidad Nacional Rosario, noviembre-diciembre, modalidad online.
- Montenegro, S. y Setton, D. (2016). Trayectorias militantes: formación e ideario de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas. E. Kahan (Comp.), *Israel-Palestina: una pasión argentina. Estudios sobre la recepción del conflicto árabe-israelí en Argentina* (pp. 215-238). Prometeo.
- Monturiol, Y. (2009). *Islam y derechos humanos*. Junta Islámica.
- Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo* (J. García Bernabé, Trad.). Cátedra.
- Moors, A. (2007) Fashionable Muslims: Notions of Self, Religion, and Society in Sana’a. *Fashion Theory*, 11(2/3), 319-346
- Moors, A. y Salih, R. (2009). ‘Muslim Women’ in Europe: Secular Normativities, Bodily Performances and Multiple Publics. *Social Anthropology*, 17(4), 375-378.
- Moreno, E. (2010). *Proceso de conversión al Islam en la construcción de la identidad religiosa en Buenos Aires: el campo islámico como un fenómeno multiforme*. [Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA].
- Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (Eds.) (2012). *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos anti-islámicos*. Casa Árabe.
- Nagata, J. (2001). Beyond theology: toward an anthropology of ‘fundamentalism’. *American Anthropologist*, 103 (2), 481-498.
- Najmabadi, A. (2005). *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*. University of California Press.
- Narotzky, S. (2004). Una Historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 25 (98), 107-145.

- Nash, M. (2017). *Mujeres en el mundo. Historias, retos y movimientos*. Alianza.
- Nasir, J.A. (2009). *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation: of the Revised and Updated Work*. Brill.
- Noufouri, H., Haddad, H. et al. (2004). *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Editorial Cálamo.
- Nyhagen, L. (2017). The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and its Implications for Secular Feminist Analysis of Religion. *Social Compass*, 64 (4), 495-511.
- Ocampo, E. (2011). *La muerte del ego*. Santiago Arcos editor.
- Oliveira, V. (2006). ¿O Islã no Brasil o Islã do Brasil? *Religião e Sociedade*, 26(1), 83-114.
- Ortega Giménez, A. (2015) La kafala de derecho islámico: concepto, naturaleza jurídica, caracteres y efectos jurídicos en España. *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, 3, 819-826.
- Ortiz, R. (2001). Anotações sobre Religião e Globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16 (47), 59-74.
- Ortner, S. (2005). Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropology Theory*, 5(1), 31-52.
- Osella, F. y Soares, B. (Eds.) (2009). Islam, Politics, Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (Special issue).
- Otvaer Gasser, T. (2016). *Becoming Sisters. Reworking Feminity and Relatedness among Muslim Converts in Buenos Aires*. [Tesis de Maestría, Universidad de Oslo].
- Oyěwùmí, O. (2017 [1997]). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana de los discursos occidentales del género*. (A. Montelongo González, Trad.). En la Frontera.
- Ozorak, E. (1996). The Power, but Not the Glory: How Women Empower Themselves through Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(1), 17-29.
- Pace, E. (1999). *Sociologia dell'islam: fenomeni religiosi e logiche social*. Carocci.
- Pace, E. (2006). Política de redención y redención de la política. *Ciencias Sociales y Religión*, 8, 3-40.
- Pace, E. (2009). Convert, Revert and Pervert. G. Giordan (Ed.) *Conversion in the age of pluralism* (pp. 189-227). Brill.
- Palumbo, M. (2019). Sociabilidad virtual y criterios de selección en mujeres y varones heterosexuales. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 16(1), 159-181.
- Pastor de María, C. (2015). Guests of Islam: Conversion and the Institutionalization of Islam in Mexico. M.M. Logroño Narbona, P. Pinto y J. Tofik Karam (Eds.) *Crescent over another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA* (pp. 144-189). University of Texas Press.
- Pedwell, C. (2011). The Limits of Cross-Cultural Analogy: Muslim Veiling and 'Western' fashion and Beauty Practices. *New Feminities* (pp. 188-199). Palgrave Macmillan.
