



RUTA ANTROPOLÓGICA
REVISTA ELECTRÓNICA

número
Seis

ISLAM

UNA PERSPECTIVA
GLOBAL Y LOCAL



número *Seis*

Comité editorial:

Janeth Rojas Contreras

rojasc.janeth@gmail.com

Cecilia Guadalupe Acero Vidal

ceciliaacero@hotmail.com

Angela Yesenia Olaya Requene

yesenia.olaya@gmail.com

Raúl Hernán Contreras Román

raulantu@gmail.com

Carlos Bravo Romo

antropo_romcar@hotmail.com

Comité editorial externo:

Rocío Castro Jiménez

voluspa_isa@hotmail.com

Yoatzin Balbuena Mejía

salpicote@yahoo.com.mx

Edgar Flores López

fundamentosdi@gmail.com

Héctor Manuel Espinosa Vazquez

hеспinosa_mx@yahoo.com.cm

Dr. Hernán Salas Quintanal

Coordinador del Posgrado en Antropología

número Seis

ISLAM. UNA PERSPECTIVA GLOBAL Y LOCAL

Septiembre, 2017
Año 4. Número 6.

00

ANDANZAS

Hernán G. H. Taboada:

El primer islam del mahyar: América Latina 1880-1945.

36

EL GABINETE

Arely Medina:

Pensar el Islam en tiempo de movilidad: para una etnografía en América Latina.

70

Ruth Jatziri García Linares:

Antropología de género. Mujeres e islam en México

100

Soledad Jiménez Tovar:

Los musulmanes sinófonos de Kazajistán y la micropolítica de las identidades “china” y “musulmana”.

126

ETNOGRAFOS

Samantha Leyva Cortés:

El corazón del islam. Análisis del aprendizaje espiritual del islam a través de metáforas con base corporal.

130

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera:

El Islam cruza la(s) frontera(s).
XX Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), Claremont, California, del 31 de mayo al 2 de junio de 2017.

136

OTREDAD

Pierre Valls:

Proyecto “Mezquita”

146

CON OLOR A TINTA

Luis Rodolfo Morán Quiroz:

Islam-latino. Identidades étnico-religiosas en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA).

152

NOVEDAD EDITORIAL

David Alejandro Sida Medina

“Islam e islamismo: Entre la tradición y la democracia”

DOSSIER. Islam. Una perspectiva global y local

Jatziri García y Arely Medina

[Coordinadoras del número 6]

Hace ya más de una década que ocurrieron los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York (11-S), para ser exactos dieciséis. En este tiempo han proliferado con mucho ímpetu producciones académicas que abordan el tema del Islam desde diferentes disciplinas. Los tópicos sobre el terrorismo, la seguridad internacional, las mujeres, el uso del velo y la religión han abanderado los intentos por comprender cómo y de qué forma éste reapareció y día a día cobra una extraordinaria visibilidad en el marco internacional contemporáneo.

En el caso de México, el tiempo parece acoplarse a esta coyuntura internacional, porque de igual forma, desde hace ya más de una década han habido esfuerzos prístinos en la Antropología por tratar de entender las dinámicas locales de las comunidades de musulmanes que se asientan en el territorio, entre éstos: la migración, la configuración de las comunidades, el uso del cuerpo, la identidad religiosa y de género se han convertido en temas centrales para la comprensión del Islam, su práctica y su presencia en nuestro país, con toda la complejidad que ello implica.

En ese tenor, este número de Ruta Antropológica: Islam. Una perspectiva global y local, busca unirse a los esfuerzos que se están generando en nuestro país, puesto que consideramos importante que la comprensión de esta práctica religiosa esté acompañada de acercamientos socioantropológicos que coadyuven a la interpretación de una comunidad global —imaginaria— que al asentarse en diferentes territorios geográficos recrea dinámicas particulares que requieren de análisis profundos y explicaciones detalladas. Consideramos que la Antropología junto con otras ciencias sociales y humanas como la Historia y la Sociología nos permite, a través de sus diferentes dimensiones, generar estudios holísticos que repercuten en la generación de nuevas formas de pensar al Islam, ello nos invita a permanecer en este esfuerzo por el entendimiento de esta práctica religiosa, más allá de los prejuicios que se ciernen sobre ella.

Para el caso de México es necesario considerar que su comprensión implica el reconocimiento de las dinámicas transnacionales y la influencia de diferentes propuestas globales que logran asentarse y adecuarse a nuevos marcos socioculturales. Ejemplo de ello es la institucionalización de doctrinas como la sunita, la chiíta, la sufi, la salafi y de forma más reciente el movimiento Ahmadiyya, cuya visibilidad en la esfera pública mexicana y su capacidad de promover bienes religiosos a diferentes escalas espaciales se está presentando sin descanso. Dicha diversidad se ha abierto como un campo fértil para los estudios del Islam en México y abre múltiples propuestas de investigaciones y abordaje. Si bien el Islam es una propuesta religiosa, no podemos dejar de lado su incidencia en el plano cultural, lo que en definitiva se observa en la caracterización y especificidad de cada comunidad, sociedad y país en donde se asienta.

En este tenor, los trabajos que se presentan en esta edición permiten pensar y reflexionar al Islam contemporáneo. Conviene decir que, pese a que estos se desarrollan dentro de diferentes demarcaciones territoriales, se puede observar la transversalización de líneas de discusión en común como: los procesos históricos e imaginarios, la percepción de minoría religiosa, legitimidad de prácticas, el Islam politizado y los procesos de integración cultural. Los autores nos permiten observar la dinámica del Islam global, a partir de la movilidad de agentes portadores del sistema de creencias y su representación local en diferentes escenarios socioculturales.

Entrando en la estructura de la revista, la sección de *Andanzas* está abanderada por Hernán Taboada que, desde un enfoque sociohistórico nos introduce en las dinámicas locales de América Latina y la representación del Islam. Su avidez para reconstruir el pasado nos aporta diferentes líneas de reflexión para comprender los escenarios sociopolíticos en los que el Islam se insertó a partir de la migración en este territorio. Se centra en el caso de las primeras migraciones árabes en el último cuarto del siglo XIX y hasta la segunda Guerra Mundial. Con ello nos sitúa en el marco político global y la diáspora árabe u otomana que, en el caso de América Latina. Taboada ha optado por llamarla *el primer islam del mahyar*. La descripción de la llegada de estos grupos —que no todos musulmanes— y su integración a sociedades altamente católicas y con un proceso de secularización visibiliza parte del recorrido histórico social del Islam con la opción de tejer este análisis a la situación actual de su representación.

Cabe decir que las reflexiones metodológicas en este dossier comienzan con la aportación de Taboada al considerar que, así como se está intensificando la visibilidad del Islam en América Latina, corre de igual manera el interés de estudiosos de la religión por acercarse a este fenómeno, bajo dicho contexto encontramos en la sección de *Gabinete* los trabajos de Soledad Jiménez, Arely Medina y Jatziri García.

Jiménez desde otra zona geográfica nos ofrece la descripción de los musulmanes sinófonos en Kazajistán. Involucra para el análisis la integración histórica de una minoría étnica y con ello los procesos de legitimación de la práctica de dos escuelas islámicas de interpretación que involucran pautas culturales que se dieron a finales del siglo XIX. Taboada y Jiménez ofrecen una visión histórica donde los estudios comparten una temporalidad semejante así como el escenario global, pero donde los procesos de integración local permiten comprender significantes particulares de las prácticas islámicas.

Medina en su texto propone una reflexión para pensar y abordar el Islam en América Latina. A través de un recorrido por autores, propuestas, datos, enfoques históricos y problemáticas actuales y empíricas sostiene que, el Islam ha de considerarse como un fenómeno de alcance global y que su constante movilidad contemporánea permite repensarlo fuera de las demarcaciones territoriales, tradicionales e históricas, es decir, un Islam transnacionalizado que mediante diferentes factores, además de la migración, ha logrado asentarse en nuevos territorios locales adquiriendo particularidades.

Jatziri García parte del enfoque de género y revisa elementos de asentamiento de la práctica islámica a través de la intervención de migrantes y su reacomodo. A partir de observar las prácticas de

las conversas mexicanas expone cómo se ha construido una visión estereotipada y global de la mujer musulmana, pero nos deja ver que este “deber ser” se contrapone a la realidad tocada por el feminismo islámico y sus reapropiaciones en el terreno mexicano, lo que conlleva a mayor complejidad el tema de las mujeres, el islam, el feminismo y el patriarcado. Los trabajos de Jatziri García, Samantha Leyva, Pierre Valls y Arely Medina muestran diferentes escenarios locales donde el Islam ha logrado insertarse bajo dinámicas particulares marcadas por los contextos socioculturales a escala global y local. Estos aportes ofrecen casos situados en México donde sobresale la percepción de minoría religiosa, los procesos de legitimidad de prácticas religiosas y culturales, los consensos y las estrategias de acomodación del sistema religioso.

En la sección de *Etnógrafos* aparecen, Samantha Leyva y Cristina Mazariegos. Leyva, en una exposición breve nos da imágenes de otros procesos socioculturales donde se inserta el Islam. El cuerpo como metáfora religiosa se resignifica y le permite al lector observar otro espacio de práctica ritual, esta experiencia de análisis es rescatada a partir del trabajo de campo que la autora hace en una comunidad chiíta de la ciudad de México. Por otro lado, Cristina Mazariegos a través de su reseña, nos da revista de los trabajos expuestos en la mesa: *Islam entre mexicanos “de aquí y de allá”* que tuvo lugar en el encuentro XX de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RiFREM), celebrado en Claremont, California, 2017. La temática general del encuentro, migración México-Estados Unidos, permite que el Islam aparezca como otro estudio para comprender la transnacionalización de las religiones.

Pierre Valls también nos lleva a otro escenario ritualístico en la sección *Otredad*. Aquí las imágenes se convierten en el vehículo del entendimiento de la superposición, y resignificación de lugares y nuevas prácticas rituales en un área que sirve de performance para mostrarnos como los espacios son territorios habitados y simbólicos dependiendo de su uso.

En la sección *Con olor a tinta* Morán reseña la tesis doctoral de Medina donde se expone el caso de Latinos Musulmanes en Estados Unidos y los procesos de transnacionalización de un Islam relocalizado en un escenario de actual tensión respecto a la migración y la percepción estigmatizada del mismo.

Finalmente, en *Novedad Editorial* no dejamos pasar de largo la oportunidad de ofrecer nuevas publicaciones. David Sida nos ofrece la oportunidad de interesarnos en la lectura para comprender el Islam, el islamismo y los procesos del ascenso del Islam político y democrático en la contemporaneidad, a partir de la reseña del libro de Ali Mirsepassi, *Political Islam, Iran and the Enlightenment: Philosophies of hope and despair*, Cambridge University Press, 2005.

Consideramos que los trabajos que reúne este dossier serán de gran utilidad e interés a los lectores no sólo por el arrojo en el análisis y comprensión de un Islam transnacional, sino por las particularidades y experiencias específicas de un Islam situado en México que, en definitiva enriquecen lo que conocemos como esta gran *Umma* global.

Que el esfuerzo continúe porque la realidad no sólo lo permite, sino lo demanda.

ANDANZAS

El primer islam del māhyar: **AMÉRICA LATINA** 1880-1945

Hernán G. H. Taboada

[rharoldo@unam.mx]

Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Resumen

La primera oleada de inmigración árabe (mahyar) a América Latina, a partir de 1880 aproximadamente, fue mayoritariamente cristiana. No faltaron sin embargo musulimes, en número suficiente como para construir algunas instituciones. Este islam fue disminuyendo y los primeros estudios, generalmente realizados desde la visión de las comunidades cristianas, no lo tomaron en cuenta. Tampoco estudios recientes, enfocados en el fenómeno actual. Se recogen testimonios para ilustrar ese episodio islámico en América Latina, hasta 1945: cifras, instituciones, anécdotas, causas de disminución.

Abstract

The first wave of Arab immigration (mahyar) to Latin America, from 1880 ca, was predominantly Christian. Nevertheless, there were also Muslims among them, enough to build some institutions. This Islam diminished, and the first studies on mahyar, from the point of view of the Christian communities, did not consider it. Neither did recent studies, focused on the present phenomenon. Testimonies are collected about this Muslim episode in Latin America, to 1945: numbers, institutions, anecdotes, causes of diminution.

*-Si no es el Mesías, ¿quién es? –preguntó Jabil en tono belicoso.
Abdalla miró pensativamente la copita de anís que se calentaba en la mesa de fuertes nervaduras,
-También es un profeta –contestó–, el último antes que llegara Mahoma, verdadero profeta de Alá.
-Eso dicen ustedes –refutó Jabil– pero nuestros libros sagrados...
-También el Corán es un libro sagrado –replicó Abdallah con benevolencia.
Leopoldo Marechal, Adán Buenosayres, 1948.*

Hace pocos años se hacía notar cómo en Argentina la única comunidad que carecía de una “historia oficial” era la islámica y la observación se podía extender a toda América Latina, donde el componente islámico en la migración árabe era señalado como “territorio virgen” (Klich & Lesser, 1996, p. 9; Brieger & Herszkowich, 2003, p. 6). Hoy tales afirmaciones se están alejando de la realidad, ya que ha empezado a escribirse dicha historia y a poblarse dicho territorio, a medida que los fieles al islam cobran importancia numérica y visibilidad, se incrementan las conversiones y se siente una general necesidad de reconstruir su trayectoria previa. Ello en feliz coincidencia, por otro lado, con un periodo de consolidación, robustecimiento y diversificación de la academia latinoamericana, con numerosos jóvenes investigadores en búsqueda de nuevos temas y enfoques.

Obligado es notar, sin embargo, que la información y los escritos resultantes han tendido a privilegiar las comunidades actuales, su implantación y vida social. A veces se anteponen menciones algo apresuradas de una lejana prehistoria: un supuesto islam precolombino, las manifestaciones coloniales y las del islam afrobrasileño de los malés y sus descendientes. Posiblemente la hipotética existencia o escasa relevancia numérica de estos momentos y su aparentemente nula herencia justifiquen la mención somera, pero no es el caso de otro episodio que ha sido igualmente descuidado, tanto por los fieles como por la academia: me refiero a ese periodo que se extendió a partir de las primeras migraciones árabes en el último cuarto del siglo xix hasta la segunda Guerra Mundial, al cual podemos llamar el primer islam del mahyar.¹

¹ Se denomina mahyar —de una palabra árabe con la idea de traslado, que dio también en el sustantivo hégira— al movimiento migratorio de pueblos árabes, sobre todo de la Gran Siria, a partir del siglo xix, dirigido a otros países cercanos, a África occidental, Australia, las Américas o la misma Europa.

Éste no terminó en una disolución paulatina como el de las etapas previas: produjo alguna vida comunitaria e instituciones que de alguna suerte perduraron, hasta literatura produjo, aunque todo ello de una manera larvada que no respondió al empuje inicial. Parece entonces poseer más relieve del que se le ha concedido y requerir de examen. Pretendo hacerlo a partir de la relectura de fuentes y bibliografía secundaria, y de una serie de consideraciones que enfatizen lo que autores previos han descuidado, recapitulen aquella otra prehistoria, no tan lejana, del actual islam latinoamericano y saquen algunas conclusiones que podrían servir para evaluar la situación actual.

1 Las razones del descuido

Para entender la desatención mencionada hay que considerar que el interés por las migraciones desde el mundo árabe se empezó a manifestar entre algunos individuos provenientes de las mismas o entre sus descendientes, y los primeros acercamientos a su historia y sociología aparecieron en sus revistas o a su amparo y financiamiento. Con ello el relato quedó bajo el control de los cristianos, que a veces eran sacerdotes, como el padre Salomón Jury, perteneciente a la Iglesia ortodoxa y gran promotor cultural en Chile desde los años veinte. El control resultaba del predominio numérico de los cristianos, especialmente los maronitas, que constituían el sector con mayor experiencia migratoria, el más escolarizado y políticamente organizado², más conocedor de lenguas extranjeras y quizás (esto se desprende de lo anterior) a que también era el más urbanizado y por ende propenso a la vida y a las publicaciones comunitarias, mientras los musulimes fueron más confinados a suburbios o se dedicaron con mayor frecuencia a la agricultura.³

² Sobre los antecedentes históricos de esta vocación migratoria cristiana, véase Planhol, 2002, pp. 389-390; notó estas características distintivas de los cristianos Amin al-Rihani, intelectual y político que actuó entre América y el Mashreq en las primeras décadas del siglo xx, véase Hajjar, 2010, p. 128, n. 55, cap. 3. La acción de misioneros europeos o norteamericanos había construido en el imperio otomano un sistema escolar paralelo al oficial, de mejor calidad; Benedicto Chuaqui recordaba cómo los cristianos acudían a estas escuelas, mientras los musulimes se veían reducidos a las mezquitas, con una educación de calidad inferior, Chuaqui, 1942, p. 43. Estudios posteriores recogen la misma conclusión, Akmir, 1997, pp. 88-90.

³ En la ciudad argentina de Córdoba, los cristianos, más ricos y cultos, se asentaron en el centro, mientras los musulimes en los suburbios, y fueron discriminados por los primeros, cosa que no ocurría con los judíos, Flores, 1996, pp. 68, 72; señala la ocupación rural Marín Guzmán, 1996, p. 135.

Los migrantes, y por ende muchos de aquellos primeros autores, llegaban arrastrando las diferencias del país de origen, las confesionales básicamente. Contaban sí que había alguna interacción allá en la patria: matrimonios y fiestas comunes entre los ortodoxos, siriacos y drusos del pueblo de Kalaat Yandal en Siria (Rahal, 2011, pp. 79ss, 145), manifestaciones conjuntas contra los turcos que incluían a cristianos y musulmes (Tasso, 1988, pp. 52, 89). Afirmaciones dentro de un espíritu que se puede rastrear en cualquier discurso de aniversario y en el cual se exaltaba la hermandad y el multiculturalismo pero que la experiencia desmentía. Las comunidades estaban profundamente divididas, el matrimonio entre un palestino y una libanesa todavía suscitaba recelos en la Colombia de 1958⁴, los cristianos entre sí estaban distanciados⁵ y peor era la relación entre éstos y los musulmes.

De tal modo, al tiempo que se exaltaban la interacción y las manifestaciones conjuntas contra los turcos también se revelaba el empeoramiento de la situación, el recuerdo de la discordia entre cristianos, musulmes y drusos (Rahal, 2011, pp. 10ss; Tasso, 1988, pp. 52, 89); son muchos los testimonios que atribuyen el origen de una migración individual a alguna violencia, injusticia o prepotencia de parte islámica; cristianos y musulmes protagonizaban batallas campales callejeras en las ciudades grandes como Trípoli u Homs; eran cosa de muchachos, los hombres sensatos las evitaban y también se las evitaba en las aldeas, pero a lo lejos, desde Chile, todavía las recordaban Benedicto Chuaqui y José Auil.⁶ Y si no se llegaba a las batallas, sí imperaba la segregación espacial; cada origen aldeano remitía a una confesión, y es notable que el padrón se repitiera tras el viaje: cuando el bienhechor Domingo Kuri recibía a los migrantes árabes en el puerto de Veracruz, solía enviarlos a la región mexicana donde había ya asentadas familias de su misma aldea o grupo; aconsejados por él, los musulmes se dirigían a Torreón y ahí se concentraban (Díaz de Kuri & Macluf, 1995, pp. 68-69).

4 Testimonio sobre sus padres de Zuleima Slebi de Manzur, en Salive, 2011, p. 179.

5 Es otro tema, véanse las anotaciones en torno a la distancia ortodoxos-protestantes dentro de una misma familia en las páginas de la saga Emigrantes, de Amin Maalouf (2004).

6 Chuaqui, 1942, pp. 32ss; en la pequeña aldea de A'afissdiq convivían ortodoxos y musulmes, en Trípoli en cambio se llevaban a los golpes, Cuevas Seba & Mañaná Plasencio, 1990, p. 87.

División de destinos que hallamos en otros sitios y que al reproducir la segregación tradicional mantenía los prejuicios mutuos.⁷

Como manifestación de este bagaje funesto, un diplomático francés denunciaba las peleas entre cristianos y musulmes en la colonia ecuatoriana (Almeida, 1997, p. 223 n. 29). En la mexicana Mérida un grupo de drusos fue expulsado de la ciudad por sus coterráneos cristianos.⁸ Se vigilaban los nombres de persona a los recién nacidos.⁹ El Club Libanés de México hasta fecha reciente incorporaba cristianos y drusos, no musulmes ni judíos (Brown, 2010, p. 21). En Ainturin todos eran maronitas, con un cura cada cien habitantes y “cuando hablan entre ellos de otra religión se siente mucho temor como si tratara de cosa de espanto” (Dib Morillo, 1957, p. 179). En todo caso el referente religioso era central entre los migrantes árabes: menudeaba en las conversaciones y asomaba en la curiosidad por la creencia ajena (Menéndez Paredes, 2007, p. 122). Rasgo cultural de todos los grupos en aquella región, debe agregarse.

7 Lo anotan al pasar recuentos basados en testimonios, como Cuevas Seba & Mañaná Plasencio, 1990, pp. 69ss; constata la severidad de este prejuicio el sacerdote chileno Raúl Hasbún Zaror (1979): “Mis padres nacieron y crecieron en un ambiente donde los cristianos católicos y los cristianos ortodoxos se miraban con indecible desconfianza; a ratos superior al recelo que mediaba entre cristianos y musulmanes. Ellos fueron testigos de cuántas muchachas católicas se quedaban solteras, solo porque siendo los católicos minoría, sus padres se negaban pertinazmente a dejarlas casar con jóvenes ortodoxos”.

8 Información personal de Tete Cuevas.

9 Una de las entrevistadas en Argentina por Selim Abou señaló que su abuela quiso oponerse a que le asignaran el nombre de Nayla por ser nombre metuali (islámico), aunque el padre insistió y le quedó, Abou, 1972, p. 208.

Es verdad que se buscaba mantener el delicado equilibrio de los lugares de origen. Según recordaba una maronita cubana, en la fonda familiar, “se velaba por no preparar ningún alimento con carne de cerdo para no dañar la sensibilidad de uno de los empleados y de algunos clientes que profesaban la fe islámica” (“La última maronita”, 1998). Los relatos históricos que aquí se escribieron presentaban de forma neutra la personalidad de Mahoma.¹⁰ En las instituciones comunitarias las discusiones sobre religión se evitaban, como en la Liga Andaluza de Letras Árabes, fundada en Brasil en 1933, que consideró necesario prohibir que se hablara de religión y de política, señal de que había diferencias (Duoun, 1944, p. 259).

Verdad también que a largo plazo mucho prejuicio se diluyó en la nueva tierra, por prudencia, por interés o porque la hostilidad del medio borroneaba las disidencias internas: paulatinamente se empezaron a ver más frecuentes matrimonios exogámicos,¹¹ clubes pluralistas, alianzas comerciales interconfesionales, algunos rasgos emotivos de fraternidad y muchas frases aún más emotivas, pero las diferencias tuvieron su continuidad con la asunción del nacionalismo libanés dominado por el sector maronita, interesado en presentar una nación semieuropea, francófila, progresista, de orígenes fenicios, mediterráneos, no semitas, a veces originada en las Cruzadas. La imagen también buscaba responder al rechazo de la sociedad criolla ante una migración que insistían en calificar como oriental y compuesta por musulimes, por turcos. Significativa es la duda que rodeó en 1908 el casamiento del libanés Jasbek Abi Jasbek, quien debió probar ante la diócesis de Popayán su “cristiandad, catolicidad y soltería” (González Escobar, 1997, p. 95).

6

Buscando con afán desmentir los prejuicios, la versión maronita oficial, presente en las denominaciones mismas de los clubes, en sus revistas y discursos, sobredimensionaba la llegada e importancia de los cristianos, que describía con los atributos arriba enumerados mientras rebajaba o minimizaba otros aportes, al tiempo

10 Muchos ejemplos, véase en concreto Hallar, 1938; Aued, 1945, pp. 123-124.

11 En Chile hacia los años sesenta, véase Arancibia Clavel et al., 2010, pp. 193ss. Las historias comunitarias traen muchos otros ejemplos.

que enfatizaba el despotismo otomano e islámico como causa de la migración.¹² En típica actitud (auto)orientalista, los migrantes podían reivindicar las glorias del califato o de Al-Andalus pero se desmarcaban cuidadosamente de los estereotipos de fanatismo, poligamia, costumbres exóticas etc (Truzzi, 2001, p. 122). Cuando en unos festejos en Toluca unas jovencitas de la comunidad libanesa representaron un harem, el cronista que cubrió el evento tuvo cuidado de informar que era un papel “ajeno a la vida de sus madres y abuelas, pues, como bien se sabe, el harem con toda su pintoresca poligamia jamás pudo escalar las montañas del Líbano”. El cubano Adolfo Dollero transmitía en una descripción de los¹³ cristianos lo que éstos percibían de sí mismos: “aman la civilización latina y viven alejados del elemento mencionado arriba [los musulimes]. Diré más: no les gusta verse confundidos con los primeros.”¹⁴

Semejante horror a la mezcla explica que a veces el rechazo de los musulimes llegara a ser explícito, como en la carta (1921) enviada por el dirigente argentino Checri Abi Saab al cónsul de Francia, donde señalaba como ajenos a los verdaderos libaneses a unos quince mil migrantes provenientes de otras regiones y sobre todo musulimes; los sacerdotes insistían que un verdadero libanés es maronita, no árabe ni muslim. En 1935-1936 se rechazó la propuesta de elevar un minarete como monumento ofrecido por la comunidad árabe a Argentina (Brégain, 2011, pp. 184-185, 191). La tradición oral sigue suministrando ejemplos de malquerencia.

12 Nota el descuido del islam en los estudios sobre migración Castellanos, 2010, p. 21; ejemplos de la versión centrada en los cristianos en Ganem & Rahaim Aziz, 1969.

13 Revista Emir (México), núm. 41 (1940), p. 13.

14 Adolfo Dollero, 1916, texto reproducido en Menéndez Paredes, 2007, p. 227.

7

Fuera de la imagen comunitaria que empezó a dibujarse quedaron de este modo los musulimes, drusos y judíos. Estos últimos se apartaron por motivos políticos y escribieron su propia historia, donde resaltaban los caracteres diferenciales. Los otros poco hicieron oír su voz en el momento; algo la levantaron posteriormente con la influencia del panarabismo y sobre todo recientemente, con el retorno del islam. Pero eso es ahora, no en los años que tratamos; las escasas comunidades islámicas de origen no árabe hablaron menos todavía de sí mismas, como los hindustaníes del Cauca o individuos de los que por pura casualidad nos enteramos.

2 Los musulimes que llegaron

Si consideramos el mahyar en conjunto, en sus distintas oleadas, sí hay que confirmar lo que la mayoría de las fuentes y la bibliografía secundaria repiten, que las primeras nos trajeron un predominio de cristianos, maronitas u ortodoxos, sin que faltaran otras denominaciones, como melkitas, jacobitas, nestorianos y aun protestantes. Sólo después de la segunda Guerra Mundial y en concreto después de la Nakba palestina, la Guerra Civil libanesa (últimamente también el desastre sirio) y la diversificación de orígenes hubo una mayor proporción de musulimes.¹⁵ Hasta podría señalarse el origen religioso de algunas de aquellas pioneras vocaciones migrantes: el impulso dado por misioneros provenientes de Estados Unidos o la expansión de la venta de artículos sagrados, ofrecidos inicialmente a los peregrinos a Tierra Santa y que algunos de los primeros llegados a América Latina traían para vender aquí.¹⁶ Después, cuando las comunidades estuvieron asentadas, viajaron sacerdotes para ocuparse de su formación espiritual; quizás a ellos se deba cierto repunte de la islamofobia.¹⁷

15 Algo que ya desde el título revela el trabajo de Bruckmayr, 2010; notan el cambio de tendencia también Pitts Jr., 2006, p. 32; Arancibia Clavel et al., 2010, p. 160 etcétera.

16 Es lo que señalan algunas memorias, y ejemplifican casos de varios países: Schamún, 1910, pp. 6-7; Akmir, 2009, p. 22; Araya Suazo, 1986, p. 73; Baeza, 2014, p. 59.

17 En México, las amistades en la comunidad, que paulatinamente se habían estado organizando de acuerdo con las clases sociales, se volvieron a dividir por denominación religiosa con la llegada de un sacerdote, Pastor de María y Campos, 2013, p. 115.

Hay sin embargo que negar o por lo menos relativizar un argumento muy repetido: que llegaban fugitivos del despotismo turco y la prepotencia de musulimes y drusos. Indudable es que hubo un creciente hostigamiento a los cristianos, sentido especialmente durante la primera Guerra Mundial —del mismo modo que en el Líbano independiente los cristianos gozaron de excesiva influencia, en opinión de ciertos musulimes que justificaban con ello su emigración (Pitts, 2006, p. 32). También se encontraban exiliados políticos y fugitivos de la conscripción, pero en cuanto nos acercamos a las historias de vida se diluye el panorama muy negro que a veces nos venden: los migrantes llegaban en un goteo paulatino basado en cadenas familiares, no en las cascadas que caracterizan a las víctimas de la persecución religiosa o política.¹⁸ Evocar a ésta resultaba más elegante y permitía acceder al apoyo de las instituciones y el público cristianos de Europa y América, y hasta podríamos pensar que exageraron la nota,¹⁹ pero resulta evidente que la enorme mayoría eran expulsados por la pobreza, con la intención de volver, ricos, y en muchos casos expresaron su lealtad al imperio otomano.²⁰ Subrayo esto porque la aceptación de una migración por motivos religiosos nos acercaría a la idea de un éxodo de cristianos y estamos tratando de mostrar que fue más que eso.

Lo empieza a corroborar la bibliografía cuando deja saber que la proveniencia de la Gran Siria era predominante pero no

18 Observaciones de Zidane Zeraoui en entrevista que reproduce Buendía Muñoz, 1998, p. 29.

19 Así describe Antonio Letayf la táctica: “Quejándose del turco, para conmovier a los piadosos y filántropos y hacerles aflojar sus bolsillos y comprarles sus artículos llamados ‘reliquias de Tierra Santa’ a precios fabulosos” (1918, p. 6).

20 Véase Schumann, 2004; Hyland Jr, 2011; Fahrenthold, 2013; Taboada, 2015.

absoluta, al mencionar acá y allá también a migrantes de Iraq, de Egipto y del Magreb y aun de Yemen y Anatolia; aquéllos bien pudieran ser cristianos nestorianos, coptos y ortodoxos, o aun parte de la diáspora siria y palestina que se había instalado en Egipto en el siglo xix; del Magreb, principalmente Marruecos, llegaron numerosos judíos, sefardíes de lengua ladina, de Anatolia también judíos y armenios. Con todo, se trata de regiones con población mayoritaria de musulimes, por lo que no se excluye la presencia de algunos con tales procedencias como los pocos “turcos étnicos” que se han detectado, algunos hablantes de turco o curdo.²¹

Y otras regiones de presencia islámica también son de considerar, como Albania o Bulgaria y Rusia. Hubo musulimes de la India que gotearon a través del Caribe inglés: se los señala en Panamá, donde fueron atraídos por las obras del Canal, y más tarde por la posibilidad de realizar negocios; de éstos, algunos bengalíes se filtraron desde el Caribe inglés hasta Colombia, unos cien individuos que se asentaron en el valle del Río Cauca, o hasta Venezuela (Navarrete, 1997). Seguidores del islam figuraron entre los chinos llegados a Perú, Centroamérica o México. Todas estas nacionalidades, y otras como los persas, se cuentan en el inicial informe de Mohamed Djinguiz sobre el islam latinoamericano (Djinguiz, 1908). ¿También se contaban entre sus fieles los gitanos bosnios, turcos y griegos que encontró Carl Lumholtz a fines del xix entre Tepic y Guadalajara, exhibiendo osos y monos (aunque también comiendo puerco abundantemente)? (Lumholtz, 1903/2011, vol. 2, cap. 17, pp. 301-302).

Variedad de orígenes que levanta sospecha, confirmada luego por los recuentos hechos acá y allá, por los cálculos de los investigadores actuales y hasta por alguna clasificación censal o migratoria, como en documentos personales²² o cuando en el censo chileno de 1895 aparecen ciudadanos turcos “mahometanos” (Inostroza),

21 Se hablaba algo de turco, y arameo, entre habitantes de la argentina La Plata, véase Biondi-Assali, 1998; un hablante de curdo en Chile, según Venegas Aedo, 2015, p. 92.

22 En los pasaportes otomanos sí figuraba la religión, a diferencia de los pasaportes posteriores emitidos por el Mandato francés en Siria o el inglés en Palestina; véanse reproducciones en Díaz de Kuri & Macluf, 1995, pp. 47, 50ss, 70; también figuraba en las tarjetas del Servicio de Migración mexicano (pp. 57 y passim); pasaportes palestinos en Amaya Banegas, 1997, pp. 50ss.

denominación que se repite en documentos emitidos por el gobierno mexicano,²³ mientras, con más rigor, el gobierno argentino los define como “musulmanes” (Brieger & Herszkowich, 2003, p. 7). También tendría que hallarse confirmación en los materiales que en su momento publicaron las mismas comunidades, pero en éstos se reitera el sesgo antes notado y el dato religioso se escatima a veces. Ello sucede con los primeros estudios sobre la migración árabe a distintos países, con la narrativa o en los directorios de las colonias, como el muy detallado que para Chile compiló Ahmad Mattar: figuran nombres, profesiones, títulos, origen de las esposas, pero no la religión, que era para todos importante (*Guía social*, 1941). Quizás demasiado: había revistas comunitarias que insistían en no tocar cuestiones religiosas, del mismo modo que los clubes prohibían en sus estatutos discusiones de carácter político y confesional.

Factores que dificultan investigar la llegada de musulimes. Hay estudiosos que se han revelado incapaces de encontrarlos en el xix (Castellanos, 2010, pp. 117-118). Muchos recuentos se revelan erráticos, los testimonios sobre la religión faltan especialmente en el caso del islam. Sin embargo, el empeño de algunos investigadores ha logrado dar con censos internos, registros de pasajeros, estadísticas nacionales, informes consulares, tradición oral, que van arrojando luz. Ya nos alertan que los musulimes fueron quizás más de lo que se dice (Fawcett de Posada, 1991, pp. 15-16). El censo chileno de 1895 hace aparecer 79 ciudadanos turcos, de los cuales 58 son “mahometanos”, y en el de 1907 son ya 1498 (Inostroza). En Brasil, hay 600 en 1907 y en 1940 ya son 3053, que supone

23 En Ramírez Rodríguez, 2010, p. 118 se reproduce el documento personal de uno de dichos “mahometanos”.

6% de la población siriolibanesa (Delval, 1992, p. 203). En México, un estudio de los registros migratorios contabiliza, entre más de siete mil inmigrantes de Medio Oriente, a 345 (4.6%) como musulmes y a 157 (2.1%) como drusos (Zéraoui, 2006, p. 209).

Parece que en Centroamérica y el Caribe fueron más. Entre los llegados a Costa Rica desde fines del siglo xix, un 15-20% eran musulmes, y su número puede haberse incrementado posteriormente. Misma proporción en Honduras. En Cuba, no pasaron de 30%, pero es algo (Marín Guzmán, 1997, p. 167; Marín Guzmán, 2006, p. 248; Menéndez Paredes, 2007, p. 113). Son datos a contrastar con los de Estados Unidos, donde los musulmes fueron unos 150-200, quizás 1% de la migración (Ekinci, 2006, pp. 45-56). Presentes en las capitales, también se hacen notar en provincias: a Curitiba llegó la oleada más numerosa entre 1925 y 1930: en la lejana San Luis en Argentina ya existían musulmes desde 1907, y en la otra San Luis, la de México, un 4%; hacia 1921 unos diez fieles en Monterrey, también México, y en Cárdenas, Cuba, una comunidad chiita.²⁴

Quizás donde más evidencia dejaron, o por lo menos donde ésta más ha sido investigada, es en Argentina, país al que arribaron en los años 1905-1914, con un crecimiento entre 1923-1927 y otro más modesto del periodo 1948-1951. Un censo interno de 1914 señala 18 764 musulmes, es decir 15%, como otro cálculo señalaba, pero la minoría creció a 30% para alcanzar la par con los maronitas a fines de los años veinte. Coincidencia con los números que arrojan las listas de pasajeros para el periodo 1882-1925: unos 80 000 arribos desde países árabes, con no menos de 19 747 musulmes, es decir más de 23%.²⁵

Que no eran individuos aislados lo demuestra la acción política, la fundación de asociaciones. El breve movimiento otomanista, que perduró durante la primera

24 Delval, 1992, p. 240; López Lucero, 1994, pp. 89-111; Ramírez Rodríguez, 2010, p. 108; Andrade García; Menéndez Paredes, 2007, p. 115.

25 Números detallados, tablas, indicación de fuentes y consideraciones metodológicas sobre el islam en Argentina en Jozami, 1996, pp. 67-85; también, en parte derivados de ella, Brieger & Herszkowich, 2003; Brégain, 2011.

Guerra Mundial, tuvo sus adherentes sobre todo entre los musulmes, así como el aún más breve momento jerifiano y el panarabismo después. Las primeras asociaciones comunitarias solían tener un rótulo religioso y entre ellas contabilizamos en Chile la Sociedad Unión Musulmana (1926) y al año siguiente la Sociedad de Socorros Mutuos y Beneficencia Islámica. En Brasil la Asociación de Ayuda Musulmana (1929), la Sociedade Beneficente Alauita en Río de Janeiro (1931). En Panamá se fundó la Misión Islámica en 1930, que significativamente se transformó en Asociación Islámica Indo-Pakistaní en 1967 y en 1974 en Asociación Islámica de Panamá. En San Miguel de Tucumán, en Argentina, se nos menciona la Sociedad Pan-Islámica, con un local para el estudio del Corán.

