



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y LA
FRONTERA SUR

Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
SAMANTHA LEYVA CORTÉS
TUTORA PRINCIPAL
DRA. NATIVIDAD GUTIÉRREZ CHONG
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES – UNAM.

MIEMBROS DE COMITÉ TUTOR
DRA. ANA BELLA PÉREZ CASTRO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS – UNAM.

DRA. ISHITA BANERJEE
EL COLEGIO DE MÉXICO.

DRA. KARINA BÁRCENAS BARAJAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES – UNAM.

DR. HERNÁN TABOADA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE.

Ciudad de México, octubre de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Gabriel, Laura y Diego por su infinito amor.

Para Anya Leyva Rocha, quien sin saberlo me devolvió la voluntad para seguir adelante.

Para ti... porque me encontraste, te encontré y por un instante nos encontramos.

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Posgrado en Antropología, por la oportunidad de desarrollar este proyecto, que en muchos momentos resultó complicado por diversas situaciones académicas y emocionales, pero que finalmente pudo ver la luz. Dentro del posgrado todo hubiera sido más complicado sin la guía de Luz, Hilda y el Dr. Hernán Salas, gracias por su apoyo.

Así también, en segundo lugar y de manera especial a Liz Márquez y a todas las personas que forman parte de la Asociación de Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), por abrirme las puertas y permitirme aprender de ustedes y junto a ustedes, pero principalmente que me hayan mostrado para tratar de aprender a ver a la Divinidad más allá de todo lo creado. Sinceramente no tengo las palabras suficientes, Liz gracias a ti existe esta investigación.

A las investigadoras e investigador que conformaron mi Comité Tutor, Dra. Natividad, Gutiérrez Chong, Dra. Ana Bella Pérez Castro, Dra. Ishita, Barnejee Dra. Karina Bárcenas, Dr. Hernán Taboada. Gracias por el tiempo, consejos y comentarios que enriquecieron esta investigación, principalmente por su paciencia en los momentos de crisis teóricos, metodológicos, pero de manera muy especial en los personales.

Al Instituto Politécnico Nacional y las administraciones de la Dirección de Difusión Cultural, a mis compañeras y compañeros cercanos, Yazmin Servin, Ana Ruth Morales, Carolina Contreras, Patricia Pacheco, Antonio Cruz y Arturo Figueroa, gracias por su apoyo comprensión y ayuda para los momentos complicados.

Silvia González, gracias por el intercambio de ideas y reflexiones teóricas y por siempre apoyarme en todos los proyectos académicos, gracias por siempre recordarme la necesidad de “iluminar al sujeto”.

Jesús Martínez, gracias por estar en los momentos buenos y los no tan buenos, por escucharme y guiarme, por tu tiempo. Tú eres la mitad de este trabajo.

Gracias por el apoyo, el interés y la ayuda en todo momento a Ariel Corpus, Ruth Jatziri García, Arely Medina y Cristina Mazariegos. Sus comentarios y aportaciones fueron centrales para la realización de esta tesis.

Karla Rodríguez, Aldonza González y Carlos Correa gracias por siempre estar presentes en todos los momentos de mi vida, muchas veces buenos y otras tantas malos. Para mí este es de los más especiales, por ello agradezco al destino tenerlos a mi lado.

Annya Leyva Rocha, gracias por regresarme el deseo de sonreír y motivarme a conocer el mundo a tu lado.

Gabriel, Laura y Diego, simplemente gracias, no sería nada sin ustedes y esto es para las tres, las personas más importantes de mi vida.

Javier Sigler, gracias por confiar, por quererme tanto, por haber sido y haber estado. Aunque físicamente no estés ya a mi lado, fuiste la mejor coincidencia que me sucedió y formas parte de uno de los proyectos más importantes de mi vida.

Ciudad de México, Octubre 2020.

Tabla de contenido	
Agradecimientos.	3
Contenido.	7
Introducción.	12
Puntos de partida.	12
La emergencia de los estudios islámicos.	16
Descifrando el entramado.	21
Cuerpo - Prácticas Corporales Ritualizadas - Aprendizaje e In-corporación.	23
Apuntes metodológicos.	27
Organización del capitulado.	29
Capítulo 1. Entre mundos, la construcción de la otrificación de los musulmán desde la antropología y la historia en el contexto mexicano.	34
1.1 Reflexiones en torno a la otrificación.	34
1.2 La experiencia árabo-musulmana en la Península Ibérica.	41
1.3 La presencia del islam en México y la construcción de los musulmanes.	51
1.3.1 La llegada del islam durante el período virreinal.	51
1.3.2 Del México independiente al final de la Segunda Guerra Mundial.	59
1.3.3 La posguerra y la construcción de la idea de terrorismo yihadista.	65
1.3.4 La visibilización de las comunidades islámicas en México.	70
a) Comunidad Islámica Chiapaneca.	71
b) Comunidad Musulmana de Torreón.	72
c) Centro Islámico del Norte.	73
d) Presencia islámica en México e islamofobia.	74
Capítulo 2. Todo lugar es Karbalá, el islam shía en la Ciudad de México.	81
2.1 El islam en la Ciudad de México.	81
2.2 Acercamiento al shi'ismo y la creencia en los doce imames.	91
2.3 "Abrazar el islam" o el "retorno al islam" desde la experiencia shia.	94
2.4 La Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas.	102
Capítulo 3. El paraíso del creyente. Aprendizaje e in-corporación del islam shia en la Ciudad de México.	109
3.1 El cuerpo en el islam.	109
3.2 "Poniendo" al islam en el cuerpo.	113
3.3 Análisis de las Prácticas Corporales Ritualizadas.	116
3.3.1 Detrás del <i>hiyab</i> .	117
a) El descenso del <i>hiyab</i> .	118
3.3.2 La oración: el momento más cercano con la Divinidad.	125

3.3.3. El acto de comer: placeres, prohibiciones, festividades y ayuno.	130
a) El jardín de deleite.	121
b) Prohibiciones, festividades y ayuno.	133
c) Ramadán Mubarak.	139
3.4 Aprendizaje espiritual.	141
Capítulo 4. La dimensión reguladora de las Prácticas Corporales Ritualizadas.	152
4.1 Dispositivos reguladores y el cuerpo islámico.	152
4.2 La idea de higiene y pureza en el islam.	153
4.3 La contaminación simbólica en el islam.	156
4.4 Rituales de purificación.	164
4.5 La concepción del paraíso del creyente.	169
Capítulo 5. Estrategias de difusión del islam shia.	175
5.1 Esferas formativa y pública.	175
5.1.1 Esfera formativa.	175
5.1.2 La esfera pública.	180
5.2 Ser una Mujer, musulmana y actual.	188
5.2.1 Feminismos islámicos /Feminismos con base musulmana/Liderazgos femeninos islámicos. Propuesta para el contexto mexicano.	197
A manera de conclusión: De Karbalá a México.	205
Bibliografía.	211
Glosario.	235

Imágenes

Imagen 1. Orientalismo pictórico europeo.	39
Imagen 2. Orientalismo fotográfico europeo.	40
Imagen 3. Arcos túmidos con trabajo de lacería.	46
Imagen 4. Torre-minarete.	47
Imagen 5. Portada del catecismo bilingüe de Martín Ayala	49
Imagen 6. Representación del encuentro entre peninsulares y pueblos originarios.	53
Imagen 7. Azoteas de la Ciudad de México.	56
Imagen 8. Detalle mudéjar en techumbre. Iglesia La Profesa, Ciudad de México.	58
Imagen 9. Detalle de ajaracas en fachada.	58
Imagen 10. Pintura de castas.	59
Imagen 11. Mural Alí Baba y los cuarenta ladrones.	64

Imagen 12. Mural El Cuento (La Lámpara de Aladino).	64
Imagen 13. Musulmanas chiapanecas con vestimenta tzotzil.	72
Imagen 14. Plática introductoria en el Centro Islámico del Norte.	74
Imagen 15. <i>Shahada</i> en el embarcadero Belem de las Flores.	96
Imagen 16. Fachada de la mezquita Suraya, Torreón, Coahuila.	99
Imagen 17. Procesión por ashura del Centro Islámico Amir- Al Muminin.	100
Imagen 18. Banner de difusión AMMI.	101
Imagen 19. Embajada de la República Islámica de Irán en México.	102
Imagen 20. Fachada de la AMMI.	103
Imagen 21. Planta arquitectónica AMMI.	104
Imagen 22. Espacio utilizado como salón de clases.	105
Imagen 23. Espacio de oración.	106
Imagen 24. Logotipo del Centro islámico <i>Ahlul Bayt</i> .	106
Imagen 25. Oración en espacio dedicado al estudio.	107
Imagen 26. Canon de Medicina de Avicena.	112
Imagen 27. Tutorial para aprender a ponerse el <i>hiyab</i> .	123
Imagen 28. <i>Hiyab</i> “listo para usarse”	124
Imagen 29. Colocación del <i>hiyab</i> estilo turbante	124
Imagen 30. Movimientos corporales durante el <i>salat</i>	127
Imagen 31. Prosternación	129
Imagen 32. Uso del <i>shador</i> durante el <i>salat</i>	129
Imagen 33. Colocación de la turba para la oración.	130
Imagen 34. Festividad de <i>Aid Al Aldha</i> .	136
Imagen 35. Hermanas adornando la fachada.	137
Imagen 36. Adornos especiales para conmemorar el <i>Eid Al Fitr</i> .	138
Imagen 37. Oración para iniciar la festividad del <i>Eid Al Fitr</i> .	138
Imagen 38. Mesa de dulces para el <i>Eid Al Fitr</i> .	139
Imagen 39. Mano de <i>ashura</i> adornada con caligrafía árabe.	145
Imagen 40. Amortajamiento.	167
Imagen 41. <i>Kamis</i> de la mortaja fúnebre.	168
Imagen 42. Sesión de enseñanza del <i>salat</i> .	176
Imagen 43. Sesión desarrollada por hermano musulmán en la AMMI	177
Imagen 44. Sesión de asuntos funerarios.	177

Imagen 45. Clase de <i>fiq</i> o jurisprudencia islámica.	178
Imagen 46. Hermanas musulmanas en la Semana Árabe en México.	181
Imagen 47. Banner de la iniciativa Who is Hussain? Mexico.	182
Imagen 48. Vista interior del proyecto "mezquita" en Ex Teresa Arte Actual.	183
Imagen 49. Banner para difundir el Día internacional del <i>Hiyab</i> , México.	184
Imagen 50. Comida conmemorativa por el Día internacional del <i>Hiyab</i> .	184
Imagen 51. Actividad conmemorativa por el Día internacional del <i>Hiyab</i> en Coyoacán.	185
Imagen 52. Captura de pantalla de el portal de noticias ABNA	187

Puntos de partida

La presente tesis abre la posibilidad de analizar una alternativa acerca de la gran diversidad de opciones que tienen los individuos para relacionarse con lo “sagrado”, en este caso, teniendo como vehículo principal el cuerpo. De tal forma, mi propósito es mostrar el caso específico de cómo los musulmanes se construyen —a sí mismos— como musulmanes, a partir de un proceso de aprendizaje centrado en la reproducción de prácticas corporales. Es importante mencionar que al hacer referencia al término, “sí mismo” retomo la definición de José Carlos Aguado “como una dimensión simbólica y social y no individual. Lo comprendo como el auto y hetero reconocimiento de un grupo social de los referentes identitarios que le son propios”.¹

Si bien es cierto que, para la antropología, la sociología e historia de las religiones, el acercamiento al estudio de las relaciones y construcciones en torno a lo “sagrado” no es una temática nueva, también lo es que, sus reflexiones parten de un punto de vista unívoco, es decir, cristianocéntrico, bajo una interpretación salvífica que establece una sola y permanente manera de acercarse a lo sagrado. Daniel Gutiérrez Martínez lo explica de la siguiente manera: “no sería osado decir, que la conceptualización de la *Religión*, de las religiones, de las creencias, de lo sagrado y de lo simbólico, incluso en el ámbito sociológico [o antropológico], ha padecido de un occidentalismo”.² De tal forma, considero necesario señalar que un significativo número de estudios están permeados desde un enfoque occidentalocéntrico, excluyendo así lógicas alternas para vivir lo “sagrado”, una de éstas interpretaciones es el islam.

Para algunos autores islámicos, entre ellos Talal Asad³, la recurrencia a la utilización de los modelos clásicos de la antropología para la observación de los musulmanes no es la

¹Aguado Vázquez, J.C. (2011). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: Universidad. Pág. 43

²Gutiérrez, D. (2016). De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción. En: Gutiérrez Martínez, D. (Coord). *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. México: El Colegio Mexiquense. Pág.13.

³ Cfr. Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz.(1993). En: *Man. New Series*. Vol.18. N°.2, pp 237-25. Disponible en: www.jstor.org/stable/2801433. Consulta: 06 de febrero de 2016.

más idónea, ya que suele compararse al islam con las religiones occidentales, teniendo como resultado investigaciones incompletas, esquematizadas y reduccionistas. Aunado a ello, se construyen discursos sobre el islam sólo a partir de ciertos comportamientos, creencias, artefactos costumbres y valores morales; por lo cual se coloca a los musulmanes en un escenario orientalista de acuerdo con la propuesta de Edward Said.⁴

De acuerdo con Abdennur Prado⁵ este ejercicio comparativo realizado por algunos sectores de la academia ejerce un dominio epistémico, es decir, fomenta, en palabras de Chandra Monhandy la reproducción de la colonialidad como un dispositivo de control.⁶ Actualmente autores como Ochy Curiel, Nelson Maldonado, Edgardo Lander, entre otros, proponen que la reproducción de esta colonialidad está presente en diferentes espacios como el ser, el género, el saber y del poder, de tal forma, estamos inmersos en un sistema-mundo europeo/ euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial/heterosexual.⁷

Frente a esta situación, Talal Asad plantea que es más adecuado impulsar una antropología para el islam a partir de las condiciones históricas que permitan observar la producción, reproducción y transformaciones de tradiciones discursivas específicas.⁸ Siguiendo esta idea, Richard Tapper propone acercarse al estudio de cómo los musulmanes (individuos, grupos, sociedades) se construyen a sí mismos, como musulmanes.⁹ A partir de estas ideas propongo el planteamiento central de mi investigación, relacionado a: cómo los musulmanes y musulmanas de una comunidad shia en la Ciudad de México se construyen — a sí mismos— como musulmanes. Este proceso se lleva a cabo a través de la producción y reproducción de tradiciones discursivas, entendiendo éstas como “un conjunto sistemático de relaciones, donde los hechos sociales son hechos discursivos”.¹⁰

⁴ Said, E. (2002). *Orientalismo*. Debate: España.

⁵ Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.

⁶ Monhandy, Ch.(2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: Suárez, L. y Hernández, Aída (Eds.). *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. [online]. pp 1-23. Cátedra: Madrid. Disponible en: https://sertao.ufg.br/up/16/o/chandra_t_mohanty_bajo_los_ojos_de_occidente.pdf. Consulta: 01 de octubre de 2018.

⁷ Curiel Pichardo, O.(2014). “Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial”. En: Mendia Azkue, I., Luxán, M., M. Legarreta, G. Guzmán. I. Zirion. J. Azpiazu. (Eds). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista decolonial*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

⁸ Asad, T.(2014). The idea of an Anthropology of Islam. En: *Revista Qui parle*. Vol. 17, Núm. 2, spring.summer, pp 1-30. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20685738>. Consulta: 06 de febrero de 2016.

⁹ Tapper, R. (1995). “Islamic Anthropology” and the “Anthropology of Islam.” En: *Revista Anthropological Quarterly*. Vol. 68. Núm. 3, pp 185-193. Anthropological Analysis and Islamic Texts, July. Disponible en: www.jstor.org/stable/3318074. Consulta: 10 de febrero de 2016.

¹⁰ Laclau, E. (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Págs. 114-115.

En este tenor, los hechos sociales a los cuales hago referencia son las prácticas corporales ritualizadas (PCR's). Es importante mencionar que la realización y reproducción de estas acciones genera significados entre sus practicantes además de la adscripción a la comunidad.

Ahora bien, es importante precisar que, al hablar de la construcción del sí mismo, hago referencia a la construcción de la “persona”, para Michel Mafesoli es “el arquetipo donde se sitúan y se repiten los instintos creativos de una colectividad”¹¹, haciendo referencia a procesos exteriorizados. Por su parte, Silvina Vigliani, hace una distinción entre la idea de “persona” e individualidad como construcciones socio históricas modernas, de tal forma, actualmente la “persona” se constituye en el transcurso de las prácticas sociales, es decir, se interiorizan los modos de ser persona gracias a la reproducción de hábitos cotidianos, que en palabras de Bourdieu es definido como *habitus*.¹² Dentro del contexto analizado, es decir, el islámico, la construcción de la idea de “persona” recae en el *Homo Islamicus* y estos comportamientos se interiorizan a partir de la repetición.

Para este análisis parto de concebir al islam¹³ como la aceptación del orden divino, es la relación que los musulmanes establecen con lo “sagrado”, además les permite interpretar su entorno desde una visión islámica. En este sentido, las actividades cotidianas de los actores sociales pasan por un proceso de simbolización con el fin de ordenar el sentido de su presencia en la tierra y su relación con lo “sagrado”¹⁴. Esta característica de simbolizar, asignar significados y re-presentar, es decir, este ejercicio simbólico, muestra a los practicantes como *Homo Symbolicus*; dicha conceptualización es parte de un proceso dinámico, no acabado, sino en permanente elaboración y devenir¹⁵. A partir de esta noción y aplicada al contexto islámico, es posible retomar el concepto de S.H. Nasr de *Homo Islamicus*, para el autor es la persona que posee el poder de la razón, en este tenor, a través del conocimiento interno es posible conocer a Dios.¹⁶ De tal forma *Homo Islamicus* coloca en el

¹¹ Maffesoli, M.(2000). Identidad e identificación en las sociedades contemporáneas.” En: Ardití, B.(Ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Nueva Sociedad: Venezuela. Pág.37.

¹² Vigliani, S. (2016). La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. En: *Anales de Antropología*. Vol. 50, enero-junio, pp 24-48 . Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.antro.2015.10.001>. Consulta: 03 de agosto del 2020.

¹³ El islam es definido como *al dín*, interpretado como la aceptación de las leyes divinas, pues ubica al ser humano como centro de la creación divina, a imagen y semejanza de *Allah* y como un reflejo de sus atributos. Si se revisa la raíz de la palabra puede ser interpretado como: costumbre, hábito, compensación u obediencia.

¹⁴ Durand. G. (2007). *La imaginación simbólica*. 2ª edición. Buenos Aires: Amorroutu.

¹⁵ Solares, B. (2018). *Gilbert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*. México: Siglo XXI/Anthropos. Pág. 136.

¹⁶Nasr, S.H. *Reflexiones sobre el islam y la vida moderna*. En: *Webislam*. 12 de mayo de 2011. Disponible en: https://www.webislam.com/articulos/61516-reflexiones_sobre_el_islam_y_la_vida_moderna_ii.html. Consulta 22 de enero de 2019.

mismo plano las actividades físicas y espirituales como el medio para acercarse a la divinidad, en mi propuesta de investigación lo englobo como Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR's). Por ello, es de suma importancia resaltar aquí los postulados de Saba Mahmood, quien observó que en la articulación entre cuerpo y mente, se encuentra elemento primordial para la creación del ser¹⁷ o del *Homo Islamicus*.

Este cúmulo de circunstancias me permitieron repensar la relevancia de las actividades cotidianas de los actores sociales, ya que permiten observar la forma en la cual representan su realidad. Bajo esta perspectiva, mi acercamiento a la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI) mostró dinámicas que trazaron el camino para conformar mi propuesta teórico-metodológica. En primer lugar, esta comunidad no es muy numerosa, pero su relevancia se debe al crecimiento fuera de sus comunidades de base (Torreón). En segundo lugar siguen la línea de interpretación de los doce imames, es decir, son shi'itas duodecimanos. Tercero, la gran mayoría de sus integrantes decidió “abrazar el islam” en su vida adulta, posterior a un proceso de reflexión y aprendizaje para interiorizar este nuevo sistema de creencias. (No omito mencionar que asisten algunos niños y niñas que desde su nacimiento están siendo criados como musulmanes, es decir, su aprendizaje e incorporación es diferente al de sus padres). A partir de esta idea me formulé la pregunta: ¿Cómo los musulmanes aprenden a ser musulmanes, es decir, cómo se construyen —a sí mismos— como *Homo Islamicus*?