- Peirano, M. (2000). A análise antropológica de rituais. *Serie Antropológica*, 270. Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia.

- Pereira, L. (2001). *A discreta presença dos muçulmanos em Porto Alegre: um análise antropológica das articulações de significados e da inserção do islamismo no pluralismo religioso local*. [Tesis Doctorado, UFRGS].
- Peter, F. y Ortega, R. (Eds.) (2012). *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"*. Barcelona: Bellaterra
- Pilgrim, S. (2018). *Patagonia, tierra bendita de Alá. Proceso de conversión y subjetivación en torno a la resignificación del pensamiento Naqshbandi en Patagonia*. [Tesis de Licenciatura, Universidad de Río Negro].
- Piña, C. (1989). Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico. *Revista Opciones*, 16, 107-125.
- Piñeiro Carreras, J. (2007). *Ser musulmán en Buenos Aires: un análisis antropológico del papel de las instituciones en la construcción de sentidos*. [Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA].
- Pinto, P. (2005). Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. *Revista USP*, (67), 228-249.
- Pinto, P. (2010). Novos espaços do islã: comunidades muçulmanas na Europa e no Brasil. *Islã: religião e civilização - uma abordagem antropológica* (pp. 195-219). Editora Santuário.
- Pinto, P. (2011). El islam en Brasil: elementos para una antropología histórica. *Revista de Historia Internacional*, 12(45), 3-21.
- Pinto, P. (2013). Inmigrantes y conversos. Etnicidad e identidad religiosa en las comunidades musulmanas de Brasil. S. Montenegro y F. Benlabbah (Comps.) *Musulmanes en Brasil: comunidades, instituciones e identidades* (pp. 229-255). UNR Editora.
- Pinto, P. (2015). Conversion, Revivalism and Tradition: The Religious Dynamics of Muslim Communities in Brazil. M.M. Logroño Narbona, P. Pinto y J. Tofik Karam (Eds.), *Crescent over another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA* (pp. 107-143). University of Texas Press.
- Piraino, F. (2016). Between Real and Virtual Communities: Sufism in Western Societies and the Naqshbandi-Haqqani Case. *Social Compass*, 63(1), 93-108.
- Plamper, J. (2010). The History of Emotions. An interview with William Reddy, Barbara Rosenwein and Peters Stearns. *History and Theory*, 49, 237-265.
- Poole, E. y Richardson, J. (Eds.) (2010). *Muslims and the News Media*. Taurus
- Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal.
- Probyn, E. (1991). This Body which is not one: Speaking an Embodied Self. *Hypatia*, 6(3), 111-124.
- Probyn, E. (2003). The Spatial Imperative of Subjectivity. K. Anderson, M. Dosh, S. Pile y N. Thrift (Eds.) *Handbook of Cultural Geography* (pp. 290-299). Sage.
- Puar, J. (2013). I would rather be a Cyborg than a Goddess: Intersectionality, Assemblage and Affective Politics. *Meritum*, 8 (2), 371- 390.
- Puar, J. (2017 [2007]). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. (M. Enguiz, Trad.) Bellaterra.

- Puglisi, R. (2019). Cuerpos, objetos y reliquias en movimiento Sai Baba: apuntes sobre la materialidad de lo sagrado. J. Algranti, M. Mosqueira y D. Setton (Eds.) *La institución como proceso: configuraciones en las sociedades contemporáneas* (pp. 113-124). Biblos.
- Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar*, XII (XVIII), 47-65.
- Rabini, M. (2016) Cuerpo y tradición en el ritual del salat. El caso de las mujeres musulmanas en Buenos Aires. *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 5, 118-134.
- Rabini, M. (2020). *Ritualidad y vida cotidiana. Una etnografía sobre mujeres convertidas al islam en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. [Tesis de Licenciatura, UNSAM].
- Rahbari, L. y Longman, C. (2018). Between Me and My God: A Life Story of Conciliating Cultural Discourses and Personalization of Islam. E. Ruspini, G. Bonifacio y C. Corradi (Eds.). *Women and Religion. Contemporary and Future Challenges in the Global Era* (pp. 175-189). University of Bristol- University of Chicago Press.