Las minorías tuvieron sus sedes: una que fundaron los 20 alauitas de Río de Janeiro en 1931 y varias asociaciones drusas: la Sociedad Drusa de Chile, una Asociación Drusa en Buenos Aires, en Brasil (1929) la Sociedade Beneficente Druziense de Oliveira (Mato Grosso). En México la Liga Drusa, agencia con actividad política que despertó la alerta del embajador francés en México, atento a esta comunidad que había protagonizado una revuelta allá en Siria y de este lado del Atlántico se mostró activa en concertar voluntades y reunir dineros, dando lugar a informes diplomáticos y a reyertas internas dentro de la comunidad (Delval, 1992, p. 238; Inostroza; Olguín Tenorio & Peña González, 1990; Pastor de Maria y Campos, 2013, pp. 103n, 105; Andrade García).

La existencia de tales entidades nos revela también cierta preocupación por mantener la práctica religiosa. El estudio coránico en Tucumán del párrafo anterior lo indica, e igualmente se nos habla de mezquitas, que más bien serían salas de oración, después desaparecidas, salvo alguna como la

de São Paulo, construida en 1938 y aun existente. Debe recalcarse una empresa muy significativa, la primera traducción del Corán al castellano directamente del árabe, empresa que fue realizada en Buenos Aires como resultado de la colaboración entre Saifuddin Rahhal y Santiago Peralta (1945); en esos años Ahmed Abboud estaba empeñado en una labor parecida, y su traducción del Corán, en colaboración con Rafael Castellanos, comenzada en 1942, se terminó en 1950 para publicarse en 1953. Sobre Brasil hay menos datos, hubo una primera traducción portuguesa del Corán publicada en Lisboa y Río de Janeiro en 1882, siendo dudoso que sea directa del árabe; otra hay del siglo xx que no tiene fecha, pero es anterior a la primera fechada, de 1961.²⁶

La evidencia anecdótica también abunda en casos individuales de musulimes. Uno de los primeros maestros de árabe en Yucatán, un sirio en Manaos en 1904, Abdul Rasac Hauache, precursor de otros arribos, un migrante que de Cuba pasó a Perú en 1928, llamado Taleb; y otro llamado Talib Hamideh, llegado en 1938-1940 (Cuevas Seba & Mañaná Plasencio, 1990, pp. 60-62; Delval, 1992, p. 242; Bartet, 2011, pp. 126, 149-150 etcétera). Individuos más anónimos, alguno de nombre Mahmud o Mohamed con sus variantes, o hasta un individuo llamado Islam; otros de más fuste, como el egipcio Saifuddin Rahhal, egipcio egresado de al-Azhar y residente en Argentina desde 1910; escribió mucho sobre su religión y colaboró en la traducción del Corán mencionada. Entre los recuerdos familiares surgen personajes como el padre de la política colombiana Zheger Hay Harb, un “musulmán muy tolerante” llegado de Líbano en los años treinta de Líbano y casado con una compatriota católica (Salive, 2011, pp. 100, 102); el abuelo del escritor uruguayo Amir Hamed (n. 1962), el padre del paraguayo Ángel Sauá, que merecerá unas líneas más adelante; también los padres de Carlos Saúl Menem, o el de su amigo y más tarde opositor Mohamed Alí Seineldín.

²⁶ Sobre el asunto abundan los datos en el artículo de Epalza, 2002; obra que el autor amplía, con información sobre traducciones portuguesas, en Epalza, 2008, pp. 111ss. De acuerdo con su información, en el siglo xix se habían publicado varias traducciones desde el francés y el inglés, sólo las de Rafael Cansinos Assens en España y las dos argentinas fueron directamente del árabe y, por los datos que Epalza suministra, se realizaron aproximadamente en los mismos años, si bien las fechas de publicación varían. Para Brasil hay menos información, que ha sido reunida en Sidarus, 2000; Delval menciona un intento de traducción en los años cincuenta que no satisfizo y quedó inédito, prefiriendo las autoridades recurrir a traducciones inglesas y francesas, Delval, 1992, p. 217.

Que no se tratara de cantidades descartables lo prueban pequeñas menciones que desde inicios del siglo aportaba la *Revue du Monde Musulman* y la aparición de un par de estudios que, a diferencia de la actitud de ninguneo posterior, sí analizaron este primer islam latinoamericano: cortos, dan algunas cifras (Djinguiz 1908; Zwemer, 1916). Su existencia motivó esparcidas apuntaciones en la literatura criolla: cierto relato (1943) de H. Bustos Domecq (pseudónimo con el que escribían conjuntamente Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares) tiene como fondo a la comunidad drusa de Buenos Aires; un cuento de Conrado Nalé Roxlo (1943) presenta a un turco polígamo en su país que llegaba al Río de la Plata; el Adán Buenosayres de Leopoldo Marechal (1948) informa de la discusión entre los dos personajes que ya fueron acarreados en mi epígrafe a este artículo; en *La vorágine* (1925) de José Eustasio Rivera figuran personajes árabes dedicados al comercio en la selva amazónica, como la turca Zoraida Ayram, dueña de una pulpería de renombre en Manaos; junto a su evocación de Allah, la novela presenta un retrato poco favorable de esta mujer lasciva, holgazana e interesada, que ve con curiosidad el trazado de caracteres distintos al alfabeto árabe.²⁷

Llegaron pues, y en el aspecto religioso su actitud parece haber sido distinta a la de los cristianos. Por lo menos los sunitas no estaban acostumbrados a vivir como minorías (y quizás por ello entre los chiitas o drusos, que sí lo estaban, se nota mayor perduración de las instituciones comunitarias). Temían, a veces justificadamente, que su religión fuera un impedimento para desembarcar: subsistió en efecto en nuestras repúblicas alguna

²⁷ Me refiero a escritos de la época de entreguerras; la figura del árabe ingresó posteriormente a la literatura latinoamericana con numerosos representantes en las letras de García Márquez, Jorge Amado y Isabel Allende, entre otros, véase Menéndez Paredes, 2011.

prevención contra los musulimes y entre las primeras sugerencias de llamar migración de Medio Oriente se inserta la precaución de que fueran cristianos.²⁸ Al principio también temían represalias del gobierno otomano: había una prohibición general de emigrar pero que se dirigía principalmente a los musulimes.²⁹

Debido a tales actitudes, los árabes cristianos insistían, como se dijo, en su filiación religiosa y subrayaban su distancia del islam, del fanatismo, la poligamia, costumbres exóticas.³⁰ El rechazo de atuendos tradicionales es señalado por muchos testimonios. En México, decían ser armenios (Alfaro Velcamp, 2006, p. 64, n. 5). Se acercaron al catolicismo, los maronitas con mayor facilidad, por falta de templos pero también para seguir mimetizándose. Esta estrategia de disimulo fue practicada igualmente por melkitas y ortodoxos, por judíos marroquíes que se hacían pasar por andaluces católicos, y por fin por nuestros musulimes; algunos fingían ser cristianos,³¹ ser griegos, armenios (Klich, 1996) cambiaban su nombre (Uğur Ekinci, 2006). Se ha notado que de los 143 individuos apellidados Ali que desembarcaron en Buenos Aires sólo 43 declararon ser musulimes, cosa que desmiente la relación bastante estricta entre nombre familiar y religión que existe en la región de origen (Jozami, 1996, p. 75, n. 34). Algún Mahmud o Mohammed también decía ser cristiano. Podían haber engañado a los funcionarios de entonces, no a estudiosos posteriores más atentos.

3 Debilitamiento

Aun minoritario, el islam logró implantarse, de acuerdo, y aun con cierto vigor. Sin embargo, en los años siguientes hubo un retroceso visible por doquier. Las cifras se fueron reduciendo: si el citado censo chileno de 1907 hablaba de 1498 musulimes, el de 1920 registraba sólo 402 (Inostroza). Autores que escribieron en la segunda mitad del xx señalaban al islam como residual en América Latina: por ejemplo, en el momento en que Rolf Reichert investigaba, en los años cincuenta, pensaba que estaba ante los restos de una comunidad en rápida desaparición. Lo mismo parece desprenderse del panorama general que trazó Raymond Delval en el curso de los años ochenta, o de testimonios aislados (Delval, 1992, p. 267; Reichert, 1965, p. 194). Un especialista en la religión en Brasil no lo veía.³² Y era el país con mayor presencia, ni hablemos de los otros: extrañeza causaba mencionar el tema, que nunca aparecía en los repertorios. Al llegar por primera vez a Argentina en 1960, un imam consideró que los jóvenes habían sido despojados de su identidad islámica (Jozami, 1996, p. 82).

Debe agregarse que similares testimonios de decadencia abundan en todas las comunidades, y como parte de un fenómeno global: el primer sacerdote maronita en México notó cierto descuido de la práctica entre los fieles;³³ para los melkitas colombianos se describe la misma situación de abandono y desorientación (Fawcett de Posada, 1991, p. 17). Quejas de rigoristas para los cuales toda piedad era poca, se dirá, pero que se empareja al lamento de los ortodoxos argentinos ante la

28 Weiss, 1861; al parecer también en El Monitor, véase “Documento curioso, 1972.

29 Uğur Ekinci 2006; lo confirma un descendiente, quien documenta que los trámites para visas y permisos eran relativamente breves para los cristianos y en cambio tan complejos para los musulimes que éstos se veían obligados a migrar clandestinamente, Sapag, 2008, p. 329.

30 Lo nota expresamente Truzzi, 2001, p. 122.

31 “¿Qué religión tienen ustedes? Ya sé que me van a decir que son cristianos, aunque no sea la verdad”, Luis Fayad, La caída de los puntos cardinales (2000), p. 86, cit. en Menéndez Paredes, 2011, p. 144; el mismo autor recoge el recuerdo de un nieto de inmigrante que llegó como muslim libanés pero “al parecer” se convirtió, ya que figura como ortodoxo en los registros del consulado, 2007, p. 118.

32 “E os muçulmanos, onde foram parar? De tão desaparecidos, parece que não vieram nunca para cá”, Pietro Pierucci, 1997, citado en Montenegro, 2002, p. 61.

33 Carta del padre Daoud Assad al patriarca maronita, 1893, en Martínez Assad & Díaz de Kuri, 2009, pp. 91-131.

dificultad por mantener sus rituales (Jozami, 2002, p. 171; Tasso, 1988, p. 132), a los indicios de algún judío que renegó de su fe,³⁴ de afiliaciones a la masonería y afición a la teosofía³⁵ y casos individuales de anticlericalismo y ateísmo, generalmente callado pero también manifiesto, como la prédica contra la religión de Yubran Massuh desde Tucumán.

No que a la partida la devoción ejemplar fuera regla absoluta: la duda volteriana se había abierto camino también en el lugar de origen, alguno de los migrantes declaraba que no tenía religión,³⁶ pero en general fueron las nuevas condiciones las que deterioraron la fe, no en todos, porque se documentan casos de extrema religiosidad, y sí mayormente en aquellas confesiones más extrañas al nuevo medio, por lo que el islam fue el que más sufrió.

Algunos recuentos hechos en nuestros días lamentan conversiones al cristianismo,³⁷ pero formalmente éstas parecen haber sido pocas (Jozami, 1996, p. 68, n. 3) o solamente nominales, como en algunos ejemplos que abajo recuerdo y debido a presión familiar, o entre los alauitas de la provincia argentina de Tucumán, que al casarse con mujeres maronitas y pasarse a su fe lo que hacían era seguir la tradición de la taqiya, el disimulo religioso.³⁸

La regla fue más bien un deslizamiento, un entibiamiento general, que recogen entrevistas: “Y vine siendo un niño, con 13 años. Mi religión era el islam y al principio hacía los rezos aquí, pero figúrese, vine para buscarme la vida y con el

34 Parece ser el caso de Emile Jacobs, padre de Bárbara Jacobs, véase la cuestión en Brown, 2010, p. 164.

35 Numerosos árabes ingresaron a la masonería, como un medio de saltar las restricciones sociales que el medio criollo le imponía, véase un estudio de caso en Martínez Esquivel, 2010; Jorge Salomón Jure, asentado en Paraguay, mantenía correspondencia con Madame Blavatski, véase Hamed Franco, 2002, p. 197.

36 Véase un caso en el documento de identidad que reproducen Díaz de Kuri & Macluf, 1995, p. 68.

37 Por ejemplo Suquillo, “Islam in Ecuador”.

38 Testimonios recogidos por Picard, 1998.

tiempo todo se olvidó. Fui más bien masón y cristiano. Y pensar que mi tío era el alcalde del pueblo allá en mi país y siempre estaba en la mezquita”.³⁹ Caso reminiscente del de la novela Gabriela clavo y canela (1958), del brasileño Jorge Amado, quien presenta a un turco en la Ilhéus de los años de 1920, cuya confesión islámica sólo se da a conocer cuando se casa con la mulata Gabriela (Amado, 1958/1990, p. 212).

Percances que nos ponen ante las dificultades materiales para el ejercicio de la religión. “En aquel tiempo era incluso difícil saber cuándo era el mes de Ramadán, una llamada al Líbano era algo muy difícil, nos enterábamos por carta mucho después del comienzo”.⁴⁰ Practicar, abstenerme de alcohol y cerdo es difícil en Argentina, habría dicho Carlos Saúl Menem (Jozami, 1996, p. 69), recogiendo la experiencia que todos podían haber tenido. “Desde chico yo vivía el Islam como una religión que era para ser vivida y practicada en casa, adentro, en un ámbito privado. Pero, por ejemplo, cuando de chico iba a un cumpleaños y había carne de cerdo, yo decía que no comía porque me caía mal, me hacía mal al hígado o porque el doctor me había dicho que no coma”.⁴¹ El devoto defensor de la misión de Mahoma, recordado en el epígrafe de Arlt, lo hacía sorbiendo su copa de anís.

Un medio sin indicación de las horas de rezo, dirección de la quibla o fechas de festividades, rico en las tentaciones del alcohol y el sexo y carente de carnicerías halal y sobre todo de quienes pudieran ofrecer mayor ciencia, con escaso o ningún

39 Entrevista realizada por Rigoberto Menéndez Paredes (1999) y recogida en Menéndez Paredes, 2007, p. 114.

40 Testimonio de un inmigrante libanés a Belo Horizonte, recogido en Avelar de Sena, 2013, p. 171.

41 Entrevista al jeque Móhsen Ali, 2005, recogida en Keegan, 2005, p. 18.

conocimiento de la escritura en árabe, que entre los letrados como mucho podía alcanzar para un texto comercial pero no para leer el Corán. Se nos habla de algún experto, de algún practicante del sufismo, de quien sabía el Corán de memoria,⁴² pero la mayoría quedaba descrita del mismo modo que los palestinos asentados en Colombia en los años veinte, que “simplemente reproducían una serie de sentimientos y prácticas que les habían sido transmitidos por sus antepasados” (Castellanos, 2010, pp. 117-118). En Costa Rica la segunda generación de origen palestino sabía poco del país de origen, no hablaba árabe y en el caso islámico ignoraba “los preceptos de su religión, con excepción del Ramadán y las prohibiciones coránicas de consumo de alcohol y cerdo” (Marín Guzmán, 1997, p. 262). Similar olvido en el devoto grupo chiita de Cárdenas, Cuba (Menéndez Paredes, 2007, p. 117). A pesar de su cantidad, en Argentina no tienen ni mezquitas ni escuelas, apuntaba Mohamed Djinguiz en 1908 (p. 314).

Una tradición así sustentada podía subsistir en la zona de origen pero no aguantaba los golpes del traslado con sus jaloneos psicológicos, a los que se agregaron influencias ideológicas. El nacionalismo llegó a transformar el mensaje islámico mismo, adaptándolo a sus necesidades: el profeta Mahoma mutaba en un dirigente nacional árabe. En enero de 1933, la Sociedad de la Unión Musulmana en Chile llamaba al cumplimiento del ayuno de Ramadán como un medio de mantener la conciencia de “nuestra querida Raza en esta hospitalaria tierra”.⁴³ Si hemos de creer el testimonio de Selim Abou, un libanés muslim se llevaba mejor con un cristiano libanés que con un correligionario sirio (Abou, 1969, p. 96).

Otra causa puede haber sido la gran movilidad espacial de los migrantes; común a todos los grupos, hacía que un individuo pasara fácilmente de una región a otra, de un país a otro, en detrimento de la permanencia de instituciones. La presión del medio aportó lo suyo, ahí seguían los prejuicios que se trataba de combatir; en el ejército y la diplomacia argentinos, después de 1939 fue necesario ocultar

⁴² El abuelo del escritor uruguayo Amir Hamed, entrevista citada en Valverde, 2006, p. 339; un patriarca en Cárdenas, Menéndez Paredes, 2007, p. 116.

⁴³ Periódico La Reforma, 1933, citado en Pacheco, 2006, p. 300.

una religión distinta a la católica si se quería ascender (Jozami, 2002, pp. 178, 179). Con ello, la religión quedó relegada al ámbito doméstico, o al de la esfera personal más íntima. Un funeral reunía a los fieles, hubo esfuerzos por combatir el aislamiento, ejemplos de individuos que se reunían para orar; en el barrio porteño de San Cristóbal, donde se concentraron varias familias, el islam sobrevivió de alguna manera, y ahí se sitúa hoy el Centro Islámico de la capital argentina (Jozami, 1996). También sobrevivieron instituciones en pequeñas ciudades brasileñas, en la cubana Cárdenas. En Ecuador, los musulimes mantuvieron la lengua árabe un poco más que los otros grupos (Menéndez Paredes, 2007, p. 115ss; Bejarano Escanilla, 1997, p. 68).

Aun así la situación de deterioro continuó y la atestiguó Mahmud Husayn en sus declaraciones a Raymond Delval, al describirle a los “viejos musulmanes” como individuos que al llegar a Argentina se escondían por vergüenza y una vez ricos y poderosos, incluyendo al presidente del Centro Islámico, mostraban indiferencia a la religión y se negaban a toda ayuda monetaria para su comunidad.⁴⁴ A pesar de ser un medio muy distinto, una población pequeña que vivía de forma relativamente aislada y compacta, los bengalíes del río Cauca, en Colombia, provenientes del Caribe inglés, tampoco transmitieron la religión a sus descendientes (Navarrete, 1997). Es que el islam sufre más de la falta de vida comunitaria.

Consecuencia repetida debía de ser la que nos transmite Milton Hatoum en su novela *Relato de un cierto Oriente* (1989), donde se reelaboran fragmentos de la biografía de su abuelo,

⁴⁴ Delval, 1992, pp. 268-269, la entrevista tiene que haber sido realizada a fines de los años ochenta y recogía la experiencia de un argentino de origen islámico que operaba desde los años sesenta.

libanés llegado a Brasil a principios del siglo xx y que forma una familia en la cual es el único muslim, que lee el Corán pero debe soportar a su alrededor la conducta contraria a su fe. En la vida real, Hatoum cuenta que sólo a los doce años se enteró que su progenitor profesaba el islam, ya que siempre llevaba a su madre a misa (Luxner, 2007). Casos semejantes o peores hay en relación con Ramón Abrahin, puntano que logró una carrera en el ejército argentino y sólo se enteró del origen islámico de su padre al ser nombrado embajador en Siria (Jozami, 2002, p. 176). El escritor uruguayo Amir Hamed (n. 1962) supo tarde y poco de su abuelo sirio, practicante del sufismo.⁴⁵

Las comunidades se dispersaron, como la de la colombiana Pasto, subsistente hasta los años cincuenta (Castellanos, 2010, pp. 111-112). Las instituciones dejaron de funcionar: así la Sociedade Beneficente Muçulmana Alaovita, de Río de Janeiro, que setenta años después de su fundación, para fines del siglo xx, tenía una existencia fantasmal, no desarrollaba actividades ni congregaba a los supuestos 1200 seguidores habitantes del área, según sus propios directores (Montenegro, 2002, p. 65). Los repetidos ensayos de perpetuar la enseñanza de la lengua árabe, que tanto cristianos como musulimes intentaban, sistemáticamente fracasaban.

Entre tanta indiferencia religiosa, inevitable era el descuido de obligaciones esenciales para transmitir a la posteridad el islam. En primer lugar por los matrimonios con mujeres ajenas a él: teóricamente permitidos, de hecho son raros en los países de origen, y por el contrario comunes en la diáspora. Se ha dicho que en Argentina los musulimes se caracterizaban por una tasa de exogamia menor que entre otros árabes y por la mayor frecuencia de viajes a la patria de origen a buscar esposa (Brieger & Herszkowich, 2003, p. 7); puede ser, pero a largo plazo fueron maronitas u ortodoxos, cuando empezaron a salir del grupo confesional más estrecho, los que conservaron la preferencia por los casamientos entre la comunidad árabe. Por el contrario no hubo antes de 1930 casamientos mixtos de musulimes con maronitas, sí con ortodoxas (Akmir, 1997, pp. 88, 90); quizás el factor social influyó tanto como el religioso: eran más pobres; y entonces “eran los

moros” los que se casaban con criollas, recordaba la tradición comunitaria (Asfoura, 2004); o con mujeres de origen italiano. O establecían uniones irregulares, que la respetabilidad social de los otros impedía. Se contaba que se había hecho regresar a una mujer drusa llegada para desposarse (Cazorla). También topamos con el caso inverso de mujeres casadas con un cristiano (lo cual sí está prohibido): Rosa Mahmud, hija de sirios llegados a Argentina en 1911 y 1923, se casó con un Larroca, aunque siguió practicando el islam.⁴⁶ Al hecho se atribuía la mayor integración de los sirios (Abou, 1972, p. 497) y se explicaba la tendencia por ser los musulimes minoría y tener una tasa más alta de masculinidad.

Con ello la generación siguiente se perdía para el islam. Además la educación circundante era católica, y si se podía rechazar la asistencia a clases de catecismo en el colegio, todo el entorno del sistema escolar criollo conspiraba contra el islam; en Buenos Aires la única alternativa para muchos fue acudir a la escuela árabe de San Marón, confesional (Akmir, 1997, p. 92). En Nicaragua, la familia Abdallah también recibió una educación católica (Marín Guzmán, 1997, p. 258). En Perú, Talib Hamideh pudo enviar a sus hijos a estudiar a Palestina y transmitirles una imagen altamente valorada del islam, pero no inducirlos a que lo practicaran (Bartet, 2011, pp. 149-150). ¿Tolerancia, resignación o convicción? En Chile la conversión al catolicismo de los hijos se dio sin traumas ni oposición paterna, nos dijeron después (Arancibia Clavel et al., 2010, pp. 193ss).

Consecuencia era que a los hijos se les permitía asistir a la iglesia (Neif Nabhan, 1997, p. 221), se bautizaban; en Argentina son

45 Entrevista citada en Valverde, 2006, p. 339.

46 Véase su testimonio, anexo al artículo de Brieger & Herszkowich, 2003, p. 17.

los casos de Aluise Cabur, hija de inmigrantes sirios, educada en un colegio católico y que un documento eclesiástico registra como rescatada a los 18 años de la “herejía islámica”, o el nieto del sirio Mohamed Abdulkarim El Hayi.⁴⁷ Otros más hubo en la colonia drusa, que después se autoadscribían a la categoría de “católico musulmán” (Abou, 1972, p. 497). Algunos hasta entraron al seminario; en Colombia se nos habla del padre Luis Manuel Ali, “de origen sirio y familia musulmana”, sacerdote en la Iglesia maronita y capaz de sermones en arameo (Salive, 2011, p. 116). Camino análogo quiso seguir Tomás Safi y su padre, asentado en Paraguay, le pidió “sigue tu camino, pero respeta mi fe”; toda su familia terminó convirtiéndose y el padre mismo se bautizó (Hamed Franco, 2002, p. 183).

El testimonio más detallado que conozco sobre la angustia que pudo originar la diferencia religiosa familiar fue escrito con pena y remordimiento por el paraguayo Ángel Sauá, quien nos transmitió los conflictos morales que experimentó desde niño debido a la fe de su padre, quien había llegado a Paraguay hacia 1920 y “vivía tranquilo con la religión de sus antepasados” en un medio católico bastante obscurantista, donde los viernes se pedía “por la salvación de los herejes judíos y la conversión de los infieles musulmanes”. Intentos vanos por arrancarlo de las “tinieblas del islamismo”, un viaje conjunto a Siria y Tierra Santa, donde las peleas teológicas se reanudaron, el ingreso a un seminario, lo cual provocó la furia paterna, la atracción por las ideas del padre Foucauld de cristianizar a los musulmanes, un pedido personal al papa Juan XXII para que rezara por la conversión de su padre fueron los episodios de este conflicto intergeneracional, que terminó con la muerte del padre y la recapitación del hijo, ya fuera del seminario y casado, quien se abocó a escribir con arrepentimiento el testimonio que he resumido (Sauá Llanes, 2000).

Raro o desconocido fue un fenómeno que hoy cuenta con numerosos ejemplos, la conversión al islam; podía darse desde la misma comunidad árabe: Duoun nos cita un ejemplo en Brasil, de un libanés que lo hizo por odio contra el yugo extranjero y contra la sumisión enseñada por el cristianismo (1944, p. 44); en Buenos Aires

47 Documentos y testimonios personales de 1958 que cita Jozami, 1996, pp. 81, 83.

se unió al islam Constantin Melhem, desde la ortodoxia (Brégain, 2011, p. 178). No conozco casos de conversos criollos en aquella época, aunque sí los hubo entre la población latina en los Estados Unidos, algunos de cuyos miembros ingresaron a grupos como el Moorish Science Temple, a la Ahmadiyya y al islam sunní desde los años veinte; en parte se trataba, circunstancia que en nuestros tiempos se repite mucho, de mujeres casadas con migrantes musulmanes y quizás tuvieron estos conversos alguna conexión con países latinoamericanos, con México o Puerto Rico (Bowen, 2013).

4 Las enseñanzas

La explosión de literatura actual en torno al islam en América Latina nos habla de un resurgimiento triunfante de aquella fe que se mostraba en declinación medio siglo antes. Muchos son los motivos, tanto globales como regionales, y dan materia para otros escritos; aquí sólo lo señalo como fenómeno típico de las terceras generaciones de inmigrantes: “el nieto quiere recuperar lo que el padre quiso olvidar” vale como regla general y en nuestro caso hay un par de apuntaciones de que “los jóvenes son más apegados a la religión que sus padres y abuelos”⁴⁸ y que en Argentina “la primera generación vino a hacer dinero, la segunda se dedicó a gastarlo, y la tercera, profundamente argentina, decidió volver al islam”.⁴⁹ Como los nietos adolescentes del jeque el-Kadri, quienes se declaran musulmanes, rezan y ayunan, en tanto que en la camada previa hubo matrimonios con cristianas y formas de vida laicas.⁵⁰

Escrupulosidad en la fe que viene apuntalada por las comunicaciones fluidas con los países centrales del islam que en otras épocas habían faltado: hoy ya nadie

48 Testimonio de Zheger Hay Harb, en Salive, 2011, p. 103.

49 Omar Ahmed Abboud, citado en Brieger & Herszkowich, 2003, p. 10.

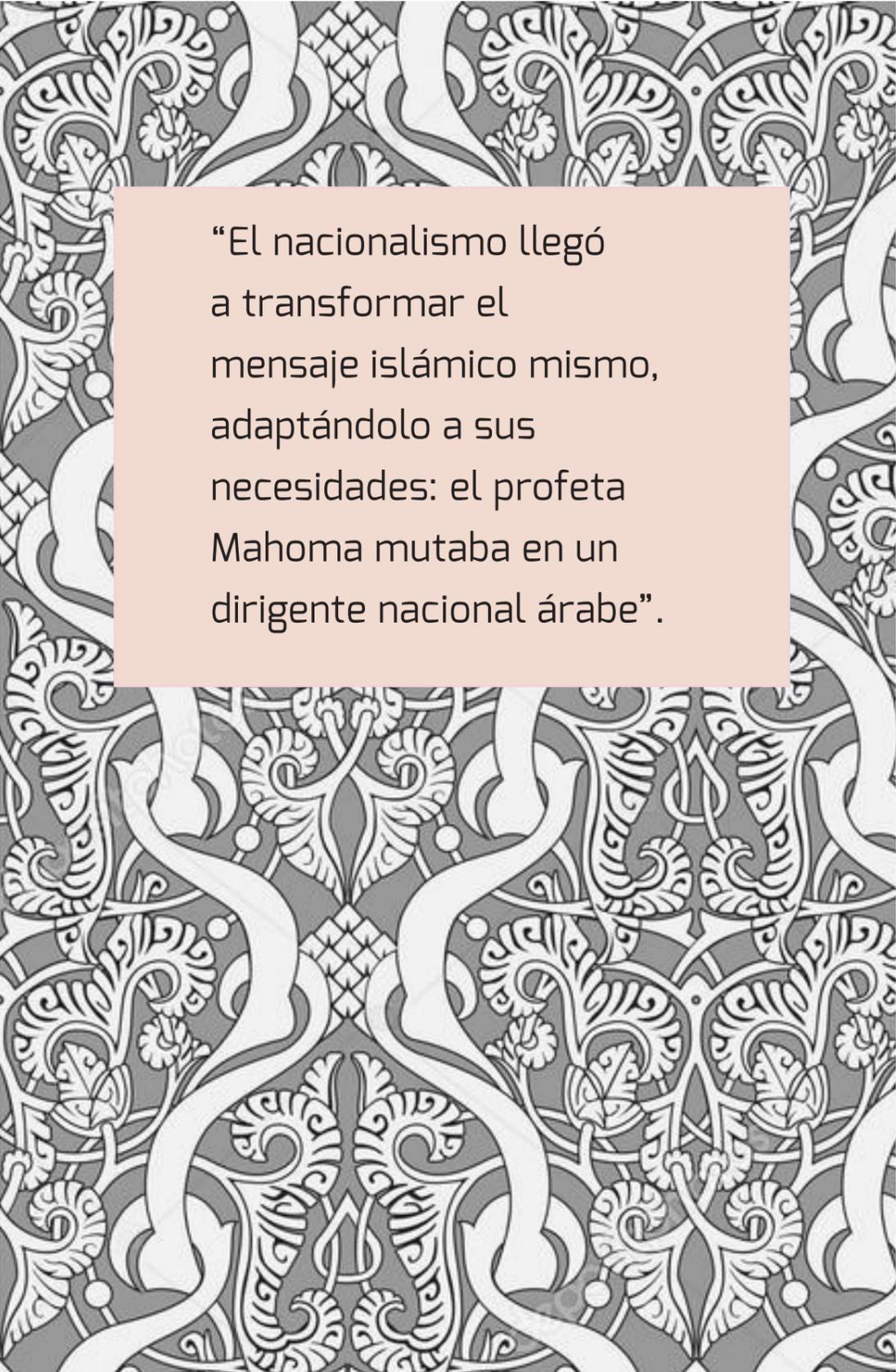
50 Éste y otros ejemplos en Picard, 1998.

podría lamentarse, o justificarse, de que se desconocen las fechas de Ramadán; en la red hay abundante material en línea, bibliografía, traducciones del Corán, de hadices y de escritos piadosos, ediciones de comentarios y obras clásicas y cursos de árabe; la posibilidad de visitar y peregrinar es mayor, circulan expertos que llegan a dictar conferencias y reavivar la fe, becas para estudios en Arabia Saudita, Siria o Irán, hasta matrimonios concertados por Internet. Con todo ello no sólo los nietos recuperan la herencia, sino también se difunde el fenómeno nuevo de las conversiones, con lo que el islam ha salido del ghetto étnico, como en otros países de Europa o en Estados Unidos.

A grandes rasgos, lo anterior dio cuenta de los motivos por los que en cantidad y calidad el islam actual difiere de aquel primer islam del mahyar: estancado y decreciente el primero, pujante y en aumento el segundo; uno aislado, otro en contacto con el resto del Dar al-Islam; uno vergonzante, el otro afirmativo; uno árabe, el otro multicultural; uno ignorante, el otro con sofisticados recursos teóricos, lingüísticos e informativos; uno endógamo, el otro extrovertido; que pierde elementos por conversiones al cristianismo, el otro que los gana por reversiones al islam. Son caracteres que reseñan quienes se ocupan del tema actual, pero más lo hacen de forma implícita, y queda la tarea de ir ahondando en estos caracteres diferenciales.

Estos últimos se encuentran entre todos los musulimes que migraron en las épocas consideradas —a Norteamérica, a Europa o a Australia— y hasta en las sociedades islámicas tradicionales. Señalo entonces, porque eso pocos lo hacen —y con esto tomo mi sombrero y me despido—, que elevar la mirada a la sociedad latinoamericana más amplia nos permite encontrar una circunstancia de raíces más peculiares. Los inmigrantes llegados desde el siglo xix se asentaron en Estados donde reinaba sin contrincantes el proyecto liberal criollo de forjar naciones civilizadas a semejanza de las de Europa y Estados Unidos, polos de su atención. Todo elemento que distrajera era mirado con hostilidad, de ahí las leyes que en todos los países trataban de impedir la llegada de inmigrantes de otras partes del mundo, que no parecen haber sido muy respetadas pero aun así nos señalan las intenciones de nuestras elites de entonces.

Los ataques contra dicha visión eurocriolla se habían iniciado desde el clima mental de principios del siglo xx, que propició el primer pensamiento nacional-populista en nuestros países, pero con un arsenal de ideas que hacía imposible escapar de la jaula ideológica liberal-civilizadora. Por el contrario en nuestros días aquel proyecto, con su último avatar que fueron los regímenes neoliberales, parece estar recibiendo golpes mortales y se muestra cada vez más pobre de argumentos ante el ascenso de nuevos movimientos populistas, sustentados en un pensamiento más vigoroso, coherente e informado, y parecen destinados a una larga vida a pesar del malestar que sufren actualmente los regímenes que lo representan y a pesar de inevitables errores. El nuevo islam latinoamericano de nuestros días nace en el mismo clima social que tales expresiones políticas, y quizás en el clima mental que hizo posible éstas también se halla la clave última de su éxito.



“El nacionalismo llegó a transformar el mensaje islámico mismo, adaptándolo a sus necesidades: el profeta Mahoma mutaba en un dirigente nacional árabe”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abou, Sélim sj. (1969). *Contacts de cultures au Liban et dans l'émigration. Travaux et Jours*, n. 30, 81-97.

Abou, Selim (1972). *Immigrés dans l'autre Amérique: autobiographies de quatre Argentins d'origine libanaise*. Paris: Plon.

Akmir, Abdelouahed (1997). La inmigración árabe en Argentina. En Raymundo Kabchi (Coord.), *El mundo árabe y América Latina* (pp. 57-121), presentación de Federico Mayor Zaragoza. Madrid: unesco/Libertarias-prodhufi.

Akmir, Abdeluahed (2009). Introducción. En idem (Coord.), *Los árabes en América Latina: historia de una emigración* (pp. 1-59). Madrid: Siglo xxi.

Alfaro Velcamp, Theresa (2006). Immigrant positioning in twentieth-century Mexico: Middle Easterners, foreign citizens, and multiculturalism. *Hispanic American Historical Review*, 86:1, 61-91.

Almeida, Mónica (1997). Los sirio-libaneses en el espacio social ecuatoriano: cohesión étnica y asimilación cultural. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 83, 201-227.

Amado, Jorge (1958/1990). *Gabriela clavo y canela*. México: Diana.

Amaya Banegas, Jorge Alberto (1997). *Los árabes y palestinos en Honduras (1900-1950)*. Tegucigalpa: Guaymuras.

Andrade García, Jorge. *Construyendo una identidad transnacional: la comunidad libanesa en México*, inédito.

Arancibia Clavel, Patricia, Roberto Arancibia Clavel & Isabel Jara Hinojosa (2010). *Tras las huellas de los árabes en Chile: una historia de esfuerzo y de integración*. Santiago: Instituto Democracia y Mercado.

Araya Suazo, Rosa (1986). *La Iglesia Ortodoxa en Chile: Patriarcado de Antioquia y todo el Oriente*. Tesis, bachiller en Lengua y Cultura Árabe, Universidad de Chile.

Asfoura, Olga Liliana (2004). Árabes en Tucumán: relatos de abuelas. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 9.

Aued, Alfonso Negib (1945). *Historia del Líbano*. México: Emir.

Avelar de Sena, Edmar (2013). Presencia del islam en Belo Horizonte: aspectos de la vida religiosa de la Sociedad Beneficente Musulmana de Minas Gerais. En Silvia Montenegro & Fatiha Benlabbah, *Musulmanes en Brasil: comunidades, instituciones, identidades (167-195)*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

Baeza, Cecilia (2014). Palestinians in Latin America; between assimilation and long-distance nationalism. *Journal of Palestine Studies*, vol. 43, n. 2, 59-72.

Bartet, Leyla (2011). *Memorias de cedro y olivo: la inmigración árabe al Perú, 1885-1985*, 2. ed., Lima: Congreso del Perú-Ministerio de Relaciones Exteriores.

Bejarano Escanilla, Ingrid (1997). *La emigración árabe a El Ecuador*. *Anaquel de Estudios Árabes*, 8, 57-70.

Biondi-Assali, Estela. (1998). Les immigrants arabes en Argentine: comportement du groupe envers sa langue d'origine. En Michel Nancy & Élisabeth Picard (Dir.). *Les arabes du Levant en Argentine (39-50)*. *Les Cahiers de l'Iremam*.