Con este cuestionamiento es necesario poner en el lugar central al cuerpo, ya que, a través de éste las hermanas y hermanos musulmanes se someten a la divinidad, desde su punto de vista, “el islam no es así [irracional], la sumisión hace referencia a la aceptación del orden divino, pero a partir de un proceso de conocimiento. El creyente busca conocer a Dios y en la medida que lo conoce lo ama, y si lo ama, lo obedece. No se obedece ciegamente, es un proceso más profundo que empieza con el conocimiento”.¹⁸ En este sentido es preciso apuntar que la relevancia de intelectualizar las prácticas islámicas no es exclusiva de una comunidad, más bien, depende de los objetivos particulares de cada una.

De igual forma, tuve acercamientos con mujeres, hombres y niñas de la comunidad

¹⁷ Mahmood, S. (2019). Teoría Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En: *Papeles del CEIC*. Vol. 2019/1. Papel 202, pp1-31. Disponible en: <https://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/20282/18605>. Consulta: 25 de noviembre de 2019.

¹⁸Diario de campo. AMMI, 27 de febrero de 2015.

gracias a las actividades organizadas, entre las que destacan grupos de estudio mixtos, fiestas, conmemoraciones del calendario islámico y actividades en espacios públicos, ampliando mi perspectiva y generando preguntas sobre los roles de género al interior de la comunidad, cuestionamientos que traté de resolver a partir de la propuesta teórica de Joan Scott.¹⁹

A partir de las interacciones de los roles de género es preciso mencionar el papel central que juegan las mujeres al interior de la comunidad, dato que surgió durante el trabajo de campo en la AMMI, al ser una asociación dirigida por mujeres y para mujeres, que genera estrategias para empoderarse, ya sean, musulmanas o no musulmanas. Asimismo, y de acuerdo con lo observado, estas mujeres no buscan trabajar separadas de los hombres, más bien, a la par, lo que me permite reflexionar, desde un enfoque de género, el papel de los roles sociales a partir del análisis de las actividades sustanciales realizadas por mujeres con el objetivo de dar a conocer el islam. En este tenor, considero que en México aún no se genera un feminismo islámico, en primera instancia porque las musulmanas no hacen mención del concepto, a pesar que realizan un cambio significativo. Siguiendo con la propuesta de Ángeles Ramírez, principalmente hay que observar las actividades hechas por y para las mujeres.²⁰ A partir de estos postulados es posible desarrollar la idea sobre la agencia de las mujeres de la AMMI quienes muestran un liderazgo femenino de corte islámico que busca posicionar a las mujeres en su espacio social.

La emergencia de los estudios islámicos

La relevancia de los estudios islámicos dentro de la academia mexicana es oportuna, ya que es evidente el crecimiento de sus practicantes; según cifras del Pew Research Center se estima que habrá un incremento de este grupo a nivel mundial entre 2015-2060.²¹ En México el islam está ganando adeptos, de acuerdo al artículo de Rodrigo Pérez Rembao publicado en la revista *Newsweek* en español, expone que en 2010 existían en México 3,670 musulmanes

¹⁹ Scott, W. J. (2008). *Género e historia*. México: Primera edición. Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México

²⁰ Ramírez, A. (2005). Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África. En: Akfar/Ideas. pp 54-56. Disponible en: https://www.iemed.org/observatori/areesdanalisi/arxiusadjunts/afkar/afkar_ideas_7/Feminismos_islamistas_en_el_norte_de_africa Consulta: 29 de julio de 2017.

²¹ Lipka, M. & Hackett, C. (2017). Why Muslims are the world's fastest-growing religious group. En: *Fack Tank. News in numbers*. Pew Research Center. 2017 Disponible en: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>. Consulta: 30 de enero de 2019.

concentrados, mayormente, en la Ciudad de México.²² En el mismo tenor, Elena Michel, explica en su texto titulado: “El ‘boom’ del Islam en México”, que los musulmanes están divididos de la siguiente forma, Ciudad de México 1,178, Estado de México 417, Jalisco 248, Baja California 190 y Puebla 166. Los cinco estados concentran el 58% de los musulmanes en México según fuentes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).²³ Paradójicamente, a pesar del crecimiento de las comunidades islámicas en México, apenas comienzan a visibilizarse, en gran medida, gracias al trabajo de difusión de las propias comunidades por medio de la apropiación de herramientas tecnológicas, sin embargo, existe poco conocimiento del islam. En este tenor, la construcción de los sujetos islámicos al menos en la Ciudad de México es parcial, son estereotipados como terroristas, radicales, involucionados, es decir, anticuados, que no quieren vivir en la modernidad, ni con el resto del mundo. Asimismo, sus prácticas son estrictas y las mujeres son excluidas de las actividades, además de estar reprimidas y sometidas al yugo masculino. De hecho, hay una negación por aceptar la presencia de los musulmanes como mexicanos, se tiene la creencia que son extranjeros.²⁴

Por otro lado, la academia ha generado investigaciones relevantes alrededor de la diversidad de formas de vivir el islam en México, a continuación, propongo organizar en cuatro líneas temáticas dichos trabajos, no mencionó la totalidad de investigaciones, sólo hago referencia a algunos títulos.

- 1) Temas políticos: esta línea está representada, en mayor medida, por internacionalistas y por el Centro de Estudios de Asia y África, específicamente el área de Medio Oriente, con una relevante diversidad de investigaciones, por ejemplo, el trabajo de Érika Susana Águilar Silva: *Las mujeres de Hamas: ¿silencio subalterno o voces participativas?* Así también los diversos trabajos de Manuel Ruíz Figueroa y Roberto Marín-Guzmán. La Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), también cuenta con investigaciones sobre el islam, primordialmente con Fitra Ismu Kusumo. De igual forma cuenta con investigaciones sobre la cuestión palestina y los grupos

²²Pérez Remabao. R. “El mundo musulmán en México”. En: *Newsweek en español*. 19 de junio de 2015. Disponible en: <https://newsweekespanol.com/2015/06/el-mundo-musulman-en-mexico/>. Consulta: 20 de diciembre de 2017.

²³ Michel, E. “El boom del Islam en México”, En: *El Universal*. 12 de diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2015/12/12/el-boom-del-islam-en-mexico>. Consulta: 20 de diciembre de 2017.

²⁴ Esta información fue obtenida con un cuestionado realizado entre jóvenes de 20 y 30 años.

islamistas, entre ellas mi propia tesis de licenciatura en historia de 2006: *Hamás o la búsqueda de una identidad palestina: resistencia o terrorismo*. En la Universidad Nacional Autónoma de México, durante 2014 se presentó la tesis de Lorena Flores Ruiz: *El islam en Francia. Bases ideológicas para un diálogo intercultural* y en 2018, Leticia Guadalupe Rangel Cervantes con su trabajo: *La situación de género y las perspectivas de investigación de la mujer afgana: Islam, Estado y derechos humanos (2001-2018)*. También los recientes libros de Moisés Garduño *El Medio Oriente tras las revueltas populares árabes de 2011*; *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*.

- 2) Perspectiva de género: el tema de las mujeres con *hiyab* es el centro del debate, algunas de las más relevantes son: *Koliyal Allah Tsotsonkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunnites de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México* de Sandra Cañas Cuevas, tesis de maestría del 2006 del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas). En El Colegio de México, Claudia Lorena Castro Flores, presentó en 2012 la tesis para obtener el grado de maestría: *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y prácticas el islam en México*; y la investigación del 2004 Angelina Schenerock: *Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufíes en San Cristóbal de Las Casas*. En ocasiones, las investigaciones de género están en estrecha relación con los estudios referentes a los procesos de conversión, como es el caso de la investigación de Maestría de Ruth Jatziri García Linares: *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*, en 2015 y de la misma autora, su tesis de doctorado por la misma Casa de Estudios titulada *El islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey*, del 2020. En la Escuela ENAH la tesis en etnología: *Este es mi cuerpo: Mujeres mexicanas viviendo el islam*, durante 2016.
- 3) Dinámicas y organización de las comunidades islámicas en México y América Latina: en este rubro se encuentran diversos temas sobre las comunidades islámicas

en México, por ejemplo, la investigación de doctoral de Fitra Ismo Kusumo: *El islam en el México Contemporáneo* y José Luis Sánchez García de la licenciatura en Etnohistoria *El influjo y el singular de los conversos mexicanos disidentes de cultos cristianos en la yamma de la Ciudad de México en la postrimería sigloventina y el primer trienio del siglo novel*, ambas de 2004. Destacan también, de la licenciatura en etnohistoria en 2009: *El islam de la ciudad de México: La orden Halveti Yerrani y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX* de Cynthia Hernández González. Otra investigación, pero en etnología, sobre las comunidades sufís en la Ciudad de México fue la de Lucía Ciriani Salazar en 2010 titulada *Vínculo y ritual en la Metrópolis Moderna. Reflexiones sobre un orden sufi en la Ciudad de México*. Todas realizadas en la ENAH.

En Guadalajara también se ha generado un espacio importante para la reflexión en torno a los temas islámicos, está la investigación de Arely Medina *Islam Latino. Identidades étnico-religiosas en musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA)* y la publicación en 2014 del libro: *El islam en Guadalajara*.

Además, están los estudios realizados por el área de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, que abarcan un espacio geográfico más amplio, como las tesis de Velvet Rosenberg *El islam en América Latina en la actualidad: Los casos de Argentina y México* en 2009 y *La influencia del islam político en América Latina en el nuevo siglo* en 2012.

- 4) Investigaciones históricas, en este rubro existe serie de trabajos que abordan diferentes aspectos de los musulmanes en diferentes momentos históricos de México, por ejemplo, los diversos libros de Carlos Martínez Assad como, por ejemplo: *Los cuatro puntos orientales: el regreso de los árabes a la historia; De extranjeros a inmigrantes en México; Memoria de Libano*. También encontramos una significativa producción de Hernán Taboada, por mencionar algunos: *La sombra del islam en la conquista de América; Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam o Extrañas presencias en nuestra América*, entre otros. Dentro de la arquitectura se encuentra la tesis doctoral de Inés Ortiz Bobadilla de 2008 *Arquitectura mudéjar en*

México. Elementos estructurales y compositivos aplicados en la época virreinal estudio sobre la arquitectura mudéjar en México.

Así también el proyecto postdoctoral proyectos de Mariam Saada presentado en una ponencia llamada: *La borrada memoria del islam en México colonia*. No omito mencionar las investigaciones de la inmigración árabe a América Latina de Zidane Zéroui *El Islam en América Latina* y Doris Musalem con el texto *La migración palestina en México*.

De igual forma se han encontrado tesis que abordan diversas temáticas de la historia islámica, la gran mayoría de la UNAM por ejemplo la tesis de 2009 de Óscar Aguirre Mandujano *La morada de la felicidad. Sacrificio y reproducción del harem imperial otomano*. De 2018 de Andrés Orgaz Martínez, la tesis de Doctorado en Historia titulada *Calles y Atatürk: Encuentros Revolucionarios entre México y Turquía de la Gran Guerra al Partido Único*.

De manera general se presentaron algunas de las aportaciones al estudio del islam desde la antropología, historia, la literatura, la arquitectura y relaciones internacionales. Asimismo, es importante precisar que dentro del territorio nacional la mayoría de las comunidades islámicas practican una línea de interpretación sunnita. Por otro lado, las prácticas shia son un campo poco explorado por ser una presencia minoritaria, a pesar que en Torreón, Coahuila, se localiza una importante comunidad, que durante la década de los ochenta construyó una mezquita llamada Suraya bajo los preceptos de la jurisprudencia islámica.

Justamente es aquí donde se ubica la pertinencia de mi investigación, ya que estriba en el acercamiento a una comunidad shia en la Ciudad de México que, a pesar de ser reducida, sus dinámicas evidencian su presencia y permiten mostrar la diversidad dentro del territorio. La relevancia de esta investigación es adentrarse al estudio de las dinámicas de una comunidad shía, en este caso, a través de la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), agrupación ubicada en la Ciudad de México que realiza un trabajo intenso que proporciona a sus integrantes un espacio para el aprendizaje, la práctica y la socialización del islam, ya sea para musulmanes, o bien, para personas interesadas en conocer el shi'ismo duodecimano.

Descifrando el entramado

En enero de 2015 comencé el trabajo de campo asistiendo semanalmente a las diversas actividades programadas por la Asociación de Musulmana de Mujeres Islámicas. Participé en clases de árabe, historia islámica, asuntos femeninos, lecciones de Corán, fiestas y conmemoraciones del calendario islámico. Esta estancia me permitió conocer más a fondo a las hermanas y hermanos musulmanes, confiando en mí para estar presente en todas sus actividades, contestando mis dudas y abriendo las puertas de su casa y de su vida.

Desde ese momento observé que el primer contacto de la mayoría de las personas interesadas con temas islámicos se hace vía Internet, es decir, buscan en la Red y se contactan por correo electrónico para asistir a las actividades. Durante estos años (2015-2019), han llegado musulmanas practicantes del islam sunní, mujeres que están casadas con musulmanes, hombres y mujeres de diferentes religiones, algunos interesados en conocer más del islam, así también personas interesadas en abrazarlo, además de estudiantes de la ENAH.

Durante mis visitas a la asociación se han presentado situaciones peculiares, llegaron personas con algunos discursos que intentan desvirtuar al islam. Por ejemplo, a una sesión se presentó un hombre que cuestionaba algunas acciones en el Medio Oriente a partir de las notas publicadas en distintos periódicos. Por otro lado, la presencia de antropólogos y periodistas también ha sido constante; en una ocasión, durante la clase surgió el tema sobre la forma en cómo los sociólogos, historiadores, antropólogos, politólogos o internacionalistas se acercan a estudiar a los otros, sobre la autoridad que otorga la academia.²⁵

Derivado de lo anterior, busqué que mi acercamiento con la AMMI desarrollará una descripción donde hablen los musulmanes y las musulmanas, no desde una posición de “autoridad”, más bien como un intercambio de conocimientos e ideas, dando como resultado la escritura de un discurso que, siguiendo los preceptos de James Clifford traté de mostrar “adecuadamente” a los informantes. También, durante esta investigación no sólo se realizó

²⁵ Edward Said en *Orientalismo* tiene un apartado que critica a los centros de estudios de áreas culturales, llamándolo orientalismo académico, en cual los estudiosos de estos lugares creen tener la autoridad sobre la historia y los procesos de los grupos estudiados. Véase: Said, E. (2002). *Orientalismo*. España: Debate.

una observación participante, más bien, se generó una participación integral, en donde el trabajo de campo “se puso en el cuerpo”, es decir, con el uso del *hiyab* o con la dieta; en cierta medida me sentí parte de la comunidad, siguiendo la oración o aprendiendo y reflexionando sobre las metáforas con base corporal y otros temas islámicos.

A partir de estas ideas fue posible plantear la línea central de mi investigación, retomando los preceptos mencionados anteriormente sobre el Homo *Islamicus* y la forma en la cual aprende y aprehende su realidad, debido a la complejidad del tema propongo dos dimensiones para el análisis del aprendizaje del shi’ísmo; Por un lado, la dimensión exterior, que implica la reproducción y repetición de PCR’s. Para este estudio se presenta sólo la observación y el análisis de tres PCR’s: la oración, la alimentación y la vestimenta. La selección de estas prácticas específicas me permite observar —de manera directa— la cotidianidad del lenguaje simbólico reflejado en el cuerpo y la sacralización de la vida cotidiana, ya que, de esta forma los musulmanes pueden recordar su compromiso con la divinidad en cualquier momento del día.

Por otro lado, la dimensión interior de la práctica shi’íta se aprende a través del estudio y la reflexión de temas espirituales expresados por medio de un lenguaje simbólico, el cual se manifiesta por medio de metáforas corporales. De manera general, las interacciones entre ambas esferas permiten introducirse a la forma en cómo los musulmanes se construyen —a sí mismos— como Homo *Islamicus* a través de la producción y reproducción de tradiciones discursivas específicas.

Retomando las ideas de los apartados anteriores se presenta la siguiente hipótesis: El cuerpo es el principal medio para aprender el islam entre los musulmanes, que decidieron “retornar al islam”, a partir de la repetición de prácticas corporales ritualizadas (PCR’s), las cuales cumplen una función didáctica y a la vez reguladora, observo que parte de las estrategias para facilitar el aprendizaje y la asimilación de conceptos islámicos, en gran medida es fomentado por las mujeres, quienes se han convertido en agentes activos dentro de su comunidad. Este proceso de aprendizaje está sustentado con creencias previas que generan una interpretación del islam shia orientalizada.

Para la resolución de esta hipótesis propongo un acercamiento académico a partir de la pregunta ¿cómo los musulmanes se construyen —a sí mismos— como musulmanes?

tomando como eje central los recursos del cuerpo, es decir, las prácticas corporales ritualizadas (PCR's). Esta pregunta inicial me permite establecer el objetivo central de esta tesis, que es analizar el proceso de aprendizaje e in-corporación de los musulmanes shia en la Ciudad de México.

Del mismo modo, esta investigación plantea diversas líneas temáticas que aportan información significativa para el principal tema de interés, las cuales son abordadas en los distintos capítulos que dan respuesta a los objetivos centrales:

- Presentar cómo ha sido el proceso de otrificación de las y los musulmanes.
- Estudiar el desarrollo del islam en la Ciudad de México, así como también el surgimiento y acciones implementadas por la AMMI.
- Analizar el proceso de aprendizaje e in-corporación del islam a partir PCR y metáforas corporales.
- Observar la dimensión reguladora de las PCR.
- Establecer cuáles son las estrategias de difusión para dar a conocer del islam.
- Mostrar el papel de las musulmanas y su liderazgo al interior de la AMMI.

El proceso para comprobar la hipótesis planteada será a través de la construcción de un aparato teórico centrado en cuatro conceptos clave: cuerpo, prácticas corporales ritualizadas (PCR's) y aprendizaje e in-corporación.

Cuerpo -Prácticas Corporales Rituaizadas- Aprendizaje e In-corporación.

El devenir de las ciencias antropológicas muestra que los estudios sobre los usos del cuerpo ha sido una constante, por ejemplo, en sus inicios los trabajos corporales estaban dirigidos a las comparaciones antropométricas; más adelante la perspectiva funcionalista que estudia al individuo en sociedad como una entidad biológica, es decir, la manera en la cual se satisfacen las necesidades físicas, influencias por el entorno social. Desde esta perspectiva, la cultura y la sociedad modifican de manera directa los comportamientos fisiológicos.²⁶ Por lo tanto, se

²⁶Muñiz, E. (2008). La historia cultural del cuerpo humano. En: *Registros corporales. La historia cultural del cuerpo humano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/CONACYT. Pág.16.

han especializado las corrientes y los enfoques dirigiendo su foco de atención en un abanico amplio de posibilidades como la sexualidad, la religión, la pureza, contaminación simbólica del cuerpo, la alimentación, las emociones, entre una amplia variedad de temáticas.