- Ramahi, D. y Suleiman, Y. (2017). Intimate Stranger: Perspectives on Female Converts to Islam in Britain. *Contemporary Islam*, 11, 21-39.
- Rambo, L. (1999). Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass*, 46(3), 259-271.
- Rambo, L. y Farhadian, C. (Eds.) (2014). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford University Press.
- Ramírez, A. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Editorial Catarata.
- Ramji, H. (2007). Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims. *Sociology*, 41 (6), 1171-1189.
- Ramos, V. (2013). Conversión al Islam. Estudio sobre la conversión en São Bernardo do Campo, São Paulo. Montenegro y Benlabbah (Comps.) *Musulmanes en Brasil: comunidades, instituciones e identidades* (pp. 55-91). UNR Editora.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Manantial.
- Rapaport, R. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.
- Reilly, N. (2011). Rethinking the interplay of feminism and secularism in neo-secular age. *Feminist Review*, 97, 5-31.
- Rein, R. y Noyjovich, A. (2018). *Los muchachos peronistas árabes. Los argentinos árabes y su apoyo al justicialismo*. Sudamericana.
- Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*, 176-177, 733-744.
- Richard, Y. (2000[1991]). *El islam shií*. Bellaterra
- Richardson, D. (2004). Locating Sexualities: from Here to Normality. *Sexualities*, 7 (4), 391-411.
- Ricœur, P. (1978). *El lenguaje de la Fe*. Ediciones Megápolis.

- Ricœur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Papeles de Filosofía*, *Ágora*, 25 (2), 9-22.
- Ricœur, P. (2012). *Ideología y utopía* (George Taylor, Comp., edición en inglés, 1996). Gedisa.
- Ricœur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. (A. Neira, Trad., edición en francés, 2000). FCE.
- Riley, R. (2013). *Depicting the veil: Transnational sexism and the War on Terror*. Zed Books.
- Roald, A. S. (2006). The shaping of Scandinavian Islam. Converts and Gender Equal Opportunity. K. Van Nieuwkerk (Ed.) *Women embracing Islam: gender and conversion in the West* (pp. 48-70). University of Texas Press.
- Roald, A.S. (2001). *Women in Islam: The western experience*. Routledge.
- Roald, A.S. (2012). The conversion process in stages: new Muslims in the twenty-first century. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23(3), 347-362.
- Robertson, R. (2000). Globalización: tiempo-espacio y homogeneidad, heterogeneidad. *Zona Abierta*, 92, 213-242.
- Roscoe, W. y Murray, S. (1997). *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York University Press.
- Rosemberg Fuentes, V. (2010). El estudio del islam en América Latina: trabajos académicos (1980-2010). *Península XI*, (2), 123-141.
- Rouse, C. (2004). *Engaged Surrender. African American Woman and Islam*. University of California Press.
- Roy, O. (1996). *Genealogía del islamismo*. (J. Vivenco, Trad., edición en francés, 1995). Bellaterra.
- Roy, O. (2003). *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. (J. R. Monreal, Trad., edición francesa, 2002). Bellaterra.
- Rubin, G. (1998 [1975]). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. M. Navarro y C. Stimpson (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* (pp. 17-74). Fondo de Cultura Económica.
- Rytter, M. (2014). Transnational Sufism from Below: Charismatic Counselling and the Quest for Well-being. *South Asian Diaspora*, 6(1), 105-119.
- Sáez Tajafuerce, B. (2014). Pensando con el cuerpo. Sáez Tajafuerce (Ed.), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo* (pp. 89-98). Icaria.
- Sahlins, M. (1997[1985]). *Islas de la Historia: la muerte del capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Gedisa.
- Said, E. (1985). Orientalism reconsidered. *Cultural Critique*, 1, 89-107.
- Said, E. (2011[1981]). *Cubriendo el Islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo* (Edición revisada, 1997). Debate.
- Saled, W. (2010). *Amor, sexualidad y matrimonio en el islam*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.

- Salem, S. (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula rasa*, 21, 111-122.