Bowen, Patrick D. (2013). US Latina/o Muslims since 1920: from Moors to Latino Muslims. *Journal of Religious History*, vol. 37, n. 2 (2013), 165-184.

Brégain, Gildas (2011). L'influence de la tutelle mandataire française sur l'identification des élites syriennes et libanaises devant la société argentine (1900-1946). *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 27, núm. 3, 177-199.

Brieger, Pedro & Enrique Herszkowich (2003). La comunidad islámica en la Argentina. *Todo es Historia* (Buenos Aires), n. 430, 6-18.

Brown, Kevin Smullin (2010). *The Lebanese of Mexico: identifications in aspects of literature and literary culture*. Dr. thesis, University of London.

Bruckmayr, Philipp (2010). Syro-Lebanese migration to Colombia, Venezuela and Curaçao: from mainly Christian to predominantly Muslim phenomenon. *European Journal of Economic and Political Studies*, 3, 151-178.

Buendía Muñoz, María Elena (1998). *Aportaciones de los libaneses a México: entretejido de una comunidad (reportaje)*. Tesis de Licenciatura, México, unam.

Castellanos, Diego Giovanni (2010). *Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Cazorla, Liliana. Inmigrantes árabes de religión islámica en Argentina. Documento de Internet.

Chuaqui, Benedicto (1942). *Memorias de un emigrante (imágenes y confidencias)*. Santiago: Orbe.

Cuevas Seba, Teresa & Miguel Mañaná Plasencio (1990). *Los libaneses de Yucatán*. Mérida: Impresiones Profesionales.

Delval, Raymond (1992). *Les musulmans en Amérique Latine et aux Caraïbes*. Paris: L'Harmattan.

Díaz de Kuri, Martha & Lourdes Macluf (1995). *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*. México: Gráfica, Creatividad y Diseño.

Dib Morillo (1957). *Memorias y biografía. Atocpan, mecanoscrito*, El Colegio de México.

Djinguiz, Mohammed (1908). L'Islam dans l'Amérique centrale et dans l'Amérique du Sud. *Revue du Monde Musulman*, tome 6, 314-318.

Documento curioso del siglo xvi: colonización, cultivo de opio e introducción de camellos (1972). *Boletín Bibliográfico de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (México)*, n. 476, 14-15.

Duoun, Tawfik (1944). *A emigração sírio-libanesa ás terras de promissão*. São Paulo: s.e.

Emir (México), núm. 41 (1940).

Epalza, Mikel de (2002). El Corán (*Qur'án, Alcorán*) en sus traducciones españolas, desde la Edad Media hasta el presente. En William Mejías López (Ed. general y compilador), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt* (vol. 1, 538-560). San Juan: Universidad de Puerto Rico.

Epalza, Mikel de (2008). *El Corán y sus traducciones: propuestas, con la colaboración de Josep V. Forcadell y Joan M. Perujo*. Alicante: Universidad de Alicante.

Fahrenthold, Stacy (2013). Transnational modes and media: the Syrian press in the Mahjar and emigrant activism during World War I. *Mashriq-Mahjar*, 1, 30-54.

Fawcett de Posada, Louise (1991). *Libaneses, palestinos y sirios en Colombia*. Barranquilla: ceres-Universidad del Norte.

Flores, María Alejandra (1996). *La integración social de los inmigrantes: los llamados turcos en la ciudad de Córdoba, 1890-1930*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos.

Ganem, Nasre M. & Jorge Rahaim Aziz (1969). *Los libaneses de ayer...y de hoy*. México: Centro Libanes.

González Escobar, Luis Fernando (1997). Sirio-libaneses en el Chocó: cien años de presencia económica y cultural. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 44, núm. 34, 72-101.

Guía social de la colonia árabe en Chile (siria, palestina, libanesa) (1941). Recopilación Ahmad Hassan Mattar. Santiago: Imprenta Ahues Hermanos.

Hajjar, Nijmeh (2010). *The politics and poetics of Ameen Rihani*, New York: Tauris.

Hallar, Ibrahim (1938). *Arabia y los árabes*. Buenos Aires: Ediciones de la Biblioteca Árabe de Damasco, filial Buenos Aires.

Hamed Franco, Alejandro (2002). *Los árabes y sus descendientes en el Paraguay: un largo recorrido histórico*. s.l.: Arandura.

Hasbún Zaror, Raúl (1983). *Hojas de parra rellenas (1979)*. En idem, ¡Buenos días, país! (10-12) Santiago de Chile: Andrés Bello.

Hyland Jr, Steven (2011). Arisen from deep slumber: transnational politics and competing nationalisms among Syrian immigrants in Argentina 1900-1922. *Journal of Latin American Studies*, vol. 43, 547-574.

Inostroza, Felipe. El islam en Chile: breve reseña histórica, actualidad y desafíos. <http://www.islamhoy.org/principal/Latinoamerica/chile/articulos.htm>.

Jozami, Gladys (1996). The manifestation of Islam in Argentina. *The Americas*, vol. 53, n. 1, 67-85.

Jozami, Gladys (2002). The path from trade to power: the sons of Syrians and Lebanese in the military and in foreign affairs in Argentina (1920-1962). *The Muslim World*, vol. 92, 169-183.

Keegan, Karina Andrea (2005). *Al sudoeste de Allah: la penetración del Islam en la República Argentina y sus repercusiones a fines del siglo xix y principios del xx*. Tesis de Licenciatura, Buenos Aires, Universidad Torcuato di Tella.

Klich, Ignacio & Jeffrey Lesser (1996). Introduction al dossier "Turco' immigrants in Latin America". *The Americas*, vol. 53, n. 1, 1-14.

Klich, Ignacio (1998). Les sources concernant les Libanais et autres Moyen-Orientaux en Argentine. En Michel Nancy & Élisabeth Picard (Dirs.). *Les Arabes du Levant en Argentine (107-118)*. Les Cahiers de l'Iremam.

"La última maronita" (1998). *Opus Habana*, vol. 2, núm. 2, 53-55.

Letayf, Antonio. (1918). *Sirios desenmascarados" y cultura árabe*. México: Servicio de Informaciones Alemanas.

López Lucero, Marta I. (Dir.) (1994). *Los migrantes en San Luis y su relación con los nativos*. Universidad Nacional de San Luis.

Lumholtz, Carl (1903/2011). *Unknown Mexico: a record of five years explorations among the tribes of the Western Sierra Madre*. Cambridge University Press.

Luxner, Larry (2007). The brother from Manaus. *Aramco World*, vol. 58, n. 5, 10-13.

Maalouf, Amin (2004). *Emigrantes*, Madrid: Alianza.

Marín Guzmán, Roberto (1997). Los inmigrantes árabes en México en los siglos xix y xx: un estudio de historia social. En Raymundo Kabchi (Coord.). *El mundo árabe y América Latina (123-154)*. Presentación de Federico Mayor Zaragoza. Madrid: unesco/Libertarias-prodhufi.

Marín Guzmán, Roberto (1997). El aporte económico y cultural de la inmigración árabe en Centroamérica en los siglos xix y xx. En Raymundo Kabchi (Coord.). *El mundo árabe y América Latina (155-198)*. Presentación de Federico Mayor Zaragoza. Madrid: unesco/Libertarias-prodhufi.

Marín Guzmán, Roberto (2006). Los inmigrantes palestinos y judíos en Centroamérica en los siglos xix y xx: aportes económicos y participación política. En Ignacio Klich (Ed). *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos (246-287)*. Buenos Aires: Siglo xxi.

Martínez Assad, Carlos & Martha Díaz de Kuri (2009). Libaneses: las formas solidarias de mirar lejos. En Carlos Martínez Assad (Ed.). *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes (91-131)*. México: Gobierno del Distrito Federal.

Martínez Esquivel, Ricardo (2010). Inmigrantes libaneses en Costa Rica y sus participaciones en la masonería del país (primera mitad del siglo xx). En Eduardo Rey Tristán, Patricia Calvo González (Eds.). *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional (268-280)*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela/ Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas Gumersindo Busto/ Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.

Menéndez Paredes, Rigoberto (2007). *Los árabes en Cuba*. La Habana: Oficina del Historiador.

Menéndez Paredes, Rigoberto (2011). *Árabes de cuentos y novelas: el inmigrante árabe en el imaginario narrativo latinoamericano*. Madrid: Huerga y Fierro.

Montenegro, Silvia María (2002). Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie* (Leiden, Brill), núm. 2, 59-79.

Navarrete, María Cristina (1997). El caso de los hindúes en el valle del Río Cauca, Colombia. *Tzintzun* (Morelia), 25, 75-91.

Neif Nabhan, Neuza (1997). La comunidad árabe en Brasil: tradición y cambio. En Raymundo Kabchi (Coord.). *El mundo árabe y América Latina (199-234)*. Presentación de Federico Mayor Zaragoza. Madrid: unesco/Libertarias-prodhufi.

Olguín Tenorio, Myriam & Patricia González Peña (1990). *La inmigración árabe en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Pacheco, Juan Antonio (2006). La prensa árabe en Chile: sueños y realidades árabes en un mundo nuevo. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe e Islam*, 55, 277-322.

Pastor de Maria y Campos, Camila (2013). La creación de un ámbito público transnacional (segunda parte). *Estudios de Asia y África*, vol. 48, n. 150 (enero-abril), 99-134.

Picard, Élisabeth (1998). Les émigrants et leurs nations: recompositions identitaires et nouvelles mobilisations des Arabes d'Argentine. En Michel Nancy & Élisabeth Picard (Dirs.). *Les Arabes du Levant en Argentine* (91-106). Les Cahiers de l'Iremam.

Pitts Jr., Montie Bryan (2006). *Forging ethnic identity through faith: religion and the Syrian Lebanese community in São Paulo*. MA Thesis, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee.

Planhol, Xavier de (2002). *Minorías en el Islam: una geografía de la pluralidad*. Barcelona: Bellaterra.

Rahal, Emilio Jorge (2011). *La fuerza de las raíces*. Buenos Aires: Dunken.

Ramírez Rodríguez, Mónica Vianney (2010). *Inmigrantes del Medio Oriente en San Luis Potosí: primeras tres décadas del siglo xx*. Tesis de maestría, El Colegio de San Luis.

Reichert, Rolf (1965). Muslim-Minoritäten in Südamerika. En Rolf Italiaander (Ed.). *Die Herausforderung des Islams* (194-218). Göttingen-Berlin-Frankfurt: Musterschmidt Verlag.

Salive, Lara. (2011). *Mujeres árabes de Colombia*. Bogotá: Planeta.

Sapag, Luis Felipe (2008). *Sapag del Líbano a Neuquén: genealogía de una pasión*. Buenos Aires: Sudamericana.

Sauá Llanes, Ángel. 2000. *Mi padre y yo: un himno de gratitud a la vida*. Asunción del Paraguay: Don Bosco.

Schamún, Alejandro (1910). *La colectividad siria en la República Argentina*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico Santa Fe.

Schumann, Christoph (2004). Nationalism, diaspora and "civilisational mission": the case of the Syrian nationalism in Latin America between World War I and World War II. *Nations and Nationalism*, vol. 10, 599-616.

Sidarus, Adel (2000). Nota sobre as traduções portuguesas do Corão. *Qurtuba*, 5, 277-280. Suquillo, Yahya Juan. Islam in Ecuador. <http://www.latinodawah.org/newsletter/may2k2.html#5>.

Taboada, Hernán G. H. (2015). Aliados y enemigos en América Latina: otomanistas, arabistas y francófilos. En José Fernando Rubio Navarro (Compilador y editor). *1915: el año más largo del imperio otomano: primera Guerra Mundial* (403-417). Bogotá: Universidad Externado de Colombia-Universidad de Ankara.

Tasso, Alberto (1988). *Aventura, trabajo y poder: sirios y libaneses en Santiago del Estero, 1880-1980*. Buenos Aires [?]: Índice.

Truzzi, Oswaldo (2001). O lugar certo na época certa: sirios e libaneses no Brasil e nos Estados Unidos – um enfoque comparativo. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, núm. 27, 110-140.

Uğur Ekinçi, Mehmet (2006). Reflections of the first Muslim emigration to America in Ottoman documents. *International Journal of Turkish Studies*, 12, n. 1/2, 45-56.

Valverde, Estela (2006). Cuando las raíces hablan: los duendes de Teresa Porzecanski y Amir Hamed. En Ignacio Klich (Ed). *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos* (336-352). Buenos Aires: Siglo xxi.

Venegas Aedo, Sergio (2015). *Árabes en la Araucanía: gentes de buena tela*. Temuco: Aravena.

Weiss, Manuel (1861). Colonización, cultivo del opio e introducción de camellos. Folleto reproducido en *El Siglo Diez y Nueve* (México) (10 nov.), 1-3.

Zéraoui, Zidane (2006). Árabes y judíos en México: integración y herencia cultural. En Ignacio Klich (Comp.). *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos* (193-217). Buenos Aires: Siglo xxi.

Zwemer, S. M. (1916). *Islam in South America. The Muslim World*, vol. 6, 144-155.

Pensar el Islam **EN TIEMPO DE MOVILIDAD:** para una etnografía en América Latina.

Arely Medina

[amarain.arely@gmail.com]

Miembro fundador de la Red de Investigación Islam México, RIIM y egresada de El Colegio de Jalisco.

Resumen

Desde hace aproximadamente tres décadas el islam¹ en América Latina comenzó a ser visible en la reconfiguración del escenario religioso. No porque allí comenzara su historia, sino porque la intensificación del proceso de transnacionalización cultural del que es parte, dio paso a que esta religión no sólo fuera la adscripción de migrantes de países con mayoría islámica, sino de nativos.

A partir de este fenómeno, estudiosos de las religiones se han interesado por el tema. El abordaje desde diferentes áreas sobre cómo comprender y abordar al Islam ha traído desde siempre preguntas esenciales para entender esta realidad histórica. Estudiosos del Islam u orientalistas han ofrecido elementos para definirlo, lo que por otro lado permitió tener una base epistemológica socialmente compartida sobre éste. Ideas, suposiciones y definiciones sobre el Islam hay varias, y muchas de ellas se han reproducido sin considerar los diferentes contextos espacio temporales.

Por esta razón, considero pertinente hacer algunas reflexiones sobre el abordaje del Islam en América Latina en el contexto de transnacionalización cultural. Un recorrido de la mirada antropológica del Islam y el creciente desarrollo de esta religión en este territorio podrán develar tanto la complejidad del sistema religioso en tiempos de movilidad intensificada, así como algunas rutas de análisis a considerar.

Palabras clave: Islam, América Latina, epistemología, transnacionalización.

¹ Medina, Arely y García, Jatziri proponen identificar en el cuerpo del texto: la palabra “Islam” como el sistema de creencia que comprende los fundamentos o elementos básicos que dieron pie al desarrollo de lo que se ha considerado la civilización islámica, incluye la mítica historia del surgimiento del Islam, El Corán y los cinco pilares (testimonio de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación). En cambio, “islam” refiere a las distintas interpretaciones teológicas del Corán así como las variaciones de la práctica dentro de sociedades o culturas específicas que imprimen a esta religión un carácter especial de acuerdo a los factores locales.

Abstract

For three decades, Islam in Latin America began to be visible in the reconfiguration of the religious scene. Not because they began their history, but because the intensification of the process of cultural transnationalization of which it is a part, the passage of the radio and the print not only outside the ascription of migrants of the countries with Islamic majority, but of the natives.

From this phenomenon, scholars of religions have become interested in the subject. The approach from different areas on how to understand and approach Islam has always brought essential questions to understand this historical reality. Scholars of Islam or Orientalists have offered elements to define it, which on the other hand allowed to have a socially shared epistemological basis on it. Ideas, assumptions and definitions about Islam are several, and many of them have been reproduced without considering the different temporal space contexts.

For this reason, I consider it pertinent to make some reflections on the approach to Islam in Latin America in the context of cultural transnationalization. A tour of the anthropological view of Islam and the growing development of this religion in this territory can reveal the complexity of the religious system in times of intensified mobility and some routes of analysis to consider.

Key words: Islam, Latin America, epistemology, transnationalization.

El islam como objeto de estudio: de dónde hemos partido y hacia dónde vamos

El Islam a partir del siglo XIX comenzó a ser objeto de estudio por sí mismo como parte de las políticas de colonización europea, no tanto para entender al otro sino para atender las necesidades de este proyecto. Su énfasis estuvo en encontrar una definición del otro para poder definirse a sí mismos, lo que devino en una imagen del musulmán y de Medio Oriente. Se proyectó la contraposición entre el mundo occidentalizado hijo de la ilustración y la irracionalidad de Medio Oriente (Medina, 2017, 6).

El Islam observado e interpretado desde el occidente europeo se definió a partir de una analogía con el judaísmo y cristianismo, es decir, como religión. En árabe su traducción inmediata es din, éste refiere a un sistema que engloba todas las áreas sociales, públicas y privadas, un sistema total que repercute en “un modo de vida”. La definición básica del Islam ha sido describirlo como un sistema que domina toda acción y voluntad humana a través del texto coránico. Visto como un sistema totalitario que impone un orden social, no hay entonces diferencia entre lo mundano y lo divino, entre política y religión, entre lo privado y lo público. Aspectos que en la Europa en proceso de secularización tomaron peso para describir al Islam como una práctica que no daba espacio a la libertad individual. Que esto fuera así, ha traído consecuencias en cómo hemos y seguimos abordando esta religión en una época de gran movilidad cultural.

La etnografía y antropología han caminado un corto pero intenso recorrido en el acercamiento al Islam. Ese recorrido es

el que nos obliga siempre a repensar la producción académica y la tarea de describir, definir, hablar sobre el Otro y crear un Oriente. Como objeto sociológico o antropológico el Islam es un sistema cosmogónico que ofrece orden y sentido a la existencia del creyente y a su conjunto social, la comunidad. Bajo esta acepción es una religión.

La disputa entre Occidente y Medio Oriente ha abierto la pregunta de si el Islam es una religión, un sistema social alejado de este concepto, o si *din* no tiene cabida en la experiencia occidental. Se alude al hecho de que religión es un término Occidental y que además remite a la idea de secularización y laicidad. Con ello se abre el debate de si puede ser analizado desde las ciencias sociales, sobre todo, pensando en la antropología, disciplina que se mira con cierto recelo por haberse producido en el contexto colonialista.

No obstante, el avance de esta disciplina en sus diferentes facetas ha buscado maneras de definir, entender al Otro y desde una labor reflexiva, dar cabida a la autodefinición o autoetnografía. En este último punto surge una nueva mirada, la de los teóricos musulmanes. Éstos han propuesto islamizar las ciencias sociales dando pie a “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” (Montenegro, 2004, 89).

La antropología islámica es un conjunto de producciones y reflexiones desde los “nativos musulmanes”, quizás un reclamo por tomar la conducción de qué y cómo describirse desde su propio esquema de entendimiento y que cuestiona la mirada occidental. Montenegro sitúa el surgimiento de la antropología islámica dentro de la discusión de ciencia y religión que se da después de las independencias de los países árabes, en una etapa de postcolonialismo. La propuesta gira no sólo en torno a reescribir la historia desde dentro, como sucede con las posturas postcolonialistas que buscan romper con la mirada hegemónica, sino que va más allá, busca la islamización de la ciencia o el conocimiento.

Aquí, cabe una reflexión sobre lo que Pratt llama la mirada imperial o hegemónica que incluye tanto al colonizador como al colonizado. Se trata de relaciones en zonas de contacto y fronteras coloniales respecto a Europa y la zona de conquista. Con ello devienen estrategias de autoetnografía (Pratt, 2010: 35). Formas de autodefinirse valiéndose de diálogos que usan términos del mismo colonizador y difieren de la mirada autóctona o auténtica. Esta dinámica ilustra la islamización del islam como respuesta a Occidente, así mismo, sitúa la mirada islámica como propio objeto de estudio por parte de los musulmanes que hacen antropología del islam.

Lo que se ha considerado como antropología del islam puso en sus inicios a ésta como un objeto de estudio que se describe a partir de la esencialización y el reduccionismo. Aunque quienes investigan desde esta postura pueden ser musulmanes, no hay una pretensión por islamizar el conocimiento. La división entre ciencia y religión aparece clara, el Islam es tratado bajo el concepto de religión y como un fenómeno social.

Los estudios sociales que se acercan al Islam deben valorar el camino por el cuál esta religión se ha convertido en un objeto de estudio. Destacaré aquí algunos autores para enmarcar con generalidades cómo es que se ha representado el Islam.

Clifford Geertz en su obra *Observando el islam* publicada en 1968 (1994:20) presentó una comparación entre la sociedad marroquí e indonesia. Geertz hizo énfasis en los estudios particulares y contextuales buscando presentar generalidades estructurales para evitar el relativismo cultural y el determinismo. Se lee:

Al intentar responder a grandes cuestiones como éstas, el antropólogo tiende siempre a inclinarse hacia lo concreto, lo particular, lo microscópico. Nosotros somos los miniaturistas de las ciencias sociales, pues pintamos sobre lienzos liliputienses lo que creemos que son trazos delicados. Esperamos encontrar en lo pequeño lo que nos esquivo en lo grande, tropezando con verdades generales mientras estamos revisando casos especiales.

Geertz buscó mediar las posturas de Malinowsky y Lévi-Bruhl sobre la religión en sociedades primitivas para dar cuenta de los cambios sociales, en este caso, los producidos por la modernidad y la apertura a la secularización en dos sociedades geográfica e históricamente diferentes, con un elemento en común: el Islam. El objetivo era dar cuenta de la dificultad de nombrar y proponer generalidades y esencializaciones. Sin embargo, Asad (1993) criticó el concepto de religión de Geertz y su presentación del Islam.

Ernest Gellner por su parte en su obra *Sociedad Musulmana* (2005:11) definió al Islam como un proyecto de orden social donde la voluntad del hombre no interfiere en los designios de Dios. La idea de orden social invita a observar el Islam como un sistema total, donde el aspecto religioso domina toda área posible. Desde una visión histórica, Gellner recobra los inicios del Islam y remarca que si bien la expansión de éste es diferente a la del judaísmo o cristianismo, éstas en sus inicios intervinieron también en la vida secular. Nada diferente al escenario actual que, aunque seculariza, la religión sigue teniendo cabida en actividades sociales. La reflexión que deseo rescatar es que las religiones judeo-cristianas con las que se ha construido Occidente, iniciaron como cualquier otro sistema religioso, participando de lo social al mismo tiempo que lo construyen., En el Islam pasó lo mismo. Además, ni el judaísmo ni el cristianismo son menos orientales que el Islam, si nos referimos a su origen. Debemos reflexionarlos en los procesos de movilidad, laicidad y secularización. El Islam no puede ser presentado como un sistema total, homogéneo, válido en todo tiempo y lugar.

La paradoja civilización Occidental versus Medio Oriente ha influido también a ver el Islam fuera de los procesos de laicidad y secularización, así como de los avatares de la globalización. Gellner (2005:17) observa que en el desarrollo del mundo moderno esta religión no fue productora de “modernidad”, sino una

víctima que despertó su capacidad de formar estados-nación y una representación política en el escenario global. Gellner describe a la sociedad marroquí y su proceso de modernización y observa que, la centralización de la política aminoró las prácticas tribales y populares místicas, lo que devino en la implementación de un islam ortodoxo. Con ello, se apostó a que las sociedades islámicas podían modernizarse mientras mantuvieran sus tradiciones. Sin embargo, Gellner describe que el avance moderno de estas sociedades, sobre todo su capital económico fracasó. El motivo es que la vida cotidiana está muy regulada, por lo que la vida económica quedaba al margen de la sacralización. El Islam presentado por Gellner es un sistema total, homogéneo y de carácter contrario al Occidental. En sus palabras:

En su tiempo, fue, sin duda, un útil correctivo a la opinión simplista que juzgaba al Islam por sus apariencias y daba por sentado que la civilización musulmana es homogénea, porque la vida musulmana es la puesta en práctica de un Libro y de sus prescripciones. Ya no es necesario combatir esta opinión. El tiempo ha reafirmado la tesis de su homogeneidad, no tanto como tesis sino como problema (íbid.:7).

Edwar Said en su obra *Orientalismo* (2008:172) reflexionó sobre cómo se construyó Oriente. El imaginario de lo oriental desde las experiencias viajeras, la creación artística como la literatura pasando por la filosofía, la historia y cualquier otra ciencia social devino en un orientalismo moderno:

Mi tesis consiste en que los aspectos esenciales del orientalismo moderno, teoría y praxis (de las que se deriva el orientalismo de nuestros días), se pueden entender no como un repentino acceso de conocimiento objetivo sobre Oriente, sino como un conjunto de estructuras heredadas del pasado, secularizadas, redispuestas y reformadas por ciertas disciplinas, como la filología, las cuales en su momento se constituyeron como sustitutos (o versiones) naturalizados, modernizados y laicos de un supernaturalismo cristiano. En la forma de nuevos textos y de ideas, Oriente se fue acomodando a estas estructuras.

A lo largo de su obra, Said revisa las aportaciones del europeo en la construcción de identidades, una hegemónica y otra subalterna, de un sistema dominante de cara a la modernidad. Su perspectiva es que el orientalismo surge como un espacio desde dónde la “expertise” se comunica o relaciona con lo ajeno, lo diferente. El autor parte de la idea que el sujeto que define está situado en un tiempo y espacio, atravesado por creencias y prácticas políticas. Preguntas como ¿Qué árabe? ¿Qué islam? ¿Cuándo, cómo, de acuerdo a qué criterios? fueron irrelevantes en algunos casos del naciente Orientalismo:

La obra de los grandes expertos franceses e ingleses del siglo xx sobre temas orientales se deriva de esta estructura coercitiva que encadena a todo hombre moderno «de color» a unas verdades generales que el erudito blanco europeo formula acerca de sus prototípicos ancestros lingüísticos, antropológicos o doctrinales (Said, 2008:316).

Por su parte, Talal Asad reflexiona el concepto de religión a partir de las genealogías de las religiones monoteístas, en específico el cristianismo y el Islam. Da cuenta de la necesidad de dar espacio a la reflexión con base en la mirada in situ. Retoma la definición de religión de Geertz para pensar el Islam. Recordemos que para Geertz (2003: 89) religión es:

- 1) Un sistema de símbolos que obra para
- 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres
- 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y
- 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que
- 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Asad refuta tal concepción porque en ella se olvidan las relaciones de poder estructurales e ideológicas, por poner mayor atención a los símbolos que a los actores capaces de modificar los significados. Bajo ese esquema supone que Geertz aún con un estudio comparativo, observa al Islam como una religión de estructura global. Para Asad cualquier pretensión de universalidad religiosa puede traer consigo una forma de atacar o reforzar una tradición.

Con este recorrido podemos retomar el asunto de considerar al Islam como din sin ningún paralelo o religión. Definir el Islam es exponer un sistema simbólico relacionado con la forma de entender y actuar en el mundo, esto es, religión. La base ontológica que se ofrezca al concepto está relacionado con el constructo epistémico sobre cómo definimos la realidad. Los autores repasados aquí han señalado los cambios sociales producto de la modernidad, entre ellos la secularización. Los resultados no son los mismos, se trata de miradas diferentes en torno al Islam: visto como un referente simbólico expresado en el Corán para traducirse en un sistema total o un marco simbólico contextualizado en tiempo y espacio, lo que lleva a considerar no sólo un tipo, sino varias formas de vivir el Islam.

La discusión dentro de la antropología del Islam no se centra en islamizar la visión con que se lee la realidad, sino en la matriz productora de otredad. No obstante, la disputa por definir al Islam como religión u otra cosa, sea din o un sistema total, sigue en la actualidad. Desde el pensamiento decolonial, Sirin Abldi Sibai (2012; 2014) propone que la división ideológica entre Occidente y Oriente es una forma de colonialidad. Una estructura de poder que se ha ajustado a las coyunturas históricas, económicas y políticas creando modos homogéneos de concebir al no occidental. En el caso del Islam, se ha creado la islamofobia y con ello la idea del Islam como una religión que impera en sociedades tercermundistas, sexistas y fundamentalistas. Desde su postura, Sibai demanda, no sólo una relectura de la historia y procesos de colonización, sino una afirmación de la existencia que ha sido negada a los países periféricos, entre ellos los de mayoría musulmana. En este sentido, apunta: “El silencio es la no existencia. Cuando el colonizado reproduce la voz, los términos y los significantes del colonizador, cae en la práctica simultánea de la autoanulación y de la reproducción sistemática del poder del colonizador” (Sibai, 2014: 52).

Descolonizarse significa aquí tener una voz propia, actuar y explicar desde las razones propias y no las impuestas. Implica superar los discursos coloniales de compatibilidad y homogenización (ibíd.:53). Sibai (ibíd.:57) propone un rechazo emancipatorio, una reacción “que a la vez que es consciente de la violencia ejercida por el discurso colonial, construye un contradiscurso alternativo, basado en la

formulación de proyectos nuevos emancipatorios que partan de la misma cultura y tradición locales”.

Sibai, desde una postura decolonial, abre la discusión de la producción occidental. Invita a refutar los conceptos occidentales con los que se ha definido al colonizado. Aquí aparece la idea de que el Islam no es religión sino din, un sistema total que dirige la vida del creyente con base en los preceptos divinos de Allah. Religión, es para ella un constructo Occidental construido para dominar y generalizar las particularidades:

(...) aquí “religión” es un concepto que se ha formado desde el marco de la experiencia cristianocéntrica, europea, que en un movimiento eurocéntrico se emplea como cerco para la comprensión universal de toda relación con “el trascendente”, por muy diferente o antagónica que sea con respecto a la vivencia y comprensión católicas (...) Es aquí donde se produce una forma de violencia epistémica (ibíd.:62).

¿Es entonces el Islam una religión? ¿El judaísmo y el cristianismo son menos orientales o dejaron de existir en los países medio orientales? ¿El Islam sólo se practica en Medio Oriente? Preguntas, quizá sarcásticas, pero que permiten repensar los puntos de partida epistémicos a la luz de procesos sociales de estos sistemas de creencias. El judaísmo, el cristianismo y el Islam son tan orientales como occidentales. Aunque cada uno parte de una matriz de sentido, y en común, son vivenciados de forma variada.

Si bien, el término religión es un constructo occidental al igual que el desarrollo de la etnografía, antropología y sociología. Hemos observado en las rutas de discusión y formas de presentar la otredad o de auto representarse a partir de esencialismos, tanto endógena como exógenamente, que éstos pueden simplificar o ridiculizar la construcción social del Islam. Los análisis comparados han buscado referentes comunes, comenzando por la filología y sus equivalentes lingüísticos.

Uno de los errores más comunes fue concebir significados y nombrar a partir de traducciones que pretendían ser exactas. Se necesita más que eso, no es tarea sencilla y lo último que debiéramos pretender es que los constructos teóricos sean perennes y no lo son, porque las sociedades cambian.

Considero que todas las religiones o sistemas de creencia son constructos sociales que tienen su base en una cosmovisión que influye en la vida social. El Islam como suceso social y aunque surge fuera de lo que se ha demarcado como Occidente no pierde su sentido o su función como marco referencial entre los adeptos al ser referida como religión. Religión es religare, la religación del hombre con algo trascendente. Acudiendo al término bergeriano, religión es “la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido (...) Aunque lo sagrado es aprehendido como algo distinto del hombre, está, sin embargo, referido a él” (Berger, 1999: 46-7).

El Islam es susceptible de ser abordado bajo la categoría de religión. El llamado de atención está situado en generalizar unas bases teológicas para describir diferentes estructuras sociales, contextos y tiempos. Al mismo tiempo que se generaliza, se reduce el valor de la religión, sí se logra salir de esta dinámica en lugar de hablar de Islam se puede hablar de islam, es decir, de varios tipos de islam. Se necesita observar que el problema reside tanto en Occidente como en Oriente, en la construcción epistemológica sobre lo islámico y, sobre todo, en lo que nos corresponde frente al escenario actual de una movilidad mercantil y cultural acelerada.

La mirada postcolonialista y los estudios transnacionales abren paso a una visión que permite observar la dialéctica que se teje “desde abajo y desde arriba”, desde las posturas hegemónicas y las nativas. Considero que dichas discusiones no son en vano, es menester para el que se acerca académicamente al Islam, tener un conocimiento sobre el funcionamiento de éste a partir de la cosmovisión del din y, al mismo tiempo, una postura que salga de las demarcaciones epistemológicas que han construido polos opuestos, Occidente y Oriente.

Junto a ello propongo pensar al Islam, sí como un sistema total con bases cosmogónicas, entender los términos y símbolos producidos en su interior, pero sin dejar de pensar en los procesos y cambios al que todo sistema está sometido. Así como el concepto religión, que surge en su figura más arcaica, se fue desarrollando en función del devenir social, hasta el punto que seguimos considerándola como un elemento constructor de sentido en las sociedades. La religión cubre cualquier construcción de un sistema que permite la comprensión del mundo y la existencia con base en un cosmos sacralizado. Parecería que mi postura se ciñe al marco Occidental, pero no propongo esta simplicidad. Como académicos situados en un contexto y tiempo, somos también un constructo social. De allí que hablar de islam desde América Latina, además un territorio que ha quedado al margen de la periferia Occidental implica también, una deconstrucción epistémica tanto del investigador latinoamericano como del que viene de fuera.

Reconsiderar el término religión no es en este caso occidentalizar el conocimiento, sino sabernos producto de la historia social, autoetnografiar nuestra realidad y considerarlo como un referente que permite analizar las estructuras profundas de una visión cosmogónica, de cualquier nomos sacralizado. Además debe considerarse que la producción académica, sus términos y modelos no son estáticos porque la misma sociedad no lo es, el Islam tampoco lo es. Como cualquier otro sistema religioso y que incluso lleva consigo prácticas culturales, el Islam ha sido tocado por los fenómenos globales, lo que ha llevado a esta religión a que no esté solamente dentro de Oriente.

Pensar el Islam, ya no es pensar en una zona geográfica específica. Si se insiste en pensarlo como un sistema totalizante, como un constructo social que abarca las diferentes instituciones sociales estamos en riesgo de perder otros sentidos y prácticas islámicas que se han dado y se están gestando en otros escenarios geográficos. Es obviar relaciones de poder y capacidad de agencia de quienes dan rumbo a su experiencia religiosa o espiritual; así como los procesos de ortodoxia, legitimaciones, universalizaciones y particularismos, además de minimizar el rumbo y movilidad del Islam como parte de su historia. Si consideramos estos aspectos podemos acercarnos al islam que se produce en otros contextos como el de América Latina.

El islam como objeto de estudio en América Latina

El estudio del islam en esta zona geográfica comienza con la intensificación de su práctica ya no sólo a partir de la migración sino de las conversiones. Dar cuenta de este fenómeno ha llevado a investigadores de la religión a acercarse para conocer los motivos del asentamiento de esta religión en América Latina. El proceso de secularización de los países latinoamericanos y la misma diversificación del campo religioso permiten ver al Islam como una opción más para los buscadores espirituales. Al respecto, en la última década del siglo XX, David Martin (1990) vislumbró que la secularización como parte también de los cambios globales observaría el crecimiento de religiones como el judaísmo o el Islam. Esto según él, abriría la posibilidad de invertir el proceso secular. Un proceso importante de interés académico y de observación sobre la inserción del Islam en un contexto laico y secular.

El islam como objeto de análisis en América Latina comenzó de manera transversal o secundaria con el estudio de la migración árabe. Ésta surgió a finales del siglo XIX y se desarrolló en el siglo XX en países como México, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, entre otros. La mayoría de los migrantes eran cristianos u ortodoxos provenientes de países con ocupación otomana, como Líbano, Siria o Palestina. Los estudios que intentaban explicar estas movilidades centraron su atención en la política internacional, la integración cultural y étnica en los países receptores sin considerar el factor religioso.

Entre estos estudios se encuentran aquellos que abordan la migración árabe en México, a partir de estudios de caso sobre los armenios o la comunidad libanesa que llegó a situarse en ciudades como Torreón, Ciudad de México, Guadalajara y Mérida. Otros casos abordan el asentamiento de libaneses en

Argentina dentro de la provincia Tucumán, en Buenos Aires, en Córdoba y en Santa Fe. Así mismo, hay estudios sobre la migración árabe en Colombia o Paraguay. Mientras que, en el caso de Brasil, la migración árabe fue tratada igual que la migración musulmana proveniente de negros africanos esclavizados. La unión fronteriza entre Argentina, Brasil y Paraguay ha recibido una atención especial debido al asentamiento de migrantes musulmanes. Ésta es conocida como la Triple Frontera y ha sido descrita como una localidad de conflicto e intereses económicos, así como de albergue de terroristas islámicos (Montenegro, 2010; Lynn, 2008).

En esta diversidad de trabajos se perciben líneas en común, como: la recolección de relatos para dar una panorámica histórica de los procesos de migración; prácticas de inserción local; creación de comunidades étnicas y de identificación nacional, así como de incursión en actividades económicas, políticas y el desarrollo actual de ellas. Aborda también, a propósito de la integración social, la incorporación cultural, la hibridación y la desaparición de las tradiciones religiosas como resultado de la conversión al catolicismo como parte de los procesos de integración. Desde este punto de vista, se toca el tema del islam.

El recorrido histórico que se hace desde la migración árabe llevó a otro estudio, el de historizar la presencia de árabes y musulmanes en el continente. Taboada, Rein, Camara Melo o Da Rocha Pinto han abordado la temprana presencia musulmana en América Latina incluso mucho antes de las oleadas de migración árabe. Este tema no sólo se ha vuelto de interés académico, sino que las mismas comunidades islámicas se ven interesadas en descubrir líneas del pasado islámico para legitimar la presencia del Islam en el campo religioso

latinoamericano y, con ello, crear discursos de la práctica islámica e identidad étnico, nacional y religiosa (Torres Medina, 2017).