Una de estas vetas de conocimiento es el enfoque de la bioculturalidad humana, propuesta emanada de la antropología física que privilegia la estrecha relación de la biología y la cultura para reflexionar sobre los usos del cuerpo, por qué hacemos ciertas actividades o cómo la hacemos. En este sentido, tomo como punto de partida la propuesta de Carlos Aguado, en la cual el cuerpo es visto como una evidencia ideológica debido a que todas las actividades cotidianas poseen una carga simbólica, por lo cual, el cuerpo humano es el medio a partir del cual aprehendemos y aprendemos la realidad.²⁷

Pese a la relevancia del cuerpo en todas las actividades cotidianas, a lo largo de la historia de Occidente, éste ha sido excluido e ignorado separando al cuerpo de la mente y las emociones, tomándose como elementos ajenos sin alguna relación entre sí, ya que las emociones son sinónimo de lo “no confiable”.²⁸ En este sentido abona a la discusión el trabajo de Elsa Muñiz, quien acertadamente expone que “el cuerpo es una realidad que obviamos o desconocemos, nos da sentido, origen e identidad como individuos y como sujetos sociales (de género, de clase, de etnia, de generación).”²⁹ Arturo Rico Bovio señala que las creencias populares, las religiones, las ciencias e incluso la filosofía, han contribuido en gran medida a producir discursos sobre el cuerpo humano.³⁰ En el mismo orden de ideas, Piera Aulagnier de manera elocuente sostiene que los discursos desembocan en definitiva en un mismo resultado: imponer una construcción de la realidad.³¹

En este tenor, los estudios en torno al cuerpo deben ser analizados como parte de un fenómeno complejo, en este sentido, la producción del conocimiento humano está “descorporeizada” y fragmentada. Por lo tanto, su propuesta va dirigida a realizar un acercamiento más amplio para tratar los asuntos significativos de la vida humana; hacer referencia al cuerpo humano es abarcar el todo, la interacción mente y cuerpo que está en

²⁷ Aguado Vázquez, J.C. (2011). *Op. Cit.*

²⁸ Bernan, M. (1992). *Cuerpo y espíritu. Historia oculta de occidente*. Chile: Cuatro Vientos.

²⁹ Muñiz, E. (2008). *Op. Cit.*

³⁰ Rico Bovio, A. (1990). *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. México: Joaquín Mortíz.

³¹ Aulagnier, P. (1991). Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia. En: Homstein. *et.al. Cuerpo, historia, interpretación*. México: Paidós. Pág. 126.

estrecha relación con los aspectos emocionales, sociales y psicológicos, a su vez, expresados en la cotidianidad, en el cuerpo vivido.³²

Lo estudios más recientes buscan un enfoque multidisciplinario que permita analizar las diferentes dimensiones del cuerpo, partiendo de la idea de que el cuerpo es un producto histórico y cultural, así también, el medio para dar sentido al mundo y a partir del cual, las actividades físicas son simbolizadas por la cultura "lo que el hombre pone en juego en el terreno de lo físico se origina en un conjunto de sistemas simbólicos. Del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva."³³ Aunado a las propuestas anteriores, para Mari Luz Esteban toda práctica social es una experiencia corporal, los individuos no piensan en cómo realizan sus movimientos, lo hacen de manera inconsciente, pero el saber cuándo y cómo hacerlos es aprendido socialmente.³⁴ Por ejemplo, las maneras en cómo la gente camina o se mueve, también la forma de vestir, de comer o de dormir, entre otras, son prácticas aprendidas desde el nacimiento, que se llevan a cabo en la cotidianidad, de una manera "natural". En este sentido la posición de Olga Sabido Ramos muestra que la forma en que las personas llevan su cuerpo depende de las condiciones histórico-sociales y biográficas.³⁵

José Carlos Aguado, argumenta que el cuerpo tiene una dimensión biológica, vinculada con una dimensión simbólica otorgada por un determinado grupo, en sus palabras "todos tenemos un cuerpo al que le asignamos significaciones, todos construimos una imagen corporal que da cuenta de nuestra cosmovisión".³⁶ Esta idea es relevante debido a que permite plantear al cuerpo como una evidencia ideológica a partir de un determinado sistema cultural, para mi caso de estudio, el islam determina la forma de vivir el cuerpo. Saba Mahmood plantea que los actos corporales son el medio para aprender la religiosidad, en este tenor, los actos corporales que aquí propongo son definidos como prácticas corporales ritualizadas (PCR's), concepto que me permite observar cómo las dimensiones biológica y fisiológica se adaptan desde la cultura.

La conformación de esta idea se construyó a partir del acercamiento a las técnicas

³²Berman, M. (1992). *Cuerpo y espíritu*. Historia oculta de occidente. Cuatro Vientos: Chile.

³³Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Imagen. Pág. 7.

³⁴Esteban, M.L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. España: Bellaterra.

³⁵Sabido Ramos, O. (2013). Los retos en la investigación sociológica. Una reflexión teórico-metodológica. En: Aguilar, M.A. y P. Soto Villagrán. (Coords). *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México: Miguel Ángel Porrúa.

³⁶Aguado Vázquez. J.C. (2011). *Op. Cit.* Pág. 25. Corchetes colocados por la autora de la tesis.

corporales de Marcel Mauss, para él, el cuerpo es un objeto técnico que naturalmente tienen hombres y [mujeres].³⁷ Estos “hábitos” cotidianos son la repetición constante de las técnicas corporales y su ejecución secuencial,³⁸ permite recrear valores morales, la idea del tiempo y una historia primordial, además de ser una convención social, es en palabras de Carlos Aguado y Ana María Portal una reproducción cultural cotidiana, entendiéndose como rituales cotidianos³⁹. En este sentido, los rituales cotidianos son la repetición constante de las PCR’s, provocando la interiorización de una determinada estructura social, en palabras de Pierre Bourdieu es el *habitus*. El autor prefiere el uso de esta palabra en lugar de costumbre⁴⁰, definido como el conjunto de disposiciones estructuradas y estructurantes reflejadas en el cuerpo, las cuales son socialmente aprendidas, asimismo, es el proceso a través del cual se in-corpora o se pone en el cuerpo cierta forma de pensamiento.⁴¹ Por lo tanto, el aprendizaje de prácticas corporales y de ciertos conceptos abstractos permiten al sujeto interiorizar una forma de pensamiento generando vínculos identitarios entre sus miembros.

Aplicando esta propuesta a los miembros que conviven en la AMMI, parto de la idea de definir al islam como una estructura social expresada en forma de tradiciones, Talal Asad las define como los discursos que buscan instruir a los practicantes, de acuerdo a ciertas normas, los propósitos de las prácticas y la forma “correcta” de realizarlas.⁴² En este sentido, la repetición cotidiana de estos discursos se lleva a cabo a partir de las PCR’s, es decir, se interioriza el islam por medio de prácticas aprendidas y “puestas en el cuerpo” por los sujetos, esto es entendido como *habitus*, “un sistema subjetivo, pero no individual de estructuras interiorizadas, esquemas conocidos de percepción, de concepción y de acción[...]”.⁴³

Así pues, propongo que este proceso aprendizaje e in-incorporación se realiza a partir de dos esferas una práctica y otra espiritual, la convergencia entre ambas esferas permite que el islam se haga corpóreo, como bien señala Blanca Solares, “[el cuerpo] tiene la facultad de significar o poner la simbolización en acción”,⁴⁴ así pues, “poner al islam en el cuerpo”.

³⁷Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos. Corchetes colocados por la autora de la tesis.

³⁸Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press

³⁹Aguado, J.C y Portal, A.M. (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México: UAM-I. pág.77.

⁴⁰ Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.

⁴¹Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.

⁴²Asad, T. (2009). *Op. Cit.*

⁴³ Bourdieu, P. (2007). *Op. Cit.*. 98.

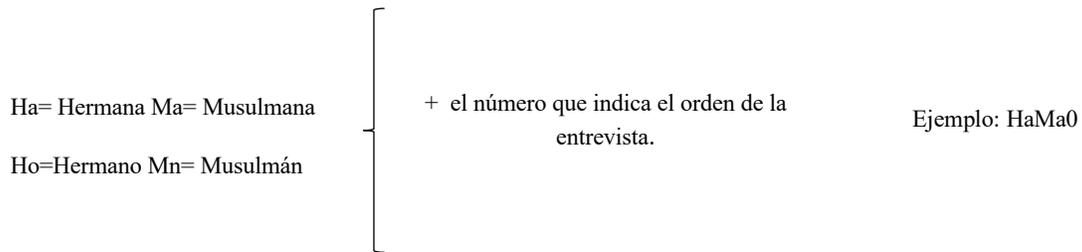
⁴⁴Solares, B. (2008). Un acercamiento a la antropología simbólica de Lluís Duch. En: Duch, L., Lavaniego, M., M. Capdevila y B. Solares. *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ CRIM. Pág. 27. Corchetes colocados por la autora de la tesis.

Por lo anterior, este proceso de aprendizaje, in-corporación y reproducción permite a los musulmanes construirse, a sí mismos, como musulmanes, haciéndose material el *Homo Islamicus*, además de hacer posible la socialización y, por lo tanto, la autoadscripción a la comunidad, donde sus participantes interpretan de manera subjetiva y coherente su realidad, la cual aprenden y reproducen como parte de su vida cotidiana.

Apuntes metodológicos

A la par del aparato teórico, parte fundamental es la metodología para la obtención de la información, de esta investigación fue a partir del trabajo de campo y de la participación integral como principales herramientas. Visité la AMMI cada sábado desde enero de 2015, hasta septiembre de 2018. Igualmente, complementé mi trabajo de campo en otros espacios alternos a los cuales asistí a la par de mis actividades en la asociación, por ejemplo, en el embarcadero “Belem de las flores”, el restaurante “Tandoor”, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Alianza Francesa de Polanco, entre las que destacan las clases, conferencias, fiestas o conmemoraciones especiales.

Es importante comentar que el proceso de investigación de la tesis me llevó a buscar información a partir de un contacto más cercano y profundo, por lo cual comencé a entrevistar con hermanos y hermanas shias, complementando con musulmanes de línea de interpretación sunní que llegaron a la AMMI. Este ejercicio enriqueció mi trabajo de campo, ya que esta interacción me permitió obtener información desde diferentes visiones del islam. Las entrevistas se realizaron en los domicilios de algunos integrantes de la comunidad, en este punto, agradezco el tiempo, ya que no sólo fue la experiencia de escucharlos, también puede conocer algunas costumbres y hábitos realizados en el ámbito privado. Los hermanos y hermanas musulmanes que accedieron a abrir las puertas de sus hogares desarrollan distintos roles, son padres y madres, empleados, artistas, docentes e investigadores. Finalmente, por cuestiones de privacidad y ética profesional no usaré sus nombres verdaderos, los diferenciaré con un código conformado de la siguiente manera:



Asimismo, participé en las actividades de la AMMI, también asistí a los cursos organizados para aprender jurisprudencia islámica (*fiq*), así como a todo tipo de fiestas y conmemoraciones del calendario islámico.

Estas actividades me permitieron intercambiar ideas, comentarios y experiencias, además de acercarme a las personas de la comunidad, donde observé sus emociones y situaciones particulares, por ejemplo, el luto por *ashura*, o en contraste, el orgullo por el uso del *hiyab* durante el Día Internacional del *Hiyab*, o hasta situaciones de índole personal como una boda, un *baby shower* y una *shahada*. Para mayor claridad se presenta a continuación la siguiente periodización:

- Enero de 2015- 28 de noviembre de 2019: Trabajo de campo en la AMMI.
- 14 de febrero de 2015: Actividad en la Embajada de la República Árabe del Saharaí.
- 11 de abril de 2015: Realización de un matrimonio.
- 31 de enero de 2016: Trabajo de campo Restaurante Tandoor para conmemorar el Día Internacional del *Hiyab*
- 12 de noviembre de 2016 Clase especial de Asuntos Funerarios.
- 19 de agosto de 2017: Presentación en el marco de la Semana Árabe en México en la Alianza Francesa.
- 25 de junio de 2017: Conmemoración del Eid al Fitr
- 02 de septiembre de 2017: Conmemoración el Eid al Adha
- 25 de noviembre de 2018: Actividad en el Embarcadero Belem de las Flores en Xochimilco
- 28 de noviembre de 2019: Plática titulada: Feminismo islámico ¿Existe? Impartido por la Dra. Sumeía Younes

Finalmente, mi asistencia a las actividades enunciadas me dio la posibilidad de hacer

un catálogo de frases, dichos y aleyas del Corán, utilizadas de forma cotidiana, cabe destacar que este repertorio clasificado como metáforas corporales, herramienta que me permitió acceder a una forma de pensamiento simbólico.

Aunado a estas estrategias, consideré la pertinencia de realizar, a la par, etnografía *online* que me permitió observar la militancia de los sujetos sociales en otros espacios, ya que, de acuerdo a la propuesta conjunta de Ardèvol, Beltrán Callén y Pérez es “[...]la emergencia de una nueva forma de sociabilidad”.⁴⁵ Durante 2015 y al 2020, se ha realizado observación etnográfica en Internet, principalmente en *Facebook* y en diferentes sitios shia, como: AMMI Mujeres Musulmanas, Islam Oriente, Fátima tv, además de la comunicación directa o de manera casi instantánea a través de grupos de *WhatsApp* integrado por un grupo de alumnos y alumnas. En este sentido, mi investigación presenta un acercamiento a la etnografía digital, que, de acuerdo con Karina Bárcenas presenta nuevas formas de hacer comunidad.⁴⁶

Por lo tanto, esta investigación es el resultado de un enfoque multidisciplinario, a partir de la información de mi diario de campo, el acervo de material fotográfico, archivos de audio y video. El conjunto de estas acciones y decisiones teórico-metodológicas son parte de esta participación integral que me permitió “poner en mi cuerpo” el trabajo de campo.

Organización del capitulado

Esta investigación: *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México*. Es un acercamiento multidisciplinar al estudio de la corporeidad islámica. El título se inspiró en una frase recurrente entre los shias, es una metáfora para recordar la historia primigenia, es decir, sin importar la ubicación geográfica siempre recordaran el Ashura, conmemoración que se lleva a cabo durante el mes de *Muharram*, principalmente el décimo día (ashura, diez en árabe), fecha de la muerte de Hussain Ibn Alí, nieto del profeta

⁴⁵ Ardèvol, E. Bertrán, M. Callén, B. y C. Pérez. Etnografía virtualizada: la observación particular y la entrevista semestral. En: *Athenea Digital*. Núm 3. Primavera, pp 1-21. Pág. 2. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/pub/athdig/15788946n3/15788946n3a5.pdf>. Consulta: 11 de marzo de 2019.

⁴⁶Bárcenas, K. (2019). Etnografía digital: Un método para analizar el fenómeno religioso en internet. En: Suárez, H.J, Bárcenas Barajas, K. Delgado Molina, C. *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. [online]. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales.

Muhammad, quien fue asesinado en la batalla de Karbalá. Cuarenta días después de Ashura se conmemora el *Arba'in* con una peregrinación a Karbalá, una de las ciudades más importantes para el shi'ismo duodecimano, es un recordatorio del martirio de Hussain.

La tesis se presenta en cinco capítulos, el primero, *Entre mundos, la construcción de la otrificación de los musulmanes desde la antropología y la historia en el contexto mexicano*, muestra cómo el islam —desde su advenimiento en el escenario occidental— ha sido estereotipado y definido a partir de interpretaciones esencialistas, idea que permite establecer que, tanto la idea del islam como el concepto de musulmán o musulmana son contruidos históricamente.

En México y en América Latina, el proceso de otrificación hace referencia a los pueblos originarios, invisibilizando a otros grupos, en este caso los musulmanes, con una larga tradición e influencia en México. Parte central de este capítulo expone el recorrido en torno a la construcción estereotipada de los musulmanes, la cual es una herencia de la presencia de los peninsulares católicos. De tal forma, se propone describir cómo se ha construido al musulmán en México en los discursos históricos y antropológicos, tomando como referencia las imágenes generadas en Europa, específicamente el imaginario castellano.

El segundo capítulo *Todo lugar es Karbalá, el islam shia en la Ciudad de México*, el apartado está dividido en dos partes, en la primera se presenta, de manera general, una revisión del escenario islámico en la Ciudad de México. La segunda parte se enfoca en un acercamiento al shi'ismo duodecimano y posteriormente el surgimiento y establecimiento de la AMMI.

El tercer capítulo *El paraíso del creyente, aprendizaje e in-corporación del islam shia en la Ciudad de México*, expone las dinámicas del cuerpo, entendiéndolo como una construcción cultural e histórica que abarca muchas posibilidades. Así también, el cuerpo es el medio para aprender y aprehender la realidad. Este apartado explora las dos dimensiones del aprendizaje del islam —la práctica y la espiritual— a partir del acercamiento a las actividades cotidianas como la vestimenta, la oración y la alimentación. Su ritualización permite sacralizar la cotidianidad de los musulmanes y tener presente en todo momento a la Dvinidad. Estas prácticas están en estrecha relación con la espiritualidad, la cual para esta investigación será analizada a partir de las metáforas corporales, en la cual el corazón es el

protagonista.

Para un análisis más amplio de las PCR's, el capítulo cuatro *La dimensión reguladora de las Prácticas Corporales Ritualizadas*, se enfoca en su reglamentación y secuencia. A partir de una perspectiva analítica, se pone sobre la mesa la regulación y control sobre los usos del cuerpo. El establecimiento de normas permite a los creyentes continuar con el crecimiento espiritual, que en conjunto son la llave al paraíso.

El quinto capítulo, *Las estrategias de difusión del islam shia*, propongo dividir estas prácticas en dos esferas de acción. La formativa, enfocada al aprendizaje y la esfera pública, que engloba las actividades y discursos que se generan para trabajar al exterior de la comunidad. La conjunción de ambas esferas permite observar que el objetivo de las prácticas es el aprendizaje y difusión del islam, desde la óptica de la AMMI y desde la experiencia de sus practicantes, con un lenguaje sencillo, a través de actividades didácticas para todo público, sin importar las creencias religiosas.

Así pues, la observación de ambas esferas, a lo largo del trabajo de campo arrojó resultados interesantes, pero específicamente me interesa profundizar en el papel de las mujeres como agentes de su propia historia, es decir, dentro de la Asociación, las mujeres son fundamentales para la difusión y expansión del islam shia en la Ciudad de México. No sólo por cumplir un rol tradicional, de vital importancia para ellas, sino también por el trabajo constante en espacios públicos para extender el mensaje de Allah y de la familia del profeta *Ahlul Bayt*.

Como parte de las conclusiones preliminares me interesa resaltar que —al inicio— mi planteamiento establecía la idea de una interpretación “orientalizada” del islam shia en la Ciudad de México. A lo largo de la investigación y aunado al trabajo de campo fue posible matizar esta idea, planteando, más bien, una interpretación cristianizada del islam shia en la Ciudad de México, de acuerdo con Abdennur Prado “son los dogmas fundamentales del cristianismo como base fundamental de la filosofía y por lo tanto de la historia de las religiones”.⁴⁷ De tal forma, la cristianización del islam se manifiesta en las prácticas de la comunidad y en la academia, ya que se utilizan los conceptos clásicos del cristianismo, por ejemplo, en la traducción del libro de Ernst Gellner en *Posmodernismo, razón y religión*,

⁴⁷ Prado, A. (2018). *Op. Cit.* Pág. 86.

plantea que la tradición de los mártires es una especie de culto a los santos y cito: “el chiísmo se basa firmemente en la veneración a las personalidades sagradas y divinas, y sobre todo a sus mártires se mantiene vivamente en la memoria popular mediante dramas de pasión anuales. El chiísmo tiene un cierto parecido no sólo con el islam popular sino con el cristianismo”.⁴⁸ Esta comparación permite plantear que los cristianos interesados en un acercamiento al islam encuentran en el shi’ismo la propuesta más cercana y que más se adecua a sus creencias preliminares.

Por otro lado, es importante establecer que, en gran medida, los musulmanes mexicanos difunden una interpretación del islam cristianizada, ya que es el referente cultural, a partir del cual se retoman conceptos para ser aplicados como analogías, me explico a continuación. Las hermanas y hermanos musulmanes utilizan situaciones similares para explicar prácticas islámicas, por ejemplo, se utilizan conceptos como iglesia o clero para explicar el islam, así también se retoma la importancia que tiene la Virgen María en las sesiones de historia islámica y de Corán, otro ejemplo es la comparación con las visitas a lugares “sagrados”, como lo comenta una hermana musulmana “así como van a ver [los católicos] a la Virgen, nosotros vamos a la tumba de Hussein”.⁴⁹ Estos comentarios, aunque sutiles, muestran que la forma más sencilla para difundir el islam es haciendo uso de conocimientos previos.