- Saletti Cuesta, L. (2008). Propuestas teóricas feministas con relación al concepto de maternidad. *Clepsydra*, 7(7), 169-183.
- Salih, R. (2004). The Backward and the New: National, Transnational and Post-National Islam in Europe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 995-1011.
- Salinas, L. (2015). La construcción de la pertenencia sufi en el contexto cultural argentino y los hilos de la trama transnacional. CUHSO. *Cultura, Hombre, Sociedad*. 25(1), 91-111.
- Salinas, L. (2017). El territorio que compone la tradición: Sufismo en Argentina. GT 11: Religiosidades y espacialidad. Entre los fijos y los flujos. *Jornadas de Ciencias Sociales y Religión*.
- Salinas, L. (2020). La expansión de la orden Naqhsbandi Haqqani en Argentina. Espacios y tradición en los orígenes de las comunidades. J.M. Renold (Coord.), *Antropología Social. Perspectivas y Problemáticas* (pp. 275-312). Laborde.
- Salvatore, A. y Eickelman, D. (Eds.) (2006). *Public Islam and the Common Good* (Vol. 95). Brill.
- Samar, H. (2007). *Female Homosexuality in the Middle East: Histories and Representations*. Routledge.
- Sanberg, R. y Janssen, J. (2018). The Spectacle of the Feminine Other: Reading Migrant Women's Autobiographies about honour-Based Violence. *Women's Studies International Forum*, 68: 55-64.
- Sarrazin, J.P. y Rincón, L. (2015). La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad. *Revista de Estudios sociales*, 5, 132-145.
- Sarró, R. (2008). Arrodíllate y creerás: reflexiones sobre la postura religiosa. M. Cornejo, M. Cantón y R. Llera (Coords.) *Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religión* (10), 273-292.
- Sarubbi, G. (2013). *Una mirada antropológica sobre la migración senegalesa en Argentina, su inserción sociolaboral y la construcción de su identidad*. [Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA].
- Sayad, A. (1989). *La Double Absence*. Seuil.
- Sayyid, S. (2012). La política del islamismo. P. Frank y R. Ortega (Eds.) *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"* (pp. 111-118). Bellaterra.
- Sayyid, S. (2012). La umma como diáspora. G. Muñoz y R. Grosfoguel (Eds.) *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos anti-islámicos* (pp. 191-218). Casa Árabe.
- Scharbrodt, O. y Shanneik, Y. (2020). My Homeland is Husayn: Transnationalism and Multilocality in Shi'a Contexts. Scharbrodt y Shanneik (Eds.) *Shi'a Minorities in the Contemporary World. Migration, Transnationalism and Multilocality* (pp. 3-29). Edinburgh University Press.
- Schechner, R. (2011). Restauración de la conducta. Taylor y Fuentes (Eds.) *Estudios avanzados de Performance* (pp. 31-50). Fondo de Cultura Económica.

- Schenerock, A. (2005). *Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanas sufis en San Cristóbal de Las Casas*. [Tesis Maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas].
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. (1987). The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 6-41.
- Schielke, S. (2009). Being Good in Ramadan: Ambivalence, Fragmentation and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 24-40.
- Schielke, S. (2010). Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life. *ZMO Working Papers*.
- Schmidtke, S. (1999). Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 62 (02), 260-266.
- Schmitt, J.C. (1990). La moral de los gestos. J. Le Goff (Comp.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp. 129-146). Taurus.
- Schrock, R. (2013). The methodological imperatives of feminist ethnography. *Journal of Feminist Scholarship* (5), 54-60.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *La Ventana*, 13, 42-73.
- Scott, J. (2007). *Politics of the Veil*. Princeton University Press.
- Scott, J. (2009) *Sexularism*. Conferencia. *European University Institute*, Florencia, Italia.
- Scott, J. (2009). El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad. *La Manzana de la Discordia*, 4 (1), 129-143.
- Scott, J. (2017). *Sex and Secularism*. Princeton University Press.
- Sedgwick, M. (2018). Sufism in Latin America: a preliminary survey. *Melancolia*, 3, 4-34.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.