La atención a un escenario islámico que sobrepasaba la atención de la migración árabe se dio hacia 1990. La presencia religiosa islámica comenzó a ser visible en países latinoamericanos producto de la globalización y la pluralización de nuevas religiones y creencias espirituales. Este hecho social condujo a los investigadores a interesarse por el Islam. Entrado el siglo XXI, particularmente después del conocido 9/11 en Estados Unidos y de la consecuente reestructuración de la política internacional, así como de los subsecuentes actos terroristas a cargo de grupos radicales, la atención se colocó, no sólo sobre el grupo migrante en general, sino que se focalizó en los migrantes musulmanes y conversos.

Los estudios del Islam se abordan, principalmente desde la localización de la práctica religiosa y desde el papel de la comunidad y, en una medida mucho menor desde su desarrollo en la esfera pública. El caso argentino es el que más se ha acercado a este análisis. Por ejemplo, el estudio de la mezquita The Custodian of the Two Holy Mosques King Fahd Islamic Cultural Center (Morandini, 1998), donde da cuenta de las fuerzas armadas como un nuevo espacio de participación político y social de árabes y musulmanes.

Se ha abordado también la construcción de identidad comunitaria, étnica, y por supuesto, individual y el feminismo. Los estudios dan cuenta de los modos de integración religiosa, sus alcances locales tanto en la fusión de tradiciones y elementos culturales, como en las prácticas interculturales. Existen trabajos que observan de manera sutil los alcances globales con actividades de proselitismo internacional que incluye educación, fondos económicos, proyectos de apertura de mezquitas y vínculos con embajadas de Medio Oriente. En el marco global y de interacción intensificada debe ponerse mayor atención a los procesos de internacionalización, así como a la impronta que han dejado las diferentes tecnologías de Información y Comunicación (TIC) como herramientas cotidianas para la práctica y socialización islámica.

Entre estos aspectos cabe resaltar que los trabajos aunque parecen sugerir procesos similares en la integración del islam en América Latina, cada lugar tiene sus especificidades. No obstante, una mirada que abarque lo local y lo global permite delinear elementos en común que deben seguir analizándose bajo una mirada teórica y metodológica que integre las particularidades con escenarios globales. Entre los casos brevemente reseñados aquí, alcanzo a percibir algunas líneas de análisis y resultados que, unidas bajo un hilo conductor, nos lleva a una panorámica general del islam en América Latina, por ejemplo:

1. Las comunidades de migrantes musulmanes pasaron del interés por la conservación de la identidad nacional o árabe a la construcción de una identidad colectiva bajo el llamado del Islam, lo que incluía también al converso.
2. El llamado a la identidad islámica es local pero también de alcance global, se parte de la idea de un Islam universal, la umma islámica.
3. Este alcance global de la identidad ha permitido la simpatía, sino es que la incursión en movimientos políticos, como Hezbollah (Torres Soriano, 2006) y en menor medida marchas por la liberación de Palestina (Torres Medina, 2017).
4. La identidad islámica para comunidades asentadas es híbrida y se teje bajo elementos teológicos universales y prácticas locales.
5. Se entrevisté un discurso sobre una identidad latina musulmana cosmopolita que juega en diferentes escenarios con una identidad latina, nacional e islámica (Torres Medina, 2017).

Estos cinco puntos no son absolutos ni son los únicos. El espacio para una revisión es corto, por lo que deseo enfocar, aquí, al lector en una reflexión teórica para el abordaje del islam contemporáneo.

Islam en movimiento: retos actuales para su abordaje

El Islam es un sistema religioso de orden transnacional, debe recordarse que una de sus primeras características socioculturales fue la de trascender fronteras geográficas y, con ella, la fusión de religión y cultura en el nuevo contexto. En la actualidad, los estudiosos de esta religión deben valorar los requerimientos teórico-metodológicos para entender la movilidad del Islam y sus formas de anclaje en diferentes zonas geográficas. No podemos conformarnos con valorar al Islam como un proyecto de orden social que dio apertura a cierta idea de homogeneidad en el mundo árabe e islámico, ni aun rescatando la imagen de un imperio y civilización que se fabricó sin recurrir a uno preexistente o dentro de otro.

La migración laboral, los viajes turísticos, las diásporas producto de guerras, el proselitismo, la industria cultural, la política internacional, entre otros, han sido medios para que el Islam salga de sus demarcaciones habituales, viaje y se reinserte en nuevos escenarios. Sabido es que el Islam desde sus inicios incluía el propósito de expansión, desde muy temprana época se esparció desde la Mecca hacia África del norte y Asia. Surgió así el imaginario de una comunidad religiosa, la umma. En la modernidad tardía la movilidad del Islam se ha intensificado y unido a las dinámicas transnacionales (Levitt y Schiller, 2004), permitiendo que la afiliación y la práctica islámica, aun compartiendo un mismo cosmos sagrado, se configure de diferentes maneras, lo que obliga a repensar al Islam dentro de prácticas de transnacionalización.

El Islam actual es necesario observarlo a partir de sus múltiples y variados modos de inserción social. Una mirada macro y micro que pueda dar luz sobre aquellos fenómenos que se

extienden de manera global y aquellos que dan especificidad a las prácticas a partir de localismos, regionalismos, nacionalismos, comunidades imaginadas unidas por las etnicidades, ideologías, luchas sociales, prácticas particulares, memorias o historias, entre otras que permiten la conexión de los actores portadores del islam a través de relaciones directas, indirectas, dentro o fuera de las fronteras, con diferentes alcances y sentidos.

La localización del Islam en nuevos escenarios sociales y geográficos es un proceso de anclaje producido por los actores y sus pertenencias: raza, etnia, género, doctrina, nacionalidad o afiliación política. En él, se juegan las prácticas, las identidades, las luchas políticas y capitales económicos por la localización territorial de algún tipo de islam.

El Islam bajo esta perspectiva permite seguir repensando el término *din*. El Islam fuera de su contexto original y su historia de surgimiento, enraizado ya o en proceso dentro de sociedades seculares obliga a atender las dinámicas de los actores portadores, las recomposiciones ya no sólo del Islam, sino en un proceso dialéctico de las configuraciones simbólicas y las nuevas formas de experimentar la religiosidad (Hervieu-Léger, 2005).

Hervieu-Léger (ibíd.:32-3) observa que actualmente las religiones históricas se componen de remiendos o collages de creencias, y que aun así, la religión puede seguir siendo definida como “un modo de construcción social de la realidad, un sistema de referencias al que los actores recurren espontáneamente para pensar el universo en el que viven” (Sí, el Islam desde sus inicios se configuró como un sistema social total, no deja de serlo en el sentido de seguir generando agencia social. Lo que cambia son sus referentes y su modo de hacerlo. Las religiosidades contemporáneas, según Hervieu-Léger (2004: 166), se construyen sobre la expresión de un creer, una memoria que sirve como soporte de continuidad y tradición. De manera opuesta a las religiones tradicionales, el sentido que se le da a la proyección del universo se pluraliza a través de la infinita combinatoria de significados que incluso estaban lejos de vincularse a lo religioso. Se trata del desplazamiento de las religiones históricas a zonas profanas sobreviviendo a la

modernidad para no desaparecer: “La creencia no desaparece, sufre una desmultiplicación y se diversifica, al mismo tiempo que se producen fisuras, con mayor o menor profundidad según los países, en los dispositivos de su marco institucional” (ibíd.: 46)

Bajo la perspectiva de Hervieu-Léger (ibíd.: 23), si bien no atiende particularmente al Islam, ofrece desde el concepto de religión la posibilidad de observarla como “[...] un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular”. Para el caso del Islam (una religión histórica en nuevos escenarios geográficos, “profanos”), esta conceptualización permite atender que dentro de esta movilidad se configuran además, nuevas formas de afiliación, mismas que son variadas y contextuales.

Ello incluye no sólo a agentes portadores del Islam tras la migración, sino a quienes desarrollan y dan sentido a esta religión a través del ritual de la conversión. Aquí, los procesos de legitimación nos dicen más sobre los modos de pertenencia a una religión que se ha considerado propia de una historia y zona geográfica. La legitimación entonces no sólo ocurre bajo un ritual público que involucra a la comunidad, ni mucho menos por una membresía heredada por una tradición familiar, pero que sí logra elaborarse a partir de las relecturas, redefiniciones y reconstrucciones de las herencias culturales o diferentes tipos de linajes. Se abre paso a la creación de imaginarios, a nuevas representaciones de lo sagrado, remiendos y reconstrucciones de las tradiciones tanto en las religiones históricas, como en las prácticas arcaicas de prácticas y cosmogonías étnicas.

Si atendemos al Islam desde perspectivas que consideran los cambios a partir de la movilidad cultural, podemos reflexionar sobre la discusión del islam como din y como religión. Si nos atenemos a dejarlo como din poco tendríamos que decir sobre la inserción de éste en contextos seculares y laicos. Pero la realidad es otra, el Islam no sólo es árabe, la arabidad es otro tema que sin duda ha tocado los estudios islámicos. El Islam comprende una extensa gama de culturas, zonas geográficas, tiempos e historias.

El Islam en movimiento nos invita a reflexionar en que éste es un constructo social y lo que perpetúa su existencia es la capacidad de agencia de quienes la viven. Si hablamos de nuevos escenarios que rompen con la tradición o el sistema de creencia como un todo, debemos hablar también de la acogida de nuevas tradiciones y resignificaciones. En este sentido, la reflexión apunta a que el éxito que una religión puede tener en un contexto nuevo, no está mediado por la misma religión, sino por las estrategias de resignificación y relocalización que el mismo contexto permite. De esa forma se puede decir que las religiones contemporáneas que logran relocalizarse en nuevos contextos son un canal para la redefinición del creer y la identidad. Como expone Hervieu-Léger (2005: 128), el creer brinda sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de los creyentes, éstos situados en un contexto social y transnacional recrean, reinventan y resignifican la religión y el territorio vivido, se trata de “[...] un modo particular de organización y funcionamiento del creer”. Además:

Lo esencial, en este asunto, no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda la adhesión religiosa de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan. En esta perspectiva, llamaremos <<religiosa>> toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica en un linaje creyente (ibíd.: 137).

Se trata de la renovación y modernización de la religión a través de prácticas que recuperan la memoria permitiendo la vinculación entre lo étnico, lo nacional, lo religioso, simbólico y político reflejado en identidades, pues: “la religión y la etnicidad colaboran, paralela o conjuntamente, con la refundación compensatoria de este <<nosotros>> que la modernidad disloca y cuya necesidad paradójicamente refuerza” (Hervieu-Léger, 2004: 258).

La reetnización es un ejemplo interesante que permite ilustrar como a partir de la religión se expresa no sólo la recuperación ingenua del pasado, sino la formación de una política de reconquista, una nación que por principio es espiritual. André Mary (2012:132) las llama políticas de conquista espiritual, es decir, de “la reconquista de los espíritus (en todos los sentidos del término) [...] de los cuerpos, los territorios y las memorias como de los poderes”.

Se consagra así una comunidad espiritual que funciona también como principio de identificación social: “interno, porque incorpora a los creyentes a una comunidad dada; externo, porque los separa de los que no pertenecen a ésta” (Hervieu-Léger, 2004: 23). La comunidad espiritual es el resultado, pero también el proceso de una toma de conciencia que remite a la recuperación o invención de la memoria. Pensemos en la umma, la comunidad islámica que llama a la identidad bajo la consigna de pertenencia religiosa. Como se mencionó en el apartado anterior, la reconstrucción de memoria, de los linajes, la búsqueda de legitimación de la nueva identidad de los conversos son estrategias que permiten que el Islam se inserte en el contexto de América Latina.

La religión se fusiona con vínculos reales o imaginarios entre el pasado y el presente. Con el aquí y el allá hibridando la cultura, con el regreso a las raíces locales o incluso la incorporación de tradiciones prestadas para legitimar la práctica y la tradición en movimiento, así como su posición frente a los otros. Sobre todo, la religión se fusiona para traspasar fronteras. Finalmente si concebimos una comunidad religiosa atendemos a un principio espiritual: “resultado de las complicaciones de la historia; una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo” (Renan, citado por André Mary, 138).

Bajo esta misma dinámica de la religión contemporánea, Hervieu-Léger (2005:13), nos ofrece la idea del proceso de secularización, del creer donde se experimenta una pérdida de los valores y prácticas tradicionales en los sistemas religiosos y como respuesta a ello, la religión se transforma dando paso a nuevas expresiones que no necesariamente están en la esfera privada del creyente y que pueden tener diversas formas de representación: “el proceso de secularización es, ante todo, un proceso de recomposición del creer, es lógico preguntarnos sobre qué lógicas se realizan estas recomposiciones, qué elementos se ponen en juego y qué dinámicas del creer inducen a su vez estas lógicas”. En esta tónica, la pregunta nos obliga a pensar en procesos de secularización respecto a los escenarios donde la religión interactúa saliendo de la esfera privada donde se supone, según la teoría clásica, debe estar.

Conclusión: Aportes teóricos para la América islámica

América islámica Latina es más un juego de palabras que un término, sin embargo, permite dibujar el crecimiento de la población islámica en este territorio. Aunque minoría entre las minorías religiosas, su presencia es cada vez más visible; sea por su mediatización referente a los escenarios en conflicto armado, sea como su referente religioso en países árabes y el contexto inmediato en los países de América Latina.

En estudios recientes sobre latinos musulmanes en Estados Unidos (Martínez-Vázquez, 2010; Morales, 2012; Torres Medina, 2017) se da cuenta de la producción de identidad en torno a la hispanidad o latinidad, una reconstrucción de historias sobre la migración árabe a la península Ibérica, lo andalusí y la incursión del islam en continente Americano. Este mismo tema, pero situado bajo otras coyunturas históricas, se produce entre migrantes árabes en España, la construcción de una identidad islámica que reconstruye la historia andalusí para reafirmar la identidad religiosa y legitimar la presencia islámica (Rojó Flores, 2015). ¿Qué importancia

tienen estos datos en una reflexión final sobre el islam en América Latina? Considero que así como antes se dio un giro en la construcción de identidad, pasando de salvaguardar la identidad (por ejemplo, la siria o libanesa) a la identidad islámica local -trastocando con ello la umma islámica-, actualmente se está gestando un discurso que permite la construcción de una identidad que trasciende fronteras nacionales. La identificación religiosa con los nacionalismos no desaparecerá pero podrá unirse a una causa de mayor envergadura, la latinidad. ¿Cómo comprender estos movimientos? Los aportes teóricos ofrecidos aquí permiten abordar y reflexionar la complejidad de esta religión. Islam, no como un sistema de creencia en bloque que puede viajar de un lado a otro, espacial y temporalmente sin tener alteraciones, sino un Islam cambiante, un sistema producto de relaciones y contextos sociales que le imprime particularidades dentro de una generalización.

Una última reflexión que quiero tocar y que además puede dejar abierta la posibilidad de seguir cuestionando, tiene que ver con la base epistemológica del constructo social para entender cómo es que el Islam se convierte en un fenómeno de múltiples facetas.

La sociedad puede concebirse como un constructo de los individuos, y éstos a su vez, como resultado de su construcción siempre en movimiento. Se trata de significaciones imaginarias que se traducen en estructuras de plausibilidad. Muchas de estas estructuras se encubren bajo la determinación de tal forma que, como Castoriadis observa: “La determinación llega a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre” (2005: 64). El determinismo permite un dominio históricosocial de la realidad; por ejemplo, la sociedad, la religión o la nación, tres aspectos sobre los cuales se ha reflexionado en este texto.

Las significaciones imaginarias encarnan normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y formas de hacer, es decir, conforman una visión del mundo. Bajo la vigencia de Durkheim, en formas de ser, sentir y pensar; los Estado-nación se construyeron con estas bases. Anderson (2011) señala que éstos, originalmente incluyeron la creación de un conjunto de imaginarios que permitieron ofrecer

identidad definida por una otredad y una narración lineal y homogénea que inspiraban sentimientos nacionalistas a partir una historia válida para todos.

Estas delimitaciones se convirtieron en determinaciones culturales que desembocaron en un nacionalismo metodológico. Sobre esto, Chaterjee (2008:95) refiere que la nación moderna se escribió desde un tiempo homogéneo vacío —el tiempo del capitalismo— ignorando el tiempo heterogéneo con el que pudo ser posible. Su postura postcolonial plantea:

Creo que esta visión de la modernidad, o más precisamente del capitalismo, está equivocada porque la problemática es vista desde un solo lado [...] Porque, aunque las personas puedan imaginarse a sí mismas en un tiempo homogéneo y vacío, no viven en él. El espacio-tiempo homogéneo y vacío es el tiempo utópico del capitalismo. Linealmente conecta el pasado, el presente y el futuro, y se convierte en condición de posibilidad para las imaginaciones historicistas de la identidad, la nacionalidad, el progreso, etc., [...] Pero el tiempo homogéneo y vacío no existe como tal en ninguna parte del mundo real (ibid.:62).

Se trata teórica y metodológicamente de comprender que la construcción de los Estados-nación no se debió a cuestiones únicas o específicas tales como la lengua, raza o religión, sino como Anderson (ibid) señalaba, a un imaginario. Por lo que, “necesitamos otro tiempo de escritura, que pueda inscribir las intersecciones ambivalentes y quiasmáticas del tiempo y el espacio que constituyen la problemática experiencia ‘moderna’ de la nación occidental” (Bhabha, 2010: 388).

La nación sólo ha sido posible a partir del reconocimiento del “otro”, pues es, como Bhabha (ibid.:395) lo reconoce, un espacio marcado por la diferencia cultural, las historias heterogéneas y las autoridades antagónicas; no sólo del otro que está fuera de la demarcación territorial, sino del que está dentro de ella. La nación debe ser comprendida, no como un constructo producto de cuestiones culturales, necesarias y determinantes, sino,

como la construcción de un discurso que se reconoce en el otro, que se basa en la diferencia y que sólo ha sido posible al reconocer el papel que el otro juega, sin embargo, ha sido negada su colaboración en la historia oficial. Entonces, la nación puede ser concebida como un proceso de reinterpretación cultural, a la vez que un espacio liminar y disyuntivo (ibid.: 411).

Observar al islam dentro de estas dinámicas nos obliga a salir del nacionalismo metodológico y del lente de la globalización para dar paso a comprender “los aspectos transversales, transaccionales, traductivos y transgresivos del comportamiento y la imaginación contemporáneos que son incitados, posibilitados y regulados por las lógicas cambiantes del Estado y el capitalismo” (Capone y Mary, 2012: 9). Este enfoque se opone al lente de la globalización porque esta última encierra por sí misma una carga imperial, unidireccional y hegemónica: “[...] la influencia cultural de la globalización es unidireccional, del centro de la globalización a la periferia pasiva, con la religión de forma neocolonial de la cultura imperialista” (Csordas, 2009: 3).

Lo que podemos ver desde un enfoque transnacional es un cambio en la dinámica y en la forma de percibir al Estado-nación y por lo tanto, de una nueva forma de sociedad y sus relaciones, por ejemplo con la religión. La constante movilidad de agentes que trascienden de diversas formas los espacios territoriales creando conexiones de diferente densidad y alcance, es lo que da forma a que un fenómeno pueda adjetivarse como transnacional. Las dinámicas en las que se inserta el islam contemporáneo implican, al igual que otros fenómenos, dar cuenta de la ordenación de bienes materiales o culturales tanto en viejos como en nuevos contextos, lo que ha permitido la construcción de imaginarios que no se arraigan propiamente a un territorio geopolítico, sino que trasciende fronteras para crear nuevos espacios de significación, como sería el señalado por el caso de los musulmanes latinos. No se trata solamente del fenómeno de la migración, sino que incluye a aquellos actores que están arraigados a un territorio, que se vinculan de diferentes formas y con variadas herramientas tecnológicas, lo que en conjunto, les permite vivir y pertenecer en diferentes escalas espaciales.

El sentimiento de pertenencia y unidad que en su tiempo la imprenta logró ofrecer y facilitar sobre la percepción de un tiempo compartido, ha sido en gran medida desplazado por otros artefactos técnicos de comunicación que acortan las distancias espacio-temporales, como el internet. La identidad o el sentimiento de pertenencia puede ser vivida desde diversos ángulos que pasan de largo la unidireccionalidad que ofrecía la relación Estado-nación y población. Ahora, aquellos rasgos que parecían naturales, no escogidos, pueden encontrarse envueltos en estrategias donde los sujetos, en efecto, escogen su pertenencia.

Por lo tanto, considérese que los efectos de la globalización y las dinámicas de transnacionalización han logrado dos resultados: la creciente, pero parcial homogeneización de formas de vida, podríamos incluir aquí al llamado de la umma y la emergencia de identidades que se reconstruyen a partir de marcar las diferencias culturales, ya no en relación a las tradiciones locales o las tomadas del Islam, sino las construidas desde una perspectiva que rescata el sentido de comunidad, nación, etnia u otras matrices históricas.



“El Islam en movimiento nos invita a reflexionar en que éste es un constructo social y lo que perpetúa su existencia es la capacidad de agencia de quienes la viven.”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abumalham, Montserrat (2002). "Símbolismo y migraciones en el mundo árabe". *Islam y la nueva Jihad. Un análisis interdisciplinario sobre el 11 de septiembre desde América Latina*. Revista académica para el estudio de las religiones. México, pp. 17-29.

Alfaro-Velcamp, Theresa (2011). "Arab 'Amirka': Exploring Arab Diasporas in Mexico and the United States". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. Vol. 31, núm. 2, 2011, pp. 282-295.

Anderson, Benedict (2011). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Antaramian, Carlos (2009). "La Merced, mercado y refugio. El caso armenio". *Archivos. Notas y diálogos*, núm.36, pp. 106-139 (www.istor.cide.edu).

Asad, Talal (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Gertz". *Man*, New Series, vol, 18, núm. 2, pp. 237-259.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion: discipline and reason of power in Christianity and Islam*. London, The Johns Hopkins University Press.

Asfoura De Adad, Olga Liliana (1990). "Una visión de la inmigración Sirio-Libanesa en la Argentina con especial referencia a Tucumán". *Cien años de inmigración sirio-libanesa 1890-1990*. Tucumán, Edición de la Federación de Entidades Argentino-Árabes, pp. 80-86.

Asfoura De Adad, Olga Liliana (1995). "La inmigración Sirio Libanesa en la Provincia de Tucumán". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, núm. 7, pp. 31-47.

Bestene, Jorge O. (1988). "La inmigración Sirio-Libanesa en la Argentina. Una aproximación". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, núm. 9, pp. 239-267.

Bhabha, Homi K. (2003). "El entre-medio de la cultura". Stuart Hall y Paul du Gay (comp) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 94-106.

Bhabha, Homi K. (2010). "DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna". Homi K. Bhabha (comp) *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: CLACSO, Siglo XII Editores, pp.385-423.

Berger, Peter (1999). *El Doseil sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona, Kairós.

Calderón, José (1992). "Hispanic and Latino. The Viability of categories for panethnic Unity". *Latin American Perspectives*, issue 75, vol. 19, núm. 4, otoño, pp. 37-44.

Camara Melo, Rosane Friedrich (2008). "O Mouro no Brasil Colonial (séculos xvi, xvii e xviii): fontes e documentação". Ponencia presentada en la Universidade de São-Paulo, São Paulo.

Capone, Stefania y André Mary (2012). "Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa". Argyriadis, Capone, et., al. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México, CIESAS, Academia-L'Harmattan, Institut de Recherche pour le développement.

Castoriadis, Cornelius (2005). "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial". *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Editorial Gedisa.

Cuevas Seba, María Teresa de Jesús y Miguel Mañana Plasencio (1990). *Los libaneses de Yucatán*. México, Impresiones Profesionales.

De Maria y Campos, Camila Pastor (2015). "Gues of Islam: Conversión and the Institutionalization of Islam in Mexico", Maria del Mar, et, al (coord.) *Crescent over another Horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. USA, University Texas Press pp. 144-189.

Díaz de Kuri, Martha y Lourdes Macluf (1995). *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*. México, Gráfica, creatividad y diseño.

Fonseca Chagas, Gisele (2006). *Conhecimento, identidade e poder na Comunidade muculmana sunita Do Rio de Janeiro*. Niterói, Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-graduação em Antropologia.

García, María del Rosario (2010). "Los musulmanes en Colombia". Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México: Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 167-187.

Geertz, Clifford (1994). *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos en Indonesia*. Barcelona, Ediciones Paídos.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa Editorial.

González Alcantud, José Antonio (2014). *El mito de lo Al Ándalus*. Orígenes y actualidad de un ideal cultural. Córdoba: Editorial Almuzara.

González Alcantud, José Antonio, y Sandra Rojo Flores (2014). "La Alhambra de Granada: un fractal orientalista en clave poscolonial. Los puntos de vista local y árabe" *Revista Estudios de Asia y África*, vol XLIX, núm. 3, septiembre-diciembre, México: COLMEX, pp. 693-722.

Hauser, Karim y Daniel Gil (Ed.) (2009). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid, Casa Árabe.

Hervieu-Léger, Danièle (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico.

Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona, Herder editorial.

Hilu da Rocha Pinto, Paulo Gabriel (2010). "Las comunidades musulmanas en Brasil" Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México, Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 243-272.

Hilu da Rocha Pinto, Paulo Gabriel (2011). "El islam en Brasil: elementos para una antropología histórica". *Revista de Historia Internacional XII*, núm. 45, pp. 3-21.

Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Revista migración y desarrollo*, núm. 3, pp. 66-67 (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>).

Lynn, Josefina (2008). "La Triple Frontera y la amenaza terrorista ¿realidad o mito?" FLACSO-Andes, pp. 57-80.

Martin, David (1990). *Tongues of Fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell.

Martínez Assad, Carlos (2003). *Memoria de Líbano*. México, Editorial Océano.

Martínez-Vázquez, Jhamil A. (2010). *Latina/o y musulmán. The Construction of Latina/o Identity among Latina/o Muslims in the United States*. Eugene: Pickwick Publications.

Mary, André (2012). "Políticas de 'reconquista espiritual' e imaginarios transnacionales". Kali Argyriadis, Stefania Capone, et., al. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, Academia-L'Harmattan, Institut de recherche pour le développement, pp. 131-143.

Medina, Arely (2014). *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.

Medina, Arely (2016). "Islam in Mexico" H. P. P Gooren (ed) *Encyclopedia of Latin American Religions*. Springer International Publishing.

Medina, Arely (2017). *Islam latino. Identidad étnico-religiosa en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA)*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales. Mayo. Zapopan, El Colegio de Jalisco.

Montenegro, Silvia (2004). "Antropología del Islam y Antropología Islámica". *Etnografías contemporáneas. Revista del Centro de Estudios en Antropología*. Argentina, UNSAM, pp. 87-113.

Montenegro, Silvia (2010). "La Triple frontera: medios de comunicación y presencia musulmana" Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México, Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 217-142.

Montenegro, Silvia (2014). "El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional". *Estudios Sociológicos XXXII*, núm. 96, pp. 593-617.

Morales, Daniel Harol (2012). *Latino Muslim by Desing. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse*. Tesis para obtener el título de doctor en estudios religiosos. Septiembre. Universidad de California de Riverside.

Partha Chaterjee (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, CLACSO.

Peña Velasco, Elizabeth (2007). "La relación contemporánea entre el islam y Occidente: Percepciones de conflicto y coexistencia". Manuel Ruiz Figueroa (coord.) *El islam y Occidente desde América Latina*. México, El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África, 2007, pp. 39-60.

Pinto G. y John Tofik Karam (Eds.) (2015). *Crescent over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Texas, University of Texas Press.

Portes, Alejandro y Rubén G. Rumbaut (2010). *América inmigrante*. Barcelona, Anthropos Editorial.

Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (coords.) (2003). "Introducción. El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente". *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México, FLACSO-México, Miguel Ángel Porrúa, p p.15-44.

Pratt, Mary Louise (2010). Ojos imperiales. *Literatura de viajes y transculturación*. México, FCE.

Ramírez Carrillo, Luis Alfonso (1994). "De Buhoneros a empresarios: La inmigración libanesa en el Sureste de México" HMex, XLIII: 3, Ciudad de México, El Colegio de México, pp. 451-486.

Rein, Raanan (2007). "Los inmigrantes semitas en la Argentina: entre el crisol de razas y el multiculturalismo". *Interpretaciones. Revista de Historiografía y Ciencias Sociales de la Argentina*, núm. 2, pp. 1-5.

Rojó Flores, Sandra (2015). *Lo Andalusi. Melancolía, nostalgia y ecos contemporáneos de un mito*. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor. Universidad de Granada. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Antropología Social y Cultural. Octubre. Granada, España.

Roy, Oliver (2003). *El islam mundializado*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo.

Sibai, Ablbi Sibai (2012). "Colonialidad, feminismo e Islam". *Viento Sur*, núm. 122, mayo, pp. 57-67.

Sibai, Ablbi Sibai (2014). "El <<Hiyab>> en la obra de Fátima Merssi. La paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula rasa*. Colombia, núm. 21, julio-diciembre, pp. 47-76.

Suárez Navaz, Liliana (2008). "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos". *Inmigración española*, pp. 911-940 (https://www.academia.edu/206543/La_perspectiva_transnacional_en_los_estudios_migratorios._Génesis_derroteros_y_surcos_metodológicos).

Taboada, Hernán G. H. (2004). *La sombra del Islam en la conquista de América*. México, UNAM, FCE.

Taboada, Hernán G. H. (2007). "Presencia actual del Islam en América Latina". *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Guadalajara, Asociación Latinoamericana de Sociología, pp. 1-5.

Taboada, Hernán G. H. (2009). "El islam en América Latina: del siglo XX al XXI". *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, núm. 23, enero-junio, pp. 85-103.

Taboada, Hernán G. H. (2010). "Orientalismo latinoamericano: de margen a margen". Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México, Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 285-283.

Taboada, Hernán G. H. (2012) *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, UNAM.

Torres Soriano, Manuel R. (17 octubre 2006). "La fascinación por el éxito: El caso de Hexbolah en América Latina". *Jihad Monitor Occasional Papes*, no. 1 (JihadMonitor.org)

Trincheri, Alcira (2010). "La enseñanza del islam en América Latina. Los casos de Argentina, Uruguay y Brasil". Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México: Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 189-216.

Zeraoui, Zidane (Diciembre 2006). "La inmigración árabe en México: integración nacional e identidad comunitaria". *Contra Relatos desde el Sur*. Apuntes sobre África y Medio Oriente, año II, No. 3, CEA-UNC, CLACSO, Córdoba.

Zeraoui, Zidane (2010). "Islam: religión y estado" Zidane Zeraoui (coord.) *El islam en América Latina*. México: Limusa, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 11-32.

EL GABINETE

Antropología de género.

MUJERES E ISLAM en México.

Ruth Jatziri García Linares

[ruthjatziri@hotmail.com]

Candidata a doctora en Antropología y maestra en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de investigación: antropología del islam, mujeres, identidad y conversión religiosa. Fundadora de la Red de Investigación sobre el Islam en México. También se ha desempeñado como profesora a nivel licenciatura en la ENAH y en la UNAM.

Resumen

El estudio de las comunidades de musulmanes en México se ha diversificado en la última década y el presente escrito es muestra de ello. A través del mismo la autora hace un recorrido por los discursos e imaginarios internacionales sobre la mujer árabe, para colocarlos en la realidad local de las mujeres que forman parte del Centro Islámico del Norte (CIN) en Monterrey. La propuesta se centra en comprender si estos discursos tienen eco en la realidad y práctica del islam que las mujeres conversas recrean en el contexto mexicano, también se propone desentrañar si la imagen que Occidente ha construido respecto a las mujeres árabes, la cual derivó en la imagen que pesa también sobre las musulmanas, es la que impera en los cientos de miles de mujeres que se adscriben a esta tradición religiosa. De igual forma resulta interesante entender cómo y de qué manera se presenta el feminismo islámico en diferentes geografías y en la vida de las mujeres musulmanas. Lo anterior permite observar como lo global y local se cruzan para dar cuenta de realidades diversas, que a veces parecieran alejarse, pero que constantemente se tocan para crear diferentes formas de ser y estar en el mundo.

Palabras clave: islam, mujeres, feminismo, México

Abstract

The study of the Muslims' communities in Mexico it has diversified in the last decade and the written present is a sample of it. Across the same one the authoress does a tour for the speeches and imaginary international on the Arabic woman, to place them in the local reality of the women who form a part of the Islamic Center of the North (CIN) in Monterrey. The offer centres on understanding if these speeches have echo in the reality and practice of the Islam that the converted women recreate in the Mexican context, also it proposes to uncover if the image that West has been constructed with regard to the Arabic women, which derived in the image that weighs also on the Muslims, is the one that reigns in the hundreds of thousands of women who are assigned to this religious tradition.

Of equal form it turns out interesting to deal how and of what way appears the Islamic feminism in different geografías and in the life of the Moslem women. The previous thing allows us to observe as the global and local thing there cross to realize of diverse realities, which sometimes seemed to move away, but that constant touch each other to create different ways of being and being in the world.

Key words: Islam, women, feminism, Mexico

Introducción

Debo confesar que, cada vez que escribo sobre el islam¹ en México, resulta por un lado motivante, pero por otro, cada vez más complicado y ello se debe en definitiva a que cada que leo, me siento más ignorante sobre lo que escribo y trato de hacer como antropóloga, en un universo tan basto y apasionante, como lo es el mundo islámico. Justo por ello resulta muy pertinente la especificidad, es decir, delimitar desde dónde quiero hablar, qué quiero decir, para qué lo quiero decir y con quiénes voy a dialogar en este proceso, con el objetivo de construir un aporte antropológico en el entendimiento del islam, si acaso esa pretensión cabe, tal vez en alguna parte, en la Antropología del islam en México.

A la luz de lo anterior reflexioné sobre qué tema abordar en este artículo, el cual formaría parte de un dossier para la *Revista Ruta Antropológica* dedicado al islam en México. Indiscutiblemente las mujeres que han sido mis interlocutoras en mis pasos por el islam y la investigación, aparecieron sin la menor duda ya que aprender y aprehender el islam ha requerido también aprender sobre las mujeres, sobre su práctica religiosa y sobre la cuestión de género. Todo ello de manera contextual, para dar cuenta de los procesos de conversión al Islam que sigo desde hace tiempo.

El contexto internacional que ahora impera sobre el estudio y análisis de las mujeres dentro del Islam obliga, sin menor duda, a reflexionar sobre lo que ocurre así en lo global como en lo local, las resonancias que vienen de Medio Oriente y Europa principalmente respecto a los estudios y lecturas que se hacen de las prácticas y resistencias en torno a lo religioso y su interpretación Mahmood (2005), Bramon (2012) y Nawal al Sa'dawi (1991) invitan a pensar en las historias que se generan con motivo del proceso de conversión de mujeres mexicanas al Islam. ¿Viven estas mujeres los mismos procesos que se presentan en Alemania, España o Francia (van Nieuwkerk, 2006 y Ramírez, 2012), por ejemplo? ¿Podemos hablar de similitudes, patrones o resistencias? ¿Desde dónde posicionarnos cuando lo hacemos para el caso mexicano? ¿Qué dicen las mujeres conversas? ¿Qué observamos nosotros? ¿Qué escuchamos nosotros? ¿Desde dónde leemos lo que ocurre en México con las mujeres, el islam y la conversión religiosa? (Schenerock (2005), Cañas (2006), Castro (2012), Medina (2014), García (2014) y Robles (2016)).

Dicho lo anterior, este trabajo pretende reflexionar sobre la construcción del imaginario y la percepción de la mujer en el islam, a partir de un breve acercamiento teórico con lo que en antropología se ha denominado antropología de género (Aixéla, 2005). Pretendo introducirme en un diálogo epistemológico con Fatema Mernissi (2001), Ángeles Ramírez (2012) y Sirin Adlbi (2016) para develar, en cierto sentido, el concepto que pesa sobre la mujer a la luz de la diada Oriente-Occidente. Ello, permitirá crear un contexto idóneo para pensar las narrativas e imaginarios que perviven en las mujeres del CIN en México, sobre cómo se es o se debe ser una mujer en el islam y también sobre su conocimiento o desconocimiento del feminismo islámico.

1 Medina, Arely y García, Jatziri proponen identificar en el cuerpo del texto: la palabra "Islam" como el sistema de creencias que comprende los fundamentos o elementos básicos que dieron pie al desarrollo de lo que se ha considerado la civilización islámica, incluye la mítica historia del surgimiento del Islam, El Corán y los cinco pilares (testimonio de fe, oración, limosna, ayuno y peregrinación). En cambio, "islam", refiere a las distintas interpretaciones teológicas del Corán así como a las variaciones de la práctica dentro de sociedades o culturas específicas que imprimen a esta religión un carácter especial de acuerdo a los factores locales.

El análisis anterior partirá de la siguiente premisa: si las mujeres musulmanas en Medio Oriente, en Europa y en América Latina están levantando desde diferentes frentes una voz crítica que pretende realizar una re-lectura del Corán (Mernissi, 2001; Nawal, al Sa'dawi, 1991 y Marcos, 2002) por considerar que su interpretación ha estado cooptada por hombres y que ello ha provocado ideas erróneas respecto al papel de la mujer dentro del islam, ¿las mujeres mexicanas deberían estar en alguna forma familiarizadas con dicho discurso, por ser este de índole internacional y por considerarlo un tema de suma importancia en la reflexión religiosa contemporánea que atraviesa, quizás, el proceso de conversión que ellas viven y la estigmatización que pesa sobre su práctica religiosa?.