Finalmente, el islam en México está creciendo por el importante trabajo de difusión realizado por las comunidades, sin embargo, es complicado debido a la información generada por los medios masivos de comunicación impregnada de categorías estereotipadas. Este trabajo muestra que no sólo este fenómeno está presente en la academia, sino también es reproducido por los mismos musulmanes, como consecuencia de los los sistemas modernos-coloniales.⁵⁰

Esta investigación pone en evidencia la forma cómo los musulmanes se construyen —a sí mismos— a partir de la implementación de diferentes estrategias que fomentan la adscripción voluntaria a la comunidad, lo cual genera un apego emocional, al crear lazos de

⁴⁸ Gellner, E. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*. España: Paidós. Pág. 31. También véase del mismo autor *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica.

⁴⁹ HaMaI. Información obtenida en trabajo de campo. Xochimilco, 25 de noviembre de 2018. Los corchetes fueron colocados por la autora.

⁵⁰ Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. En. *Tabula Rasa*. N°9, julio-diciembre, pp 73-101. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Revisado: 30 de julio 2020.

identificación y pertenencia a la comunidad islámica, lo defino como *islamidad*, es decir, la condición de ser parte de algo, es la idea de pertenecer a la *umma*.

Capítulo 1.

Entre mundos, la construcción de la otrificación de los musulmanes desde la antropología y la historia en el contexto mexicano

En los tiempos en que Arabia conquistó Occidente, el Islam representaba a la civilización y Occidente era la barbarie. Para Mahoma, el Islam no era una simple forma religiosa, sino una forma de gobernar. Por esto la unidad político-judicial y religiosa del Islam cuya ley es el Corán. Civilización o barbarie, dos caras de una misma moneda que acaban siendo alternadas según la óptica del que la mire.

María Isabel Ackerley
Borges, el islam y la búsqueda del otro.

1.1 Reflexiones en torno a la otrificación

Los preceptos identitarios de gran parte de las sociedades están sustentados en las diferencias con otros grupos. Por ejemplo, para los griegos, quienes no compartían sus ideas, no eran parte de la comunidad, tal y como desarrolla Jean-Pierre Vernant, todas las culturas se enfrentan a la alteridad en diversas formas, dentro de la clasificación del otro, los griegos lo construían en torno al bárbaro, el esclavo, el extranjero, el joven o la mujer, en contraposición del ciudadano adulto.⁵¹ Otro ejemplo fueron los pueblos germanos, llamados bárbaros por los romanos.

Así se podría citar un considerable número de casos, pero el objetivo es reflexionar en cómo se otrifica a la diferencia, es decir, este proceso está construido alrededor del desconocimiento y el temor a distintas costumbres, lenguas, arte, manifestaciones religiosas o habitantes. A partir de estas ideas, es posible plantear cómo el islam —desde su advenimiento en el escenario occidental— ha sido estereotipado y definido con base en interpretaciones esencialistas, es decir, descripciones simplificadas y esquematizadas alrededor del factor étnico, pertenencia religiosa, corrientes políticas, género o el fenotipo, determinadas en momentos históricos particulares.

⁵¹ Vernant, J.P. (1986). *La muerte en los ojos*. España: Gedisa.

La “otredad” es una categoría construida a partir de discursos filosóficos, literarios, artísticos o antropológicos, es una respuesta a dinámicas de diversos contextos históricos, reflejándose, ya sea en el salvaje, o en el exótico, fundamentalmente es lo extraño y lo diferente, que, en ocasiones es considerado como un enemigo; de hecho, para Witold Jacorzynski “el otro, es otro porque despierta un sentimiento de rareza, nos choca como algo incomprendible”;⁵² de tal forma, esta ha fomentado el surgimiento de la antropología.

Pensar en el desarrollo de esta disciplina —desde su génesis hasta la actualidad— implica, no sólo el acercamiento a la diversidad cultural, sino también las discusiones alrededor de los métodos, herramientas y teorías. Asimismo, a lo largo de la historia de esta ciencia sus intereses han cambiado, en gran medida se debe a las cuestiones políticas, sociales y económicas, que a nivel mundial han determinado el rumbo metodológico.

La disciplina antropológica surgió como una herramienta imperialista y un método de dominación, esto en gran medida se debe a que Occidente necesitaba conocer a las nuevas sociedades que aparecían en su horizonte, es decir, desde esta lógica, eran descubiertos, para Roger Bartra, esta “otredad” no era descubierta, más bien, inventada.⁵³

Las primeras investigaciones antropológicas del siglo XIX, se abocaron al exotismo de las sociedades consideradas “primitivas”. Lewis Morgan y otros autores, trataron de introducirse a las diversas formas de organización social. Por su parte, Edward B. Tylor entendía a la cultura como un “todo complejo”, el elemento cohesionador de un grupo social y donde la religión era considerada como eje rector de su cotidianidad.

A principios del siglo XX los primeros acercamientos antropológicos se hacían a distancia, es decir, se estudiaba a los “otros” sin estar en contacto directo con ellos. La innovación se presentó con propuestas como el relativismo cultural de Franz Boas o el funcionalismo de Bronislaw Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown con un cambio en la metodología antropológica; ya que se comenzó a implementar la experiencia de campo, la cual consistía en realizar una descripción directa, detallada y de primera mano, a partir de la permanencia —entre uno y dos años— al interior de un grupo social. Posteriormente, estas acciones fueron parte de un método para poder estudiar a las sociedades a partir de la

⁵² Jacorzynski, W. (2016). *Del salvaje al Otro Cultural: conflictos éticos en la antropología*. México: La Casa Chata. Pág. 92.

⁵³ Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. Era/UNAM: México. Citado en: Jacorzynski, W. (2016). *Op. Cit.* Pág. 95.

etnografía, entendida como la descripción exacta y objetiva del “otro” o de las sociedades primitivas.

Así pues, la antropología se distinguió hasta esta primera mitad del siglo XX por estudiar al individuo alejado de la sociedad occidental, razón por la cual el antropólogo debía desplazarse a territorios apartados de su horizonte cultural. En este sentido, Johannes Fabian propone que esta ciencia se ha basado en un desplazamiento en espacio y tiempo, es decir, las sociedades estudiadas por la antropología clásica se encontraban alejadas del investigador, el cual, las ubicó en un tiempo distinto. Con esto me refiero a que se contemplaban bajo una visión lejana en el, básicamente primitiva, idea totalmente evolucionista, por lo tanto, al utilizar este marco, no son incluidas en el mismo plano y se les niega la contemporaneidad.⁵⁴

El centro del estudio antropológico fue muy discutido por varias propuestas teóricas, pero no como una cuestión evolutiva, sino como un planteamiento relativo, donde ya no sólo se va a explicar al “otro”, se va a tratar de comprender; por esta razón, se reafirma a la cultura como el objeto de estudio, centrando en la etnografía, como la herramienta base de la teoría antropológica.

Esta concepción cambió cuando las sociedades estudiadas, hasta ese momento, se transformaron a causa de los cambios políticos, sociales, económicos y culturales, ya no eran “incivilizados”, por lo tanto, surgió un nuevo cuestionamiento: cuál sería ahora ese “otro” a estudiar. Esta pregunta permitió abrir el campo de estudio, fijando su atención en individuos que se desarrollan en una sociedad global. Es decir, el “otro” era visto como un individuo que se podía encontrar en todos lados, hasta en el interior de la misma sociedad, donde estaba inmerso el investigador, en palabras de Zygmunt Bauman “los otros pueden generalizarse en tantos grupos cuantos contextos sociales haya.”⁵⁵ De esta forma, la academia ha jugado un papel preponderante definiendo la otredad, en palabras de Chandra Mohanty es “la hegemonía global de la academia occidental, se manifiesta a partir de la producción, publicación, distribución y consumo de información e ideas”,⁵⁶ actualmente se han diversificado a categorías como migrantes, indígenas, grupos étnicos, orientales o de acuerdo

⁵⁴ Fabian, J. (1983) *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

⁵⁵ Bauman, Z. (1996). *Sociología [Thinking Sociologically]*, Prószyński i-S-ka, Varsovia. Citado en: Jacorzynski, W. (2016). *Op. Cit.* Pág. 100.

⁵⁶ Mohanty, Ch. (2008). *Op. Cit.*

a su adscripción religiosa. De acuerdo a autores como Edgardo Lander, Anibal Quijano, María Lugones, Ochy Curiel, entre otros, es parte de la colonialidad del saber.

Dentro de esta lógica se presenta la propuesta de Edward Said, *Orientalismo*, crítica a la forma en que europeos, estadounidenses o cualquier sociedad emanada de los modelos de pensamiento y organización occidentales construyen a los árabes y musulmanes. Pareciera que los árabes no pudieran representarse a sí mismos, es decir, el orientalista escribe y el oriental es descrito.⁵⁷ Por un lado, para este autor, el Orientalismo es un fenómeno histórico expresado a través de instituciones en estrecha relación con Oriente, dicha situación consiste en declarar sobre él, además de adoptar posturas, describirlo, enseñarlo y colonizarlo. Estas prácticas son evidenciadas con las personas que enseñan, escriben o investigan sobre el Oriente, Said lo denomina Orientalismo académico.

Por otro lado, Sirin Adlbi Sibai, señala que el proceso de otrificación se manifiesta en formas variadas y diversas, para ella se observa a través del silenciamiento e invisibilización del islam y los musulmanes a partir de la producción de sujetos/objetos que se construyen de acuerdo al contexto histórico.⁵⁸ De hecho, es pertinente aclarar que la otrificación no es un fenómeno exclusivo de los árabes, musulmanes o grupos denominados como “minorías”, más bien, diversos grupos han sido presa de descripciones estereotipadas y esencializadas, conformando el repertorio de conceptos teóricos que fomentan una colonización discursiva.⁵⁹

Europa fue, en un primer momento, el espacio donde se manifestó con mayor fuerza el Orientalismo, determinado, en gran medida, por el contexto histórico, por ejemplo, el rápido ascenso del islam derivado de su expansión territorial, los enfrentamientos durante Las Cruzadas, así como el constante acecho, durante varios siglos, sobre Constantinopla y la creación del califato de Alandalús. Todos los anteriores fueron acontecimientos que en palabras de Said consolidaron la idea del islam como una amenaza constante para los cristianos europeos,⁶⁰ interpretando al “otro”, siguiendo con el autor, como poderoso y peligroso. Estas ideas fomentaron la construcción de representaciones estereotipadas a partir de la exaltación de ciertas características físicas, ideológicas y geográficas, en palabras de Roger Chartier las representaciones generadas desde la cultura hegemónica, son imágenes

⁵⁷ Said, E. (2002). *Op. Cit.* Pág.197.

⁵⁸ Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.

⁵⁹ Mohandy, Ch.(2008). *Op. Cit.*

⁶⁰Said, E. (2009). *Op.Cit.*

impuestas para clasificar y marcar diferencias.⁶¹ Así también, las interacciones de los grupos sociales son objetivadas a partir de representaciones, es decir, son un conjunto de características, con determinadas interpretaciones que forman una imagen. A partir de esta idea, para Denise Jodelet, representar es presentar mentalmente ideas, actitudes, valores y modelos, prácticamente todo lo que orienta la acción social de un grupo en un contexto y tiempo específico.⁶²

En este tenor, las manifestaciones artísticas han sido una de las principales herramientas para la difusión de estas representaciones, por ejemplo, la literatura muestra descripciones parciales de los musulmanes; a través de los ojos cristianos, los musulmanes son vistos como infieles, herejes y paganos. A su vez, el profeta es el precursor del anticristo y todo lo referente al islam como las mezquitas o las ciudades son representaciones del infierno. Para explicar mejor estos discursos, retomo extractos de *La Divina Comedia* y *El Cantar de Roldán*.

Los infieles arman con sus cotas sarracenas, casi todas de tres espesas capas de malla; se atan sus buenos yelmos de Zaragoza, y se ciñen espadas de acero vieños. Poseen ricos escudos, lanzas valencianas y gonfalones blancos, azules y bermejos. Abandonan sus mulos y palafrenes y montan sus corceles, cabalgando en filas cerradas.

El Cantar de Roldán, LXXIX.

... Mientras le estaba contemplando atentamente, me miró y con las manos se abrió el pecho, diciendo:

—Mira cómo me desgarró: mira cuán estropeado está Mahoma. Allí va delante de mí llorando, con la cabeza abierta desde el cráneo hasta la barba, y todos los que aquí ves, vivieron; más por haber diseminado el escándalo y el cisma en la tierra, están hendidos del mismo modo.

La Divina Comedia, Infierno XXVIII-23.

Es importante comentar el caso de *La Divina Comedia*, uno de los textos más representativos de Occidente, retoma su estructura argumentativa de relatos islámicos, específicamente con el relato del viaje nocturno del profeta, en el cual Muhammad subió a

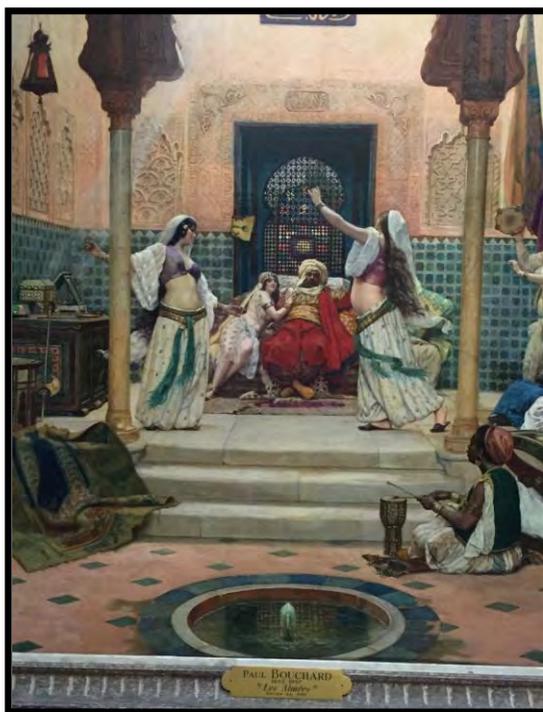
⁶¹ Chartier, R. (2005). *El mundo como representación*. España: Gedisa.

⁶² Jodelet, D. (1996). *La representación social: fenómenos, concepto y teoría*. En Moscovici, S. (Ed.). *Psicología social II. Pensamiento y vida social*. [Online] Barcelona: Paidós.

los siete cielos. Miguel Asín Palacios propone que esta asimilación es resultado de los contactos comerciales, los intercambios de productos, las peregrinaciones a Tierra Santa y los viajes de aventureros y mercaderes.⁶³

Ahora bien, además de la literatura, también se utilizaron otros medios las pinturas, las fotografías y la arquitectura como herramientas para perpetuar estas construcciones parciales y estereotipadas. Es importante señalar que en la mayor parte de estos casos los escritores, fotógrafos o artistas no conocían el lugar ni a las personas que describían. La imagen 1, *Les Almées*, de Paul Bouchard (1853-1937), es sólo un ejemplo de pinturas que hacen alusión a un *harem*, definido desde esta visión como espacios idílicos con mujeres dispuestas a saciar todos los placeres.

Imagen 1. Orientalismo pictórico europeo



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis, Museo de Orsay.

Más adelante, el nuevo vehículo para la difusión del imaginario del *harem* fue la fotografía. Malek Alloula desarrolla su investigación alrededor del estereotipo de las mujeres difundido a través de la producción de postales fotográficas en Argelia entre 1900 y 1930, la

⁶³Palacios Asín, M. (1984). *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Cuarta edición. España: Hiperión.

imagen 2 es la postal de una mujer argelina. Alloula concluye que estas postales difunden una imagen de sometimiento del cuerpo a la mirada del europeo, de hecho “el cuerpo de la mujer en la postal lleva a plasmar ese cuerpo dispuesto, a prepararlo y erotizarlo para ser ofrecido a una nutrida clientela movida por un inequívoco deseo de posesión.”⁶⁴

Imagen 2. Orientalismo fotográfico europeo



Fuente: The New Yorker. <https://www.newyorker.com>

Las manifestaciones anteriormente descritas forman parte del repertorio de materiales de la colonización discursiva occidental que estereotipa y otrifica la diferencia. Esta situación exclusivo de las mujeres, atraviesa diferentes rubros de la cultura arabo-musulmana. De acuerdo a esta idea y en el contexto mexicano, me permito plantear que a partir del análisis de la información obtenida durante la investigación de maestría, se observa que tanto los estudios referentes a la cultura árabe y al islam se encuentran inscritos bajo el Orientalismo Académico enfocado en los centros de áreas de estudios, específicamente lo relacionado con el aprendizaje de la lengua árabe y seminarios en historia de la región, son espacios que construyen y difunden un discurso de otrificación de musulmán desde la academia, estos espacios, en algunas ocasiones, toman el papel de portavoces y expertos autorizados para hablar en nombre de estos grupos.⁶⁵

⁶⁴ Naranjo, J. (Ed). (2006). *Antropología, fotografía y colonialismo*. (1839-2006). Barcelona: Editorial Gustavo Gili

⁶⁵ Leyva, S. (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México*. Tesis para obtener el grado de maestra en antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

En consecuencia, México al formar parte de una visión del mundo —emanada de los valores occidentales— reproduce este sistema de creencias, en la cual no sólo los estudios referentes a la cultura árabe se encuentran inscritos bajo esta mirada orientalista y colonialista también los pueblos originarios. Guillermo Zermeño explica que el mundo indígena atravesó una especie de “segunda conquista” a partir de una colonización discursiva, fomentada por el nacionalismo mexicano y la antropología de ese momento.⁶⁶

Por lo anterior, es preciso establecer que la construcción de la idea del musulmán es histórica, por tal motivo el concepto es moldeable. En el caso mexicano esta construcción se reprodujo a partir de un estereotipo proveniente de la Península Ibérica y se reinterpretó.

1.2 La experiencia árabo-musulmana en la Península Ibérica.

La llegada de los árabes al Occidente europeo planteó nuevos procesos de organización de las instituciones políticas, administrativas y sociales, para ese momento, el califato Omeya abarcaba desde Persia, hasta la Península Ibérica. En 711 los musulmanes llegaron por el estrecho de Gibraltar dirigidos por Tarik y Muza e instauraron a la dinastía Omeya en el territorio nombrado Alandalús, tras la derrota de Don Rodrigo, la cristiandad se estableció al norte de la península. El objetivo de los musulmanes era la expansión, pero se vieron sorprendidos en los Pirineos por Carlos Martell quien detuvo este avance en la batalla de Poitiers.

El reino árabe de los Omeya, con esta vasta extensión territorial, presentó complicaciones que lo debilitaron, los califas eran una minoría “árabe”, que gobernaban a una mayoría conformada por un diverso mosaico étnico y cultural, Bernard Lewis explica más a detalle esta situación: “las grandes sumas de dinero de que disponía la casta dominante ayudaron al desarrollo de una nueva clase, la *mawali* (singular *mawala*). Un *mawal* era cualquier musulmán que no fuese descendiente directo de una tribu árabe. Así se incluían persas, arameos, egipcios, bereberes y otros conversos no árabes al islam, así como aquellos de idioma arábigo y origen árabe[...].”⁶⁷ Más adelante, específicamente en Irán, se generaron diversas revueltas que provocaron la caída del califato Omeya y el establecimiento, en 750

⁶⁶ Zermeño, G. (2009). Entre la antropología y la historia. En: Dube, S. Banerjee, I. Y W. Mignolo. (Coords.). *Modernidades Coloniales*. México: El Colegio de México.

⁶⁷ Lewis, B. (2004). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhesa. Pág. 88.

de una nueva dinastía: la Abbasí,⁶⁸ así, en ese momento de la historia, se cuenta con dos califatos, uno en Bagdad, gobernado por la dinastía Abbasí y el otro Alandalús⁶⁹ con Abderrahman.

Ahora bien, el desarrollo de los procesos históricos Alandalús no fue lineal y tampoco gozó de estabilidad, a lo largo de la presencia islámica en el territorio hispano se presentaron diversas situaciones que redefinieron el camino, por ejemplo, la llegada de los almorávides (1094) y almohades (1147) del norte de África, quienes establecieron una línea más rígida del islam. La constitución de los reinos de taifas (a partir del 1009) provocó la partición del territorio andalusí en diversos estados pequeños y principalmente el establecimiento del reino nazarí de Granada (1238).