- Sehlikoglu, S. (2018). Revisited: Muslim Women's Agency and Feminist Anthropology of the Middle East. *Contemporary Islam*, 12(1), 73-92.
- Semán, P. y Viotti, N. (2019). New Age Spirituality in Argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge. *International Journal of Latin American Religions*, 3(1), 193-211.
- Sev'er, A. y Gökçeççek, Y. (1999). Culture of honor, culture of change a feminist analysis of honor killings in rural Turkey. *Violence against women, An International and Interdisciplinary Journal*, 7(9), 964-998.
- Shannahan, D.S. (2010). Some Queer Questions from a Muslim Faith Perspective. *Sexualities*, 13(6), 671-684.
- Shapiro, G. (2014). Abortion Law in Muslim-majority Countries: An Overview of the Islamic Discourse with Policy Implications. *Health Policy and Planning*, 29(4), 483-494.
- Sharp, J. (2005). Guerra contra el terror y geopolítica feminista. *Tabula Rasa*, (3), 29-46.
- Shayegan, D. (1968). Le Regard mutilé. *Le Débat*, 42.

- Shehadeh, L. (2003). *The Idea of Women under Fundamentalist Islam*. University Press of Florida.
- Shirazi, F. (2005). The Daughters of Karbala: Images of Women in Popular Shi'i Culture in Iran. Aghaie (Ed.), *The Women of Karbala. Ritual Performance and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam* (pp. 93-118). University of Texas Press.
- Shirazi, F. (2009). *Velvet Jihad: Muslim Women's Quiet Resistance to Islamic Fundamentalism*. University Press of Florida.
- Sidorova, K. (2000). Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. *Alteridades*, 10(20), 93-103.
- Singh, J. (2015). Religious agency and the limits of intersectionality. *Hypatia*, 30(4), 657-674.
- Siraj, A. (2011). Isolated, Invisible, and in the Closet: The Life Story of a Scottish Muslim Lesbian. *Journal of Lesbian Studies*, 15(1), 99-121.
- Sirimarco, M. (2012). El policía y el etnógrafo (sospechado): disputa de roles y competencias en un campo en colaboración. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 16(2), 269-290.
- Sirimarco, M. y Spivak L'Hoste, A. (2019). Antropología y emoción: reflexiones sobre campos empíricos, perspectivas de análisis y obstáculos epistemológicos. *Horizontes Antropológicos*, 25(54), 299-322.
- Smith, B. y Woodward, M. (Eds.) (2014). *Gender and Power in Indonesian Islam: Leaders, Feminists, Sufis and Pesantren Selves*. Routledge.
- Snow, D. y Machalek, R. (1984). The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, 10, 167-190.
- Sofos, S. A. (1996). Inter-Ethnic Violence and Gendered Constructions of Ethnicity in Former Yugoslavia. *Social Identities*, 2(1), 73-92.
- Spivak, G. (2003 [1985]). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Spivak, G. (2015). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. (M. de Molina, Trad., edición 1999). Akal.
- Stacey, J. (1988). Can there be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum*, 11(1), 21-27.
- Steinberg, G. (2012). La wahabiyya, Arabia Saudí y el movimiento salafí. F. Peter y R. Ortega (Eds.), *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un "islam europeo"* (pp. 67-76). Bellaterra.
- Stoetzler, M. y Yuval Davis, N. (2002). Standpoint theory situated knowledge and the situated imagination. *Feminist Theory*, 3, 315-333.
- Stolcke, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cuadernos de Pesquisa*, (44), 176-189.
- Stoller, P. (1984). Eye, Mind and Word in Anthropology. *L' Homme*, 24(3-4), 91-114.
- Sunier, T. (2012). Beyond the Domestication of Islam in Europe: A Reflection on Past and Future Research on Islam in European Societies. *Journal of Muslims in Europe*, 1(2), 189-208.

- Taboada, H. (2017). El primer islam del mahyar: América Latina 1880-1945. J. García y A. Medina (Coords.) *Islam una perspectiva local y global. Ruta Antropológica*, 6, 1-35.