Para entender si el imaginario de la mujer en el islam tanto en Oriente como en Occidente se reproduce fielmente y si éste tiene eco en la práctica de las conversas mexicanas al islam, a continuación, se desarrollaran tres apartados: en el primero, se abrirá un diálogo académico con diferentes teóricas (Aixelá, 2005; Mernissi, 2001; Ramírez, 2012 y Abldi, 2016) para crear un contexto en donde situar a las mujeres mexicanas entre los discursos globales y locales sobre el imaginario que se ha generado de la mujer musulmana a la luz de la mujer árabe; en un segundo apartado, se dará voz a las mujeres miembros del CIN, rescatando sus apreciaciones en torno al papel de la mujer en el islam; finalmente, en un tercer y último momento, se presentarán algunas aproximaciones preliminares sobre el tema desarrollado.

campos en donde los antropólogos plasmaron algunas ideas más precisas sobre la relación hombre-mujer.

A partir de su lectura, rescato sólo los elementos esenciales e indispensables que considero básicos para iniciar la discusión, no intento profundizar en el tema porque me parece que la relación existente entre antropología y género requeriría de un análisis de gran envergadura, sólo pretendo rescatar nociones conceptuales que otros estudiosos han señalado, que además, son ilustrativas para comprender cómo es que se construye el género. Al respecto, Aixelá (2005: 15) comienza por decir que,

La hipótesis que se plantea es que la construcción de género no sólo no ha sido universal, sino que además ha presentado grandes diferencias entre sociedades, a pesar de que una buena parte de los antropólogos (hasta los años setenta e incluso más tarde) interiorizaron una construcción de género que vinculaba mujeres a naturaleza y hombres a cultura bajo la premisa de que tal distinción era universal.

Poco a poco a través de diferentes etnografías² se analizaron las relaciones que se establecían y se establecen entre ambos sexos y se pensó que éstas tienen que ver no sólo con la cuestión fisiológica, sino que la cultura es la que determina qué es lo propio de los hombres y qué es lo propio de las mujeres, por lo tanto, dichas ideas y representaciones varían dependiendo el contexto cultural. Incluso, a través de dichos acercamientos antropológicos queda claro que las identidades de género no corresponden necesariamente a la forma tradicional como se les piensa en la mayoría de las sociedades occidentales.³

2 Las aportaciones de Nanda y Warms (2007) permiten comprender que la asignación de género tiene que ver con una construcción cultural-simbólica y que dicha configuración por tanto varía de una sociedad a otra. A través de su análisis y exposición etnográfica también comprendemos que el género se construye de manera histórica y por lo tanto contextual.

3 En donde se da por sentado que la mujer es el sexo débil y se le concibe más en el espacio privado que en el público, porque es éste en donde los hombres tienen la primacía.

Cabe destacar que la obra de Aixelá (2005) "Género y Antropología Social" hace un recorrido muy nutrido por la discusión que se ha dado en las indagaciones antropológicas sobre los estudios de género. Su libro se divide en cinco capítulos y en cada uno de ellos se observa el desarrollo de la discusión respecto a la relación entre hombres y mujeres, la relación entre los sexos y la subordinación total que, supuestamente, ejercen los hombres sobre las mujeres en sus diferentes aspectos y dimensiones. La autora analiza la política, la economía y la religión como esos

Fue a partir de la década de 1970, con el movimiento feminista que se pone un mayor énfasis en el tipo de relaciones socioculturales, como lo apuntó Verena Stolcke (2000: 29),

el concepto analítico de “género” pretende poner en cuestión el enunciado esencialista y universalista de que “la biología es destino” trasciende el reduccionismo biológico al interpretar las relaciones entre mujeres y hombres como construcciones culturales engendradas al atribuirles significados sociales, culturales y psicológicos a las identidades sexuales biológicas.

De esta manera la complejidad de la temática emerge para señalar con estudios más puntuales el tipo de relaciones que se están generando en torno a los sexos. Ya aquí, puede verse con mayor precisión la existencia de la categoría género, desde una perspectiva que se acerca más a lo que marca la cultura, por supuesto siempre dependiendo de los factores sociales y simbólicos que se atribuyan a hombres y mujeres.

Este devenir etnográfico, se sitúa ahora en un plano más amable por lo que respecta a los estudios de género o feminismo en general dentro de la perspectiva antropológica (Mead, 1994; Nanda, 2007; Suárez y Hernández (eds.), 2008; Castañeda, 2012 y López y Rodríguez-Shadow (eds.), 2011); lo que ha permitido que la relación entre islam y género pueda ser analizada a través de diferentes dimensiones y que también, como lo plantea Asad (1986), la Antropología del islam pueda ser revisada y situada según los marcos geográficos en lo que nos movemos. En palabras de esta autora, “el argumento no es contra el intento de generalizar sobre el islam, sino contra la forma en que se lleva a cabo esta generalización. Cualquiera que trabaje en la antropología del islam será consciente de que existe una considerable diversidad en las creencias y prácticas de los musulmanes. El primer problema es, por lo tanto, el de organizar esta diversidad en términos de un concepto adecuado” (Asad, 1986: 5).⁴ Esta reflexión invita a situar la especificidad

⁴ Del original: The argument here is not against the attempt to generalize about islam, but against the manner in which that generalization is undertaken. Anyone working on the anthropology of Islam will be aware that there is considerable diversity in the beliefs and practices of Muslims. The first problem is therefore one of organizing this diversity in terms of an adequate concept.

de los fenómenos y de los contextos en donde estos se generan para dar cuenta de cómo en las localidades se puede observar una imbricación de lo local con lo global, pero teniendo claridad que lo anterior no significa sólo fusión, sino creación de nuevas formas de ser y estar en el mundo.

En seguida, expongo cómo y de qué manera se ha construido, no sólo a través de una mirada orientalista, sino de visiones etnocéntricas un imaginario acerca de las mujeres en el mundo árabe. Ese imaginario generalizado se ha difundido a través de diversas formas: el cine, los libros, los medios de comunicación y los relatos escuchados de manera cotidiana, donde se ha generado la imagen de la mujer sumisa y violentada en todos sus derechos por los hombres de sus culturas y porque la religión —se ha dicho— lo permite. ¿Es este imaginario el que se corresponde con la realidad de miles de mujeres que habitan el espacio árabe-musulmán? ¿Cómo se construyó esta idea en Occidente? ¿De qué forma abordar entonces una realidad tan compleja como ésta? ¿Estas concepciones influyen en la vida de las mujeres mexicanas conversas al islam, específicamente en las mujeres del CIN?

Las mujeres: Oriente-Occidente

Es cierto que la mujer en Europa tuvo una primera revelación respecto a su condición de mujer con Simone de Beauvoir (1949), pero fue hasta muy entrado el siglo XX con las revoluciones feministas de la década de 1970, donde se comienza a observar un mayor despertar con demandas de diversa índole: políticas, sociales y morales; éstas denunciaban el trato desigual que recibían las mujeres en sus nichos socioculturales, por ejemplo. Desde aquel momento, comenzó a cuestionarse la idea que primaba en el ambiente, de una manera generalizada, y que ponía a la mujer en un lugar inferior, con características poco valoradas.

Su existencia se reducía al espacio privado, al cuidado de los hijos y a la procreación, la mujer se concebía como alguien débil, un ser al que se tenía que proteger y cuidar.

Fue al calor de estas discusiones que en diferentes círculos académicos los cuestionamientos se hicieron cada vez más sonoros, al punto que esas voces han perdurado hasta nuestros días. El imaginario que se generó en Occidente con el paso del tiempo sobre lo que significaba ser una mujer con ciertas libertades, fue entonces imponiéndose como si se tratara de un modelo esencial en la búsqueda por la igualdad en el desarrollo de las mismas. La mujer blanca, académica, secularizada y libre, se convirtió en la utopía revelada a la que deberían aspirar todas las mujeres. Lo que entonces dejó de lado a todas aquellas mujeres no blancas, es decir, a las mestizas, afrodescendientes, indígenas, pobres, a las no instruidas. Pese a los alcances de esa primera liberación femenina, la lucha por las mujeres siempre ha significado una ardua tarea que sigue siendo parte de la vida cotidiana en todos los rincones del planeta.

Cabe destacar, el prototipo que se generó en esa ola libertaria funcionó bien, todas las mujeres anhelaban, en consecuencia, los valores que Occidente proponía como los más adecuados: democracia, educación, igualdad y libertad para todas las mujeres. En ese momento, se creyó haber alcanzado cierto status que antes no se tenía, pero muchas otras cosas quedaron en el tintero y una de ellas tomaría mayor fuerza en la década de 1980 con la producción académica que surgió cuestionando al feminismo blanco y occidental (Talpade, 2008). Se habló, en ese momento, de la construcción y deconstrucción de los discursos hegemónicos así como del desmantelamiento y creación de nuevas miradas que permitieran no sólo la presencia del feminismo occidental, sino de otros tipos de feminismos, por lo tanto de otro tipo de mujeres.

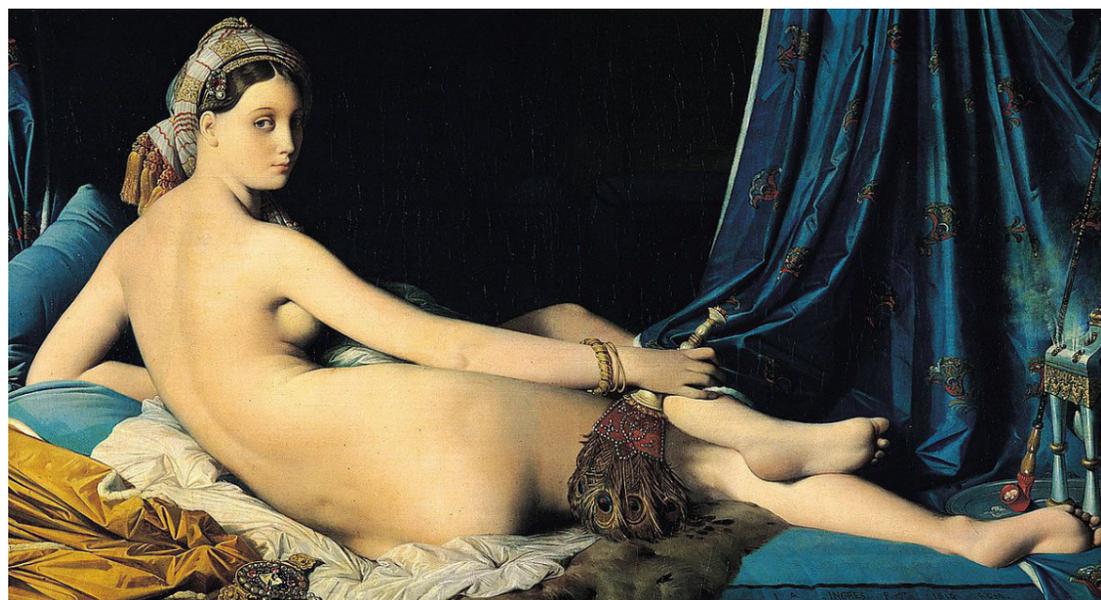
Se puede decir a manera de resumen que, si bien, fue a principios del siglo XIX cuando en Europa comenzaron a configurarse las revoluciones en el pensamiento sobre cómo se veía y conceptualizada a las mujeres, no fue sino hasta las décadas de 1970 y 1980 que se plantean dos quiebres importantes: a) el primero,

comenzó por señalar a la mujer como un sujeto capaz de pensarse desde una forma diferente a la que los hombres habían visto, en ese sentido, el feminismo surgió como una categoría útil para el análisis; y b) el segundo quiebre, tuvo lugar con la propuesta decolonial que resultaría en un feminismo diferente al generado en los círculos intelectuales europeos y occidentales, para dar paso a una mayor resonancia sobre la vida y existencia de las mujeres en otras latitudes; esta perspectiva también ha incidido en otros ámbitos: en el cultural, el político, el económico y el social.

Hasta este momento, he abordado brevemente el imaginario que se tenía y continua vigente sobre la mujer en Occidente, con esto, pretendo dar paso a un diálogo con Fatema Mernissi (2001) en el que abordo de una manera más detallada, el imaginario sobre la mujer, pero esta vez en Oriente. Tomo como base, su libro *“El Harén en Occidente”* en el que ella revela la idea que se ha ido generando sobre las mujeres árabes en los países occidentales, a raíz del concepto que se tiene sobre el harén.⁵ En principio, comenta que se sintió muy sorprendida porque los hombres en estos países pensaban que este era un espacio de placer y goce absoluto, cuando en realidad era todo lo contrario, porque las mujeres que formaban parte del harén no eran felices ahí y además, no les causaba motivación alguna ser usadas sexualmente para complacer a alguien. Al respecto, dice: “en los harenes árabes que yo evoco hay demasiada gente siempre, y todo el mundo se observa. Son lugares en que es prácticamente imposible tener un poco de intimidad, encontrar algún rincón privado donde las parejas, casadas o solteras, puedan estar solas para acariciarse” (Mernissi, 2001: 30).

⁵ Harén, vocablo que proviene de la palabra árabe haramí —pecado ó haram— lo pecaminoso, lo prohibido.

Lo anterior denota como ese espacio que, en Occidente se pensaba una especie de orgía utópica, no era más que un lugar ficticio que fue recreado a partir de la lectura de diferentes ojos. La autora continua con este planteamiento contrastando la idea del harén en un lado y en otro “en las miniaturas, igual que en la literatura, los hombres musulmanes representaban una mujer tremendamente activa, mientras que Matisse, Ingres y Picasso mostraban siempre mujeres desnudas y pasivas” (Mernissi, 2001:27). Por lo que las imágenes de estos pintores no se acercaban a la realidad.



La gran odalisca, Dominique Ingres, 1814. Estilo: Romanticismo. Museo del Louvre, París, Francia

Mernissi menciona que las mujeres en el harén no eran sólo sujetos de placer, sino que eran mujeres educadas que buscaban sobresalir para llamar la atención del esposo y esto lo lograban a través del aprendizaje de diferentes artes: música, danza o literatura, por lo que la imagen de una mujer pasiva, según la idea de las pinturas europeas, no correspondía en lo absoluto al ser femenino:

Toda mujer musulmana es educada bajo este sentimiento fuerte de igualdad que constituye la virtud principal del islam. Esto podría explicar por qué, a pesar de la desigualdad instituida por la Shari'a, muchas mujeres se han erigido en líderes de países musulmanes, como Benazir Bhutto en Pakistán, Taçu Shiller en Turquía o Megawati en Indonesia. (Mernissi, 2001: 35).

Si la autora difiere de la idea absoluta de placer dentro del harén y de las mujeres que vivían en ellos como todas unas esclavas sexuales, es necesario indagar ¿cómo y por qué a Occidente llegó un retrato diferente de esos lugares? Por lo que se refiere a la educación como se señala en el párrafo anterior, “La Sherezade oriental es una mujer cerebral, y ahí es donde radica su atractivo erótico. En las fábulas originales casi no se menciona el aspecto físico de Sherezade, mientras que el rasgo de la educación se repite bastantes veces” (Mernissi, 2001: 50). Aquí, se observa otra situación muy importante, si el atractivo de una mujer era su saber ¿en qué momento este pasó a un segundo plano y la belleza se posicionó sobre él? La autora responde lo siguiente, para el caso de Occidente:

Gracias a sus comentarios sobre los desnudos de las odaliscas de Matisse y sobre el ideal Kantiano de belleza, dejó claro cuál es el segundo rasgo distintivo del harén a la occidental: todo intercambio de índole intelectual con las mujeres supone un obstáculo para el placer erótico. Por el contrario, en un harén musulmán, ya sea real o imaginado, la confrontación cerebral es necesaria para alcanzar el orgasmo (Mernissi, 2001:38).

Las ideas y prototipos de belleza, así como el cuidado del cuerpo han estado presentes a lo largo de la historia de la humanidad, lo cierto es que actualmente esos cánones han llegado muy lejos, tan lejos que han aparecido trastornos psicológicos como la bulimia o la anorexia; la idea de que los cuerpos delgados son saludables y más atractivos que los cuerpos voluminosos es un imperativo que, se proclama por los medios masivos de comunicación y, esos ideales al final son inalcanzables para el grueso de la población femenina, ya que están muy alejados de la realidad de muchas de mujeres. Por lo que es necesario

preguntar, ¿en qué momento la belleza física y los cuerpos esculturales se convirtieron en un estado ideal para el cuerpo femenino? Aunado a ello, está otra característica que señala Mernissi en la cita anterior, la de tener cierto nivel de conocimientos como fuente importante del intercambio de saberes entre dos personas que buscan cierta aproximación amorosa. Mernissi termina diciendo que la imagen de Sherezade en *Las mil y una noches* que se reprodujo en Occidente no es la que corresponde con la realidad de este personaje y que desafortunadamente las virtudes más valiosas de ella, es decir, la de ser un personaje inteligente, estratega militar y con habilidades artísticas quedó subsumida por la belleza y por los velos que Occidente le colocó. De hecho, la autora concluye:

No es de extrañar que las élites árabes a menudo financiadas por el gobernante despótico, condenaran *Las mil y una noches* a permanecer inmersas en la tradición oral durante siglos y evitaran que obtuviera los méritos necesarios para convertirse en herencia escrita hasta el siglo XIX, ¡cien años después que los europeos, que lo habían puesto por escrito allá por 1704 (fecha de la primera traducción)! ¡Ninguno de los primeros editores era árabe! (Mernissi, 200:70).

¿Qué significado tendría para las élites árabes, los cuentos de las mil y una noches que dejaron pasar, como señala Mernissi, muchísimos años para hacerlos un libro? ¿Fue una cuestión de ingenuidad o desinterés? O como propone la autora, el personaje de Sherezade implicaba tener en estima a las mujeres, reconocer su inteligencia y concederles el derecho a ser educadas ¿Por qué en Occidente se privilegió su publicación, pero con una mirada que para la autora no correspondería con lo que se vivía al interior de un harén? Al respecto, se puede decir que la mirada de aquellos viajeros fue una mirada etnocéntrica, donde la interpretación de la vida de las personas y de las mujeres en Oriente pasó primero por el ojo europeo que distorsionó en muchos sentidos, la manera en que se vivía en esos espacios. Interesa decir, a través de la propuesta de Mernissi, que esta historia interpretativa ha estado presente por mucho tiempo sobre las mujeres árabes, es decir, que han sido los extranjeros quienes han aproximado a Occidente esa supuesta realidad que ellas viven y en donde se desenvuelven, como si esta fuera la única verdad que pesa sobre estas mujeres.

Si esas aproximaciones sobre el harén no resultan apegadas a la realidad en labios de una mujer que creció en uno de ellos ¿qué podemos pensar sobre los discursos occidentales que ahora se ciernen sobre ellas, en específico sobre las mujeres musulmanas? Desafortunadamente, esa mirada etnocéntrica prevalece sobre el conjunto de mujeres que habitan esa franja geográfica y ahora no son menores los estereotipos. Como si fueran un ente monolítico que no tiene heterogeneidad, se les clasifica de la misma manera a todas. En palabras de Navarro (2012:152): “clasificadas de acuerdo con el estereotipo de que, debido a su educación, cultura y religión, están más inclinadas a ser sumisas y más expuestas a la violencia masculina: compartiendo estas características con las mujeres latinoamericanas y las de las clases bajas trabajadoras”. Las mujeres de Oriente (las musulmanas para el caso en cuestión) no tienen otro destino bajo este supuesto que ser salvadas por sus hermanas occidentales. Se cumple el imperativo hegemónico del conocimiento en el que, sólo aparece la historia que ciertos sectores académicos, pintores, escritores y literatos han querido mostrar, sin exponer la realidad per se, sino una interpretación alejada de la realidad.

¿Feminismo islámico?

Bajo este estado sucinto de lo que se ha dibujado respecto al imaginario de la mujer en Oriente y Occidente, me interesa problematizar un poco más la cuestión del feminismo, para ello, retomo la propuesta de Ángeles Ramírez (2012). Es importante comprender que este término ha tenido un recorrido un poco atropellado y ahora se ha vuelto un lugar común. Por eso cuando se habla de feminismo islámico resulta también compleja y ambigua su interpretación y su utilización por los diferentes grupos y personas que lo promueven.

Una de las definiciones más sencillas de feminismo islámico es la de Badran (2002), que define el feminismo islámico como un discurso y una práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico. El feminismo islámico, cuyos fines se derivan del Corán, persigue la consecución de los derechos para los hombres y las mujeres de modo integral. Aquí además reside el primer problema para una parte del feminismo liberal: ¿es posible una práctica feminista dentro de un marco religioso? ¿hay lugar para el feminismo dentro del islam? ¿cabe un proyecto feminista en una sociedad musulmana? (Ramírez, 2012:155).

A raíz de la primavera árabe⁶ comenzaron a visualizarse más movimientos de mujeres en esta franja del mundo que se ha abierto a un fuerte debate sobre si esos movimientos tienen tintes feministas, entendiendo que buscan el desarrollo integral de la mujer. Han aparecido movimientos de diversa índoles, por un lado están, como señala Mahmood (2005), las mujeres que buscan reivindicar el velo como una forma de demostración de piedad hacia su religión, también de resistencia ante los valores que Occidente promueve como parte de la liberación femenina. Y por otro lado, están los movimientos que buscan incidir en la relectura del Corán, por considerar que ésta ha sido un privilegio que los hombres se han otorgado y que es necesario arrebatárselos para dejar de hacer lecturas distorsionadas. Dentro de estas propuestas se encuentra la de Amina Wadud, una mujer descrita por Ramírez como:

exégesis coránica, a partir de la cual construye su práctica de lo que llamó en 2006 Gender Jihad, concepto que puso nombre por primera vez a la actividad interpretativa de los textos que muchas musulmanas estaban llevando a cabo en diferentes lugares del mundo (Ramírez, 2012: 160).

Desde diferentes aristas y posiciones políticas e ideológicas hay voces que se manifiestan y que buscan de alguna forma incidir en lo que se habla y se dice respecto a la mujer y su papel dentro del islam. Pero ¿estos discursos tienen eco en alguna forma en la realidad mexicana que viven las mujeres del CIN? ¿Están ellas familiarizadas con estas reflexiones al interior del mundo islámico internacional y contemporáneo? ¿Existe algún movimiento parecido en nuestro país? ¿Tiene sentido para las mujeres mexicanas este debate?⁷ Me gustaría señalar que, como

6 Colocamos principalmente esta serie de revueltas entre 2010 y 2013 en diferentes países como: Egipto, Túnez, Libia y de forma más reciente en Siria.

7 Esto lo analizaré con más detalle en el último apartado.

parte de estas luchas, en las últimas décadas ha aparecido otra propuesta que no se puede obviar, los feminismos postcoloniales,

fuertemente implicados con la crítica postcolonial, con autoras como Lugones (2008) o Curiel (2007), así como los llamados feminismos críticos, procedentes de la extrema izquierda y de carácter anti-capitalista (ver Samary (2005) y Montero, 2009 y 2010), están llevando a cabo una importante reflexión sobre los procesos de emancipación de las otras mujeres, sea cual fuere su construcción conceptual. Ello debería producirse sin eliminar de entrada ningún camino, recuperando lo que tiene que ser el fin –y los medios– del proyecto feminista, la liberación de todas las mujeres (Ramírez, 2012:170).

En este contexto se inscribe la propuesta de Sirin Abladi (2016), la cual me parece importante rescatar, porque es interesante comprender que el feminismo como vía para la liberación de las mujeres en muchos aspectos y de muchas formas en diferentes contextos es un tema que se está discutiendo hoy día. La propuesta de la autora invita a revisar la enunciación de un discurso desde el poder que no ha dejado de colonizar el pensamiento y las regiones del planeta.



Las Mujeres de Argel (serie de quince pinturas), Pablo Picasso, 1955. Estilo: Museo del Louvre, París, Francia.

Feminismo islámico decolonial

Sirin Abldi hace su aparición en la escena internacional con un libro muy sugerente titulado: *La cárcel del feminismo*. Hacia un pensamiento islámico decolonial, en este texto, la autora plantea una revisión exhaustiva sobre la forma de enunciación de los discursos teóricos y académicos que siguen siendo hegemónicos y por lo tanto excluyentes, su análisis explora varios aspectos y, dentro de ellos, centra al feminismo como el tema clave en el caso de la mujer musulmana:

Ambas aproximaciones (compatibilidad/incompatibilidad entre feminismo o modernidad e Islam), a pesar de la gran heterogeneidad de los contextos en los que son producidas y de sus puntos de partida, coinciden en el efecto de homogeneizar, simplificar, reducir, e invisibilizar de un modo u otro la pluralidad de movimientos de mujeres con formas muy diversas de comprender el Islam y/o feminismo y de ponerlos en práctica, así como con grados de crítica, resistencia y emancipación sumamente divergentes; todo lo cual se ha constituido como un mecanismo invisible para limitar las posibilidades plurales y heterogéneas de expresión y existencia (Adlbi, 2016: 114-115).

La autora habla de romper los marcos discursivos y al hacerlo se tendría entonces que generar una nueva serie de categorías que permitirían comprender y situar en alguna medida a los movimientos de mujeres que se están generando al interior de los países musulmanes. Vuelvo a la primera situación que consiste en colocarnos en un tiempo y espacio determinado, para comprender los fenómenos en sus contextos, porque sólo así se tendrá una comprensión más real de la lucha de las mujeres en cada lugar, sus objetivos e intereses reales. Es aquí donde resulta de vital importancia el papel que juega la antropología, como ciencia que permite el estudio de las particularidades y su relación con lo local y global. “El epígrafe mujer musulmana con hiyab simboliza un sujeto pasivo de estudio, convertido en objeto de análisis e intervención de características bien definidas: monolítico, atemporal, analfabeto y sexualmente

reprimido es el símbolo de la opresión femenina universal, víctima insalvable del sistema patriarcal; no habla, está incapacitado para la agencia social y es en definitiva <<inferior>>” (Adlbi, 2016: 134). Esta es la idea que pervive en el imaginario que se tiene de la mujer musulmana, porque el discurso que aparece en los medios masivos de comunicación lo reitera, es importante señalar que no siempre es así, que las mujeres en todas las esferas geográficas y en los diferentes nichos culturales han tenido y tienen que pugnar día a día con situaciones similares y que la lucha de las mujeres por alcanzar niveles de desarrollo equitativos a los de los hombres no es menor en ningún contexto.

Por último, el patriarcado como institución es un proceso histórico (Engels, 2008) que la situación de opresión que viven, en mayor o menor medida, las mujeres en diferentes lugares geográficos y a la vez heterogéneos no siempre fue así, y desde el punto de vista de Adlbi, la colonialidad aún no ha acabado, sino que sigue siendo un acto permanente que entre los muchos conflictos que trajo, se encuentra el reforzamiento de esas estructuras que existían:

Cuando se expandió el patriarcado europeo junto a la expansión colonial hasta cubrir el planeta entero a fines del siglo XIX, encontró diversas relaciones entre los sexos en diferentes regiones del mundo, que trastocó y transformó. En algunos lugares en los que existían patriarcados locales no-europeos estos fueron reforzados de maneras diversas o sustituidos por las formas de dominación occidentales (Adlbi, 2016: 161-162).

¿Cómo llevar las propuestas analizadas a lo que como antropóloga me ha tocado explorar en las diferentes comunidades de musulmanes que se establecen en México? ¿Estos discursos de lucha, de debate sobre el feminismo islámico se colocan al interior de la vida cotidiana, en este caso, de las mujeres del CIN? ¿Tiene repercusión el debate internacional sobre la forma de vivirse y ser musulmana en Monterrey? A continuación, abordo este tema, para ir cerrando con la discusión anterior.



Odalisca con pantalón rojo. Henri Matisse, 1921.
Estilo: Orientalismo - Postimpresionismo. Museo Nacional de Arte Moderno,
Georges Pompidou, París, Francia.

Los relatos de las mujeres del Centro Islámico del Norte

Como parte de la investigación doctoral que llevo a cabo ahora, me aventuré a explorar el norte del país y decidí, en esta ocasión, aproximarme antropológicamente a las mujeres que forman parte de la comunidad musulmana del Centro Islámico del Norte. A través de este acercamiento y después de algún tiempo de estar realizando trabajo de campo, en dicho lugar, he podido explorar junto con ellas varios temas: el islam; la identidad; el proceso de conversión y la reconfiguración de su rol o no como mujeres al interior de sus hogares musulmanes. Al respecto, la cuestión de género se ha convertido en un eje transversal en la discusión y análisis de este trabajo académico y por supuesto, ello me ha permitido una aproximación y una mirada distinta al tema del islam y las mujeres.

Considero que la exposición en el primer apartado sobre: género, feminismo islámico y la diáda feminismo islámico-propuesta decolonial, me ayuda a situar las narrativas que las mujeres del CIN expresan al preguntarles: ¿Qué piensan sobre el feminismo islámico? o ¿Cómo debe ser una mujer musulmana?

En la primera interrogante: ¿Qué piensas sobre el feminismo islámico? El 98 por ciento de las respuestas fue: “no he oído hablar de eso” o “No, no sé qué es” y, el otro 2 por ciento dijo: “si he escuchado poco, pero la verdad pienso que las mujeres que piensan así están mal”.⁸ Ambas respuestas hablan de situaciones que interesan analizar. Pero antes de pasar a ello, me gustaría esbozar el perfil de las mujeres con las que he tenido oportunidad de conversar para desmenuzar poco a poco el porqué de estas respuestas.

En el trabajo de campo dentro de la comunidad del CIN en Monterrey, me he concentrado en hacer una serie de entrevistas a ocho matrimonios, en ellos destacan los siguientes rasgos:

⁸ Entrevistas a realizadas a MI, Ta, Te, Ca, Sa, Ja, Ad en Monterrey, Nuevo León, junio-julio de 2016. (Por cuestiones de ética se mantiene resguardada la identidad de las entrevistadas bajo un formato personal de identificación)

- Las mujeres son jóvenes, entre los 28 y 50 años de edad.
- El 100 por ciento de ellas ha alcanzado una formación universitaria, aunque no siempre se desempeñan en lo que estudiaron.
- Un rasgo común entre ellas, es que la religión que antecedió al islam fue el catolicismo.
- Las ocho mujeres trabajan, tres de ellas lo hacen desde su casa.
- Cuatro de estas entrevistadas están casadas con un hombre marroquí, dos con hombres que nacieron en Marruecos, pero se criaron en Argelia, una de ellas con un palestino y otra más con un jordano.
- Los años de conversas varían: 6 años, quien tiene menos tiempo en el islam, y 20 años de práctica, quien tiene más tiempo.

Desde un punto de vista personal, presupongo que los rasgos mencionados aluden a una realidad similar a la que viven algunas mujeres de clase media o media alta en México, es decir, han alcanzado cierto nivel de escolaridad, han tenido la oportunidad de estudiar una licenciatura, inclusive estudios de posgrado, trabajan, se han casado, después de ello han seguido trabajando, en algunos casos, han tenido hijos y por lo tanto, han consolidado una familia. Quise decirlo así, porque al parecer este es el prototipo que las mujeres siguen, o por lo menos, es el prototipo que se ha pensado como un devenir natural en la vida de las mujeres y también en la de los hombres -históricamente hablando- pareciera casi un proyecto natural que todo el mundo debiera seguir en la existencia humana.

Pero lo que hace diferentes a las mujeres del CIN es que, en algún momento de su vida, ellas decidieron que el islam sería una guía en su quehacer cotidiano, lo que las colocó en una situación diferente al del resto de las mexicanas practicantes de otra religión, ya sea el cristianismo en su forma católica, el judaísmo o algún tipo de protestantismo. Estas mujeres han tenido que readecuar su vida y existencia a partir de su conversión al Islam en muchos sentidos y uno de los que se ve más trastocado en su condición de mujer. Pese a esta circunstancia, se refleja en ellas, indiscutiblemente, su capacidad de agencia, es decir, de elegir y de vivir una realidad diferente a la de las mujeres musulmanas de Afganistán, Arabia Saudita, Marruecos o cualquier otro país musulmán. Por ejemplo, las mujeres mexicanas del CIN no dependen económicamente de sus esposos, esta independencia económica las coloca en un plano diferente a las mujeres que son amas de casa y que dependen del ingreso de su marido. Estas mujeres mexicanas viven en un contexto en el que se les ha permitido ejercer libertades por las que otras mujeres musulmanas luchan en otras geografías.

La oportunidad que ellas han tenido de nacer y crecer en un país en el que se ha logrado que las mujeres accedan al mercado laboral o alcancen cierto grado de estudios, implica tener libertades que no existen en todos los países musulmanes o árabes, y en los lugares donde sí existen, aún prevalece un pensamiento tradicional respecto a la mujer,⁹ como el hecho de pensar que el cuidado de los pequeños recae sobre las mujeres porque ellas son las encargadas de educarlos. Esta es la clase de pensamiento que deseo explorar, a través de la narrativa, del siguiente fragmento relacionado con el caso del matrimonio Lt y Md:

Md cambió en ese sentido cuando encontró que el profeta ayudaba a sus esposas en los quehaceres de la casa ¿hay un verso en el Corán?, no sé si es en el Corán o son en un hadith que él le ayudaba a su esposa Aisha, a veces le ayudaba a barrer, entonces Md decía si el profeta lo hace porque yo no, entonces él empezó a darse cuenta de las pautas que eran culturales de las que no eran culturales o luego uno aquí en Monterrey, o sea la cultura aquí

⁹ Pero este pensamiento no es exclusivo de las sociedades árabes o musulmanas, esta clase de pensamiento forma parte de muchas sociedades, la mexicana es un caso más, en ésta, la madre juega un rol esencial no sólo en el crecimiento y educación de los hijos también en la cohesión familiar.

uno es bien entrón y uno no se queda callado y para todo uno alega y de todo protesta y uno dice y etcétera, etcétera o el típico es que no vas a salir si no me pides permiso, ah si no eres mi papá, eres mi esposo sí, pero eres mi esposa y me tienes que pedir permiso y sí, sí es así, pero a uno como mujer le cuesta que te digan: “pídeme permiso”, no nos cuesta que nos digan avísame pero a uno le cuesta decir: “voy a pedir permiso”, pero son cuestiones culturales que existen y son muchas cosas que existen y que siempre van a existir, pero yo creo que es más allá del islam, eso es en todos lados, la cultura siempre pesa mucho por la ignorancia (Entrevista realizada a Lt, Monterrey, Nuevo León, 15 de junio de 2015).

En este fragmento se pueden apreciar líneas de análisis muy importantes en la configuración del ser mujer y hombre en el islam. Ella comenta que en cuanto su esposo encontró que el Profeta Mahoma ayudaba a su esposa con los quehaceres domésticos, él quiso hacer lo mismo, lo que permite concluir que antes no lo hacía, por ser hombre no le correspondía, pero la revelación o descubrimiento a través de la lectura le hizo modificar su manera de pensar y actuar. La otra parte se refiere a la negociación que sucede de manera natural en una pareja cuando se hacen planes con terceros, en este caso la negociación está cargada simbólicamente de un poder jerárquico, cuando uno vive dentro del hogar pareciera que naturalmente corresponde al padre y cuando uno sale de ese espacio para conformar su propio hogar el poder pasa al esposo. En ambos casos, el poder de él sobre ella denota un pensamiento tradicional que ella asume, aunque lo dice en el fragmento, “le cuesta trabajo”. En otro ejemplo, respecto a si algunas de ellas están familiarizadas con el discurso feminista islámico que tiene presencia en otras geografías, Ca comenta:

Sí, no lo entiendo, ni siquiera entiendo el feminismo normal, no entiendo porque peleas por algo que es tus derechos o sea no sé, no lo entiendo, no me cabe en la cabeza ¿o sea pelear por algo que tienes ganado? Qué tienes, o sea no me cabe en la cabeza, he visto algo como feminismo islámico, pero como que muy enfocado al velo, pero también me parece absurdo, porque es una decisión propia, entonces no es tanto feminismo porque estás quitando un derecho que tú tienes o sea cómo que es irónico, me entiendes es absurdo (Entrevista realizada a Ca, Monterrey, Nuevo León, 15 de diciembre 2015)

La respuesta de Ca permite comprender dos cosas muy importantes: primero, que lógicamente la biografía y vivencia de ella es muy diferente a las de las mujeres musulmanas que han tenido que emprender ciertas luchas, porque, pese a tener derechos que el islam les concede en sus países, éstos se han visto condicionados

por el régimen que gobierna en cuestión, particularmente, en el caso de Afganistán y en el régimen Talibán. Ella expresa que no entiende por qué las mujeres luchan por algo que tienen per se y ello, lleva a la segunda reflexión, se da por sentado en su respuesta que, ella asume y considera que, así como ella goza de derechos que ejerce, cómo decidir si usa el velo o no y si trabaja o no, en otras geografías esto ocurre de la misma manera para otras mujeres, situación que no es así, necesariamente. A continuación, un último ejemplo de sus narrativas para llegar a integrar un análisis más amplio.