Dentro de esta región uno de los sectores más favorecidos fue la cultura, ya que las ideas y conocimientos de los griegos fueron recogidos por los árabes, y desde la península, se difundieron al resto de Europa, gracias al desarrollo de centros comerciales y culturales entre los que destacan Córdoba y Toledo. Gran parte de las ideas son piezas clave del pensamiento occidental y consecuencia de un proceso manejado por algunos autores como la *helenización del islam*.⁷⁰ En este sentido, los árabes rescatan los principales textos de la filosofía griega, pero el trabajo de traducción se hizo a partir del pensamiento arabo-islámico, justamente ese trabajo de traducción permitió la unión de dos visiones del mundo a través de los textos:

La filosofía griega será utilizada como materia prima de la filosofía islámica, algo que confundió a muchos pensadores occidentales al punto de negar que existiese una propia filosofía islámica y que el trabajo de estos pensadores musulmanes había sido el de

⁶⁸ Este momento de la historia islámica es un momento coyuntural, ya que los abbasíes promovieron importantes cambios, como el auge de distintas industrias como la textil, un reparto y posesión de la tierra más equitativo entre los campesinos. Es importante mencionar que muchos de estos cambios iniciaron con los omeyas, pero fue a partir de la revolución Abbasí que se completó. Bernard Lewis propone que no fue sólo un cambio de dinastía, el ascenso de los abasíes es visto para los especialistas como una revolución en la historia del islam, que además de las reformas económicas, fomentó la inclusión de los *mawali*, dejó de estar sustentada en la discriminación, el exclusivismo racial y la reducción de privilegios.

⁶⁹ En este punto es importante aclarar que existen diferentes formas de escribir Alandalús; para Federico Corriente al escribir en lenguas occidentales palabras de origen árabe es importante la utilización de guiones para separar morfemas, con excepción de esta palabra que proviene de la pronunciación nativa del topónimo en árabe. En cambio para Dolors Bramon no es adecuado escribir un guión después del artículo porque ese signo no figura en árabe y no tiene ningún sentido. Lo que es relevante en ambos autores es la coincidencia en que la palabra Alandalús debe escribirse sin guiones, ya que, citando a Bramon “El nombre fue evolucionando y en el haz dialectal andalusí acabó siendo pronunciado como palabra aguda por sus propios usuarios, es decir, Alandalús.” Derivado de estas propuestas, para esta investigación escribiré de esta forma la palabra, sin separaciones ni guiones. Aunque es importante aclarar que el lector podrá observar formas variadas, lo cual se debe a que son parte de citas textuales y he respetado la escritura. *Cfr.* Corriente, F. (2008). Y Bramon, D. (2006).

⁷⁰ Para el año 622 d.C., fecha de la hégira, hay evidencias documentales sobre la presencia de la tradición griega en la región iraní, como consecuencia del establecimiento de los últimos filósofos neoplatónicos que salieron de Grecia en 529, tras el cierre de la escuela de Atenas por Justiniano. En la península arábiga también hay antecedentes de la existencia de un gran número de médicos nestorianos procedentes de la academia sasánida de Gundishapur (271), ubicada en el sureste de Irán.

transmisores. Por muy importante que fue el legado griego al conjunto del pensamiento islámico, éstos reconstruyeron y la armonizaron con la "verdad revelada". Al lado de este legado griego, sobre todo la lógica para la práctica de la jurisprudencia religiosa, esta última limita la forma y el misticismo, y también el conocimiento esotérico islámico.⁷¹

En Alandalús se recuperó el conocimiento científico y técnico de la tradición grecorromana, enriqueciéndolo con las ideas adquiridas por el contacto con India y Persia. Este corpus fue transmitido a la Europa cristiana, llegando a su máximo esplendor durante el Renacimiento, es decir, la base del conocimiento occidental fue recuperado y difundido a través de la visión arabo-musulmana, o sea, los textos estaban escritos en árabe, ya que, durante ese período, ésta era la lengua del conocimiento y de las ciencias.

De esta manera es relevante hacer referencia a la influencia de la medicina árabe en la medicina medieval castellana de los siglos XIII y XIV, los estudios de Concepción Vázquez de Benito son relevantes gracias al análisis comparativo de fuentes de la época, en este caso *El Sumario de Medicina* escrito por López de Villalobos y *El Menor Daño de la Medicina* de Alonso Chirino; en ambos manuales, de acuerdo a la autora, se observa la clara influencia del *Canón de Medicina* de Avicena. En este tenor, también es pertinente nombrar a Muhammad b. Abdallah b. Al Jatib, médico granadino quien también escribió de manera similar un poema sobre la medicina *Uryuza fi al Tibb*.⁷² A esta lista también puede incluirse al médico judío Maimonónides, aunque algunos investigadores consideran que, a lo largo de su tratado de medicina no cita de manera literal a Avicena, otras propuestas indican que Maimónides, efectivamente sigue al médico musulmán.⁷³

En síntesis, es innegable la relevancia de la influencia arabo-musulmana en las formas de vida europeas, por ejemplo, otro cambio importante fue el uso de la numeración con la implementación del sistema indoarábigo en lugar del romano, además de los signos de adición, sustracción y multiplicación que simplificaron las operaciones comerciales. Así también el uso de seda, textiles, esencias y especias, cambiaron los hábitos de la vida cotidiana. Especialmente, el aumento de la paleta de colores fue la principal aportación para

⁷¹ Aldama, A. A. La filosofía islámica desde otra insula extraña; investigadores de la filosofía islámica en Latinoamérica (segunda parte). Retomado de Fundación Islam Oriente www.islamorient.com. Pág. 3.

⁷² Vázquez de Benito, C. (1985). Influencia de la medicina árabe en la medieval castellana. En: *Azafea. Revista de filosofía*. Núm. 1..España: Universidad de Salamanca. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/viewFile/3604/3622>. Consulta: 25 de junio del 2020.

⁷³ Ferre, L. (2003). Avicena hebraico: La traducción del Canón de medicina. En: *MEAH. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Núm. 52. Sección hebreo. España: Universidad de Granada.

el auge de la pintura renacentista,⁷⁴ de igual forma una influencia relevante en las traducciones y comentarios del filósofo andalusí Averroes en los escritos de Tomás de Aquino y otros importantes pensadores intelectuales, propuesta desarrollada por Maribel Fierro.⁷⁵

La interacción descrita en líneas anteriores hizo de Alandalús un lugar con una importante diversidad cultural y tolerancia religiosa, algunos cristianos comenzaron a adecuarse a la formas de vida islámica, adoptaron la lengua, el vestido y en algunos casos, por decisión propia, “abrazaron el islam”. Estas personas fueron conocidos como muladíes. También se encuentran los mozárabes (Musta ϵ rib), cristianos con una predilección especial por los modos de vida árabes; estas prácticas favorecieron el desarrollo de las escuelas de traducción, espacio que permitía la interacción de un conocedor de la lengua árabe, un judío y un mozárabe, para realizar las traducciones de textos del árabe al latín o alguna lengua romance.⁷⁶ De esta forma, Bagdad y Alandalús tuvieron importantes nexos, ya que hubo una continua llegada de intelectuales, literatura y arte de Oriente, principalmente de Bagdad, de hecho “Al-Andalus se convertía en el eje de la vida intelectual musulmana”.⁷⁷ Desde el establecimiento de Alandalús hasta 1076 hubo un importante impulso al conocimiento, la cultura y las artes, gracias a los mozárabes.

Ahora bien, el norte de la Península Ibérica fue el centro de la cristiandad, se organizó y fortaleció entre los siglos XI-XII, propiciando el repoblamiento de los territorios desde el norte, a partir de tres líneas estratégicas: a) el repoblamiento de los territorios, b) el resurgimiento de la iglesia y c) el crecimiento demográfico de los núcleos de resistencia cristianos. La cristiandad recurrió a establecer ciertas prácticas similares con el islam, para no perder la fe de los adeptos mozárabes quienes habitaban en el territorio islámico, como por ejemplo “la respuesta a las peregrinaciones de la Meca y Medina fue la ruta a Santiago de Compostela”.⁷⁸ Con el tiempo la cristiandad comenzó recuperar su territorio y en 1076

⁷⁴ Brotton, J. (2002). *El bazar del renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. España: Paidós.

⁷⁵ Fierro, M. (2008). Las huellas del islam a debate. En: *Las huellas del islam*. Roldán, F. y M.M. Delgado. (Eds). España: Universidad de Huelva.

⁷⁶ Esta situación permite mostrar la posibilidad que tenían judíos y cristianos para practicar su religión, con el establecimiento del *jaray* y la *yiziya*, dinámica ejercida en el califato Omeya y posteriormente el Abasí, consistía en el pago por los *dimmiés* (la gente de Libro) para poder conservar sus costumbres; el *jaray* consistía en el pago por el usufructo de la tierra y la *yiziya* era el pago por habitar las tierras del islam con sus creencias religiosas, así como por protección.

⁷⁷ Watt, M. (2007) *La España islámica*. España: Alianza Editorial. Pág. 86.

⁷⁸ Manrique, N. (1992). Cristianos y musulmanes. El imaginario colonial del descubrimiento de América. En: *Revista Márgenes. Encuentro y Debate*. Año V. N°9. Lima.

Alfonso VI consigue el triunfo sobre la primera ciudad importante, la recuperación de la zona del Tajo. Finalmente me interesa precisar que de acuerdo a las propuesta de Dolors Bramon la cristiandad no reconquistó el territorio, por lo tanto no es adecuado utilizar este término, ya que desde un principio, los musulmanes no conquistaron la península la invadieron.⁷⁹

Asimismo, es importante mencionar que el destino de los musulmanes establecidos dentro del antiguo territorio conocido como Alandalús tuvo diferentes procesos, algunos aceptaron convertirse y fueron bautizados, así podían conservar su idioma y costumbres, fueron conocidos como mudéjares. En este punto se deben precisar algunos términos, por ejemplo, moro, una denominación que hace referencia a los habitantes de Mauritania romana, es decir, el territorio de África Septentrional, desde el Atlántico hasta la actual Libia.⁸⁰ También están los mudéjares, los musulmanes sometidos a quienes se les permitía continuar con sus prácticas religiosas, pero después de la rebelión del Albaicín (1501), los musulmanes fueron obligados a convertirse al cristianismo y a partir de ese momento fueron conocidos como moriscos. Felipe Maíllo Salgado comenta que el término morisco refiere a todos los cristianos nuevos o descendientes de antiguos musulmanes. Dicho proceso provocó la práctica del islam de manera privada denominándolos criptomusulmanes.⁸¹

La aristocracia hispano-cristiana aceptó este tipo de actividades ya que convenía a sus intereses, a la vez que dependían de su trabajo. Serge Gruzinski explica que en el siglo XIV y XV, el modo de vida mudéjar impregnaba a toda la sociedad castellana, en el mobiliario, la vestimenta, la gastronomía, la arquitectura.⁸² De acuerdo con esta idea, la arquitectura mudéjar tuvo un importante auge en este periodo. Anterior a este estilo arquitectónico que se enmarca dentro del arte islámico, también se conoce el estilo nazarí y el almohade, la interacción de ambos estilos, aunado a la influencia gótica proveniente de Europa contribuyeron al desarrollo del mudéjar. Algunos estudiosos discuten sobre la complejidad en la definición, ya que no es adecuado calificarlo a partir de cuestiones étnicas o religiosas. El mudejarismo es la arquitectura desarrollada (en algunos casos, por musulmanes) en los siglos XIII, XIV y XV. La arquitectura mudéjar se caracteriza por la implementación de

⁷⁹ Bramon, D. (2006). De Hispania a Alandalús y el esplendor del califato. En: *Aula- Historia Social*. N° 17. Disponible en: www.jstor.org/stable/40343205. Consulta: 19 de abril de 2020. Pág.2

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Maíllo Salgado, F. (2013). *Diccionario de historia árabe & islámica*. Abada: España.

⁸² Gruzinski, S. (2015) *¿Qué hora es allá? América y el islam en los albores de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

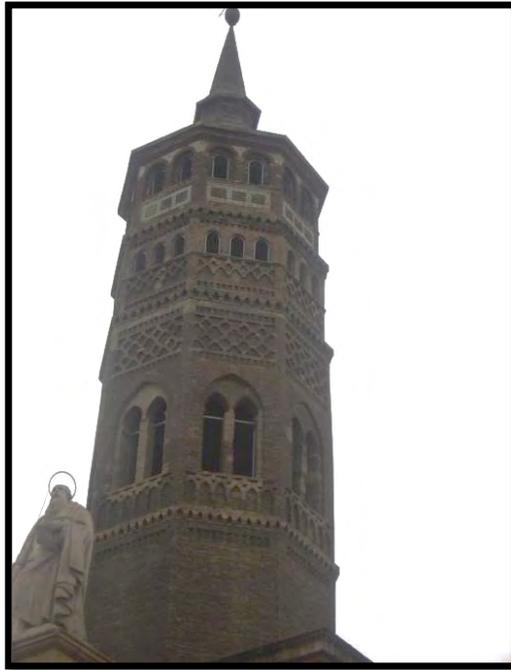
elementos constructivos como las bóvedas, diferentes estilos de arcos, entre los que destacan: arcos cruzados, túmidos, polilobulados o de herradura, por ejemplo, en la imagen 3 se muestra el interior de la Aljafería de Zaragoza, con arcos túmidos decorados con detalles de lacería; un tipo de ornamentación basado en la repetición de formas geométricas, en este caso sobre yeso. Otra característica fue la construcción de las torres-campanario, similares a un minarete (espacio de las mezquitas para hacer el llamado a la oración), como se ejemplifica en la imagen 4.

Imagen 3. Arcos túmidos con trabajo de lacería.



Fuente: Fotografía de la autora de la tesis.

Imagen 4. Torre-minarete.
Iglesia de San Pablo, Zaragoza, España.



Fuente: Fotografía de la autora de la tesis

Mientras, para la vestimenta, durante los siglos XIV y XV, se manifestó un gusto por los tejidos, telas y sedas orientales, en especial entre los monarcas, quienes se “sirvieron de las técnicas musulmanas enraizadas en las ciudades hispanas”.⁸³ María Martínez ha realizado diversos estudios, a partir de la iconografía y fuentes de la época, que analizan la vestimenta de Isabel La Católica, influenciada por un estilo morisco, por ejemplo, las camisas moriscas con tiras y largas mangas abullonadas, así como un tipo de calzado con piedras preciosas, que fueron muy populares en la Europa renacentista.

En la literatura, *Don Quijote de la Mancha*, la obra literaria más importante de las letras hispánicas de Miguel de Cervantes Saavedra se puede ver reflejado el contexto social en torno a la interacción entre cristianos viejos, moriscos y judíos, además de las tradiciones arabo-musulmanas, pero especialmente se puede identificar una importante influencia morisca. Abderrahman El Fathi analiza el trasfondo islámico en la obra de Cervantes,

⁸³ Martínez Martínez, M.(2006). La creación de una moda propia en la España de los Reyes Católicos. En: *Aragón en la Edad Media*. Nº.19, pp 343-380. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2245407>. Consulta: 25 de octubre de 2015.

específicamente hace notar ciertas prácticas de los criptomusulmanes. En el mismo estudio el autor retoma a Américo Castro, quien analiza el origen morisco de Dulcinea Toboso; la actividad de labradora que desempeñaba Dulcinea era característica de los musulmanes convertidos al cristianismo. Toboso, para ese momento era un lugar con una importante presencia de moriscos. Por lo tanto y de acuerdo a la exposición anterior es posible establecer la influencia arabo-musulmana en gran parte de las actividades cotidianas de los cristianos de la Península Ibérica.

Para 1492 cayó Granada, último reino musulmán, coincidiendo con la llegada de Cristóbal Colón a América, este acontecimiento marcó el inicio de nuevas dinámicas para los practicantes de otras religiones en la Península Ibérica, entre los cambios, se emitió un edicto de expulsión para los judíos. Estos acontecimientos generaron revueltas en Granada y la expulsión de los moriscos de Valencia en 1525, derivando en las primeras conversiones forzadas. En este sentido, Carlos I dispuso que se debía instruir a los practicantes del islam en la fe cristiana. Para 1526 se establecieron disposiciones que prohibían la realización de ritos islámicos, el uso de la lengua árabe y el uso de la vestimenta tradicional. A pesar de las estrategias para eliminar el islam de la Península, este no se logró erradicar en su totalidad, Carmen Bernand y Serge Gruzinski comentan que los años de Carlos V fueron de relativa tolerancia, ya que se necesitaba vivir del trabajo de los moriscos,⁸⁴ pero las autoridades eclesiásticas decidieron en 1554 generar nuevos métodos de asimilación asentados en el Sínodo de Guadix, donde se establece la instrucción, práctica y observación por parte de las autoridades eclesiásticas a partir del establecimiento de algunas actividades, retomadas de la investigación de Antonio Garrido Aranda⁸⁵:

- Instrucción de la doctrina cristiana a partir de la elaboración de catecismos y textos bilingües en español y árabe.
- Observación periódica de los moriscos para examinar los avances del aprendizaje. El catecismo bilingüe de Martín Ayala era el más conocido, contenía oraciones como el padre nuestro, el ave maría y el credo, entre otras. Venía un renglón en castellano y

⁸⁴ Bernand, C. y S. Gruzinski. (1999). *Historia del Nuevo Mundo. Los mestizajes, 1550-1640*. T.2, México: Fondo de Cultura Económica.

⁸⁵ Garrido Aranda, A. (2013). *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas/ Instituto de Investigaciones Históricas.

su traducción al árabe, como se observa en la imagen 5, portada de uno de estos catecismos.

- Enseñanza y práctica de los sacramentos a partir del bautizo con nombres de algún santo o santa. Asimismo, tenían que asistir a la eucaristía cada domingo y estaban obligados al pago de diezmos y primicias.
- La construcción de iglesias en los antiguos rituales de culto, situación similar que se presentó en los territorios hispanos, igualmente se construyeron iglesias sobre mezquitas.
- La Vigilancia estaba concentrada en la observación, todos los viernes, los días del Ramadán y en las fiestas islámicas, además tenían que mantener las puertas de sus casas abiertas.
- Prohibiciones en las prácticas corporales. No estaba permitida la circuncisión y el uso de vestidos tradicionales. Se regularon los baños árabes y se vigiló estrictamente la realización de los ritos y funerales.

Al revisar estas estrategias, son evidentes las similitudes con las prácticas retomadas en América en la evangelización de los pueblos originarios, cuestión que se analizará en el siguiente apartado.

Imagen 5. Portada del catecismo bilingüe de Martín Ayala



Fuente: *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*

Un importante número de musulmanes continuaban practicando sus actividades rituales en el ámbito privado, aunque en la arena pública realizaban las prácticas de cualquier cristiano. Para ellos, el hecho de ocultar, disimular u omitir sus prácticas rituales y creencias o hasta incluso renegar de su fe se encuentra avalado por la *sharía* bajo el concepto de la *taqiyya*, retomando a Maíllo Salgado, es la disimulación legal, es exentar de la práctica islámica cuando hay imposición moral o peligro de muerte. En este sentido, la práctica de la *taqiyya* propició cambios en las prácticas rituales de corporeidad, por ejemplo, en la alimentación se incorporó a la dieta la carne de cerdo; en los rituales de purificación e higiene, específicamente las abluciones, ya no se podían realizar de manera pública, además por edicto real se destruyeron los baños árabes, se prohibió el uso de la vestimenta tradicional islámica para hombres y mujeres y no se podían llevar a cabo fiestas, bodas ni el Ramadán. En relación a este tema Jack Goody retoma a T. De Castro:

En 1567 se prohibió por decreto el uso de nombres y atavíos moros, y también el empleo de la lengua árabe. Se prohibieron también sus costumbres y ceremonias, se clausuraron sus cementerios y hasta se proscribió el uso de sus baños (por temor de que esas costumbres higiénicas fueran interpretadas como abluciones rituales) ... de hecho, los bellos baños de la Alhambras fueron desmantelados completamente. También se prohibió su uso a los cristianos. Y a los moros, además, se les prohibió observar el tabú alimenticio de comer cerdo y el cuscús se convirtió en comida prohibida.⁸⁶

Lo anterior permite observar un cambio en la forma de vivir el islam, con la inserción de nuevas prácticas religiosas algunos autores manejan que los moriscos pudieron aparentar un cambio de religión en la vida pública, ya que el islam no se trae en la vestimenta, sino en el corazón.