- Tambar, K. (2012). Islamic Reflexivity and the Uncritical Subject. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 652-672.
- Tambiah, S. (2017[1973]). Form and Meaning of Magical Acts. A Point of View. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(3), 451-473.
- Tapper, R. (1995). Islamic anthropology and the anthropology of Islam. *Anthropological Quarterly*, 68 (3), 185-93.
- Tarducci, M. (1999). Fundamentalismo religioso y relaciones de género: Aires de Familia, más allá de la diversidad. *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, 1(1), 189-211.
- Tarducci, M. (2002). *Servir al marido como al señor: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género*. [Tesis Doctorado, FFyL, UBA].
- Tarducci, M., Trebisacce, C. y Grammatico, K. (2019). *Cuando el feminismo era mala palabra. Algunas experiencias del feminismo porteño*. Espacio editorial.
- Tarlo, E. (2007). Islamic Cosmopolitanism: The Sartorial Biographies of Three Muslim Women in London. *Fashion Theory*, 11(2-3), 143-172.
- Tarlo, E. (2010). *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. Berg.
- Tarlo, E. y Moors, A. (Eds.) (2013). *Islamic Fashion and Anti-Fashion: New Perspectives from Europe and North America*. Bloomsbury.
- Tasso, A. (1990). La inmigración árabe en la Argentina. *Todo es Historia*, 282, 788-89.
- Taylor, B. (1976). Conversion and Cognition: An Area for Empirical Study in the Microsociology of Religious Knowledge. *Social Compass*, 23(1), 5-22.
- Taylor, J. (2011). The intimate insider: negotiating the Ethics of friendship when doing insider research. *Qualitative Research*, 11(1), 3-22.
- Tijani, I. (2009). *Male Domination, Female Revolt: Race, Class, and Gender in Kuwaiti Women's Fiction*. Brill
- Toffoletti, K., y Palmer, C. (2017). New Approaches for Studies of Muslim Women and Sport. *International Review for the Sociology of Sport*, 52(2), 146-163.
- Tolino, S. (2014). Homosexuality in the Middle East: An Analysis of dominant and competitive discourses. *Revista telemática di studi sulla memoria femminile*, 25, 72-91.
- Topal, S. (2017). Female Muslim Subjectivity in the Secular Public Sphere: Hijab and Ritual Prayer as 'Technologies of the Self'. *Social Compass*, 64(4), 582-596.
- Torab, A. (2006). *Performing Islam: gender and ritual in Iran*. Brill.
- Trebisacce, C. (2016). Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista. *Cinta de Moebio*, 57, 285-295.
- Tucker, J. (2008). *Women, Family, and Gender in Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Turner, B. (1989 [1984]). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Fondo de Cultura Económica.
- Turner, V. (1980[1967]). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI Editores.

- Turner, V. (1985). *Anthropology of Performance. On the Edge of the Bush. Anthropology of Experience* (pp. 177-204). The University of Arizona Press.
- Turner, V. (1988[1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Vaggione, J. M. (2014). La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso. *Sociedad y Religión*, 42 (XXIV), 209-226.
- Valcarcel, M. (2013). *Mujeres musulmanas. Identidad, género y religión*. [Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA].
- Valcarcel, M. (2014a). El islam como objeto antropológico. Estudio en Buenos Aires. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 12, 155-169.
- Valcarcel, M. (2014b). Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam. *Revista Cultura y Religión*, 8 (2), 54-82.
- Valcarcel, M. (2016a). Los hijos y la belleza del mundo: más allá de la moral sexual y familiar en el Islam. *Zona Franca*, 24, 74-99.
- Valcarcel, M. (2016b). Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina. *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 3 (6), 31-57.
- Valcarcel, M. (2017a) (Des/en) velada: anécdotas de una antropóloga ¿inocente? Crónica disponible en el blog *Diversa* www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/desen-velada-anecdota-de-una-antropologa-inocente
- Valcarcel, M. (2017b). Erotismo, sexualidad y cultura islámica: notas sobre lo impensado pensable. en *Anaquel de Estudios Árabes* (Ediciones Complutense), 28, 181-208.