No, fíjate que no he escuchado, yo lo que veo es que, sí existe el feminismo islámico porque hay muchas libertades que Dios nos da en el Corán y que no sería un movimiento como el movimiento feminista es, como simplemente estar conscientes de tus derechos y hacerlos valer y ejercerlos, lo que yo veo mucho, a lo mejor no viene al caso de lo que estamos hablando, lo que yo veo mucho es, sí veo que muchas mujeres viven de cierta manera reprimidas u oprimidas, pero volvemos a lo mismo, son cuestiones culturales, pero yo siento que conforme pasa el tiempo esas cosas van cambiando y como que todo eso va a evolucionar y como que ya no van a estar tan marcados los roles como era hace mucho tiempo, entonces, pero puede haber mujeres que sepan, que tengan la certeza, que tengan el Corán en la mano y aprendiéndose los hadices y aprendiéndose, las suras y aprendiéndose las aleyas, pero mientras culturalmente no lo reconozcan, no va a servir de nada y por eso siempre va a ver esos problemas que uno escucha y esas notas y esas cosas negativas, pero son cosas culturales yo siento que todavía, como aquí hace muchos años, yo siento que en Oriente están muy marcadas esas diferencias culturales de que los roles, el hombre trabaja en la calle, la mujer en su casa con sus hijos, como aquí era hace mucho tiempo, quién diría que aquí, en los años treinta, cuarenta que, la vida sería como es ahora, nadie se lo imaginaría y dirían que estamos locos, yo siento que esto va a evolucionar de la misma forma, hay más conocimiento, hay más acceso al conocimiento, entonces, siento que eso va a ayudar a que eso se vaya quitando y no siento que sea un feminismo, sino simplemente estar consciente de tus derechos y ejercerlos y hacerlos valer. (Entrevista realizada a Lt, Monterrey, Nuevo León, 8 de diciembre de 2015)

En este último relato se pueden observar más elementos que complejizan el análisis que pretendo hacer. Aquí Lt piensa que no hay un feminismo islámico porque las mujeres tienen derechos, que sólo es cuestión de saberlos y ejercerlos, pero al menos parece que no se da cuenta o no señala en esta narrativa que, aunque los derechos se ejercen de forma individual, en algunos casos, tienen que ser sancionados en la colectividad para poder ejercerlos. También reconoce que hay un esquema, según su vivencia, en donde los roles de los hombres y las mujeres están muy marcados (y dice en “Oriente”), pero que eso va a evolucionar, es decir, a cambiar en algún momento, por lo que asume que hay mujeres oprimidas, pero vuelve a señalar que eso es una cuestión cultural más que religiosa y logra poner sobre la mesa la presencia del patriarcado no sólo en la sociedad musulmana sino también en la sociedad mexicana.

Los ejemplos en las respuestas que he mostrado permiten comprender dos cosas: 1) La escasa familiaridad de las mujeres del CIN con el discurso feminista islámico. Se considera que es así por las diferentes realidades en las que las mujeres se desenvuelven, lo cual es bastante lógico, ello permite subrayar la importancia de los estudios antropológicos y locales. Por qué habrían de estar familiarizadas con un discurso que no tiene eco en su situación personal, no al menos de manera consciente, quizás estas mujeres no se sienten oprimidas por su práctica religiosa y por lo tanto, no tienen que luchar en ese sentido. 2) Aun cuando las mujeres del CIN gozan de ciertas libertades como el hecho de trabajar, salir de su casa o seguir estudiando, el pensamiento que reproducen del Islam sigue siendo el tradicional; es decir por un lado reconocen que las mujeres dentro del Islam tienen derechos, pero no reparan en que éstos no pueden ser ejercido en todos los lugares

donde el Islam se practica y por otro lado, ellas asumen que las mujeres deben estar al cuidado de los hombres, situación que brinda poder sobre ellas. Por cuestiones de espacio, no es posible explorar más ejemplos, pero existen, y éstos permiten comprender que las condiciones son muy complejas y que las negociaciones que las mujeres tienen al interior de sus matrimonios y de sus vidas como musulmanas tienen diferentes tonalidades.

¿Qué hay entonces de ese imaginario que plantea Mernissi en el *Harén en Occidente*, las mujeres en Occidente y en Oriente siguen estando subyugadas por esa figura patriarcal? ¿Si en las mujeres del Harén la inteligencia era una cualidad primaria, en qué momento ésta se perdió para dar paso a la belleza física como una cualidad esencial en la vida femenina? ¿Los imaginarios expuestos corresponden con la vida de las mujeres conversas del CIN o tienen algún eco en las narrativas que ellas enuncian?

Conclusiones

Es preciso decir que la propuesta de género viene a apuntalar el análisis desarrollado en este escrito, porque permite comprender que la construcción de la categoría género tiene un tiempo y espacio determinado y que, la o las culturas son quienes determinan las cualidades tanto del yo femenino como del yo masculino, por lo tanto, éstas no son universales en ningún sentido.

En consecuencia, los discursos que se erigen sobre las mujeres y sus características tanto en la propuesta de Occidente como Oriente no corresponden necesariamente con el grueso de las mujeres, porque en ambos lados existen mujeres oprimidas, no oprimidas, pobres, ricas con o sin estudios, creyentes o no creyentes y practicantes o no de ciertas tradiciones religiosas. Creer que todas las mujeres en los países árabes son oprimidas o que no tienen estudios y que su religión las violenta, implica generar un marco de análisis poco objetivo, es tanto como decir que las mujeres en occidente, todas, sin excepción, gozan de una vida sin violencia, que

que forman parte de la clase media-alta y que todas han alcanzado niveles de estudio universitario. Generalizaciones de este tipo, son poco fructuosas.

Lo importante es situarnos en contextos específicos para comprender realidades que se cruzan con la globalidad, es decir, el andamiaje teórico expuesto, ayuda a pensar en las luchas que se desenvuelven en diferentes niveles de intensidad, por ejemplo, es posible que en Egipto la historia y sujeción de Occidente este más presente que en México, por eso las mujeres buscan reivindicar su práctica religiosa a través del uso del velo. En México y particularmente en Monterrey, quizás, las mujeres mexicanas y conversas del CIN no están familiarizadas con este discurso internacional de relectura del Corán, porque ellas gozan de otra condición existencial que les permite moverse con mayor autonomía, pero no por ello dejan de negociar al interior de sus hogares cuestiones que tienen que ver con el poder patriarcal.

El feminismo islámico, entendido como propuesta para lograr un pleno desarrollo de las mujeres al interior de los contextos islámicos, se presenta desdibujado, al menos en el caso de las mujeres del CIN en Monterrey. Si bien, en el discurso ellas lo desconocen, lo viven y lo experimentan en su vida cotidiana. En ocasiones lo aceptan y otras veces expresan resistencias o desconocimiento del mismo.

En este sentido, es importante ir a los contextos específicos, acercarse con las personas, conversar con ellas y observar para determinar de manera aproximada si en realidad estos discursos de lucha por las mujeres y si la representación que se hace de las mismas, en uno u otro sentido, corresponden con esos estereotipos vistos por mucho tiempo y que con el paso de los años parecen ser verdad. Es necesario deconstruir los discursos generalizadores y aproximarse a la creación de estudios concretos y antropológicos que permitan el entendimiento de la recreación de propuestas religiosas en contextos diferentes, a los que históricamente se creen únicos y homogéneos, para comprender en qué medida los grandes paradigmas se cumplen o reconfiguran, para esto resulta preciso reflejarse en el otro y buscar más las semejanzas que las diferencias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aixéla, Y. (2005). *Género y Antropología Social*. Sevilla: Editorial Doble J.

Adlbi, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/Inter Pares.

Al-Sa'dawi, N. (1991). *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid: horas y Horas la editorial.

Asad, T. (1986). The idea of an Anthropology of Islam, *Occasional Paper Series*.

Bramon, D. (2012). La condición de la mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación. En Ma. A. Goicoechea Gaona y Ma. J. Clavo Sebastián (Coord.), *Mujeres que miran a mujeres: comunidad pakistani* (pp. 25-36). Logroño: Universidad de la Rioja.

Cañas, S. (2006). KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK: "Gracias a Allah que somos más fuertes". *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnites en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Castro, L. (2012). *Allah en Masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el Islam en México*. México. Tesis de maestría en Estudios de Género: El Colegio de México.

García, R. (2014). *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis de maestría en Antropología. México: FFyL/IIA-UNAM.

Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.

Marcos, S. (2002). Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del Islam. *Revista Académica para el Estudios de las Religiones*. vol. IV. (pp. 51-66) en <http://www.revistaacademica.com/tIVenlinea.asp> [Fecha de consulta: 18 de mayo de 2016].

Mead, M. (1994). *Masculino y femenino*. Madrid: Minerva Ediciones.

Medina, A. (2014). *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. México: Colegio de Jalisco.

Mernissi, F. (2001). *El Harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

Nanda, S. y Warms R. (2007). Gender. En Nanda, S. y Warms R. (Eds.). *Cultural Anthropology*, (pp. 258-283). Estados Unidos de América: Thomson-Wadsworth.

Navarro, L. (2012). Islamofobia y sexismo. Las mujeres musulmanas en los medios de comunicación occidentales. En Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (Eds.) *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Madrid: Casa Árabe.

Karin van Nieuwkerk (2006). (ed.) *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Austin: University of Texas Press.

Ramírez, A. (2012). Feminismos musulmanes: historia. Debates y límites. En Hernández Corrochano, (et al.), *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.

Robles, N. (2016). *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el islam, tesis de licenciatura en etnología*. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

López y Rodríguez-Shadow. (2011). (eds.). *Género y sexualidad en el México antiguo*. México: Centro de Estudios sobre Antropología de la Mujer.

Schenerock, A. (2005). *Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufis en San Cristóbal de las Casas, tesis de maestría*, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Suárez, L. y Hernández, A (Eds.) (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Barcelona: Cátedra.

Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial. En Suárez, L. y Hernández, A. (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes* (pp. 117-165). Barcelona: Cátedra,

Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad y la naturaleza para la sociedad? *Política y Cultura*, número. 014. (pp. 25-60). México: Universidad Autónoma de Xochimilco.

EL GABINETE

Los musulmanes sinófonos de Kazajistán / Y LA MICROPOLÍTICA /

de las identidades “china” y “musulmana”.*¹

Soledad Jiménez Tovar

[soledad.jimenez@cide.

Profesora-Investigadora de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas.

*Este texto ha sido elaborado en el marco del proyecto “Central Asian Perspectives on the Rise of China (RG002-U-14)” financiado por la Chiang Ching-Kuo Foundation.

Resumen

En este artículo se comparan las dos escuelas de interpretación del islam entre los dunganos, musulmanes sinófonos que constituyen una minoría étnica en Asia Central a partir de su llegada desde las provincias de Gansu, Shaanxi y Xinjiang, durante el último tercio del siglo XIX. Estas dos escuelas son conocidas como los “buenos” (túrquico *yajshi*) o “vieja enseñanza” (dungano *lojio*) y los “malos” (túrquico *yaman*) o “nueva enseñanza” (dungano *xinjio*). Los dunganos son tratados en la literatura antropológica escrita en inglés, ruso y chino como “fósiles vivientes” de la chineidad (lo que atañe a “lo chino”). La pertenencia a estas escuelas de interpretación del islam, sin embargo, implica una mayor o menor apertura a dichos rasgos culturales “chinos” en la medida en la que estos pueden llegar a entrar en contradicción con la ortodoxia religiosa. Mediante la descripción etnográfica del cuerpo femenino, sobre todo el cabello, durante la ceremonia de matrimonio, esta compleja red de significantes es discutida a la luz de los noveles debates, por un lado, de la chineidad, y por el otro, del ascenso del islam en el Asia Central tras la desintegración de la Unión Soviética.

Abstract

In this article, I provide a comparison of two schools of interpretation of Islam among Dungans, Sinophone Muslims who migrated from Chinese provinces of Gansu, Shaanxi and Xinjiang and constitute an ethnic minority in Central Asia since their arrival there during the last third of nineteenth century. These two schools are known under the terms “good” (Turkic *yakhshi*), or “old school” (Dungan *lojio*), and “bad” (Turkic *yaman*), or “new school” (Dungan *xinjio*). Dungans are represented in anthropological literature written in English, Russian and Chinese languages as “living fossils” of Chineseness (what is related to being “Chinese”). The belonging to these schools of interpretation of Islam, however, implies a wider or narrower openness to such “Chinese” cultural features in the degree that they can be in contradiction with religious orthodoxy. Through the

¹ El estudio de caso presentado en este texto está basado en veinte meses de trabajo de campo conducido entre 2008 y 2016 en Kazajistán, Kirguistán y la RPC en el contexto de mi investigación doctoral, en el Instituto Max Planck de Antropología Social, en Alemania, al cual agradezco por el apoyo económico, logístico e intelectual para llevar a cabo este proyecto.

ethnographic description of female body, more specifically, the hair, during the wedding ritual, this complex web of signifiers is discussed in terms of nouvelle debates about, on the one hand, Chineseness, and, on the other hand, the rise of Islam in Central Asia after the disintegration of the Soviet Union.

Introducción

Hace 1400 años llegaron los primeros musulmanes a China. Durante ese período larguísimo de tiempo, el islam en China se ha diversificado de tal manera que puede afirmarse que tiene una especificidad local, la cual, además, presenta múltiples ramificaciones (Dillon, 1999). El presente texto indaga sobre una de las ramificaciones del islam chino. El sitio en el que se hizo el trabajo de campo para tal análisis no es en China, sino en Kazajistán, entre los dunganos, como los musulmanes sinófonos son conocidos en toda el Asia Central.

Frente a una interpretación esencialista en la cual la identidad de los musulmanes chinos pareciera representar una contradicción (Israeli, 1979), el estudio de caso descrito en este artículo representa un aporte al debate sobre la chineidad en el caso de los musulmanes sinófonos. Enfoques como el ya citado de Israeli (1979) tienden a ver la musulmanidad y la chineidad como dos identidades mutuamente excluyentes: de acuerdo con Israeli, ambas identidades son tan totalizantes que no permiten una mezcla. Esta visión es consecuente con la teoría de la sinización, muy común en los estudios históricos y antropológicos sobre “China”, al menos, hasta mediados de la década de 1980.

La teoría de la sinización, en términos generales, es una visión culturalista de acuerdo con la cual “lo chino”, esencial e inmutable, tiene una capacidad innata de asimilar a todo elemento culturalmente ajeno (Ho, 1967, 1998). De este modo, según Israeli, los musulmanes en China habrían estado sometidos a un gradual proceso de sinización, disminuyendo así su grado de “musulmanidad”.

En las últimas dos décadas ha surgido una discusión sobre la chineidad, su plausibilidad y sus límites como categoría analítica desde los estudios culturales (Shi, 2009; Shih, Tsai y Bernards, 2013; Tu Wei-ming, 1994; Wang 1999), la historia² y, más recientemente, la antropología (Ang, 2000; Bosco, 2004; Chun, 1996, 2009, 2007, 2008, 2012, 2017; Dirlik, 1987, 2012; Mullaney, 2011; Mullaney et al., 2012). Dichos estudios, al mismo tiempo, han concentrado su atención sobre la mayoría étnica de la China continental, a saber: los han. Con excepción del trabajo de Zhao Heman (2004a, 2004b), quien propuso retomar un término surgido en el discurso político de las relaciones internacionales de la RPC, y de Elena Barabantseva (2011, 2012), quien trabaja desde la ciencia política con base en fuentes de internet, no se han estudiado los límites de la chineidad en el caso de aquellos grupos que son considerados minorías étnicas en la RPC (agrupados bajo la categoría *minzu*) y que, al haber migrado desde “China” a otros lados en algún punto de la historia, se les pudiera considerar como “migrantes chinos” (conocidos en la esfera sinófona como *huaqiao*, o chinos de ultramar). El presente estudio es pionero en el análisis de uno de dichos grupos: los dunganos, quienes en la República Popular China (RPC) son reconocidos oficialmente como una *minzu huaqiao*: una “minoría étnica china de ultramar”.

En su más reciente libro, Allen Chun (2017) cierra un ciclo iniciado con la publicación del celeberrimo artículo “Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity” (Chun, 1996) en el cual el autor ha venido

² Bartlet, 1991; Campos Rico, 2007, 2012; Chang, 2007; Crosleyy, 1990, 1997, 1999, 2005, 2006, 2010; Crossley, Siu y Sutton, 2006; Di Cosmo, 2003, 2012, 2013; Di Cosmo y Bao, 2003; Dikötter, 1992, 1994; Elliot, 1999, 2000, 2001, 2006a, 2006b, 2012; Hostetler, 2000, 2001; Leibold, 2006, 2007; Mair, 2005, 2006; Millward, 1996; Perdue, 1987, 1998, 2002, 2004, 2005a, 2005b, 2007, 2008, 2009; Rawski, 1996, 1998, 2012; Rhoads, 2000; Waley-Cohen, 1991, 2004.

criticando la idea de la chineidad como una categoría fija, dada *a priori* cuando se estudian las comunidades sinófonas a lo largo y ancho del mundo. En la interpretación de Chun, lo “chino” es tan diverso que no se le puede tomar como una categoría de análisis social, acaso en la medida en que esta chineidad forma parte de políticas de la identidad cuyas ramificaciones son tan diversas que han producido no una, sino múltiples chineidades. Así, “lo chino”, hoy por hoy, es una categoría con varias capas de significaciones modificables de acuerdo con las condiciones histórico-políticas locales, Chun (2009) llama a esto la geopolítica de las identidades. La crítica de la chineidad, en el trabajo de Chun, sin embargo, se limita a la chineidad de lo “han”, etnónimo con el cual es conocida la mayoría étnica en la RPC. A su vez, “han” es también una categoría que ha sido puesta en cuestión durante los últimos años. Por otro lado, el caso mostrado en este artículo habla de una “chineidad” distinta a la “han”, es la “chineidad” de un grupo considerado minoría étnica en la RPC, por lo tanto, no-han. Así, el estudio de caso aquí presentado provee de matices pertinentes a la crítica de la chineidad. El trabajo seminal de Dru Gladney (1991) ha mostrado que no hay una manera de ser *hui* (o musulmán sinófono), sino múltiples, de forma que “hui” es una categoría tan ambigua como “chino” y “han”. En este sentido, los datos aquí presentados muestran que la diversificación de la categoría “hui” se suman al argumento de Gladney para la RPC.

De acuerdo con lo descrito hasta ahora, la intersección que se genera cuando se combinan los aspectos étnico, histórico, religioso, de género y de construcción nacional resulta en un análisis que muestra las contradicciones en la forma en la que las identidades son representadas a nivel local en la vida cotidiana. Sigo a Leslie McCall, quien define interseccionalidad como “...las relaciones entre las múltiples dimensiones y modalidades de las relaciones sociales y las formaciones del sujeto” (McCall, 2005: 1771). Llamo micropolítica de las identidades a la manera en la que en cada caso se intersecan dichas dimensiones identitarias. El presente estudio tiene como principal objetivo describir la micropolítica de dos identidades dunganas, a saber, la china y la musulmana, a través de la etnografía de los vestidos de novia de los dunganos shaanxi.

Este artículo está dividido en seis secciones, en la primera sección se ofrecen algunos datos etnográficos sobre los dunganos de Asia Central. En la segunda se describe la manera en la que los dunganos han sido presentados en las etnografías soviética y china. La tercera parte corresponde a los rasgos generales del islam en China. La cuarta parte aborda las diferencias del “islam chino” en China y Asia Central. La quinta sección habla de la chineidad y su materialización en las bodas dunganas. Finalmente, la sexta y última sección corresponde a las conclusiones.

¿Quiénes son los dunganos?

Los dunganos (en ruso, *dungane*), son musulmanes sinófonos, una minoría étnica en Kazajistán, Kirguistán y Uzbekistán. Ellos llegaron durante el último tercio del siglo XIX al entonces Imperio Ruso desde las provincias chinas de Gansu, Shaanxi y Xinjiang. En dichas provincias ocurrieron varias rebeliones musulmanas en contra del Imperio Qing, el cual estaba en una profunda crisis desde hacía medio siglo (Dzhanshanlo, 2011; Lipman, 1997; Wang Guojie, 1997). Al momento de migrar, los dunganos, junto con otros grupos musulmanes de filiación lingüística turca y persa, eran clasificados genéricamente bajo el término *huimin* (回民). No sería sino hasta la década de 1950, tras la conformación de la RPC, que los musulmanes sinófonos tendrían un etnónimo aparte para ser referidos en la literatura antropológica y política; dicho término es *huizu* (回族). A su vez, los otros grupos musulmanes en China, tales como uigures, kazajos, tayikos, kirguises, uzbekos, por mencionar los más representativos, recibirían un etnónimo aparte (Dillon, 1999). Los etnónimos usados por los dunganos incluyen los ya mencionados, *huimin* y *huizu*, aunque ellos usan más el término *lohuihui* (en dungano: viejo hui). Las nuevas generaciones, sin embargo, comienzan a usar más el término *huizu*, empleado oficialmente en la RPC como etnónimo de los musulmanes sinófonos.

En la actualidad, hay alrededor de 100 mil dunganos en Asia Central: en 2009, había 51944 dunganos en Kazajistán (0.3% de la población total), mientras en Kirguistán su número ascendía a 58409 (1.07% de la población total). No hay números oficiales para Uzbekistán, en mi trabajo de campo me han dado cifras que van desde los 2000 hasta los 20000 individuos, aunque, en ninguno de los casos, ello representaría más del 0.07% de la población total de ese país (Jiménez-Tovar, 2016b).

Aun cuando los dunganos son tomados como un solo grupo étnico, existe una profunda división entre ellos. Dicha división obedece a varios factores. En primer lugar, está la provincia de origen, como ya se mencionó: Gansu, Shaanxi y Xinjiang (la región del río Ili)³. Los dunganos ili son clasificados como gansu porque, a pesar de que migraron desde Ili a finales del siglo XIX, habían llegado allí desde otras provincias chinas, sobre todo de Gansu, durante el siglo XVIII. En segundo lugar, está la división por países, la cual además corresponde, casualmente, con la provincia de origen: la mayoría de los dunganos gansu vive en Kirguistán, y los dunganos shaanxi viven sobre todo en Kazajistán. Dunganos ili viven en Zaria Vostoka, barrio de la ciudad kazajistaní de Almaty, así como en algunos pueblos en Kirguistán. Finalmente, en el valle de Ferganá, región al sur de Kirguistán, viven dunganos “uzbekizados”, cuyas lengua y tradiciones no son más “chinas”, razón por la cual algunos dunganos centroasiáticos no los consideran más como sus iguales (Jiménez Tovar 2014).

Tradicionalmente, los dunganos han practicado la agricultura desde su llegada a la región. No obstante, sus actividades se han diversificado. En el periodo soviético, por ejemplo, muchos de ellos se dedicaron a actividades fabriles, sobre todo aquellos en la región cercada a Tokmok y los que vivían en Almaty (véase mapa).



Desde la desintegración de la Unión Soviética, los dunganos, junto con los uigures, fueron los primeros comerciantes en pequeña escala (*traders*) que tendieron un puente económico entre la RPC y Asia Central. Además de esta actividad, los dunganos fungieron como traductores cuando comenzaron a llegar comerciantes e inversionistas de la RPC. En la actualidad, muchos dunganos trabajan en las empresas chinas instaladas en Asia Central, en cuyo seno son preferidos por ser considerados “chinos” y, por lo tanto, más “confiables” por sus patrones.

3 Cuando las palabras “Gansu”, “Shaanxi” e “Ili” se refieren a lugares, inician con mayúscula. Si el texto se refiere a los subgrupos dunganos, inicia con minúscula: “gansu”, “shaanxi” e “ili”.

Los dunganos en la literatura antropológica soviética y china

En la Unión Soviética no existía la antropología, pues ésta era considerada una disciplina burguesa. En cambio, las dos disciplinas que más se acercaban al quehacer antropológico, eran la historia y la así llamada “etnografía”. Ambas disciplinas colaboraban íntimamente. En muchos sentidos, la etnografía del hoy se convertiría en la historia del mañana, pues los rasgos “étnicos” se diluirían en la medida en que una identidad ciudadana reemplazara a la nacional. La URSS apoyó y fomentó las manifestaciones folclóricas en la medida en que ellas eran concebidas como una mera fase en el camino al comunismo. De este modo, la etnografía era una descripción rigurosa y minuciosa de la vida en las comunidades rurales de toda la URSS, mientras la historia priorizaba la investigación realizada en documentos. En ocasiones, etnografía e historia colaboraban para mirar los cambios e incluso desaparición de los rasgos culturales a lo largo del tiempo y, a través de ello, legitimar el cambio social que implicaba la realización del comunismo. Así, las distintas etnicidades de la Unión Soviética fueron clasificadas y ubicadas en grados de evolución específicos (Hirsch, 2005; Martin, 2001). En la categoría más baja, conocida como *narodnost*, se ubicaba la minoría étnica tema del presente artículo: los dunganos.

Un aspecto importante de la forma en que la historia y la etnografía eran ejercidas en la extinta Unión Soviética es que tendieron a “fijar” las identidades étnicas estudiadas. Así, la convivencia interétnica cayó en una especie de culturalismo donde “lo ruso”, “lo kazajo”, “lo dungano”, entre otros epítetos, era cartografiado y determinado a partir de la literatura científica, aunque tomado en un sentido literal y esencialista en la vida cotidiana. Aún en la actualidad, los estudios sobre etnicidad y nacionalismo deben elaborar mucho en la literatura producida en el periodo soviético, pues la “esencia nacional” continúa siendo parte del discurso cotidiano a varios niveles que van desde lo muy local hasta lo nacional, tanto en ámbitos rurales como urbanos.

En este contexto, los estudios dunganos fueron sumamente folclorizantes y enfatizaron precisamente aquello que los hacía diferentes de otras *narodnosti*, a

saber, su “chineidad”. Así, las lenguas dunganas habladas en Asia Central, todas ellas dialectos norteños del idioma chino, junto con otros rasgos folclóricos también considerados “chinos”, fueron el platillo principal en el banquete de los etnógrafos e historiadores interesados en esta minoría étnica (Allès, 2005; Ding, 1999, 2005; Dyer, 1978; Imazov et al, 2009; Sushanlo, 1971; Wang Guojie, 2010 [1997]; Yeoh, Baojun y Shy, 2011). De este modo, el hecho de que los dunganos eran musulmanes no fue tan importante en los análisis de los especialistas sino hasta mucho después de la desintegración de la Unión Soviética. Una consecuencia de lo anterior es que los dunganos han sido vistos en la literatura antropológica escrita en ruso y en chino como “fósiles vivientes” de la “chineidad” (Khashimov, 2011; Yang Wenjiong, 2004, 2005). Esta idea de “chineidad”, sin embargo, no parece entrar en contradicción con la identidad religiosa: el islam en China ha adquirido sus especificidades a lo largo de los siglos.

Islam chino

Los primeros musulmanes en China aparecieron en una etapa bastante temprana. Desde inicios de la dinastía Tang (618-907) hubo algunos comerciantes árabes y persas que viajaban al imperio chino, aunque no hay números que nos permitan saber qué tan importante era su presencia. En el siglo VIII fue cuando comenzó una migración más importante de musulmanes; durante la rebelión de An Lushan (744-763), no fue sino gracias al apoyo de soldados musulmanes que tal rebelión pudo ser apaciguada. Estos soldados se quedaron y, para la dinastía Song (960-1279), los musulmanes ya dominaban el comercio y algunas actividades manufactureras que ayudaron al florecimiento económico de esta dinastía. Además de lo anterior, soldados árabes de Bujará (hoy en Uzbekistán) fueron llamados para colaborar en la supresión de otra rebelión en el norte del imperio. Estos dos factores hicieron que el número de musulmanes en China creciera exponencialmente. De hecho, fue durante esta dinastía que el islam comenzó a considerarse una más de las

escuelas filosóficas dentro del imperio, como atestigua un cambio en la nomenclatura: si en el periodo Tang, el islam era llamado “la ley de Arabia/Persia” (*dashifa* 大食法 ó 大寔法), en el periodo Song, el islam era conocido como “religión/filosofía/escuela de los huihui” (*huihuijiao*, 回回教). Este cambio denota que, por un lado, *huihui* es un pueblo viviendo en la diversidad étnica y cultural de la China imperial, y, por otro lado, que dicho pueblo tenía una escuela de pensamiento específica (el sufijo *jiao* es usado también para denominar el daoísmo y el budismo). En subsecuentes dinastías (Yuan 1279-1368 y Ming 1368-1644), los musulmanes se convirtieron en parte substantiva del imperio y, sobre todo durante la dinastía Ming, hubo una gran cantidad de intelectuales musulmanes. Durante la dinastía Qing (1644-1911), así como en el periodo republicano (1911-1949), todos los musulmanes en China, sin distinción étnica, fenotípica o lingüística, fueron denominados como *huimin* o *huizu*. No fue sino hasta la fundación de la RPC, en 1949, y la implementación de las políticas de ingeniería étnica que le subsiguieron, que los musulmanes fueron diferenciados y comenzaron a constituir minorías étnicas separadas. Este último factor es importante enfatizarlo, pues marca un cambio de paradigma en el modo de administrar la diversidad cultural en la RPC, donde el factor religioso/filosófico pasó a segundo término y se puso mayor énfasis en lo étnico (Dillon, 1999; Lipman, 1997).

Los musulmanes en la China imperial, sin embargo, distaban de ser homogéneos, no sólo en lo tocante a fenotipo y lengua hablada, sino también en lo que se refiere a la interpretación del islam. *Gedimu* (格迪目) es la escuela más antigua del islam

en China. Es una escuela Hanafi, no Sufi, de tradición Suni. *Gedimu* fue predominante desde la introducción del islam en China, durante la dinastía Tang, hasta mediados del siglo XVII, cuando surgieron nuevas interpretaciones, de influencia sufí, en Gansu, Qinghai y Xinjiang. A partir de este momento, *gedimu* comenzó a ser referida como “vieja escuela” (*laojiao*, 老教); mientras que las sectas sufíes fueron conocidas como “nueva escuela” (*xinjiao*, 新教). Este cisma fue fundamental y, hasta nuestros días, existe en China la distinción entre los *laojiao*, quienes se sujetan al performance ritual “tradicional”, el cual supone no haber tenido cambios desde la dinastía Tang (618-907) hasta inicios de la dinastía Qing (1644-1911), y los *xinjiao*, representantes de un islam con una gran influencia del budismo. Esta distinción sigue existiendo en China hasta la actualidad, no obstante, en el caso de los dunganos de Asia Central, se agregaron nuevos componentes y la distinción entre *laojiao* y *xinjiao* significa algo completamente distinto (Allès, 2005, 2011).

Diferencias entre el islam chino en China y en Asia Central

Existen dos dimensiones en las cuales debe entenderse la especificidad en la distinción entre *laojiao* y *xinjiao* en Asia Central. La primera de ellas está relacionada con la ingeniería étnica en la Unión Soviética y los cambios ocurridos en ésta tras la desintegración de la URSS. La segunda tiene que ver con la historia de los dunganos al momento de su llegada al imperio ruso.

Comienzo con la primera de estas dimensiones. A pesar de que la distinción *laojiao/xinjiao* subsiste hasta nuestros días, durante el periodo soviético no fue tan clara. Durante la década de 1930, las campañas de “indigenización” (en ruso, *korenizatsiya*) crearon un folclor “oficial” para cada una de las unidades étnicas existentes (Hirsch, 2005; Martin, 2001). En este contexto, el islam “dungano” fue el *laojiao*, aunque esta palabra no fue usada por los etnógrafos soviéticos (Madzhun,

2001). Después de la desintegración de la Unión Soviética, sin embargo, un resurgimiento del islam en la región centroasiática modificó la manera en que estas palabras se entendían. Usaré la pronunciación dungana shaanxi para denotar tal distinción. Así, *lojio* (pronunciación dungana de *laojiao*), tras haber sido predominante en toda la región centroasiática entre los musulmanes sinófonos, ha encontrado su contraparte en el *xinjio* (pronunciación dungana de *xinjiao*). En la actualidad, *lojio* son aquellos individuos que abogan por preservar el islam practicado por los primeros dunganos que migraron del imperio chino al imperio ruso a finales del siglo XIX. Esto implica, como voy a mostrar en la siguiente sección, la preservación de algunos rasgos “chinos” en el ritual de matrimonio, calcular las festividades siguiendo su propio cómputo del calendario lunar y cubrir la cara con las manos dos veces en vez de una al terminar los alimentos. En cambio, los *xinjio*, bajo las nuevas influencias del islam en Asia Central, prefieren eliminar aquellos elementos culturales que contradigan la ortodoxia ritual en la ceremonia matrimonial, siguen el calendario tal cual es distribuido mundialmente desde La Meca, y cubren su cara sólo una vez tras consumir sus alimentos. Como el lector puede notar, mientras *laojiao* es una “ortodoxia” supuestamente más cercana a La Meca, *lojio* representa un afán de preservar un patrimonio relativo a la migración, aun cuando este contravenga la “pureza” ritual; en cambio, *xinjiao* era un islam con muchos componentes sufíes y budistas, al tiempo que *xinjio* busca tener su centro de orientación en las prescripciones provenientes de La Meca.

La segunda dimensión del islam sinófono en Asia Central es no menos compleja. Al momento de la llegada, los dunganos que venían de Shaanxi bajo el liderazgo de Bi Yanhu fundaron el pueblo conocido hoy como Masanchi, unos cinco kilómetros al norte de la ciudad de Tokmok. Bi Yanhu tenía una casa en Masanchi y otra en Bishkek. Algunos pobladores de Masanchi dijeron que Bi Yanhu pudo tener estas dos casas porque robaba dinero de su gente. Hubo una gran reunión y, la animosidad era tan grande, que mucha gente decidió irse y fundar el pueblo de Sortobe, cuya separación de la ciudad de Tokmok sólo era el río Chu. Se usaron dos palabras túrquicas para denominar a estos dos grupos: “bueno” (*yajshi*) y “malo” (*yaman*). Quienes pensaron que Bi Yanhu era inocente de las actividades, o sea, que él era “bueno”, se fueron a fundar Sortobe; los que pensaban que él era

culpable o “malo” se quedaron en Masanchi (Dyer, 1992; Wang Guojie, 1998, 2009, 2010 [1997]). Esta distinción coincidió con el hecho de que la mayoría de los *yajshi* pertenecía a la escuela *lojio* y la mayoría de los *yaman* era *xinjio*. De este modo, en Asia Central no se usan las palabras en dungano, es decir, *lojio* y *xinjio*, sino *yajshi* y *yaman* respectivamente. En la actualidad, las palabras *yajshi* y *yaman* no denotan el nombre de los pueblos de Masanchi y Sortobe, sino las escuelas de interpretación del islam entre los dunganos shaanxi. Dado que el episodio de Bi Yanhu ha sido olvidado, las palabras *yajshi* y *yaman* generan una gran animosidad, porque hay quien los entiende como una valoración moral, dando pie a no pocas discusiones entre “buenos” y “malos”. Cabe destacar que entre los dunganos gansu, ili y los de Osh, esta distinción no existe más.

El vestido de novia dungano, la musulmanidad y la chineidad



Imagen 1. Novia dungana. Sortobe, Kazajistán, 2011.
Foto tomada por Soledad Jiménez Tovar

En la Imagen 1 aparece una mujer usando un vestido de novia como se estila entre los dunganos *lojio-yajshi*. Mencioné que una de las preocupaciones de esta escuela es preservar el legado cultural de los primeros dunganos que migraron desde China hasta Asia Central. De todos los rasgos folclóricos que representan la “chineidad” dungana, el mejor botón de muestra es, sin duda, el vestido de novia. Si se toma en cuenta la profunda división de actividades basada en el género, el vestido de novia es sólo uno más de los aspectos a través de los cuales las mujeres son los agentes que preservan la cultura en la sociedad dungana. Al mismo tiempo, al ser musulmanes, los vestidos de novia entre los dunganos deben tomar en cuenta ciertas consideraciones rituales. Desde el punto de vista ritual, el vestido de novia entre los *lojio-yajshi* es motivo de varios conflictos en la sociedad dungana. El vestido per se no tiene mayor problema; en cambio, el peinado es el que representa el conflicto (véase foto 2).

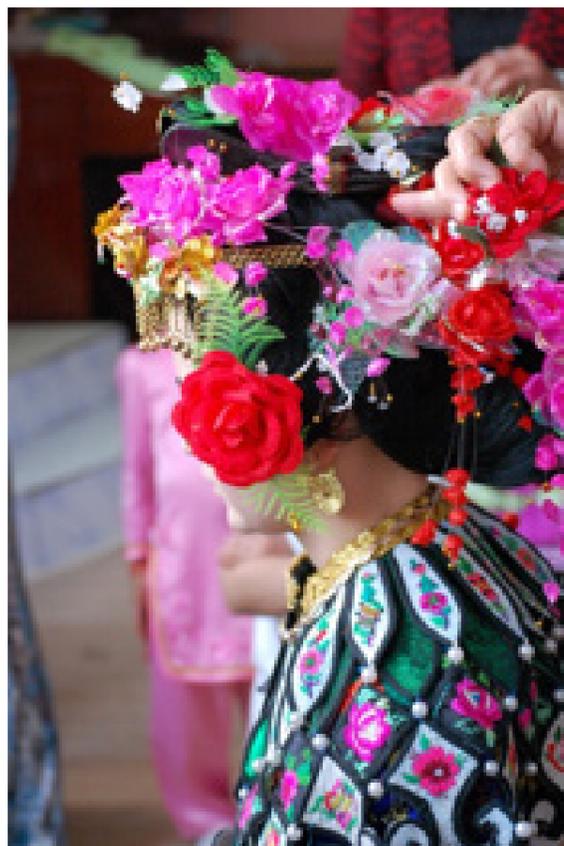


Imagen 2. Detalle del peinado de la novia dungana. Sortobe, Kazajistán, 2011. Foto tomada por Soledad Jiménez Tovar.