Finalmente, a pesar de la exposición de las influencias y convergencias entre los cristianos y musulmanes del siglo VIII al XVI, las fuentes han magnificado los enfrentamientos. En el caso particular de la Península Ibérica la conjunción de estas referencias culturales, dio como resultado el desarrollo de una tradición andalusí,⁸⁷ que permeó no sólo en Europa, sino que pasó a los territorios en América. Por otro lado, las ideas negativas del islam y de los musulmanes fueron el punto de comparación de la otredad, es decir, al momento que los peninsulares se encontraron con los pobladores originarios de las

⁸⁶ Goody, J. (2005). *El islam en Europa*. España: Gedisa.

⁸⁷ Cuando menciono cultura andalusí hago referencia a las tradiciones y prácticas culturales desarrolladas en Alandalús con bases arabo-musulmanas dentro dela Península Ibérica.

tierras americanas, compararon su lengua, prácticas y arquitectura con el referente más cercano de otredad, el islam.

Con el desarrollo de las ideas expuestas es posible mostrar cómo el islam, desde su advenimiento en el escenario occidental ha sido estereotipado, acorde a contextos históricos. La relevancia de este recuento de acontecimientos es una muestra de cómo ciertos elementos de la experiencia hispano-cristiana permanecen en el imaginario y, actualmente, son parte sustancial para la construcción actual de los musulmanes y las musulmanas.

1.3 La presencia del islam en México

Para un acercamiento a los estudios del islam en México se propone una división en cuatro momentos que permiten observar cómo la academia ha descrito y ha trazado las líneas de investigación en torno al islam y sus dinámicas, las cuales están en constante interacción con los acontecimientos en otros puntos del planeta.

1.3.1 La llegada del islam durante el periodo virreinal.

Durante el siglo XVI la otredad era definida a partir de la relación con el islam, por ejemplo, las crónicas despliegan una gran variedad de ejemplos sobre la forma en cómo los peninsulares trasladaron un imaginario islámico a los habitantes originarios de los territorios americanos, por ejemplo, en *Las Cartas de Relación* de Hernán Cortés, se compara a Tlaxcala con Granada, cabe resaltar que él jamás visitó esta ciudad. Asimismo, en un fragmento de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Bernal Díaz del Castillo relata el bautizo de una aldea “le pusimos pueblo Morisco” o la obra Fray Toribio de Benavente “Motolonia” *Historia de los indios de la Nueva España*, donde describe que algunos ritos y ceremonias de los naturales eran juzgados por ser realizados por moros. Finalmente, es posible encontrar otros ejemplos en la obra de Francisco López de Gómara y la vasta presencia de expresiones que hacen referencia a los musulimes en Fray Bartolomé de Las Casas.⁸⁸

⁸⁸ Taboada, H. (2012). *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Un dato importante de resaltar es el uso de la palabra “morisco” o “moro” en las crónicas y fuentes del período, según la investigación de María Magdalena Martínez Almira, esta connotación hacía referencia a nuevos cristianos que tenían un antepasado musulmán o individuos que a pesar del bautizo, llevaban a cabo las costumbres o tradiciones fundamentadas en el islam. Siguiendo con la autora, establece que la condición del morisco no era precisa, ya que no se sabía en qué medida era cristiano o musulmán.⁸⁹ En este sentido, para el período no es preciso denominarlos como musulmanes, Hernán Taboada establece que es una construcción del siglo XVIII.⁹⁰

Las discusiones académicas de esta etapa se han centrado principalmente en mostrar la presencia del islam en México, según las fuentes de archivo no existe una evidencia clara, por ejemplo, nuevamente Hernán Taboada señala que en las fuentes inquisitoriales sólo se encuentran diecisiete procesos contra “sospechosos de moros”. Si bien las fuentes de archivo, de forma fehaciente, no sustentan del todo esta presencia, se han formulado propuestas, como la de Mariam Saada donde se analizan ciertas “palabras clave” que permiten establecer, con un rigor científico la presencia islámica en la Nueva España.⁹¹

Así también, es importante precisar que los moriscos al igual que los judíos no tenían permitido salir de la península, de acuerdo a lo establecido en un edicto y cito: “ordenamos y mandamos que ningún nuevamente convertido a nuestra fe de moro o de judío, ni hijo suyo, pueda pasar ni pase a las muestras indias sin nuestra expresa licencia”.⁹²

Otra situación que sustenta la hipótesis sobre la presencia islámica en las Indias y nuevamente retomando a los cronistas Bernal Díaz del Castillo, Fray Diego de Landa y Francisco López de Gómora. En sus narraciones se detalla cómo estaba conformado el ejército de Hernán Cortés, eran esclavos negros islamizados provenientes principalmente del Golfo de Guinea, Cabo Verde, de las zonas sudanesa, angoleña y del Congo, quienes llegaron con tradiciones y costumbres de sus lugares de origen a México.⁹³ Si se observa la imagen 6,

⁸⁹Martínez Almira, M.M.(2018). *Musulmanes en Indias. Itinerarios y nuevos horizontes para una comunidad bajo sospecha*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas.

⁹⁰Taboada, H. (2017). *Extrañas presencias en nuestra América*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

⁹¹Saada, Mariam. *La borrada memoria del islam en México colonial*. Ponencia presentada en el XV Congreso Nacional ALADAA “Tensiones y desafíos en Asia y África: miradas y reflexiones desde México. Guadalajara, 2018.

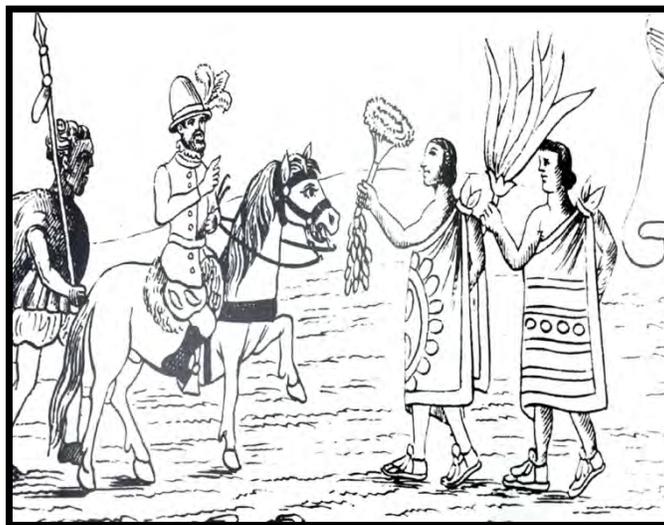
⁹²Garrido Aranda. A. (2013). *Op. Cit.* Pág. 81.

⁹³ En los periodos posteriores a la colonia se trató de ignorar la influencia de las culturas provenientes de África, es hasta el siglo XX con Gonzalo Aguirre Beltrán que se hace un estudio del “México profundo” donde a partir de las evidencias históricas y antropológicas hace visible la influencia de las tradiciones africanas.

un esclavo acompaña a Hernán Cortés, aunque no es posible precisar si era practicante del islam, pero es una teoría a considerar por parte de algunas fuentes.

Por lo tanto y de acuerdo con algunos autores, las influencias islámicas en México y América Latina son consecuencia de múltiples procesos convergentes. En palabras de Luz María Martínez Montiel la diversidad se debió a la evolución de la trata, según los años y los siglos, la cual permite profundizar sobre su origen y sus aportaciones a la cultura nacional. La interacción entre los distintos grupos fue construyendo una nueva visión, integrando diferentes rasgos culturales.⁹⁴

Imagen 6. Representación del encuentro entre peninsulares y pueblos originarios.
Hernán Cortés junto a un esclavo.



Fuente: Al-Andalus Allende del Atlántico

Nuevamente, Carmen Bernand y Serge Gruzinski explican que el objetivo de los cristianos peninsulares en las Indias era crear una nueva forma de cristiandad, diferente a la practicada en Europa, a partir de nuevas estrategias de asimilación para los pueblos originarios quienes tomarían el lugar central en la misión evangelizadora, en vez de los moriscos. Antonio Garrido Aranda, establece que existió un paralelismo entre la forma de asimilar a los moriscos y la evangelización de los pueblos originarios en las Indias. El planteamiento de su tesis establece que Fray Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de Nueva España fue quien llevó el modelo del Sínodo de Guadix, decretado un año antes de su

⁹⁴ Martínez Montiel, A.M. (1993). La cultura africana: tercera raíz. En: Bonfil Batalla, G.(Comp). *Simbiosis de Culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

llegada a México, en 1555.⁹⁵ Este paralelismo se debe principalmente a la presencia del fraile en Granada, es decir, ingresó y profesó en el Colegio Dominicó de la Santa Cruz de Granada. Gran parte de sus actividades fueron realizadas en lugares con una importante presencia de musulmanes, por lo que vivió de manera cercana este contexto. Al ser enviado a la Nueva España y sumado al imaginario de los peninsulares, durante los primeros años del período novohispano, encontró la viabilidad de establecer un proyecto similar.⁹⁶ En el cuadro 1, se retoma el modelo de Antonio Garrido Aranda para ejemplificar algunas de las acciones que fueron aplicadas en la Península Ibérica y más adelante retomadas desde la perspectiva de los pueblos originarios en Nueva España.

Cuadro 1.
Comparación de acciones de los nuevos cristianos en España y México

Acciones	Península Ibérica Sínodo de Guadix (1554)	Nueva España Primer Concilio de México (1555)
Instrucción cristiana para los conversos	<ul style="list-style-type: none"> - Predicación. - Uso del árabe como lengua de comunicación evangélica. - Metodología para la enseñanza de la doctrina (castellano o árabe). - Catecismo breve en forma dialogada. - Examen sobre el aprendizaje de la doctrina. 	<ul style="list-style-type: none"> - Predicación. - Uso del castellano y del náhuatl. - Instrucción de la fe cristiana (artículos de fe, mandamientos, sacramentos, oraciones, etc.). - Interés en la producción de catecismos bilingües.
Práctica de los sacramentos	<ul style="list-style-type: none"> - Es deber bautizar a los niños el tercero, octavo o décimo tercer día después del nacimiento y debía llevar el nombre de un santo o santa. - Obligación de asistir a misa todos los domingos. - Obligación de ofrecer fiestas de guardar. Los viernes y días de ayuno las puertas de las casas permanecían abiertas. - Pago de diezmo. 	<ul style="list-style-type: none"> - Todo adulto debe ser bautizado después de haber recibido el catecismo. Tenían que llevar el nombre de una santa o un santo. - Obligación de asistir a misa los domingos, de no ser así se procedía contra quienes no cumplieran dicha obligación. - Pago de ganado, seda y trigo.
Obligaciones para los religiosos	<ul style="list-style-type: none"> Visitas periódicas a los nuevos cristianos. 	<ul style="list-style-type: none"> Visitas periódicas a los nuevos cristianos.

Fuente: Cuadro hecho por la autora de la tesis a partir del texto de Antonio Garrido Aranda.

⁹⁵ Garrido Aranda, A. (2013). *Op. Cit.*

⁹⁶ *Ibid.*

A partir de esta comparación se demuestra que los cristianos en las Indias utilizaron los mismos modelos de evangelización para los habitantes originarios de los territorios americanos tomaron el lugar de los moriscos, como los nuevos sujetos de evangelización.⁹⁷

En otro orden de ideas y como resultado de la convivencia hubo una importante influencia en la cultura, la cual tuvo aportaciones de las culturas originarias, por ejemplo, la gastronomía andalusí y la mesoamericana tuvieron un encuentro enriquecedor *de ida y vuelta*, con una gran diversidad de productos, que actualmente son parte de la dieta mexicana, pero son de origen árabe, por ejemplo, el pan de dulce, los mazapanes o las aguas de frutas.

Así también, es innegable la influencia en el lenguaje la inclusión del árabe y ciertos arabismos, los estudios muestran que se emplean más de tres mil palabras en el español, como albañil, aceite, alcohol, algodón, alfombra, alfiler, almacén, alquiler, arroz, café, guitarra o sandía, entre otras. Federico Corriente explica que “la impronta de Alandalús en España y Portugal ha resultado indeleble y se prolonga en las formas contemporáneas de sus lenguas y culturas en Europa y ultramar”.⁹⁸

En lo referente a la medicina y a la percepción del cuerpo, los principios de la medicina árabe centrados en cuatro cualidades básicas, el calor, el frío, la humedad y la sequedad, a su vez, dichas cualidades interactúan con los cuatro elementos: fuego, tierra, agua y aire. Todo lo que es consumido contiene esas cuatro cualidades que se convierten en los cuatro humores, el equilibrio de estos humores constituye la buena salud. Estos conocimientos pronto fueron obsoletos debido a la entrada del humanismo, no obstante, las estructuras mentales son procesos de larga duración y cambian muy lentamente, por lo que las creencias emanadas de la medicina árabe clásica y andalusí convivieron con la medicina científica. Los navegantes que llegaron a América tenían en su mayoría este conocimiento, de hecho, en un principio no llegó ningún médico, las cuestiones relacionadas con la salud y la enfermedad eran tratadas por los mismos viajeros, “es de suponer que sus conocimientos serían escasos y de corte totalmente popular, reflejo del tipo de medicina que en aquellos momentos se practicaba en la Península. Tal medicina, contendría varios aspectos de la medicina morisca, con lo cual a América iba a llegar la noticia de la medicina musulmana”.⁹⁹

⁹⁷ Bernand, C. y S. Gruzinski. (1999). *Op. Cit.*

⁹⁸ Corriente, F. (2008). *Romania arabica. Tres cuestiones básicas: Arabismos, “mozarabesy jarchas. Madrid: Trotta.*

⁹⁹ Roldán, F. Y M.M. Delgado. (2008). *Op. Cit.*

Lo anterior, permite proponer que este tipo de pensamiento encontró cierta similitud con la noción del cuerpo mesoamericano y a continuación me explico. Para Alfredo López Austin dentro de la cosmovisión mesoamericana, el hombre es el centro del cosmos, en él se encuentra el máximo equilibrio, con una naturaleza caliente o fría y la falta de equilibrio es manifiesta por medio de la enfermedad, por lo tanto, considero que este pensamiento facilitó la incorporación de las tradiciones de la medicina árabe y andalusí entre la población de los pueblos originarios mesoamericanos.¹⁰⁰

La construcción de la Nueva España también se vio influenciada por a cultura andalusí, ya que se reprodujo la traza urbana y los estilos constructivos de la Península Ibérica, por ejemplo, el uso de las azoteas, ejemplificado en la imagen 7, donde Martha Fernández a través del análisis de fuentes propone la probable influencia de la cultura musulmana en los edificios de Fez del siglo XVI.¹⁰¹

Imagen 7. Azoteas de la Ciudad de México



Fuente: *Historia de la vida cotidiana en México II. La Ciudad Barroca*.

El ejemplo anterior muestra cómo la arquitectura, al igual que en la Península, adquirió una fórmula andalusí denominada arquitectura mudéjar en América, enfatizando algunos elementos constructivos y ornamentales como los azulejos, la yesería y lacería. Este

¹⁰⁰ López Austin A. (2012). *Cuerpo humano e ideología*. 2 Tomos. México: Universidad Nacional autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.

¹⁰¹ Fernández, M. (2005). De puertas adentro: La casa habitación. En: Rubial García A. (Comp.). *Historia de la vida cotidiana en México II. La Ciudad Barroca*. México: El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica. Pág.53.

tipo de arquitectura se vio enriquecida por los pueblos originarios, quienes aportaron la mano de obra cualificada además de sus conocimientos en la construcción, Rafael López Guzmán explica que los techos en las edificaciones del periodo prehispánico se construían generalmente con madera, de tal forma, los artesanos al conocer este material pudieron trabajarlo de la mejor manera. Por otro lado, la tesis de Inés Ortiz Bobadilla propone que en México no se puede hablar de edificios mudéjares como en España, pero sí de la reproducción de distintos elementos ornamentales y constructivos que se integraron a la arquitectura virreinal incorporando importantes aportaciones técnicas de los indígenas.¹⁰²

La Ciudad de México, el Estado de México, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala y Yucatán son los estados con un importante número de edificios con estas características, principalmente en las techumbres, bóvedas y alfarjes. Éstos son estructuras hechas principalmente de madera, en algunos casos pueden ir decorados con figuras poligonales o de estrella, por ejemplo, la imagen 8 es un alfarje para coros, la parte inferior tiene un patrón simétrico y repetitivo de estrella, se ubica en la iglesia de La Profesa en la Ciudad de México.

Otro detalle ornamental son las ajaracas, trabajo que se encuentra presente en las fachadas de algunos edificios, este es el caso de La Casa de las Ajaracas, también en la Ciudad de México, la imagen 9 muestra el detalle de lacería con formas geométricas, a partir del círculo, es un patrón repetitivo y simétrico.

¹⁰² Ortiz Bobadilla, I. (2008). *Arquitectura mudéjar en México. Elementos estructurales y compositivos aplicados en la época virreinal*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Arquitectura: Universidad Nacional Autónoma de México.

Imagen 8. Detalle mudéjar en techumbre. Iglesia La Profesa, Ciudad de México.



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Imagen 9. Detalle de ajaracas en fachada



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Por lo anterior no se puede ignorar la presencia andalusí en América, debido a los distintos procesos y dinámicas de su establecimiento. Dichas influencias son indiscutibles en ámbitos como la arquitectura, la medicina, la lengua, la literatura, la gastronomía, etc. Asimismo, también es evidente una integración de los elementos arabo-musulmanes en los peninsulares que llegaron a América sintetizado en una cultura andalusí, estas influencias son evidentes en la arquitectura, en la construcción de casas y edificios, la utilización de azulejos,

alfombras, tapices; los patios, las fuentes y jardines, además de la ornamentación de fachadas con ajaracas y celosías. Así la interacción de este mosaico cultural generó el desarrollo de nuevas prácticas culturales.

Finalmente, en la propuesta inicial de este apartado se planteó mostrar cuál es el estado de la cuestión en los estudios en torno a las expresiones islámicas en México, para este primer momento, gran parte del enfoque va dirigido a la manera en cómo permeó el imaginario cristiano en América, es decir, los estereotipos de “moro” se representaron en la figura de indígena. Es importante mencionar que, a estas ideas, también se adaptaron los modelos de organización y algunas prácticas culturales que interactuaron con los pueblos originarios, dando como resultado el surgimiento de nuevas tradiciones que actualmente son parte importante de la cotidianidad. Por otro lado el uso de la idea “morisco” era utilizado para los nuevos cristianos y para el siglo XVII, hacía referencia al mestizaje o sistema de castas,¹⁰³ en ese momento, ser morisco era un mulato de piel clara (mezcla entre español y negro), que posiblemente pudo tener un antepasado practicante del islam. Véase la imagen 10 reproducciones de pinturas de castas.¹⁰⁴

Imagen 10. Pintura de castas



Fuente: *Al-Andalus allende del Atlántico*.

1.3.2 Del México independiente al termino de la Segunda Guerra Mundial.

Con el establecimiento de una nación independiente y la construcción de una identidad nacional, los temas relacionados con la influencia andalusí en México se invisibilizaron bajo

¹⁰³ La invención del sistema de castas fue un instrumento de control social de la élite española y criolla.