- Valcarcel, M. (2018a). Lectura crítica de Adlbi Sibai, Sirin (2016). La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Descentrada* 2(1), e046. <http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe046>
- Valcarcel, M. (2018b). Unsubmissive Femininities: On muslim narratives, praxis and subjectivities in Buenos Aires. Ponencia presentada en el Panel “Sexuality and Emotions: Femininities, Masculinities, Transsexuality and Religious Speech” 18th *IUAES World Congress*, UFSC, Florianopolis.
- Valcarcel, M. (2019a). Transformarse en ‘llaves del bien’. Mujeres musulmanas, saberes y praxis en Buenos Aires en *Ciências Sociais e Religião*. Recuperado de <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/12638>
- Valcarcel, M. (2019b). (Des/En) velada. Los caminos tras la conversión. M. S. Valcarcel y M. S. García Somoza (Comps.) *Género y religiosidades. Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado* (pp. 239-272). Editorial Bosque - Kula.
- Valcarcel, M. y García Somoza, M.S. (2015). Allahu Akbar, Dios es grande pero no hace la guerra. Claves para comprender la instrumentalización política de lo religioso. Disponible en el blog *Diversa* <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/allahu-akbar-dios-es-grande-pero-no-hace-la-guerra-claves-para-comprender-la-instrumentalizacion-politica-de-lo-religioso/>
- Valcarcel, M. y García-Somoza, M.S. (2017). Unidad en la diversidad: género y sexualidades en tiempos del islam transnacional. M. Jaime (Ed.), *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo* (pp. 95-134). CMP Flora Tristán/UNMSM. Programa de Estudios de Género.

- Valcarcel, M. y Rivera de la Fuente, V. (2014). Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula rasa*, 21, 139-164.
- Van der Veer, P. (2008). Embodiment, Materiality, and Power. A Review Essay. *Comparative Studies in Society and History*, 50, 809-818.
- Van Nieuwkerk, K. (2006). Gender, Conversion and Islam. A Comparison of Online and Offline Conversion Narratives. K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (pp. 95-119). University of Texas Press.
- Van Nieuwkerk, K. (Ed.) (2006). *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press.
- Varikas, E. (2004). Universalisme et particularisme. Hirata *et al.* (Dirs.), *Dictionnaire critique du féminisme*. PUF.
- Velayati, M. (2018). Formation of Religious Identity among British Muslim. E. Ruspini, G. Bonifacio y C. Corradi (Eds.), *Women and Religion. Contemporary and Future Challenges in the Global Era* (pp. 95-115). University of Bristol-University of Chicago Press.
- Vernet, J. (2001). *Los orígenes del islam*. El Acantilado.
- Vertovec, S. (2002). Diaspora, Transnationalism and Islam: Sites of Change and Modes of Research. S. Allievi y J. Nielsen (Eds.) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe* (pp. 312-326). Brill.
- Viotti, N. (2009). Los hombres también lloran: Masculinidad, sensibilidad y etnografía entre católicos emocionales porteños. *Ciências Sociais y Religião*, 11(11), 35-58.
- Viotti, N. (2010). El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 18, 39-68.
- Viotti, N. (2017). Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 28, 175-191.
- Viotti, N. (2020). Individualización religiosa en América Latina. Disponible en el blog *Diversa*. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/individualizacion-religiosa-en-america-latina/>
- Visweswaran, K. (1993). Defining Feminist Ethnography. Lincoln y Denzin (Eds.), *Turning Points in Qualitative Research: Tying Knots in a Handkerchief* (pp. 73-94). Altamira Press.
- Vitar Mukdsi, B. (1999). Inmigrantes sirios y libaneses en Tucumán (Argentina). El reclamo de la etnicidad. *Trocadero*, (10-11), 287-308.
- Vitar Mukdsi, B. (2003). Testimonios orales de los descendientes de sirio libaneses en San Miguel de Tucumán (Argentina). La identificación étnica. *Trocadero*, (14-15), 171-187.
- Voigt Espinola, C. (2005). *O Véu que (Des) Cobre a Comunidade Árabe-Muçulmana de Florianópolis*. [Tesis Doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld.