En la ceremonia matrimonial *lojio-yajshi* este peinado es importante porque es el elemento a través del cual la novia pasa por un proceso liminar⁴. Cuando ella está en su casa, el cabello ha sido acomodado de forma tal que parece un ave, pero no se coloca ningún adorno sobre el peinado; no es sino hasta que la novia es llevada a la casa del novio, donde ella vivirá de ahora en adelante, que las familiares del novio comenzarán a colocar la joyería y los arreglos florales, junto con broches y demás adornos sobre el cabello de la novia. Lo que ocurre con el peinado de la novia entre los *lojio-yajshi* es crucial en la transición de la novia entre una familia y otra (Jiménez Tovar, 2016a).

Como una tradición “china”, esto ha dado fama a las bodas dunganas en Asia Central; sin embargo, los *xinjio-yaman* tienen una opinión contraria a esta tradición. Desde el punto de vista religioso, mostrar el cabello de la novia durante una boda musulmana es una transgresión grave. Desde el inicio de la ceremonia, se espera que la mujer cubra sus cabellos con un velo. Así, la liminaridad a través del cabello es algo que no se observa en las bodas *xinjio-yaman*. Una vez, hablando con una mujer *xinjio-yaman*, ella me explicó que los demonios siempre van a estas ceremonias y, si ven que una mujer muestra su cabello, ellos lo pueden tomar como una invitación a la trasgresión y, por lo tanto, alguien podría morir allí mismo, trayendo la desgracia a la casa en cuestión.

⁴ Los ritos de paso son aquellos rituales o mecanismos a través de los cuales el individuo transita de una etapa de la vida a otra (Van Gennep, 1986). La transición entre dichas etapas, durante el proceso ritual, durante la cual no se está en ninguna de las dos etapas, es conocida como liminaridad (Turner, 1988).

En los últimos años, el número de *xinjio-yaman* ha ido creciendo. Si bien esto parecería ser sólo cuestión de un peinado durante la boda, el movimiento ha ido adquiriendo cada vez mayor radicalidad tanto en lo que respecta a la supresión de rasgos chinos como en lo relativo a la rigidez con la que los roles de género son asignados en la sociedad dungana contemporánea. En cuanto a la supresión de rasgos chinos, por ejemplo, hay gente que, aduciendo que no se escribe nada en el Corán sobre los palitos chinos y que hay también reglas específicas en cuanto a la alimentación desde el punto de vista de la ortodoxia religiosa del islam, ha dejado de lado comer con palitos, otro de los rasgos “chinos” de la cultura dungana. En lo tocante a las relaciones de género, los velos son cada vez más “cerrados”, y las mujeres han ido viendo restringidos sus campos de acción en la vida pública (Jiménez Tovar, 2015, 2017).

Cabe preguntarse, en qué medida la desaparición de los rasgos “chinos” entre los dunganos de Asia Central tiene un impacto en las micro-políticas de la identidad que se viven en estos pueblos, es decir, en el actual reacomodo geopolítico, donde la RPC ocupa un papel preponderante en Asia Central, conservar la “chineidad” dungana es una carta que algunos actores, tales como directores de centros de cultura, comerciantes y empresarios, están muy dispuestos a jugar. Por otro lado, la “pureza” ritual, hoy por hoy, ha tenido un realce tal que la supresión de los rasgos “chinos” no parece representar un conflicto real para algunos dunganos.

En la política global de la “chineidad”, sin embargo, el peinado de las novias dunganas no pareciera ser tan relevante como lo es el hecho de que los dunganos hablan “chino”, tanto en su vida cotidiana (hablan un *pidgin* compuesto de dialectos sinóticos del norte de China mezclados con ruso y lenguas turcas locales) como en la vida escolar, tal cual muestra el hecho de que, desde edades cada vez más tempranas, los dunganos han comenzado a estudiar *putonghua*, el dialecto oficial del chino hablado en la RPC; más aún, son muchos los que van a cursar sus estudios universitarios a la RPC. Aunque esto, en cierto sentido, es una apelación a un nuevo tipo, más contemporáneo, de chineidad en el cual se prioriza la economía política contemporánea. De este modo, los dunganos, antiguos “fósiles vivientes” de la chineidad, cambian el estilo del componente “chino” de su cultura al tiempo que reafirman su identidad religiosa musulmana.

Conclusiones

Este artículo provee de datos históricos y etnográficos relativos al islam practicado por musulmanes sinófonos en Asia Central. Como se ha podido ver, de la misma manera en que el islam en la RPC se ha diversificado, en Asia Central, el “islam chino” ha sufrido varias modificaciones que lo hacen específico y vinculado a las condiciones locales. En este sentido, de la misma manera que cuando se habla del islam no es posible hacer generalizaciones o tratarlo de forma esencialista, lo mismo puede afirmarse cuando se habla de otras facetas identitarias. Los dunganos practican el islam siguiendo distintos códigos que, en cierto sentido, pueden considerarse ortodoxos; lo que cambia es la ortodoxia a la cual se pretende estar más vinculado. Hay quien ve en los lineamientos establecidos en La Meca como la ortodoxia más relevante, a la cual se supeditan las demás facetas de la identidad propia, tal es el caso de los *xinjio-yaman*. Por otro lado, hay quien ve en el legado cultural de los antepasados un patrimonio que debe ser preservado, esto es lo que hacen los *lojio-yajshi*. Más aún, el debate se torna más complejo cuando lo insertamos en las discusiones sobre la chineidad.

Como el lector ha podido apreciar, el islam “chino” es un punto de partida bastante pertinente a la hora de cuestionar categorías que tienden a ser tomadas, en los discursos políticos, como esenciales, inmutables o incuestionables. En este caso, me estoy refiriendo a las categorías “islam” y “chineidad”. Aunque hay otros rubros para los cuales el caso de los dunganos centroasiáticos es relevante, tal es el caso de la etnicidad, la migración, las relaciones de género y las ideas sobre conservación cultural y preservación del patrimonio. En el ejercicio de deconstruir la idea de los dunganos como “fósiles vivientes” de la chineidad encontrará el académico interesado una fascinante veta que además se encuentra en constante transformación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allès, E. (2005). 'Chinese speaking Muslims (Dungan) in Central Asia: a case of multiple identities in a changing context'. *Asian Ethnicity* 6(2): 121-134.

Allès, E. (2011). 'Des musulmans de langue chinoise entre Chine et Asie centrale', *Relations internationales*, 1(145): 105-115

Ang, I. (2000). 'Can one say no to Chineseness? Pushing the limits of the diasporic paradigm', in: R. Chow (ed.) *Modern Chinese literary and cultural studies in the age of theory: Reimagining a field*, Durham, Duke University Press: 281-300

Barabantseva, E. (2011). *Overseas Chinese, ethnic minorities and nationalism. De-centering China*. London, Routledge

Barabantseva, E. (2012). 'Who are "Overseas Chinese ethnic minorities"? China's search for transnational ethnic unity', *Modern China* 38(1): 78-109

Bartlett, B. (1991). *Monarchs and ministers. The grand council in mid-Ch'ing China*. New Haven, CT, Yale University Press

Bosco, J. (2004). 'Local theories and Sinicization in the anthropology of Taiwan', in: S. Yamashita, J. Bosco & J.S. Eades (ed.) *The making of anthropology in East and Southeast Asia*, New York, Berghahn Books: 208-252

Campos Rico, I.V. (2007). 'China multiétnica: consideraciones sobre la etnicidad en China y la construcción histórica de los han como etnia mayoritaria.' *XII Congreso Internacional de ALADAA*, Puebla, ALADAA

Campos Rico, I.V. (2012). *Los Han en la sociedad multiétnica de la dinastía Qing: Mecanismos de construcción-reconstrucción de la identidad étnica Han en el siglo XIX*. Unpublished PhD thesis. México, D.F., El Colegio de México

Chang, M. (2007). *A court on horseback. Imperial touring & the construction of Qing rule, 1680-1785*. Cambridge, Mass. & London, Harvard University Press

Chun, A. (1996). 'Fuck Chineseness: On the ambiguities of ethnicity as culture as identity', *boundary 2* 23(2): 111-138

Chun, A. (2007). 'What happened to "Greater China"?: Changing geopolitics in the China triangle', *Macalester International* 18: 28-44

Chun, A. (2008). 'The postcolonial alien in us all: Identity in the global division of intellectual labor', *positions: east asia cultures critique* 16(3): 689-710

Chun, A. (2009). 'On the Geopolitics of Identity', *Anthropological Theory* 9(3): 331-349.

Chun, A. (2012). 'From Sinicization to indigenization in the social sciences: Is that all there is?', in: A. Dirlik, G. Li & H. Yen (eds.) *Sociology and anthropology in twentieth-century China. Between universalism and indigenism*. Hong Kong, The Chinese University Press: 255-282

Chun, A. (2017). *Forget Chineseness. On the geopolitics of Cultural Identification*, New York, Suny.

Crossley, P. (1990). 'Thinking about ethnicity in early modern China', *Late Imperial China* 11(1): 1-35

Crossley, P. (1997). *The Manchus*. Cambridge, Mass., Blackwell

Crossley, P. (1999). *A translucent mirror: History and identity in Qing imperial ideology*, Berkeley, University of California Press

Crossley, P. (2005). 'Nationality and difference in China: The post-imperial dilemma', in: J. Fogel (ed.) *The teleology of the modern nation-state. Japan and China*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 138-158

Crossley, P. (2006). 'Making Mongols?', in: P. Crossley, H.F. Siu, & D. S. Sutton (Ed.) *Empire at the margins. Culture, ethnicity, and frontier in early modern China*. Berkeley, University of California Press: 58-82

Crossley, P. (2010). *The wobbling pivot. China since 1800*. Malden, Mass., Wiley-Blackwell

Crossley, P., H.F. Siu, & D. S. Sutton. (2006). 'Introduction', in: P. Crossley, H.F. Siu, & D. S. Sutton (Ed.) *Empire at the margins. Culture, ethnicity, and frontier in early modern China*. Berkeley, University of California Press: 1-24

Di Cosmo, N. & D. Bao (eds.). (2003). *Manchu-Mongol relations on the eve of the Qing conquest*. Leiden, Brill.

Di Cosmo, N. (2003). *Ancient China and its enemies: the rise of nomadic power in East Asian history*. Cambridge, Cambridge University Press

Di Cosmo, N. (2012.) 'Introduction', in: F. Fiaschetti, J. Schneider & A. Schotenhammer (eds.) *Ethnicity and Sinicization reconsidered : workshop on non-Han empires in China*. Germany, OSTASIEN: 5-25

Di Cosmo, N. (2013). 'Aristocratic elites in the Xiongnu Empire as seen from historical and archeological evidence', in: J. Paul (ed.) *Nomad aristocrats in a world of empires*. Wiesbaden, Reichert: 23-53

Dikötter, F. (1992). *The discourse of race in modern China*. Hong Kong, Hurst & Company.

Dikötter, F. (1994). 'Racial identities in China: Context and meaning', *China Quarterly* 138: 404-412

Dillon, M. (1999). *China's Muslim Hui community: migration, settlement and sects*. Richmond, Curzon

Ding Hong 丁宏. (1999). *Donggan wenhua yanjiu [Studies on Dungan culture]*. Beijing, Zhongyang minzu daxue chubanshe

Ding, H. (2005). 'A comparative study on the cultures of the Dungan and the Hui peoples', *Asian Ethnicity* 6(2): 135 – 140

Dirlik, A. (1987). 'Culturalism as hegemonic ideology and liberating practice', *Cultural Critique* 6: 13-50

Dirlik, A. (2012.) 'Zhongguohua: Worlding China. The case of sociology and anthropology in 20th-century China', in: A. Dirlik, G. Li & H. Yen (eds.) *Sociology and anthropology in twentieth-century China. Between universalism and indigenism*. Hong Kong, The Chinese University Press: 1-39

Dyer, S. (1978). 'Soviet Dungan nationalism: A few comments on their origin and language', *Monumenta Serica* 33: 349-362

Dyer, S. (1992). 'Karakunuz: An early settlement of the Chinese Muslims in Russia. With an English translation of V.Tsibuzgin and A.Shmakov's Work', *Asian Folklore Studies* 1-2: 243-278

Dzhanshanlo, R.E. (2011). *Ocherki istorii Dungan*. Almaty, LEM

Elliot, M. (1999). 'Manchu widows and ethnicity in Qing China', *Comparative Studies in Society and History* 41(1): 33-71

Elliot, M. (2000). 'The limits of Tartary: Manchuria in imperial and national geographies', *The Journal of Asian Studies* 59(3): 603-646

Elliot, M. (2001). *The Manchu way: The eight banners and ethnic identity in late imperial China*. Stanford, CA, Stanford University Press

Elliot, M. (2006a). 'La Chine modern: Les Mandchous et la definition de la nation', *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 61(6): 1447-1477

Elliot, M. (2006b). 'Ethnicity in the Qing eight banners', in: P. Crossley, H.F. Siu, & D. S. Sutton (Ed.) *Empire at the margins. Culture, ethnicity, and frontier in early modern China*. Berkeley, University of California Press: 27-57

Elliot, M. (2012). 'Hushuo: The northern other and the naming of the Han Chinese', in: T. Mullaney, J.P. Leibold, S. Gros, E.A. Vanden Bussche (Ed.) *Critical Han studies. The history, representation, and identity of China's majority*, United States of America, University of California Press: 173-190

Gladney, D. (1991). *Muslim Chinese. Ethnic nationalism in the People's Republic*. Cambridge (Mass) and London, Harvard University Press

Hirsch, F. (2005). *Empire of nations. Ethnographic knowledge & the making of the Soviet Union*. Ithaca, Cornell University Press

Ho, P. (1967). 'The significance of the Ch'ing period in Chinese history', *The Journal of Asian Studies* 26(2): 186-195

Ho, P. (1998). 'In defense of Sinicization: A rebuttal of Evelyn Rawski's "Reenvisioning the Qing"', *The Journal of Asian Studies* 57(1): 123-155

Hostetler, L. (2000). 'Qing connections to the early modern world: ethnography and cartography in eighteenth-century China', *Modern Asian Studies* 34(3): 623-662

Hostetler, L. (2001). *Qing colonial enterprise: Ethnography and cartography in early modern China*. Chicago, University of Chicago Press

Imazov, M.Kh., A.A. Dzhon, M.V. Dzhumaza, R.M. Ismaeva, D.S. Madzhun, F.N. Khavaza, D.M. Khakhaza, I.S. Shisyr, S.I. Éliza. 2009. *Dunganskaya Éntsiklopediya*, Bishkek, Ilim

Israeli, R. (1979). 'Islamization and Sinicization in Chinese Islam', in: N. Levtzion (ed.) *Conversion to Islam*, New York, Holmes & Meier: 159-176

Jiménez-Tovar, S. (2014). 'Centripetal Mirrors, Cultural conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan', Tesis de doctorado. Halle (Saale): Martin-Luther Universität, Max Planck Institute for Social Anthropology

Jiménez-Tovar, S. (2015). '¿Y eso, con qué se come?: folclore culinario e identidad en el Kasajistán rural contemporáneo'. *Estudios de Asia y África* 50(3(158)): 749-758

Jiménez-Tovar, S. (2016a). *The Anthropologist as Mushroom. Notes from a PhD Research Project in Central Asia*. Halle, Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, Department 'Integration and Conflict'. Field Notes and Research Projects XIV

Jiménez-Tovar, S. (2016b). 'Limits of diaspority in Central Asia: contextualizing Dungan's multiple belongings', *Central Asian Survey* 35(3): 387-404

Jiménez-Tovar, S. (2017). 'Eating and Body Practices among Contemporary Dungans in Kazakhstan', en A. Alymbaeva (ed.). *Food and Identity in Central Asia*, Halle, Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology, Department 'Integration and Conflict'. Field Notes and Research Projects XIX: 61-70

Khashimov, Sh. (2011). 'My s toboĭ- odnoĭ krovi. Po mneniyu uchënykh, u Kazakhstanskikh i meksikanskikh dungan sokhranilis' prakticheski odni i te zhe traditsii i obychai'. *Znamiya Truda* 39(1744): 3

Leibold, J. (2006). 'Competing narratives of racial unity in republican China: from the yellow emperor to Peking man', *Modern China* 32(1): 181-220

Leibold, J. (2007). *Reconfiguring Chinese nationalism. How the Qing frontier and its indigenes became Chinese*. New York, Palgrave Macmillan

Lipman, L. (1997). *Familiar strangers. A history of Muslims in northwest China*. Seattle and London, University of Washington Press

Madzhun, D.S. (2001). 'Sozdanie pervykh kvadrov dunganskoĭ intelligentsia (20-30-e gody XX veka)', in: M. Vansvanova (ed.) *Aktual'nye problemy razvitiya dunganskogo yazyka i literatury: materialy mezhdunarodnogĭ nauchno-prakticheskoi konferentsii*, Almaty, Évero: 61-67

Mair, V. (2005). 'The north(west)ern peoples and the recurrent origins of the "Chinese" state', in: J. Fogel (ed.) *The teleology of the modern nation-state. Japan and China*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 46-84

Mair, V. (2006). 'Introduction. Kinesis versus stasis, interaction versus independent invention', in: V. Mair (ed.) *Contact and exchange in the ancient world*, Honolulu, University of Hawai'i Press: 1-17

Martin, T. (2001). *The affirmative action empire: nations and nationalism in the Soviet Union, 1923 - 1939*. Ithaca, Cornell University Press

McCall, Leslie, (2005). "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, núm. 3, 2005, pp. 1771-1800

Millward, J. (1996). 'New perspectives on the Qing frontier', in: G. Hershatter, E. Honig, J. Lipman, & R. Stross (ed.) *Remapping China. Fissures in historical terrain*. Stanford, Cal., Stanford University Press: 113-129

Millward, J. (1998). *Beyond the pass: Economy, ethnicity, and empire in Qing Central Asia, 1759-1864*. Stanford, CA, Stanford University Press

Mullaney, T. (2011). *Coming to terms with the nation: ethnic classification in modern China*. Berkeley, Univ. of California Press

Mullaney, T., J.P. Leibold, S. Gros, E.A. Vanden Bussche (Ed.) (2012). *Critical Han studies. The history, representation, and identity of China's majority*, United States of America, University of California Press: 1-20

Perdue, P. (1987). *Exhausting the earth. State and peasant in Hunan, 1500-1850*. Cambridge, Mass., Harvard University Press

Perdue, P. (1998). 'Comparing empires: Manchu colonialism', *The International History Review* 20(2): 255-262

Perdue, P. (2002). 'Property rights on imperial China's frontiers', in: J. Richards (ed.) *Land, property, and the environment*, Oakland, Institute for Contemporary Studies: 71-93

Perdue, P. (2004). 'Constructing Chinese property rights: East and West', in: H. İslamoğlu (ed.) *Constituting modernity. Private property in the East and West*. London, I.B. Tauris: 35-68

Perdue, P. (2005a). *China marches west: the Qing conquest of Central Eurasia*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press

Perdue, P. (2005b). 'Where do incorrect political ideas come from? Writing the history of the Qing empire and the Chinese nation', in: J. Fogel (ed.) *The teleology of the modern nation-state. Japan and China*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 174-199

Perdue, P. (2007). 'Erasing the empire, re-racing the nation. Racialism and culturalism in imperial China', in: A. Stoler, C. McGranahan, & P.C. Perdue (ed.) *Imperial formations*. Santa Fe, School for Advanced Research Press, James Currey: 141-169

Perdue, P. (2008). 'Strange parallels across Eurasia', *Social Science History* 32(2): 263-279

Perdue, P. (2009). 'Nature and nurture on imperial China's frontiers', *Modern Asian Studies* 43(1): 245-267

Rawski, E. (1996). 'Presidential address: reenvisioning the Qing: the significance of the Qing period in Chinese history', *The Journal of Asian Studies* 55(4): 829-850

Rawski, E. (1998). *The last emperors. A social history of Qing imperial institutions*. Berkeley, University of California Press

Rawski, E. (2012). 'Beyond national history: seeking the ethnic in China's history', in: F. Fiaschetti, J. Schneider & A. Schotenhammer (eds.) *Ethnicity and Sinicization reconsidered: workshop on non-Han empires in China*. Germany, OSTASIEN: 45-62

Rhoads, E. (2000). *Manchus and Han. Ethnic relations and political power in late Qing and early republican China, 1861-1928*. Seattle, University of Washington Press

Shi, A. (2009). 'Mediating Chinese-ness: identity politics and media culture in contemporary China', in: A. Reid & Zh. Yangwen (eds.) *Negotiating asymmetry. China's place in Asia*. Honolulu, University of Hawai'i Press: 192-213

Shih Shu-mei, Chien-hsin Tsai & Brian Bernards (eds.) (2013). *Sinophone Studies: A Critical Reader*, New York, Columbia University Press

Sushanlo, M. (1971). *Dungane. Istoriko-etnograficheskiĭ ocherk*. Frunze, Ilim

Tu Wei-ming (ed.) (1994). *The living tree. The changing meaning of being Chinese today*. Stanford, California, Stanford University Press

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus

Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus

Waley-Cohen. J. (1991). *Exile in Mid-Qing China: banishment to Xinjiang, 1758-1820*. New Haven, Yale University Press

Waley-Cohen. J. (2004). 'The new Qing history', *Radical History Review* 88: 193-206

Wang Gungwu. (1999). 'Chineseness. The dilemmas of place and practice', in: G. Hamilton (ed.) *Cosmopolitan capitalists. Hongkong and the Chinese diaspora at the end of the 20th century*. Seattle, University of Washington Press: 118-134

Wang Guojie 王国杰. (1997). '1877 nian yi ju zhong ya shaan gan hui min de di li feng bu' '1877年移居中亚陕甘回族的地理分布' [Geographical distribution of the 1877 Shaanxi and Gansu Hui people]. *Ningxia She hui ke xue* 4: 76-80

Wang Guojie 王国杰. (1998) 'Chong xin ping jia Bai yan hu' '重新评价白彦虎' [A re-evaluation of Bai Yanhu] *Bei min zu yan jiu* 1: 256-268

Wang Guojie 王国杰. (2009). 'Zhong ya dong gan zu zhi fu Bai yan hu sheng ping zi liao xin kao' 中亚东干族之父白彦虎生平资料新考 [A new investigation of Bai Yanhu, the founder of the Dungan ethnicity in Central Asia]. *Shaan xi shi fan da xue xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)* 6: 118-121

Wang Guojie 王国杰. (2010) [1997] *Dong gan zu xing cheng fa zhan shi- zhong ya shan gan hui zu yi min yan jiu* 东干族形成发展史——中亚陕甘回族移民研究 [History of Dungan formation and development-Central Asia Shaanxi and Gansu Hui migration studies]. Xi'an, Shaan xi ren min chu ban she

Yang Wenjiong 杨文炯. (2004). 'Dong gan: zu yuan, zu cheng yu zu qun ren tong' 东干: 族源、族称与族群认同 [Dungans: ethnic origin, ethnonym, and ethnic classification]. *Si chou zhi lu* 2: 11-14

Yang Wenjiong 杨文炯. (2005). 'Kua guo min zu de zu qun ren tong - "dong gan" yu hui zu: zu yuan, zu cheng yu zu qun ren tong de ren lei xue tao lun' 跨国民族的族群认同——“东干”与回族: 族源、族称与族群认同的人类学讨论 [Ethnic identity of across nationalities——'Dungan' people and Hui nationality: an anthropological discussion about ethnic origins, titles and identities] *Xi bei di er min zu xue yuan xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)* 4: 24-30

Yeoh, E. K., Y.L. Baojun, & F.P. Shy. (2011). *Descendants of Dungan Chinese migrants in Central Asia: ethnic identity in the midst of emergent nationalisms and economic turmoil*. Kuala Lumpur, Institute of China Studies, Institute of Malaya, Working Paper Series 2001-2

Zhao Heman 赵和曼. (2004b). *Shaoshu minzu huaqiao huaren yanjiu* 少数民族华侨华人研究 [Studies about overseas Chinese ethnic minorities]. Beijing, Zhongguo huaqiao chubanshe

Zhao Heman 赵和曼. (2004a). 'Wo guo dui shao shu min zu hua qiao hua ren de yan jiu' 我国对少数民族华侨华人的研究 [Studies about overseas Chinese ethnic minorities in our country] *Dong nan ya yan jiu* 5: 63-67

ETNÓGRAFOS

El corazón del islam.

ANÁLISIS DEL APRENDIZAJE
espiritual del islam
A TRAVÉS DE
metáforas con base corporal

Samantha Leyva Cortés

[samanthaleyva@gmail.com]

Candidata a Doctora en Antropología,
Universidad Nacional Autónoma de México.

El presente artículo se desprende de la participación en el Coloquio de Doctorado en Antropología que se llevó a cabo el 11 de noviembre de 2016. En dicha participación se expuso una parte importante de mi investigación doctoral¹, centrada en cómo los musulmanes Shia en la Ciudad de México se construyen como musulmanes, tomando como referentes las propuestas de Talal Asad y Richard Tapper.²

Para autores como Gilbert Durand, el aprendizaje espiritual es expresado por medio de un lenguaje simbólico. Las metáforas son modelos explicativos a conceptos complejos y abstractos, generando similitudes, no en un significado literal, sino a partir del recurso más cercano: el cuerpo. El uso de metáforas con base corporal es retomado principalmente por los discursos míticos y religiosos, utilizando partes y órganos del cuerpo para designar cuestiones emocionales, gestos o ideas abstractas.³

Por medio del trabajo de campo con hermanos y hermanas Shia, se recopiló un repertorio de metáforas con base corporal y, a raíz de su análisis, se concluye que el pensamiento Shia es cardiocéntrico. El concepto de centralidad del corazón es un recurso presente en muchas culturas y la idea del corazón como “contenedor” de funciones, tanto anatómicas, como fisiológicas y perceptivas, es un concepto recurso presente en muchas culturas y la idea del corazón como “contenedor” de

1 La tesis doctoral analiza el aprendizaje e in-corporación del islam desde dos perspectivas, la práctica y la espiritual. La esfera práctica observa el desarrollo de prácticas corporales ritualizadas como la alimentación, la oración y la vestimenta. Para este artículo sólo se aborda aprendizaje espiritual.

2 Esta perspectiva permite acercarse al estudio de la producción, reproducción y las transformaciones de tradiciones y de esta forma observar los procesos de construcción de los musulmanes.

3 Bourdin, G. (2014). *Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya yucateco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

funciones, tanto anatómicas, como fisiológicas y perceptivas, es un concepto aristotélico, que generalmente se explica a través de un lenguaje metafórico.⁴

A lo largo de esta investigación se obtuvieron veintidós frases metafóricas concentradas en partes y órganos del cuerpo, destacando de manera considerable el corazón y los ojos.⁵

Por un lado, se observa que los ojos son el centro de las emociones, entre ellas el amor, además de ser el órgano de la percepción. Por su parte se hace evidente que el corazón complementa la función del ojo, ya que puede “ver” o percibir la espiritualidad, lo que no es perceptible por el ojo físico. Además, el corazón, es el órgano del intelecto y de la espiritualidad, asimismo ocupa el mismo nivel de la mente como órgano del entendimiento. Parte de sus funciones fisiológicas es bombear la sangre a todo el cuerpo, de tal forma, gracias a esta actividad, la espiritualidad se encuentra presente en el cuerpo.⁶

El corazón tiene un lugar preponderante en los discursos y prácticas islámicas, es el centro del pensamiento islámico, de la espiritualidad, de la reflexión y del desarrollo intelectual, características del shi'ismo.

A manera de conclusión y a partir del análisis del repertorio de metáforas con base corporal, considero que los temas espirituales se manifiestan fuertemente por medio de un lenguaje simbólico, por lo que requieren de ciertas herramientas para su comprensión. Estas son las metáforas con base corporal que permiten reforzar el aprendizaje práctico de los musulmanes Shia en la Ciudad de México.

4 Vegeti, M. Metáforas del cuerpo. De Aristóteles a Galeno. En: Jiménez Pérez, A. Y G. Cruz Andreoti. (1998). (Eds). *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía de las culturas mediterráneas*. Madrid: Ediciones Clásicas.

5 El repertorio de frases con contenido metafórico para su análisis se distribuyó en 11 metáforas sobre el corazón, 5 de los ojos, 1 para los oídos, 2 de la lengua, 2 para la boca o dientes, y una para las extremidades. Por ejemplo, “abrazar el islam”, “Se debe tener a la divinidad más cerca que a la vena yugular”, “No todo se puede ver, pero se debe estar consciente de que existe, hay que verlo con el corazón”.

6 Información obtenida en trabajo de campo, 25 de abril de 2015.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (1972). *Poética*. Madrid: Aguilar.

Bourdin, Gabriel. (2014). *Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya yucateco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Durand, Gilbert. (2007). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorroutu.

Eliade, Mircea. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós.

Gimate-Welsh, Adrián. (2007). (Coord.) *Metáfora en acción*. México: Juan Pablos/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Jiménez Pérez, Aurelio y Cruz Andreoti, Gonzalo. (1998). (Eds). *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Lakoff, George y Johnson, Mark. (1980). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra: España

Maalej, Zouheir & Yu, Ning. (2001). *Embodiment via body parts. Studies from various languages and cultures*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamin Publishing Company.

REVISTAS ELECTRÓNICAS

Asad, Talal. (1983). Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. En: *Man. New Series*. Vol.18, Nº2. Great Britain: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Disponible en: www.jstor.org/stable/2801433.

Solares Altamirano, Blanca. (2011). Gilbert Durand. Imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico. En: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Vol. LVI. Nº 211. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: www.redalyc.org/pdf/421/42119256002.pdf.

Tapper, Richard. (1995). Islamic Anthropology an the “Anthropology of Islam”. En: *Anthropological Quarterly*. Vol 68. Nº. 3. United States of America: The George Washington University Institute for Ethnographic Research. Disponible en: www.jstor.org/stable/3318074.

ETNÓGRAFOS

El Islam cruza la(s) frontera(s).

**XX ENCUENTRO DE LA
Red de Investigadores del Fenómeno
Religioso en México
(RIFREM)**

**Claremont, California,
del 31 de mayo al 2 de junio de 2017**

[crisma04@hotmail.comcom]

Hilda María Cristina Mazariegos Herrera

Doctorante en el posgrado en Ciencias Antropológicas
de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad
Iztapalapa. Autónoma de México.

No fue casualidad que la RIFREM eligiera como punto de reunión los Estados Unidos, pues frente a las políticas antimigratorias y a los discursos de discriminación desplegados por el presidente Donald Trump, era imprescindible una presencia colectiva latina que contribuyera a la reflexión de las problemáticas actuales que nos involucran a todos como actores sociales.

Durante los tres días del congreso se abordaron diferentes temas sociales que vinculados con el aspecto religioso adquieren una complejidad particular para su abordaje. La intersección entre medio ambiente y religión, resaltó la importancia de la naturaleza como elemento de sacralización y protección, que incide en la participación civil y en la configuración de políticas medioambientales para la preservación de sitios sagrados. Los estudios sobre religión y género, evidenciaron la necesidad de repensar la participación femenil como una herramienta de emancipación que conduce al reconocimiento del trabajo de las mujeres en agrupaciones religiosas y espirituales. Cada vez es más apremiante la reflexión en materia de derechos humanos que involucra cuestiones como la diversidad sexual y la discusión sobre el Estado laico.

Otro tema de suma importancia dentro de las investigaciones presentadas, fue el estudio de religiosidades que salen de lo institucional y confeccionan su propio *corpus* doctrinal, construyendo nuevas y diversas formas de vivir la creencia. Tal es el caso del culto a La Santa Muerte, Malverde, San Simón, Juan Soldado, y otros más, que salen de los límites establecidos convirtiéndose en una práctica religiosa heterogénea que mezcla elementos tanto del catolicismo como de la santería, el espiritismo, entre otros. A estas devociones y espiritualidades se suma aquella denominada la Nueva Era, que integrada por

elementos de diversas filosofías y doctrinas, se caracteriza por el sincretismo y la flexibilidad de su práctica. Un fenómeno igualmente interesante es aquel que acompaña el crecimiento de la población atea frente a un contexto latinoamericano marcado por una creciente diversificación religiosa. Así como la religiosidad vivida por prisioneros que se refugian en la fe para sobrellevar su encierro, lo que les permite construir una visión de futuro en la que se potencia su reinserción social.

Varias de las mesas de trabajo tuvieron en común la migración como eje articulador de las temáticas tratadas en dicho encuentro. La migración es un fenómeno cada vez más acuciante que tiene una fuerte influencia en el cambio religioso, en la resignificación de los bienes religiosos y en la creación de nuevos modos de llevar a cabo la práctica religiosa; esto permite la construcción de “comunidades espirituales” que vinculan a las personas de un lado a otro de la frontera. Las personas emigran y con ellas su fe, llevada a la espalda como la mochila protectora contra “la migra”, el desierto y el muro. Los migrantes rompen las fronteras cuando al cruzar la pared que les coloca el sello de ilegales, construyen espacios comunitarios en los que la etiqueta de indocumentado se vuelve una bandera de posicionamiento político, en el que la creencia religiosa se convierte en un punto nodal de inserción, cohesión y reivindicación.

Una de estas comunidades es la de mexicanos conversos al islam, tema desarrollado en la mesa *Islam entre mexicanos “de aquí y de allá”*, en la que se presentaron tres trabajos que desde distintos ejes nos mostraron las diferentes fronteras que la población musulmana cruza cotidianamente como parte de su proceso de consolidación, reconocimiento y aceptación.

La Dra. Mariam Saada¹ identificó una serie de calificativos bajo los cuales han sido nombrados árabes y musulmanes en México durante la colonia, a través de la

1 Doctora en Literatura y Letras Hispánicas por la Universidad de Los Ángeles, California (UCLA) y miembro de la Red de Investigación sobre el Islam en México (RIIM).

revisión de varios documentos históricos datados en el siglo XVI, época en la que la Santa Inquisición Española llevó a cabo numerosas ejecuciones y en cuyas actas aparecen estos calificativos como prueba del delito imputado. “Mahometano”, “islamita”, “moro”, “judaista”, son solamente algunos de los moteles utilizados.

Estas distintas maneras de referirse a la población musulmana corresponde, desde la perspectiva de la investigadora, a una política de “desnombramiento” de los musulmanes, lo anterior es paradójico pues en el intento por invisibilizar la presencia musulmana en el país, se ha creado un interminable listado para nombrar a esta población.

Al respecto, la Dra. Saada se pregunta ¿por qué buscamos tantas formas de nombrar algo que no existe?, ¿si no existe, para qué nombrarlo? Esto es muy interesante pues no sólo se evidencia la existencia de musulmanes en México mucho antes de que las conversiones al islam se hicieran notorias a finales del siglo XX, con la consolidación de las comunidades musulmanas, principalmente en el estado de Chiapas, sino que además pone de manifiesto la construcción del miedo como medio y barrera para no reconocer la diferencia. El miedo hoy, como antaño, ha sido un instrumento de control a través del cual se ha jerarquizado y excluido a distintas poblaciones ya sea por su lengua, por su color de piel o por su religión, como es el caso de los musulmanes.

Por su parte, el Mtro. Pierre Valls² nos sumergió en el mundo del arte, invitándonos a reflexionar en torno al islam desde una lógica distinta a la que nos conducen las cadenas televisivas y los noticiarios, donde las imágenes que prevalecen son las de bombas suicidas, violencia y extremismo religioso. Alejándose

del discurso hegemónico occidental que ha colocado a la población musulmana en el centro de mira señalándola con la etiqueta de terrorista, Valls nos habla de la riqueza de la cultura islámica, de la relación entre el arte contemporáneo y el islam como una mancuerna que puede contribuir a superar los estereotipos y prejuicios hacia los musulmanes, y construir espacios multiculturales en los que se reconozca la capacidad y producción artística del mundo musulmán.

Finalmente, la Dra. Arely Torres Medina³ explicó cómo los estereotipos construidos y extendidos sobre el latino y el musulmán se convierten en elementos compartidos que unifican la comunidad de migrantes latinos musulmanes en Estados Unidos. Esta redefinición identitaria engloba varios aspectos que entran en juego en la reelaboración biográfica de los conversos y en la constitución de una identidad étnico-religiosa: ser migrante, la identidad latina, la identidad nacional, la musulmana y los elementos adoptados de la cultura estadounidense. Un rasgo importante en la creación de la comunidad latina musulmana es que está constituida no solamente por una práctica cotidiana presencial, sino por una práctica religiosa *on-line*, en la que se establece un vínculo con latinos musulmanes de otros países, conformando así una red local y global de intercambios que constituyen, lo que la investigadora denomina una “comunidad virtual”. Es así como la comunidad latina musulmana cruza fronteras y establece nuevas rutas para la experiencia religiosa, además de reconfigurar la imagen distorsionada y satanizada de los creyentes musulmanes, dibujando un islam heterogéneo y diverso en expansión.

2 Maestro en Artes Visuales con Mención Honorífica por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y miembro del Centro Nacional de las Artes (CNAP, Francia).

3 Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco y miembro fundadora de la Red de Investigaciones sobre el Islam en México (RIIM).

Estas ponencias fueron una muestra de las distintas perspectivas desde las cuales se está estudiando el islam en México. La Red de Investigación sobre el Islam en México (RIIM), es un esfuerzo individual y colectivo por reconstruir la trayectoria de esta religión y explorar nuevos rincones de su práctica para hacer notoria su presencia, sus cambios y reajustes en una época en la que la población musulmana está sufriendo la marginación y la condenación. El tema del islam es hoy un imperdible dentro de la RIFREM, ya que propone espacios de discusión e intercambio en los que se hace evidente la necesidad de una reflexión continua y permanente sobre el islam en México y su alcance a nivel global como una religión latente y en constante cambio que trasciende las fronteras físicas y simbólicas impuestas.