¹⁰⁴ Véase Katzew, I. (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Singapur: Turner.

una dicotomía mestiza (indígena-española) omitiendo y negando la influencia africana y asiática como parte de la cultura.¹⁰⁵ Camila Pastor de María y Campos explica que desde la intervención francesa se ha documentado la presencia de musulmanes ya sea de origen egipcio, sudanés o argelino como parte de los ejércitos franceses, algunos de estos individuos no regresaron a sus lugares de origen y se establecieron en zonas del Estado de Veracruz¹⁰⁶, pero no se han encontrado otras fuentes que sustenten esta hipótesis. En este tenor, Hernán Taboada explica que los musulimes de los siglos XIX y XX “no se muestran muy conocedores de la religión ni muy practicantes de la misma, menos aún celosos defensores.”¹⁰⁷

A partir de esta idea, es posible establecer que la presencia del islam en México se alimentó, en gran medida, gracias a la inmigración, por ejemplo, desde los tiempos de Lucas Alamán, muchos miembros de la clase política mexicana veían con beneplácito la llegada de migrantes asiáticos a territorio nacional, entre los que se encuentran chinos (1877); árabes (1878); japoneses (1890); filipinos (1898); palestinos (1893); coreanos (1905) y sikhs (1916)¹⁰⁸. En este sentido, la inmigración más importante de musulmanes se generó durante la segunda mitad del siglo XIX, particularmente en la década de los años ochenta con el establecimiento de pequeños grupos familiares de judíos y árabes, entre 1870 y 1930. Los motivos fueron diversos, entre los que destacan problemas económicos que desencadenaron la falta de empleos, la bancarrota, pero principalmente la desintegración otomana. Esta migración “se vio favorecida por el hecho de que determinadas agencias ofrecían préstamos para financiar los gastos de transporte, a cambio de hipotecas y altos intereses”.¹⁰⁹ Bajo este contexto, 400 mil personas emigraron a Estados Unidos, 305 mil a Brasil, 150 mil a Argentina y 20 mil a México.¹¹⁰ Para 1886, con el objetivo de modernizar al país, el gobierno mexicano favoreció la llegada y establecimiento de los extranjeros, facilitando la ocupación y venta de terrenos baldíos en las zonas de desarrollo, específicamente al norte del país. De igual modo, ayudó en los gastos de transporte, exención de impuestos, servicios militares,

¹⁰⁵ Leyva Cortés, S. (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México. Tesis para obtener el grado de maestra en antropología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

¹⁰⁶ Pastor de María, C. (2011). La economía política de la fe: ser musulmán en México. En: *ISTOR. El Islam en América Latina*. Año XII. Número 45, México: CIDE. Pág. 54.

¹⁰⁷ Taboada, H. (2017). *Op. Cit.* Pág. 87.

¹⁰⁸ González Navarro, M. (1995). Introducción a la historia de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX. En: Ota Mishima, M. E. *Destino México: Un estudio de las migraciones asiáticas a México. Siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México.

¹⁰⁹ Marín Guzmán, R. (2007). Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principio del XX. Un estudio histórico y social. En: Mesa Delmonte, L. (Ed). *Medio Oriente: perspectivas sobre su historia*. Vol. II, México: El Colegio de México. Pág. 602.

¹¹⁰ Inclán Rubio, R. (1999). La migración libanesa en México. En: *Medio Oriente en la Ciudad de México*. México: Gobierno del Distrito Federal. Pág. 10.

ofreció la oportunidad para su naturalización y una posible ciudadanía. Dichas acciones buscaban enriquecer al país y cito a Romana Falcón, “se buscaba la llegada de inmigrantes europeos, católicos que —sin contraponerse con nuestra historia y costumbres— traerían cultura, iniciativa, capital y tecnología.”¹¹¹

Estas estrategias fueron exitosas en Coahuila, Durango, la Ciudad de México, Chihuahua, Monterrey, Puebla, Puerto Progreso, Tampico y Veracruz, donde los extranjeros tuvieron una participación activa, específicamente dentro de las regiones en desarrollo, ya sea como capital económico, en las distintas empresas como la construcción del ferrocarril, explotación de minas, industria maderera, así como en las plantaciones de café y tabaco. Otros extranjeros eran mano de obra, pero el fin era el mismo, ser colonos.¹¹²

Doris Musalem —a partir de la revisión de diferentes fuentes decimonónicas— expone que en las primeras inmigraciones del Levante Árabe a México sólo un 14 por ciento de los pequeños grupos familiares practicaban del islam.¹¹³ La población libanesa fue la más numerosa dentro del territorio mexicano, no tenían el objetivo de regresar a su lugar de origen, la decisión de emigrar era para buscar mejores condiciones de vida, en cambio los “palestinos, musulmanes y drusos, que migraron y se establecían en el país, era con la finalidad de reunir cierta cantidad de dinero que les permitiera instalarse nuevamente en su pueblo de origen”.¹¹⁴

Durante los primeros años del siglo XX, gracias al auge petrolero y aunado a la prohibición de Estados Unidos de entrar a su territorio, aumentó la presencia extranjera en México. A partir de 1906, los musulmanes de tradición shia provenientes del Medio Oriente se establecieron en el norte del país, específicamente en Torreón y la Comarca Lagunera. Por otro lado, drusos, sunnis y sufíes se asentaron en la Ciudad de México.¹¹⁵ Así también, la llegada de musulmanes y otros grupos árabes permitió el auge de distintas industrias, al igual que en otros países de América Latina. en México el comercio fue una de sus actividades más importantes ya que insertaron el sistema de abonos en las zonas rurales más alejadas.¹¹⁶

¹¹¹ Falcón, R. (1999). *Las naciones de una República. La cuestión indígena en las leyes y el Congresos mexicanos, 1867-1876*. Enciclopedia Parlamentaria de México, V. 1, tomo 1, Instituto de Investigaciones Legislativas. México: Porrúa. Pág. 51.

¹¹² Leyva Cortés, S (2012). *Op. Cit.*

¹¹³ Musalem, D. (1995). La migración palestina a México. En: Ota Mishima, M.E. *Op. Cit.*

¹¹⁴ Zidane, Z. (1995). Los árabes en México: Un perfil de la migración. En: Ota Moshima, M.E. *Op. Cit.* Pág. 278.

¹¹⁵ Pastor de María, C. (2011). *Op. Cit.*

¹¹⁶ Sobre este tema se puede profundizar con el libro de Zidane Zeraoui. *El Islam en América Latina*. En el artículo de María del Rosario García sobre los musulmanes en Colombia desarrolla cómo fue el auge de estas comunidades en aquel país, en un principio fue la actividad

También prosperó la industria textil, tal es el caso de Torreón, donde se desarrollaron fábricas de mezclilla teniendo su mayor auge en la década de los años veinte.

El fenómeno que se presentó entre los árabes fue el "efecto llamada", en el cual algún miembro de la familia decidía emigrar a América, establecerse y una vez instalado mandaba por su esposa e hijos o por sus familiares y amigos. Esto permitía la reproducción del modelo familiar, el modelo tribal, las costumbres, la organización económica y la religión. Por esta razón se ve que los árabes se organizaron en familias, lo que les permitió mantener la idea de grupo y la familia como organización primordial. Practicaron la endogamia, en ocasiones las mujeres llegaban de levante árabe para casarse en México.¹¹⁷

La década de los años veinte fue la que tuvo una mayor inmigración a México debido a la recuperación económica que tuvieron no sólo algunos sectores de la sociedad mexicana, fomentado por la prohibición para entrar a Estados Unidos a asiáticos vigente desde 1908. Dicha situación provocó la presentación de un proyecto para reformar dicha ley para prohibir la entrada de trabajadores extranjeros cuando existieran crisis económicas, de esta manera se trataba de proteger a los trabajadores nacionales, situación que se concretó en 1927 y fue restringida la inmigración de negros, indobritánicos, sirios, libaneses, armenios, palestinos, turcos y chinos.¹¹⁸

En los años treinta las comunidades árabes, sin importar su adscripción religiosa, fueron víctimas del racismo y la xenofobia, prueba de esto, es la investigación realizada por Daniela Gleizer, donde desarrolla, a partir de la Circular núm. 250 del Departamento de Migración del 17 de octubre de 1933 y de carácter "estrictamente confidencial" establece que se consideraba poco deseable la inmigración de sirios, libaneses, palestinos, armenios, árabes y turcos, que —a opinión de algunos mexicanos de ese momento— constituían una competencia desigual para los connacionales en el sector comercial o en los trabajos corporales de salario o jornal. Siguiendo con la autora, a los judíos se les restringió la entrada por motivos económicos, debido a los negocios comerciales que emprendían, aunado a sus

comercial y la introducción del sistema en pagos, lo que les permitió consolidarse en el ámbito económico y con el tiempo formar parte del escenario social y político, que como en otros países de América Latina está conformado por una mayoría católica.

¹¹⁷ Leyva Cortés, S. (2012). *Op. Cit.*

¹¹⁸ *Ibid.*

creencias religiosas, características morales y raciales, eran indeseables; y, en consecuencia, no podían entrar al país.¹¹⁹

A pesar del establecimiento de estas leyes expedidas por el gobierno mexicano, la población árabe, ya sean, libaneses, sirios, palestinos, judíos y grupos de otras territorialidades de esta región, continuaron entrando y consolidándose en el país, no sólo se establecieron en estados del sur o del norte, sino que a lo largo de toda la República Mexicana. Después de 1945, se presenta la llegada de inmigrantes de otros países a México como marroquíes y argelinos.¹²⁰

El balance de este período deja ver que el perfil del “otro” estaba enfocado al inmigrante otomano, pero más bien entendido bajo la idea de oriental. Los estudios se han centrado en su llegada y estrategias de organización comunitaria. Así también se han producido investigaciones cuantitativas gracias al trabajo de archivo e historias de vida que muestran la importante huella en la economía derivado del establecimiento de sistema de abonos y fábricas de mezclilla en el norte del país. Estas cuestiones fueron estereotipadas y difundidas por diferentes medios. En la década de los años veinte por medio del muralismo,¹²¹ para esta investigación retomo sólo dos ejemplos, uno de ellos es Carlos Mérida y Emilio Amero en 1923 realizaron en el pasillo del primer piso de la Escuela Belisario Domínguez un mural retomando el cuento árabe de *Las mil y una noches: Alí Baba y los cuarenta ladrones*, el cual, fue destruido por el descuido y falta de conservación.¹²² Véase la imagen 11. En el mismo tenor Roberto Montenegro también pintó un mural en 1925, en la Biblioteca de la Escuela Benito Juárez, en la Ciudad de México, *La Lámpara de Aladino*. La imagen 12 es una reproducción de dicho mural, en el se presentan varios personajes del cuento como Aladino en el extremo derecho, en el centro se observa a un sultán y al genio de la lámpara.¹²³ Así también el cine fue otro mecanismo para reproducir imágenes estereotipadas de los árabes, por ejemplo, el personaje de Joaquín Pardavé el

¹¹⁹ Ibid, Págs. 94-95.

¹²⁰ Leyva Cortés, S. (2012). *Op. Cit.*

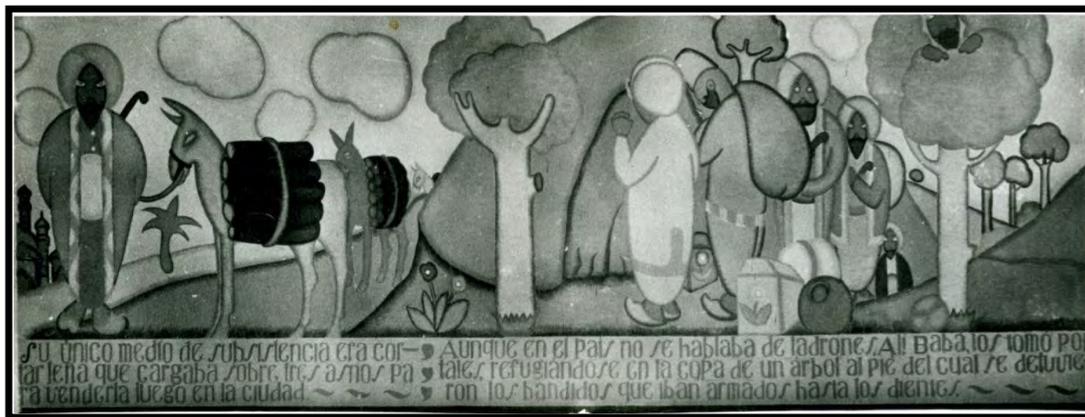
¹²¹ El orientalismo pictórico desarrollado durante el siglo XX, principalmente en la década de los años veinte, el entonces Secretario de Educación Pública — José Vasconcelos — desarrolló un proyecto educativo, impulsando un “nacionalismo cultural mexicano” con un fundamento ideológico justificado en una filosofía propia latinoamericana difundida a través de la educación. el arte, era la principal herramienta y específicamente el muralismo con la intervención de la Escuela Mexicana de Pintura.

¹²² Sobre este tema los especialistas exponen que gran cantidad de murales fueron derribados por obras de ampliación de los espacios. Véase: Torres, L.(2016). Recorridos. En: González Calderón S. T. y Razo, P. (Coords.). *Carlos Mérida. Geometría Poética del Color*. México: Instituto Politécnico Nacional.

¹²³ Al igual que las paredes de las escuelas, algunos artistas hicieron ilustraciones para libros, tal fue el caso de Roberto Montenegro, quien trabajó para las ediciones de Cuentos Árabes y Literatura India en 1917.

“baisano Jalil”, película de 1942, en la cual “el actor cantaba en un árabe pronunciado como mexicano”.¹²⁴

Imagen 11. Mural *Alí Baba y los cuarenta ladrones*.



Fuente: *Carlos Mérida. Geometría Poética del color.*

Imagen 12. Mural. *El Cuento (La Lámpara de Aladino)*



Fuente. *Entre dos mundos: los murales de Roberto Montenegro*

Finalmente, este período permite observar el proceso de cambio, es decir, de ser grupos inmigrantes, en 1945, comenzaron a llegar musulmanes como parte de los cuerpos diplomáticos. Esta situación da un giro a las líneas de investigación, ya que, a partir de ese

¹²⁴ Martínez Assad, C. (2011). *Páginas árabes*. Disponible en: paginasarabes.com/2011/06/03/el-baisano-jalil. Consulta: 18 de diciembre de 2018.

momento la percepción de los musulmanes a nivel mundial cambió, empezaron a ser presentados como terroristas, a consecuencia de la oficialización del Estado de Israel.

1.3.3 La posguerra y la construcción de la idea de terrorismo yihadista

Los estudios y descripciones en torno al islam y a los musulmanes tuvieron una producción significativa en sectores académicos, a consecuencia de los acontecimientos en los territorios palestinos y el comienzo de la *nakba*,¹²⁵ al mismo tiempo, los medios masivos de comunicación aprovecharon esta situación colocando al islam en el centro de los discursos noticiosos.

A consecuencia de la oficialización del Estado de Israel se llevaron a cabo cuatro guerras en la zona, la primera en 1948, considerada para los judíos como la Guerra de Independencia. Posterior a la guerra y tras su reciente establecimiento aumentó su control en un 78% de la tierra palestina, forzando a emigrar a cerca del 85% de la población originaria, es decir, las dos terceras partes de la población palestina, truncando, de esta manera, el establecimiento de un Estado palestino.¹²⁶

Más adelante, en 1956, estalló el segundo enfrentamiento árabe-israelí, en el marco de la Guerra Fría, Israel buscaba extender su territorio, provocando la intervención de la Unión Soviética y Estados Unidos en dicho conflicto, este país intervino diplomáticamente pidiendo a los israelíes que se retiraran del territorio; ante los árabes esta salida fue vista como un triunfo del mundo árabe sobre Israel. Esta segunda ofensiva elevó la figura del presidente de Egipto Gamal Abdel Nasser, además de colocar la causa palestina en el centro de las discusiones, así también, la situación en Medio Oriente propició el establecimiento de la doctrina Eisenhower, a partir de la cual Estados Unidos tenía derecho a intervenir en la zona ante la amenaza comunista.¹²⁷ Con la guerra de 1967 o de los seis días, Israel llegó al canal de Suez y ocupó el Sinaí, Jerusalén, parte de Cisjordania y Gaza. Este periodo muestra que las guerras fueron de expansión y también marcó el surgimiento de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) y de *Al-Fatah* encabezada por Yasser Arafat, este grupo

¹²⁵ Para los palestinos, la *nakba* es el inicio de la catástrofe que dio inicio con el establecimiento de Israel. Dentro del discurso de identificación palestino las prácticas artísticas y culturales toman esta referencia fechada en 1948.

¹²⁶ Leyva, S. (2006). *Hamas la búsqueda de una identidad palestina: Resistencia o terrorismo*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Historia. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹²⁷ *Ibid.* 73-74.

tomó mucha fuerza e importancia en los años sesenta gracias a sus estrategias y acciones en contra de Israel; cabe resaltar que a finales de los años sesenta, Arafat se convirtió en el líder de la OLP.

La cuestión palestina provocó una reestructura en el Medio Oriente y el norte de África, a lo largo de la historia se han realizado prácticas que han afectado de manera directa a la población, ya sean judíos, cristianos o musulmanes dentro y fuera de Palestina e Israel. Como se ha mencionado a lo largo de este capítulo, el islam en las fuentes occidentales se ha visto como el enemigo de la cristiandad, pero después de 1948, se han representado solo a partir de ciertos comportamientos que son interpretados a partir del concepto del terrorismo.

El concepto de terrorismo es una idea históricamente construida con distintos matices, es importante decir que no es un fenómeno nuevo, en Francia se popularizó a partir del régimen de *la Terreur*, una de las etapas más violentas de la Revolución Francesa. Este concepto se ha modificado acorde a diversas situaciones en tiempos y espacios determinados, pero ha sido alrededor del islam que se ha difundido de manera global. Terrorismo para Alain Gresh, es interpretado como forma de acción y no como ideología.¹²⁸ Mientras que, para Bruce Hoffman es un concepto con connotaciones negativas, por lo general lo determina y define cada sociedad, así como atribuye a sus enemigos u oponentes o aquellos con los que se está en desacuerdo.¹²⁹

Para esta investigación hago referencia a las acciones realizadas por el ala militar de las organizaciones islamistas, razón por la cual, es más adecuado definirlo como terrorismo de acuerdo a la propuesta de Moisés Garduño, como terrorismo yihadista, “fenómeno estrictamente moderno y minoritario que nace a la par del enfrentamiento con su interlocutor colonial europeo que es igualmente violento y torturador [...]”.¹³⁰

Es importante señalar que es incorrecto hacer referencia al término terrorismo islámico, pues este concepto no es inherente al islam. Por tal motivo es indispensable precisar algunas cuestiones para una mejor comprensión de estos fenómenos, ya que se presenta una diferencia importante entre islámico e islamista. Asimismo, islámico hace referencia a las

¹²⁸ Gresh, A. Pour en finir (vraiment) avec le terrorisme. En: *Le Monde Diplomatique*. Avril, 2015, N° 733. La France: Le Monde Diplomatique.

¹²⁹ Hoffman, B. (1999). *A mano armada: Historia del terrorismo*. Madrid: Espasa.

¹³⁰ Garduño García, M. (2016). *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*. México: Publicaciones de la Casa Chata. Pág.165.

cuestiones, tradiciones relativas o pertenecientes al islam, por ejemplo, el arte islámico o la arquitectura, historia islámica, países islámicos o los feminismos islámicos.

Islamista es una línea de pensamiento derivada del islam, con una posición política específica conocida como islamismo.¹³¹ Para Burhan Ghalioun, este es un “movimiento político y social que aspira, a pesar de su discurso de inspiración religiosa a transformar un sistema político y/o social, y no a propagar una nueva religión. El contenido de su programa, político, social e ideológico, así como la estrategia y los medios que emplea, tanto pacíficos como violentos, son propios de cada movimiento”.¹³² De hecho, algunas de estas organizaciones, a través de sus brazos armados, practican la “violencia controlada”, definida como una estrategia y no una táctica y el único camino para cumplir sus objetivos, son estrategias controladas, debido a que están perfectamente planeadas.¹³³

Las organizaciones islamistas surgieron en diferentes países, de tal forma tienen distintas orientaciones, pueden ser sunitas o shi'itas, con objetivos específicos, pero con un importante proyecto social, promoviendo una islamización “desde abajo”, entre la población musulmana más desfavorecida. El islamismo busca el establecimiento de un Estado islámico, pero no como en los tiempos del profeta, más bien un Estado basado en el islam y adecuado para las cuestiones modernas. Algunos ejemplos de estos grupos son los Hermanos Musulmanes en Egipto, de hecho, este grupo fue el fundamento ideológico para el establecimiento de otros grupos de la zona, Irán, *Hizballah* en Líbano o el Hamás en Palestina. La trascendencia de estos grupos en el escenario local es su transformación como partidos políticos. Para una información más completa remito a mi investigación de licenciatura.¹³⁴

En el escenario mundial hay dos acontecimientos que fomentaron la conformación de la idea de un terrorismo de corte islamita como la Revolución Islámica de Irán y la situación de la Embajada estadounidense en Teherán y la Guerra civil libanesa, específicamente en

¹³¹ El islamismo es un movimiento derivado de la *salafiya* o modernismo islámico, durante el siglo XIX, una de las propuestas más relevantes fue la de Rashid Rida en Egipto en 1928.