- Wallace, R. (1991). Feminism: Expanding the Horizon of the Sociology of Religion. Bromiley (Ed), *Religion and the Social Order. New Developments in Theory and Research* (pp. 253-66). JAI Press.
- Walley, C. (1997). Searching for "voices": Feminism, anthropology, and the global debate over female genital operations. *Cultural Anthropology*, 12(3), 405-438.
- Warren, C. (2008). Quitando el velo: mujeres y derechos islámicos. *Anuario de Derechos Humanos*, 9, 621-660.
- Weiss, G. (2003). The Body as a Narrative Horizon. J. Cohen y G. Weiss (Eds.), *Thinking the Limits of the Body* (pp. 25-35). University of New York Press.
- Westerlund, D. (2004). The contextualization of Sufism in Europe. D. Westerlund (Ed.), *Sufism in Europe and North America* (pp. 13-35). Routledge.
- Williams, A. (1996). The politics of feminist ethnography. *Canadian Journal of Nursing Research Archive*, 28(1), 87-94.
- Williams, R. y Vashi, G. (2007). Hijab and American Muslim Women: Creating the space for autonomous selves. en *Sociology of Religion*, 28(2), 269-287.
- Wohlrab-Sahr, M. (2006). Symbolizing Distance. Conversion to Islam in Germany and the United States. K. Van Nieuwkerk (Ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West* (pp. 71-91). University of Texas Press.
- Wohlrab-Sahr, M. y Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology*, 11(6), 875-909.
- Woodhead, L. (2003). Feminism and Sociology of Religion: From Gender Blindness to Gendered difference. R. Fenn (Ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (pp. 67-86). Blackwell Publishing.
- Wright, P. (1998). Etnografía y experiencia en la antropología de la religión. *Sociedad y Religión*, 16/17, 180-193.
- Wright, P. y Ceriani, C. (2018). Introducción. Entre heterodoxias históricas y recreaciones contemporáneas. Wright (Ed.) *Periferias sagradas en la modernidad argentina* (pp. 9-25). Biblos/Culturalia.
- Yabri, M. (2001[1980]). *El legado filosófico árabe*. (M. Feria García, Trad.). Trotta.
- Yann, R. (1996). *El Islam shii* (J. Vivanco, Trad.). Bellaterra.
- Yeğenoğlu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge University Press.
- Yip, A. (2005) Queering Religious Texts: An Exploration of British no Heterosexual Christian's and Muslim's Strategy of Constructing Sexuality Affirming Hermeneutics. *Sociology*, 39 (1), 47-65.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press.
- Young, I. M. (1994). Gender as Seriality: thinking about Women as a Social Collective. *Journal of Women in Culture and Society*, 19 (3), 713-738.
- Yuval-Davis, N. (2015). Situated Intersectionality and Social Inequality. *Raisons politiques*, 58, 91-100.

- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's studies*, 3, 193-209.
- Zaatari, Z. (2006). The Culture of Motherhood: An Avenue for Women's Civil Participation in South Lebanon. *Journal of Middle East Women's Studies*, 2(1), 33-64.
- Žarkov, D. (2015). Reflecting on Faith and Feminism. *European Journal of Women's Studies*, 22(1), 3-6.
- Zaros, A. (2018). Los herederos de los abuelos: sobre la socialización religiosa en familias de diferentes credos en Buenos Aires. *Debates do NER*, 1(33), 235-262.
- Zenobi, D. (2010). O antropólogo como “espião”: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Mana*, 16(2), 471-499.
- Zeraoui, Z. (Ed.) (2010). *El islam en América Latina*. Editorial Limusa.
- Zine, J. (2006). Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic school. *Equity & Excellence in Education*, 39(3), 239-252.
- Zine, J. (2008). Muslim Women and the Politics of Representation en *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24, 110-116.
- Zubryzcki, B. (2011). Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológicos*, 29(81), 49-64.
- Zwissler, L. (2012). Feminism and Religion: Intersections between Western activism, Theology and Theory. *Religion Compass*, 6/7, 354-368.