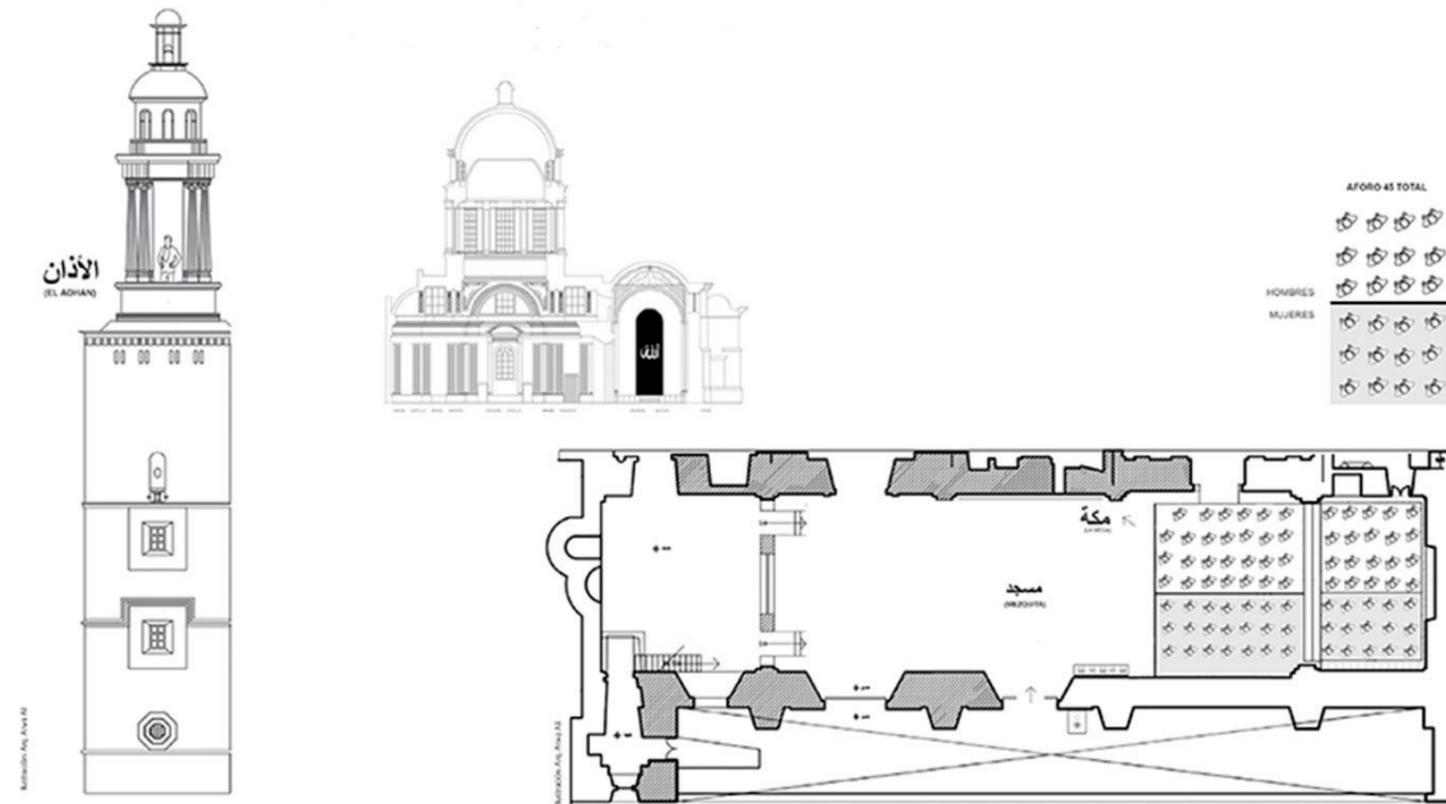
OTREDAD

PROYECTO “MEZQUITA”

Pierre Valls

[denian-vive@hotmail.com]

Pierre Valls (Francia-España) es Artista Visual y Maestro en Artes Visuales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha expuesto de manera individual y colectiva en México, España, Argentina, Francia, Colombia, USA entre otros. Es fundador de {con} Tensión editorial (México 2016) y director de “TEPOLKUALTLI” (México, 2017) primera revista fotonovela erótica en idioma indígena náhuatl.



Plano de la Mezquita para el espacio de Ex Teresa Arte Actual realizado por la arquitecta Arwa Al Ali, México 2016.

En 2016 el Ex Teresa Arte Actual¹ bajo la curaduría de Pedro Ortiz Antoranz² convocó a varios artistas para participar en la muestra -sobre arte participativo- llamada “Un mundo en común”³ inaugurada el día 9 del mismo año. Durante los 15 días de duración de la muestra, el Museo de Arte Actual Ex Teresa en la Ciudad de México se convirtió en un semillero de proyectos artísticos realizados co-participativamente con diversas comunidades presentes en el paisaje cultural y social mexicano. Algunos de estos proyectos iniciaron unos meses antes del lanzamiento de la misma convocatoria.

1 Ex Teresa Arte Actual es un recinto y proyecto cultural del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), cuya sede se localiza en lo que fuera el Templo de Santa Teresa La Antigua situado en el centro histórico de la ciudad de México.

2 Pedro Ortiz Antoranz es curador, artista visual y académico. Tiene una maestría en Artes Visuales por la UNAM, y una Maestría en Desarrollo de Sistemas Educativos por la Universidad de Barcelona.

3 Muestra sobre arte participativo y de comunidad específica; <http://unmundoencomun.com/>

Para el desarrollo de esta propuesta se contó con la estrecha colaboración de la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas A.C. (AMMI) las cuales a partir de su labor de convocatoria para activar la mezquita, contribuyeron al desarrollo de la pieza desde sus propios actores: la comunidad islámica mexicana, altos representantes religioso⁴ (chiitas) provenientes de diferentes partes del territorio nacional y de América Latina, así como de intelectuales y artistas vinculados con la cultura islámica.

Según Elena Michel periodista de investigación del periódico mexicano Universal, en los últimos 15 años los seguidores del Corán aumentaron en un 250 %, al pasar de 1.500 en el año 2000 a 5.260 en 2015 en México. El auge del culto al islam en México viene en contracorriente frente a la perspectiva negativa que sigue primando en occidente y en el mundo respecto a la cultura musulmana. Así mismo, como consecuencia de una mediatización que exalta los conflictos armados, actos terroristas y contingencias políticas, los avances en esta cultura durante el siglo XXI han pasado inadvertidos. En este sentido, una pregunta importante emana del proyecto Mezquita: ¿De qué manera el arte contemporáneo puede dar lugar a espacios que produzcan una nueva perspectiva de fecundidad para las relaciones humanas y que esto permita a su vez la trascendencia y superación de conflictos en torno a la cultura musulmana y sus respectivas comunidades?



Espacio de rezo dividido en dos espacios, uno para los hombres y el otro para las mujeres. Fotografía digital, medidas variables, México 2016.



En este sentido el proyecto Mezquita opera como un dispositivo que busca poner en tensión —a través de la creación de un paradigma creativo y modelo de acción— los estados de perplejidad y duda que emanan del público sobre las cuestiones de: pluralismo, secularización y diversidad religiosa, entre otras. Estas tensiones fueron abordadas en cada momento desde el *eunemeís élenchoi*⁵ avanzado por Mariflor Aguilar⁶ en sus estudios hermenéuticos. Para abrazar este concepto, parafrasearé a Dora Elvira García en su artículo *Diálogo y escucha: una reflexión para construir la paz*⁷: “La resolución y la trascendencia de los conflictos exige un posicionamiento que considere la alteridad. Por ello se apela a la escucha como medio indispensable de apertura para un diálogo fructífero que supone la inclusión”. En otros términos, el dialogo fomenta la comprensión del otro y rechaza todas las posiciones solapistas que suponen la incompreensión del Otro.⁸

El proyecto Mezquita permitió en este sentido, transformar un espacio en un lugar para las plegarias, la recitación del Corán y a su vez para la generación y concentración de nuevos impulsos teóricos y de diálogos entre el público y la comunidad musulmana en torno a diversos temas tales como: el lugar de

5 Retomando el análisis de Dora Elvira García en su artículo *Diálogo y escucha: una reflexión para construir la paz*, publicado en la revista semestral *Universidades. UDAL*. México. núm. 71. Enero-marzo 2017. Dossier 7, “la eunemeís élenchoi es una condición de diferencia, de alteridad”.

6 Mariflor Aguilar Rivero es una filósofa mexicana. Desde 1976 es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

7 *Diálogo y escucha: una reflexión para construir la paz* es un artículo publicado en la revista semestral *Universidades. UDAL*. México. núm. 71. Enero-marzo 2017. Dossier 7 por Dora Elvira García.

8 Cuando hablamos del “Otro” en el contexto del proyecto nos referimos a concepto de alteridad.

4 Sheij Feisal Morhell efectuó sus estudios tradicionales en Teología Islámica, entre 1991 hasta el 2000, recibiendo el título de Teólogo Musulmán por el Centro Mundial de Ciencias Islámicas, República Islámica de Irán.



Vista del conjunto de la mezquita de 300 m2. Sobre el telar de la derecha está inscrito **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** *bismi-llāhi r-rahmāni r-rahīm*, que se suele traducir como "En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso". Fotografía digital, medidas variables, México 2016



Vista desde el interior del recinto del rezo al Sheij Feisal Morhell. Fotografía digital, medidas variables, México 2016.

culto en la cultura contemporánea, el papel de la fe dentro de la sociedad actual, la sacralización del cuerpo, la *sharia*⁹ y democracia, la institución museística como lugar litúrgico, etcétera.

Debe considerarse a su vez que el aporte del proyecto residió en la generación de una confrontación espacial que permitió experimentar el recinto en sus múltiples modalidades: convento, museo y mezquita. En este sentido la instalación operó cuando se hizo uso del espacio como un lugar abierto a nuevas experiencias solapando la narrativa histórica, cultural y religiosa de la propia arquitectura del museo. Este hacer, provocó así, una nueva propuesta discursiva y reflexiva acerca de la cultura, la religión, el arte y la historia. Por otro lado, el espacio se presentó como una instalación viva entendiéndose como una obra de arte habitable. El proyecto Mezquita no pretendió ser, sólo, objeto de contemplación estética sino también un dispositivo artístico que indujera a una experiencia espacial y social conformada por el actor/espectador. De esta forma, el espectador no sólo pudo adentrarse en la obra para recorrerla y descubrirla, sino ser incitado a dialogar y compartir una experiencia con el Otro.

Esto es, al integrarse en un espacio habitable, él —el espectador— se vio reconfigurado como parte integrante de la obra y así pudo estar sujeto a lo imprevisible de lo “real” y a la contingencia que precede al acontecimiento, en este caso el religioso.

Frente a esto, el proyecto Mezquita profundizó en los diferentes usos y funciones del término límite corpóreo, como condicionamiento sociocultural y artístico. Otra aportación relevante de este trabajo consistió, entonces, en asumir dentro de su discurso —estético, artístico—, la relevancia del cuerpo como noción sujeta a los límites, la adaptación y la aceptación dentro del espacio común.¹⁰

9 La Sharia es la ley sagrada del islam. Es a su vez un cuerpo de derecho y un código de conducta.

10 Espacio de dialogo y de escucha.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

García, Dora Elvira (2017). “Diálogo y escucha: una reflexión para construir la paz revista semestral” en *Universidades*, núm. 71. Enero-marzo, UDAL. México: 07-21.

Muestra sobre arte participativo y de comunidad específica. Disponible en: <http://unmundoencomun.com/>



Telar negro de 110 x 40 cm con la inscripción de la palabra árabe Al-lah (الله), que significa Dios en castellano. Fotografía digital, medidas variables, México 2016.

CON OLOR A TINTA

Islam-latino.

Identidades étnico-religiosas

EN LOS

musulmanes mexicanos de

La Asociación Latino Musulmana de América
(LALMA).

Luis Rodolfo Morán Quiroz

[rmoranq@gmail.com]

Departamento de sociología. Centro Universitario de Ciencias
Sociales y Humanidades. Universidad de Guadalajara.

Reseña de tesis: Torres Medina, Arely del Carmen. Mayo 2017. Tesis para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales. Dirigida por Cristina Gutiérrez Zúñiga. El Colegio de Jalisco. Zapopan, México. 486 páginas.

Esta tesis analiza a un grupo de personas muy reducido dentro de la más grande minoría racial en Estados Unidos. Una población creciente en términos de adscripción religiosa. Un grupo cuyas características han sido controvertidas en el ámbito geopolítico de las últimas dos décadas, tanto en términos de lealtad nacional como religiosa y étnica. El estudio que presenta Torres Medina nos ayuda a entender algunas aristas de un conjunto de identidades en el mundo actual, cruzado por las visiones que descalifican y por los esfuerzos que reivindican diversas identidades. El estudio que se sitúa en una de las principales ciudades con población latina del mundo fuera de territorio latinoamericano, nos incita a cuestionarnos acerca de los prejuicios que se han generado o prolongado en los años más recientes.

El estudio de Torres Medina presenta perspectivas desde la etnografía y la “netnografía”, complementadas con la discusión teórica y política de lo que implica este entrecruzamiento de identidades étnico religiosas. Por ejemplo lo difícil que es ser latino en Estados Unidos, o lo complejo de ser musulmán (en el caso de muchos de los testimonios) o ser mujer y haber pasado por un proceso de conversión y de migración; esto nos deja con la inquietud de que la situación resulta compleja de vivir y analizar. Podría parecer apabullante para la construcción de identidades que dan sentido a las vidas espirituales y cotidianas de los sujetos de estudio.

Tras un preámbulo y una introducción, Torres Medina presenta siete capítulos con detalles que derivan en formas de entender la identidad musulmana. Desde los dedicados a la metodología, pasando por las preguntas de ¿por qué el Islam?, ¿qué hacer una vez que se es musulmán? y, ¿qué es “LALMA”? Asociación de Latinos

Musulmanes en Los Ángeles, que constituyó su caso de estudio específico.

A lo largo de estos siete capítulos, Torres Medina nos deja saber que las actividades de este grupo de creyentes en Estados Unidos han estado vinculadas a una política explícita de integración en el “melting pot” (la supuesta fusión de identidades étnicas) estadounidense que, por una parte redefine esas identidades étnicas y por la otra evita clasificar a la población por sus adscripciones religiosas. De tal modo, el estudio de una minoría religiosa y su entrecruzamiento con una minoría étnica y, dentro de ellas, con la población mexicana activa en esta identidad religiosa en Los Ángeles, arroja información que permite entender cómo ha sobrevivido este grupo e incluso ha logrado ampliar su membresía en los últimos años.

En palabras de la autora, esta tesis contribuye a “comparar los diferentes tipos de latinidad que se juegan en este escenario, donde la latinidad es una posibilidad”. Además, “a comprender la identidad del islam en América Latina” y constituye “una aportación al campo de los estudios sobre México y Estados Unidos”.

Resalta el hecho de que en la organización específica analizada por la autora se promueve la divulgación del Islam en idioma español, en contraste con tradiciones que señalan que el Islam sólo debería transmitirse en idioma árabe. Para la autora, esta asociación enfatiza otras características, pues “parte de la narrativa lingüística extendiéndose hacia la herencia cultural, en ésta tiende puentes históricos para naturalizar prácticas árabes y musulmanas, pero que escapa generalmente del énfasis en los vínculos de sangre y tiende a dar importancia a lo étnico sobre lo árabe construyendo su propuesta sobre la latinidad

y su propuesta de acción social”, con lo que se constituye un Islam latino que parecería poco probable en otros contextos geográficos y culturales que no fueran el sur de California. En la historia que narra la autora, esta organización se enmarca entre las instituciones religiosas que han dejado de concentrarse en lo espiritual y se enfocan en la acción social dentro del espacio público y la acción política con tintes religiosos que contrarresten la integración en categorías englobantes (latinos, hispanos, no cristianos, por ejemplo).

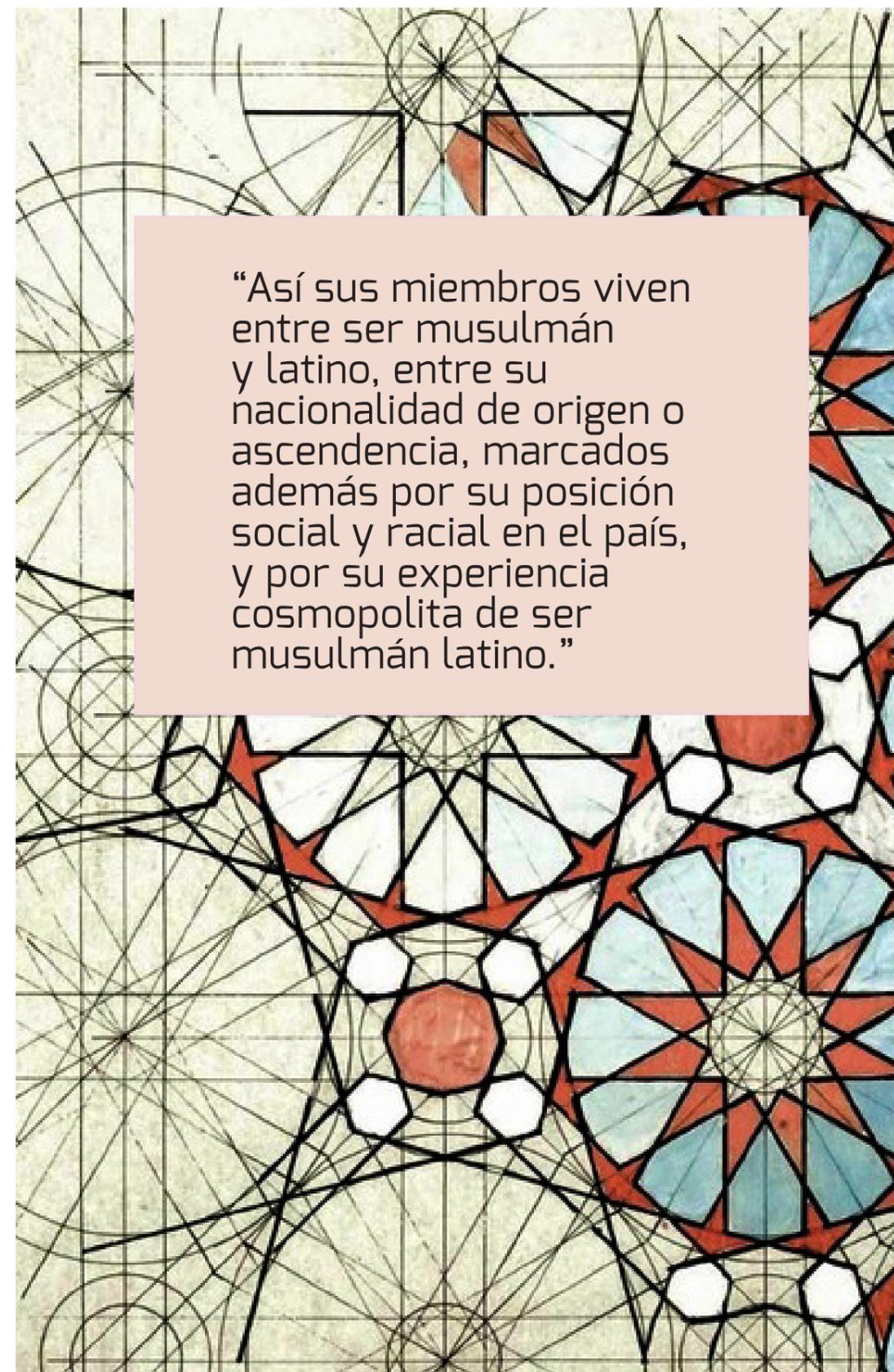
A pesar del reducido número de miembros de LALMA, su identidad como musulmanes y latinos deriva de la práctica religiosa transformada en práctica cultural y de enfoque social y humanista. Como explica la autora, es una práctica cultural porque quienes se integran a ella conservan el uso del español, al mismo tiempo que mantienen una interacción constante con sus familias católicas o cristianas; además la gastronomía, la música y las expresiones de sus naciones de origen. Es una práctica social y humanista porque no se limita a los servicios religiosos, si no que atiende las necesidades de sus integrantes. Por ello han buscado estrategias de ayuda para los miembros del grupo y para la población latina. Esta organización sigue un modelo de integración por segregación, enfatizando la cultura en sintonía con lo espiritual para proporcionar ayuda moral y material. Se trata de una identidad “en el entre medio”. Así sus miembros viven entre ser musulmán y latino, entre su nacionalidad de origen o ascendencia, marcados además por su posición social y racial en el país, y por su experiencia cosmopolita de ser musulmán latino.

La autora señala que seguramente esta organización tiene especificidades que la hacen contrastar frente a otros grupos organizados de musulmanes en Estados Unidos. La más notable para nosotros parecería ser el uso del idioma español y el énfasis en características nacionales de los originarios de diversos países latinoamericanos, principalmente “lo mexicano” en el contexto angelino. Torres Medina muestra, a través del análisis de esta organización y de los testimonios de sus miembros, que ésta ofrece a sus integrantes una guía para la construcción de una identidad étnica religiosa, aun cuando no es la única fuente de propuestas. Así, estos miembros están entrecruzados por un contexto de migración en donde

las minorías étnicas o raciales construyen su identidad “en el entre” de narrativas y posiciones sociales, de prácticas culturales e identificaciones diversas, entre las que se generan “negociaciones fronterizas” que derivan en “reconstrucciones de la memoria colectiva que buscan explicar la identidad presente a partir de momentos históricos o fundacionales que den sentido y legitimidad a las experiencias actuales”.

Como puede observarse, los detalles de estos procesos de conformación de una identidad étnica y religiosa son complejos y, remiten a elementos del pasado, entre los que se enfatizan algunos elementos específicos, según sean las coyunturas de exigencia de integración, o algunos otros como los de rescate de raíces nacionales o étnicas (lo negro, lo indígena, el idioma) en el marco de una lealtad religiosa. La autora da cuenta de esta complejidad al ofrecer a los lectores diversos testimonios de miembros de la asociación, según su generación y si se trata de migrantes criados en el extranjero, de migrantes educados en Estados Unidos o de descendientes de migrantes ya criados en el contexto socio-cultural estadounidense. La conversión de estos miembros hace que resalten estas identidades y las sitúan en el contexto de su adscripción religiosa y dentro de una lucha étnico política.

Definitivamente, puede afirmarse que la lectura de esta tesis ayudará a plantear nuevas interrogantes acerca de otras asociaciones religiosas en Estados Unidos y en torno a las especificidades de los grupos de latinos en diversos puntos de la geografía estadounidense.



“Así sus miembros viven entre ser musulmán y latino, entre su nacionalidad de origen o ascendencia, marcados además por su posición social y racial en el país, y por su experiencia cosmopolita de ser musulmán latino.”

NOVEDAD EDITORIAL

“ISLAM E ISLAMISMO: ENTRE LA TRADICIÓN Y LA DEMOCRACIA”

*Reseña de Political Islam, Iran and the Enlightenment: Philosophies of hope and despair.
Ali Mirsepassi (2005). Cambridge University Press, 230 págs.*

David Alejandro Sida Medina

[dasgupta781030@gmail.com]

Licenciado en Filosofía e investigador independiente.

Mirsepassi presenta un texto que busca cuestionar tanto las ideas mediáticas como académicas sobre el Islam político radical o islamismo, el cual apela a un elemento de autenticidad que se basa en la tradición religiosa para proclamarse como antagónico a Occidente. Con mirada penetrante, Mirsepassi irá descubriendo a lo largo de su obra que no existe tal autenticidad intelectual en el discurso islamista crítico a la modernidad y a Occidente. Pero además de cuestionar tales supuestos, el autor va más allá y elabora una propuesta alterna tomando como ejemplo arquetípico la aplicación de instituciones democráticas en otras sociedades profundamente tradicionales como la de India. Así, el texto del sociólogo iraní se divide en tres partes en las que se distribuyen más o menos equitativamente seis capítulos.

En la extensa primera parte, Mirsepassi ensaya una explicación alternativa al ascenso del Islam político en el mundo contemporáneo. El autor prescinde de las tesis que orbitan alrededor del factor religioso, centrándose en las tendencias intelectuales no islámicas que han contribuido al desarrollo del islam como ideología política. Desde luego, Mirsepassi toma como caso de estudio Irán y su constitución en república islámica como el arquetipo del islamismo. Aquí el mérito del sociólogo consiste en brindar un panorama cuya amplitud permite remontarnos a la Revolución Islámica de Irán en 1978 y a su conexión con el islam político radical. Mirsepassi aclara que se circunscribe meramente a la prédica del islam como doctrina política, siempre autoconcebida en términos de oposición a los valores universales proclamados por la modernidad occidental. Deja claro que semejante oposición no escapa de supuestos paradójicamente orientalistas, y sobre esta base desarrolla su tesis principal: que el discurso del islam político o “islamismo” posee un fuerte cimiento en corrientes ideológicas occidentales. En segundo lugar, explica que la tendencia a enmarcar el islam político como dualismo ontológico es también consistente con la idea de que el islam representa una tradición en la que es imposible separar religión y política, y que es por lo tanto, incompatible con el liberalismo secular.

Para Mirsepassi, el mayor argumento del texto es que estos movimientos son apenas una parte del encuentro entre el islam y la modernidad, y de la historia de la unión de doctrinas de “valores absolutos” con el entusiasmo intelectual del Irán prerrevolucionario. En este punto el autor empieza a desarrollar un argumento cuyo fundamento epistemológico parece poco sólido: los intelectuales iraníes, con un menor arraigamiento de clase y un amplio ejercicio de la subjetividad, se habrían visto “libres” de las ataduras de la realidad cotidiana. Con este acento en la experiencia de la cotidianidad, Mirsepassi adelanta otra de sus tesis: sólo una ética pragmática fundada en la experiencia de la cotidianidad puede prevenir al intelectual de la tiranía de las ideas y la violencia del pensamiento. Si los intelectuales renuncian a la posibilidad de una vida significativa en su cotidianidad, se vuelven susceptibles de crear visiones nostálgicas, imprácticas y utópicas.

Tal fue la influencia existencialista que condujo a los intelectuales iraníes de los años 60-70 a evolucionar hacia lo que Mirsepassi denomina “filosofías de desesperación”, asociadas a un discurso centrado en valores vernáculos absolutos. Así, en los primeros dos capítulos Mirsepassi anticipa lo que a lo largo del texto desarrollará ampliamente: la evolución del discurso nativista a manos de Al-e Ahmad, Fardid y Shari’ati, que culminaría en la Revolución Islámica, “devastando” antes el ambiente intelectual prerrevolucionario. Esta devastación es expuesta en términos de un dilema existencial en el que convergen paradójicamente las fórmulas de la filosofía secular, el fundamentalismo religioso y el nacionalismo étnico. Para el autor, estas fórmulas prometían un escape del cambio infligido por la modernidad, sin embargo, todas recurrieron a sus métodos universalistas. Aunque Mirsepassi desarrollará este tema en la parte central del texto, adelanta que entre los intelectuales islamistas habría una incapacidad de asimilar la imposibilidad de retorno a la tradición, por lo que el nativismo como promesa de autenticidad resulta autodestructivo.

A manera de “modulación” hacia la segunda parte, Mirsepassi dedica el capítulo 3 a explorar otras tendencias intelectuales en Irán más allá del nativismo y del universalismo. Es probablemente también este capítulo el que se encuentre más expuesto a la crítica, al menos en lo que al discurso intelectual posrevolucionario

se refiere. El autor describe estas nuevas tendencias como un intento de abrazar la modernidad en sus aspectos universal-liberal, y a definir paradójicamente la identidad en términos nativistas. Mirsepassi destaca aquí la figura del filósofo Abdolkarim Soroush, en quien acentúa un impedimento teórico de abrazar una democracia liberal desde su insistencia en transformar y “democratizar” la teología chiíta. Nuestro autor desecha *a priori* la propuesta del filósofo, a saber, el mero cambio de las ideas religiosas como condición de desarrollo de la democracia. Mirsepassi desprecia así el hecho de que los intentos de separar política y religión en Irán provienen precisamente de teólogos chiítas, aunque también de filósofos como Soroush o de políticos posrevolucionarios liberales como Bazargan (Ghobadzadeh, 2013).

A este respecto, Mirsepassi rescata debates que han evidenciado el mayor problema que “ha fracturado el pensamiento político moderno” (p.75): si la libertad social es cuestión de cierto consenso universal de la creencia espiritual, como pensaba Heidegger; si la realización de la sociedad está libre de ser un conflicto históricamente reconciliado, como en Hegel, o si la libertad política depende una renovación continua del debate, impulsada por experiencias múltiples como medio y fin de la libertad, según Dewey. Mirsepassi reduce en última instancia este complejo problema a optar entre la hermenéutica, la dialéctica o el pluralismo conceptual, según el cual la misma situación puede ser descrita desde niveles conceptuales diferentes, pero igualmente correctos. El autor mostrará cierta condescendencia hacia un universalismo que se incline por una racionalidad pluralista más que por marcos dualistas de conocimiento.

En este punto, Mirsepassi retoma uno de los temas iniciales para volverlo el núcleo de su ensayo: las ideas de la Contrailustración que en intelectuales iraníes como Fardid, Al-e Ahmad y Shari'ati, alimentarían el nativismo de la Revolución de 1978. En el cuarto capítulo, *Heidegger and Iran*, el autor pregunta cuál es el significado del proyecto filosófico del de Friburgo tal que ha influido a toda una generación de intelectuales. Recurre entonces una lectura *sui generis* de *Ser y tiempo*, a través de la interpretación de Richard Wolin. Bajo esta luz, Heidegger representa un rechazo a los valores políticos de la Revolución Francesa: liberalismo, individualismo y democracia. Así, el proyecto contrailustrado del filósofo alemán se reduciría a ofrecer un refugio filosófico para los intelectuales iraníes obsesionados con los supuestos valores espirituales del chiísmo. Pero Mirsepassi evidencia que estos intelectuales estaban más abiertos a las ideas occidentales de lo que estaban dispuestos a admitir: más allá del nativismo y el pesimismo existencial aparecen las aspiraciones sociales de la izquierda del Tercer Mundo, fermentadas en el régimen del shah. Resalta particularmente la influencia de Heidegger en Fardid, y ya con una teología chiíta transfigurada, el dominio intelectual en los años 60 de Al-e Ahmad, el chiísmo como fuerza revolucionaria y la articulación definitiva de estas ideas con Shari'ati en los años 70.

A partir del capítulo 5, Mirsepassi desarrolla su propuesta de narrativas alternas de la modernidad, cuyo mérito reside en que han demostrado su valor político en contextos profundamente tradicionalistas y religiosos. El autor argumenta –no sin cierto tono acrítico– que las ideas de democracia y pluralismo conceptual del pragmatismo, implementadas en India a través de figuras como Gandhi y Nehru, sirven como modelo paradigmático de aplicación de los valores ilustrados más allá de Occidente. Mirsepassi resalta que la relevancia del dilema epistémico de la modernidad tiene también resonancia política, sobre todo cuando en las sociedades postradicionales se evidencia que no hay un sólo conjunto de verdades para entender el mundo. De aquí la importancia de retomar el pluralismo conceptual. A partir de este punto, el autor introduce las ventajas del pensamiento de Dewey en términos de una comprensión matizada –plural– de la modernidad y un rechazo al dualismo.

Pero también Mirsepassi se hará eco de Rawls y Rorty, al presentar el pragmatismo como opuesto a los dogmas que niegan la contingencia, orientado a la inmanencia y a resolver los conflictos humanos dentro de los límites de la cotidianidad. La experiencia de la cotidianidad aparece así como opuesta a la razón moderna, y al cuestionar la concepción fija de verdad, el pragmatismo queda más cerca de las teorías posmodernas y postestructuralistas, aunque se distancia de ellas en cuanto a la postura sobre la razón científica. En otros términos, para Mirsepassi el pensamiento de Dewey se opone a los fundamentos epistémicos de la Ilustración, pero no a su legado democrático. De esta manera, y tomando ejemplo de la India, Mirsepassi sostiene que en las sociedades postradicionales no hay una ruptura sino una “transformación de la tradición” (p. 141), algo que el mismo autor niega en la primera parte al rechazar la transformación democrática del chiísmo que, según Ghobadzadeh (2013), proponen Soroush y Bazargan.

Mirsepassi busca así colocar el pragmatismo de Dewey como la opción ideal de encuentro de sociedades tradicionales con la modernidad, sin embargo, hay un interés velado que se hace más evidente en otra de sus obras, *Democracy in Modern Iran* (2010). En el fondo se aprecia la aspiración liberal a una política sin verdad, a una democracia sin filosofía (Rorty, 1988), y una aversión por los residuos logocéntricos de la modernidad (Curcó, 2016). *Las filosofías of despair*, que el autor opone al liberalismo pragmático podrían bien ser sustituidas por las teorías comunitaristas. El debate podría trasladarse a un escenario en el que contienden por la primacía los derechos individuales y el bien comunitario (según el islamismo), así como el atomismo y una concepción vinculante del “yo” (Forst, 2002). Mirsepassi adopta el liberalismo, para el cual las cosmovisiones no son relevantes para el orden social –antes

podrían ser perjudiciales—, rechazo constante en sus acusaciones contra el nativismo. El autor podría haber ponderado argumentos comunitaristas como los de Taylor (2006), quien propone un distanciamiento crítico de las propias creencias contra la “ética inarticulada” del liberalismo. Se trata de una discusión filosófica no resuelta en la que Mirsepassi toma partido anticipadamente al trasladarla a un contexto no occidental, ejercicio similar —si bien no estéril— al del filósofo iraní Ramin Jahanbegloo.

Es cuestionable también la preferencia del autor por discutir la religión en los términos de Dewey más que, por ejemplo, en los de Soroush. Mientras Mirsepassi presenta el pensamiento religioso de Dewey en la distinción entre religión y lo religioso, Soroush prefiere hablar de aspectos accidentales y esenciales de la religión (Hashas, 2014). En ambos, el objetivo sigue siendo fundamentar la democracia, aunque para Mirsepassi, la clave estaría en no identificar la democracia como algo que requiere la presencia o la ausencia de una cultura en particular, sino en un proceso de autorrealización. Lo rescatable de este choque del liberalismo pragmatista con un posible comunitarismo secularista en Soroush, Bazargan y otros intelectuales posrevolucionarios sería su orientación a un punto de transformación común con Occidente: cuestionar de manera crítica las definiciones de nación, religión e identidad moderna. Con su estricto apego al liberalismo, Mirsepassi sería apenas uno de los pioneros en esta nueva etapa intelectual de Irán.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Curcó Cobos, F. (2016). ¿Es relevante la verdad para la teoría política? (Un diálogo en torno a la democracia pragmatista). En P. Lazo Briones (Coord.), *Filosofía política y crítica de la cultura* (pp. 155-182). México: Universidad Iberoamericana.

Forst, R. (2002). *Contexts of justice: Political philosophy beyond liberalism and communitarianism* (John M. Farrell, trad.). University of California Press.

Ghobadzadeh, N. (2013). Religious secularity: A vision for revisionist political Islam. *Philosophy and Social Criticism*, 39(10), 1005-1027.

Hashas, M. (2014). Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu‘tazilite that buries Classical Islamic political theology in defence of religious democracy and pluralism. *Studia Islamica*, 109, 147-173.

Mirsepassi, A. (2010). *Democracy in modern Iran*. Cambridge University Press.

Rorty, R. (1988). The priority of democracy to philosophy. En Merrill D. Peterson y Robert C. Vaughn (Eds.), *The Virginia statute for religious freedom: Its evolution and consequences in American History* (pp. 257-282). Cambridge University Press.

Soroush, A. (2001, March 07). *Religion, thought and reformation*. (J. Madani, entrevistador). Recuperado de http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20010307-Religion-Thought_and_Reformation.html

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. (A. Lizón, trad.). Barcelona: Paidós.



RIIM

Red de Investigación
sobre el Islam en México

Página Web: <http://redislammexico.wix.com/riim>

Facebook:

RIIM. Red de Investigación sobre el Islam en México

E-mail:

redislammexico@gmail.com



AGOSTO 2017	SEPTIEMBRE 2017	OCTUBRE 2017	NOVIEMBRE 2017
L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30
CICLO ESCOLAR 2017-2018			
DICIEMBRE 2017	ENERO 2018	FEBRERO 2018	MARZO 2018
L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
ABRIL 2018	MAYO 2018	JUNIO 2018	JULIO 2018
L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30	L M M J V S D 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31
AGOSTO 2018			
L M M J V S D 1 2 3 4 5 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31			
CICLO ESCOLAR 2018-2019			

Días inhábiles	Exámenes
Inicio ciclo escolar 7 / Agosto / 2017	Asueto Académico
Fin ciclo escolar 4 / Mayo / 2018	Vacaciones Administrativas
	Período Interanual

Días inhábiles
Septiembre 15 y 16 Febrero 5
Noviembre 1, 2 y 20 Marzo 19
Diciembre 12 y 25 Mayo 1, 10 y 15
Enero 1

* Aprobado por el Colegio de Directores de Facultades y Escuelas en su sesión del 9 de febrero de 2017 y por la Comisión de Trabajo Académico del H. Consejo Universitario en su sesión del 14 de febrero de 2017.



150 AÑOS ESCUELA NACIONAL PREPARATORIA
2 de diciembre de 1867 el Presidente Benito Juárez expide la "Ley Orgánica de Instrucción Pública en el Distrito Federal" mediante la cual se funda la ENP iniciando su primer ciclo escolar el 3 de febrero de 1868.