¹³² Ghalioun, B. (2000). *Islam y política. Las tradiciones de la modernidad*. Biblioteca del islam contemporáneo. Tomo 11. España: Ediciones Bellaterra.

¹³³ Leyva, S. (2006). *Op. Cit.*

¹³⁴ *Ibid.*

1983 con el ataque a un cuartel de marines norteamericanos por el *Hizballah* que tuvo como objetivo expulsar a los invasores y establecer un gobierno islámico.

A partir de estos sucesos aumentaron los discursos peyorativos y estereotipados en torno al islam, los musulmanes y los árabes son vistos como una amenaza para la seguridad estadounidense y de algunos de sus aliados. Howard Zinn explica que dentro de la estructura política estadounidense se busca justificar ciertos gastos bélicos, en algún momento fue con los nazis, más adelante fue la “amenaza soviética”, pero después de finalizar la Guerra Fría se presentó una disyuntiva, “qué podemos hacer para mantener nuestra institución militar”.¹³⁵ Aunque, a la par, ya se estaba desarrollando una situación que tenía como centro al islam, es decir, el enemigo ya no era el soviético, sino el musulmán. Esta idea se sustentó en los acontecimientos en la región comentados anteriormente, aunado a la guerra contra Iraq en 1991, generando una ola de racismo árabe en Estados Unidos, retomando a Zinn, a los árabe-americanos se les insultaba, golpeaba o se amenazaba de muerte,¹³⁶ esto apoyado por los medios masivos de comunicación en palabras de Said, que difundieron un discurso parcial y orientalista.¹³⁷

Así, la construcción del discurso que generó Estados Unidos, países europeos e Israel del terrorismo, se plantea como “prácticas calculadas de violencia, amenaza de violencia, intimidación, la coerción gira alrededor del miedo, esto se encuentra sustentado en los manuales militares estadounidenses”.¹³⁸ Esta interpretación difundida en los medios masivos de comunicación occidentales establece que las organizaciones terroristas amenazan la seguridad de los ciudadanos de Estados Unidos y la seguridad nacional. También, en la mayoría de los casos son organizaciones extranjeras, que buscan generar temor entre la población, realizando acciones como secuestros de cualquier medio de transporte, ataques o secuestros de personas, uso de agentes biológicos o químicos.¹³⁹ Los ataques a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 reafirmaron la imagen del islam en el imaginario estadounidense como enemigo del mundo occidental y fomentaron la islamofobia.

¹³⁵ Zinn, H. (1999). *La otra historia de los Estados Unidos*. Siglo XXI: México. Pág. 438.

¹³⁶ *Ibid.* Pág. 445.

¹³⁷ Said, E. (2004). *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. México: Debate.

¹³⁸ Chomsky, N. Crímenes para evitar atrocidades. En: *Le Monde Diplomatique. ¿Quiénes son los terroristas? Terrorismo ciego, terrorismo de Estado, terrorismo global, kamikazes, Al-Qaeda...* 2014. Chile: Editorial Aún creemos en los sueños.

¹³⁹ Chomsky, N. (2001) *11/09/2001*. México: Océano.

En este sentido, el gobierno mexicano, posterior a estos acontecimientos, pese a mostrar sus condolencias, se evidenciaron los problemas de inseguridad en las fronteras, ya que, a partir de este momento, los discursos occidentales consolidaron una construcción de una idea de “terrorismo islámico”, sin ningún tipo de precisión o contextualización y colocándolo como un problema en el escenario global.

Ahora bien, al sur del continente americano, Estados Unidos intensificó sus estrategias de seguridad, ya que observó, en un espacio geográfico denominado la Triple Frontera (TF) un campo de cultivo para grupos terroristas.¹⁴⁰ La TF está integrada por la conexión de tres ciudades: Foz de Iguazú (Brasil), Puerto Iguazú (Argentina) y Ciudad del Este (Paraguay). Este espacio construido transnacionalmente tiene una importante cantidad de comunidades migrantes —de mayoría árabe y practicantes del islam— para algunos medios de comunicación de la región y estadounidenses, es visto como un territorio sin ley, donde se desarrollan actividades delictivas como el terrorismo o el contrabando, sólo por mencionar algunas.¹⁴¹

Después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, de la caída de los regímenes, posterior a la primavera árabe y en gran medida, a la muerte de Osama bin Laden y la aparición del *daesh*, la noción de terrorismo cambió. Las acciones de estos grupos radicales con tintes mesiánicos tienen como objetivo establecer un gran califato. Algunos autores marcan una diferencia entre las estrategias que tienen algunos grupos islamistas o incluso “*Al Qaeda*, que nunca pensó en crear estructuras estables, más allá de las células terroristas. [En cambio] el *daesh* supone algo más, una alternativa de vida y lucha más consistente y evolucionada que la que puede ofrecer un un mero movimiento radical amarrado a la violencia. Observado en profundidad, su esqueleto proyecta estructuras de estado totalitario, articuladas desde el islam y diseñadas para permanecer, crecer y desarrollarse”.¹⁴² En este punto es importante aclarar dos cuestiones, no todos los musulmanes son terroristas y de hecho marcan su distancia con el *daesh*, de acuerdo con

¹⁴⁰ Durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX la región, actualmente denominada como la TF comenzó a recibir migración del Levante Árabe. Fue a partir de la década de los años setenta de este siglo que los discursos “terroristas” comienzan a tomar forma alrededor de la idea que este espacio es un lugar que apoya y da financiamiento a organizaciones consideradas terroristas por Estados Unidos de manera más evidente después de los atentados terroristas de 1992 en Argentina, 1994 y 2001 en Estados Unidos.

¹⁴¹ Giménez Béliveau, V. Montenegro, S. y D. Setton. Árabes en la selva. Migración religión e identidad en el imaginario de católicos y pentecostales. En: Odgers Ortiz, O. y Ruíz Guadalajara, J.C. (2009) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: Colegio de la Frontera Norte/ Colegio de San Luis/ Miguel Ángel Porrúa.

¹⁴² Martín, J. (2015). *Estado islámico. Geopolítica del caos*. Catarata: Madrid. Págs. 28-29.

información obtenida en trabajo de campo, los hermanos shia hacen una diferencia al enunciar *daesh* y Estado islámico, ya que no lo aceptan y aclaran que no todos los musulmanes son así.¹⁴³

Finalmente, la fase actual de terrorismo yihadista persuade a musulmanes de segunda generación, descendientes de los inmigrantes que llegaron a Europa y Estados Unidos para actuar en contra de las naciones receptoras. Retomando un artículo del diario *El País* menciona: “los descendientes de inmigrantes a menudo atrapados entre dos culturas, son especialmente propensos a tensiones de identidad relacionadas con su situación de diáspora. Muchos de ellos no muestran afecto hacia la nación en que han nacido o donde han crecido, pero tampoco apego hacia la nación de la que son originarios sus padres”.¹⁴⁴ De acuerdo a la propuesta de Eriksen, es un ejemplo del concepto de identidades híbridas.¹⁴⁵

Derivado de estos acontecimientos, se ha presentado un fenómeno, la producción y difusión de imágenes, representaciones sobre el islam, difundidas por los medios masivos de comunicación, creando —en palabras de Edward Said— una ficción llamada “islam”,¹⁴⁶ por ejemplo, las caricaturas del profeta Muhammad publicadas en el diario danés *Jyllands-Posten* o los acontecimientos sucedidos en el semanario francés *Charlie Hebdo*. Esta situación ha generado la exacerbación de la islamofobia, además del fracaso de las estrategias de integración de los antiguos sujetos coloniales ya como ciudadanos, Joan Scott expone que estas situaciones en gran medida muestran el racismo y la incapacidad de los países europeos para generar el compromiso de un proyecto inclusivo que permita la convivencia cotidiana con la diferencia.¹⁴⁷

1.3.4 La visibilización de las comunidades islámicas en México

Los procesos sociales descritos en el apartado anterior son relevantes para la observación de los fenómenos actuales, ya que por un lado los medios masivos de comunicación difundieron una descripción esquematizada y parcial de los musulmanes, así como de los acontecimientos

¹⁴³ Información obtenida en trabajo de campo, AMMI, 23 de mayo 2015.

¹⁴⁴ Reinares, F. (27 de octubre de 2015). El Estado Islámico: Fábrica de terroristas. En: *El país*, Disponible en: https://elpais.com/elpais/2015/10/23/opinion/1445622759_611394.html

¹⁴⁵ Eriksen, T. (1993). *Ethnicity & nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto Press.

¹⁴⁶ Said, E. (2009). *Op. Cit.*

¹⁴⁷ Scott, J. (2007). *The politics of the veil*. United States of America: Princeton University Press.

del Medio Oriente. Aunado al contexto mundial, las migraciones también favorecieron la visibilización de los musulmanes en México, de hecho, durante los años cuarenta, comenzó a ser un país abierto a diferentes migraciones. Entre 1945 y 1975, se observa un aumento en la migración musulmana provenientes del Medio Oriente, África y Asia, en gran medida por las cuestiones bélicas generadas en el Levante árabe con el establecimiento del Estado de Israel.

Asimismo, el crecimiento de los musulmanes exhibió nuevas cuestiones que necesitaban ser atendidas, por ejemplo, los espacios para la oración. En 1980 dentro de las embajadas se ofrecieron espacios para la oración la *da'wa*,¹⁴⁸ pero fue específicamente el Club Egipcio en 1984 —con el apoyo de la Embajada de Egipto— quien abrió sus puertas para la realización de todo tipo de rituales y celebraciones islámicas que en su mayoría eran practicantes del islam sunní.

Para cerrar este punto es oportuno mencionar que, en su mayoría, los estudios sobre las comunidades islámicas en México están centrados en los procesos de conversión, así como en las dinámicas de comunidades sunnitas de Monterrey, Torreón, Chiapas, las cuales expongo a continuación:

a) Comunidad Islámica Chiapaneca.

Con el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, llegó a Chiapas un importante número de extranjeros, entre ellos dos granadinos, Aureliano Pérez Yruela y Esteban López Moreno, quienes comenzaron la *da'wa* en San Cristóbal de las Casas y formaron parte del Movimiento Mundial Murabitun (MMM).¹⁴⁹ En este contexto algunos tzotziles aceptaron el islam, es preciso mencionar que muchos de ellos realizaban un segundo proceso de conversión, del catolicismo al protestantismo evangélico y después al islam. Así, el fenómeno en Chiapas es muy interesante ya que los viernes visten con ropas tradicionales, oran en árabe, tzotzil y español hacia la Meca; además en varias ocasiones han hecho el *hayy*. La imagen 13, extraída de un fotoreportaje publicada en *National Geographic* de Nina Strohlic y Giulia Lacolotti, muestra la cotidianidad de las musulmanas chiapanecas.

¹⁴⁸Da'wa significa llamado, invitación, convocación y proselitismo, por lo que la realización de esta actividad se centra principalmente en que los musulmanes den a conocer los preceptos del islam. Para profundizar sobre el tema véase el artículo de Diana Ibáñez Tirado. La da'wa en México en: El islam en América Latina.

¹⁴⁹Gil Olmos, José. (19 de septiembre de 2013). Alá en los altos de Chiapas. Revista *Proceso*. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/353157/ala-en-los-altos-de-chiapas-2>.

Imagen 13. Musulmanas chiapanecas con vestimenta tzotzil



Fuente: *National Geographic*.

De acuerdo a las fuentes, el islam en Chiapas ha crecido y se ha estabilizado gracias al establecimiento de casas, comedores, salas de retiro, locales para vender productos, además de una mezquita y una escuela o *madrasa* en árabe, donde los niños estudian lengua árabe y Corán.¹⁵⁰ Con el tiempo se generó una escisión entre la Comunidad Islámica de México, derivada del MMM, desarrollándose dentro de la colonia La Hormiga otra comunidad islámica.

b) Comunidad Musulmana de Torreón.

Al extremo norte del país se ubican dos comunidades islámicas importantes, por ejemplo, la Comunidad Musulmana de Torreón, practican el islam shia. En su estudio, Ruth Jatziri García hace una descripción general de la comunidad, en el cual menciona que los practicantes son hombres de diferentes edades, así también, son mexicanos y algunos extranjeros de origen libanés. Como hace mención la autora, casi no asisten mujeres.¹⁵¹ Una de las principales actividades es la oración de los viernes, de manera particular, es importante

¹⁵⁰Faesler, J. (4 de octubre de 2014). Desde Torreón hasta Chiapas: Islam en México. Periódico *Excélsior*. Disponible en: www.excelsior.com.mx/opinion/julio-faesler/2014/10/04/985080. Consultado: 15 de diciembre de 2017.

¹⁵¹García Linares, R.J. (2016). Identidades islámicas glocales en México. En: Martínez Gómez L.J. y Zalpa, G. *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. México: Colegio de la Frontera Norte/ RIFREM/ Juan Pablos Editores.

establecer la estrecha relación entre la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI), de la Ciudad de México y la Comunidad Musulmana de Torreón, por ejemplo, cuando en 2016 se estableció un proyecto en el museo Ex Teresa Arte Actual, la exposición de una mezquita, temporal llamada Fátima aZ Zahara (as), diseñada a partir de la jurisprudencia islámica. A este evento asistieron el Huyyatulislam Sheij Feisal Morhell y representantes de la Mezquita Suraya de Torreón.¹⁵²

c) Centro Islámico del Norte.

Siguiendo en la parte norte de México, en Monterrey, Nuevo León se encuentra otra de las comunidades islámicas más representativas: El Centro Islámico del Norte, de tradición sunní, esta comunidad es más numerosa, comparándola con la de Torreón. En el Centro se llevan a cabo diferentes actividades, como pláticas para conocer sobre el islam (como se observa en la fotografía 14), celebraciones y conmemoraciones de diferentes fechas del calendario islámicos. Al no ser tema central de mi estudio solo hago mención de algunas.¹⁵³

En el caso de las mujeres son más visibles, ya que está conformada, en su mayoría, por matrimonios. Citando nuevamente a Jatziri García, “una de las principales diferencias con otras comunidades es que su experiencia de “retorno” es autónoma, es decir, las mujeres que deciden “abrazar el islam” lo hacen por convicción propia”.¹⁵⁴ Situación parecida a lo que yo observé en la AMMI de la Ciudad de México, pero que no se presenta en la Comunidad Musulmana de Torreón o el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, los principales casos de estudio de la autora.

¹⁵² ABNA. Agencia de noticias Ahlul Bayt (as). Disponible en: <https://es.abna24.com/service/latin-america/archive/2016/12/02/795556/story.html>. Consulta 8 de diciembre de 2019.

¹⁵³ Para profundizar en el estudio del islam en Nuevo León es pertinente acercarse a las investigaciones de Ruth Jatziri García Linares.

¹⁵⁴ García Linares, R.J. (2016). *Op. Cit.*

Imagen 14. Plática introductoria sobre el islam en el Centro Cultural Islámico del Norte

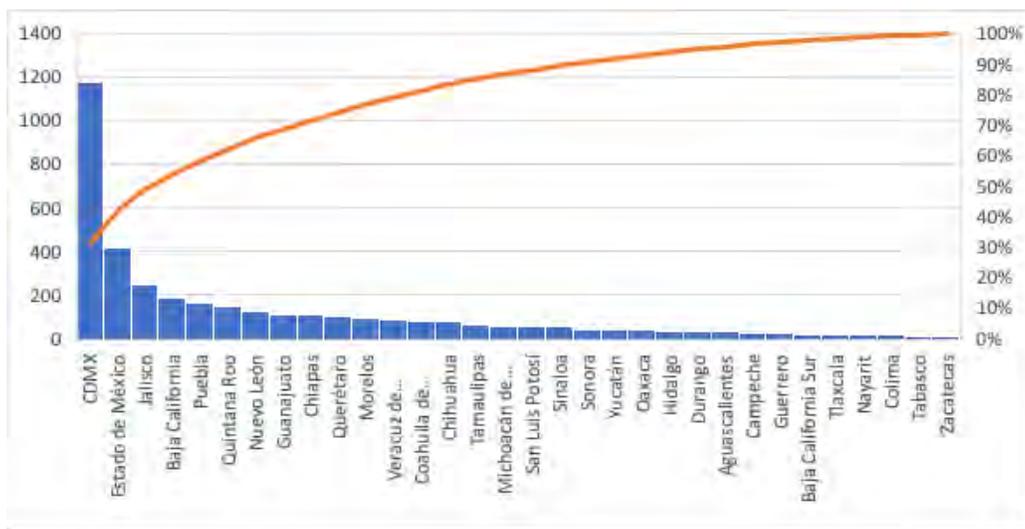


Fuente: Página de Facebook del Centro Islámico del Norte

d) Presencia islámica e islamofobia

Aunado a estos ejemplos, se presentan crecientes comunidades islámicas (sunna, shia y sufi), en los estados de Puebla, Jalisco, Baja California, Quintana Roo, Veracruz, Guanajuato y el Estado de México, estas cifras provienen del Censo de Población y Vivienda del 2010, como lo muestra la gráfica 1.

Gráfica 1. Presencia musulmana a nivel nacional



Fuente: INEGI. Panorama de las religiones en México 2010.

Los datos cuantitativos muestran que en el año 2000 había 1,421 musulmanes, para el 2010 su número aumentó aproximadamente a 3,760 y continúa creciendo. Ya sea, por nacimiento, conversión o migración se ha dirigido la mirada a las comunidades musulmanas como parte importante del escenario nacional. En el cuadro 2 se presenta, de manera muy general, algunas de las comunidades islámicas más representativas desde diferentes interpretaciones sunna, shia, sufí e incluyo a AMMI, la asociación con la cual trabajo, para ubicarla dentro del escenario islámico mexicano. En este tenor es importante establecer que un sunní o shi'í puede ser o no sufí, ya que el sufismo es la búsqueda interior desde cualquier interpretación del islam.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Nasr, Seyyed, Hossein. (2007). *El corazón del islam*. Barcelona: Kairós.

Cuadro 2. Asociaciones, representaciones y /o centros islámicos

Ubicación territorial	Línea de interpretación del islam	Nombre de la Asociación, representación o centro	Observaciones
Ciudad de México	Sunna	Centro Cultural Islámico de México (CCIM) y Dar As Salam	Al interior existen diversos proyectos que han logrado el crecimiento del islam sunní en México, por ejemplo, la Asociación Viva <i>Halal</i>
		Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, A.C. (CECMAC)	Ubicada en la colonia Anzures, es de las comunidades más visitadas por los extranjeros que llegan a México. Gran parte de los musulmanes mexicanos que han abrazado el islam han iniciado en este centro y posteriormente decidieron reubicarse en otras comunidades, inclusive cambiar su línea de interpretación
		Organización Islámica de México <i>Musallah</i> Al Markas as Salafi	Movimiento a partir de la sunna que busca el establecimiento de un islam más tradicional. Más adelante cambió su nombre a Centro Salafi de México, ubicado en la colonia Balbuena
		Centro Islámico Al-Hikmah	Este centro se ubica en San Juan de Aragón, es un grupo muy conocido entre los musulmanes
	Sufi	Halveti Yerrahí	Organización con una línea de interpretación sufi. Se estableció en México en la década de los años ochenta.
	Shia	Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI) y Centro <i>Ahlul Bayt</i>	Instituciones legalmente registradas en México y fundadas en 2012. Su trabajo es muy activo en la Ciudad de México y tienen lazos con los hermanos de la comunidad de Torreón
Guadalajara, Jalisco	Shia/sufi	Casa Islam	En 2001 la línea de interpretación era shia y en 2005 sufi.
Torreón, Coahuila	Shia	Comunidad Musulmana de Torreón	Una de las comunidades islámicas más importantes del país. A principios del siglo XX gracias al establecimiento de las fábricas de mezclilla comenzaron a establecerse en la región inmigrantes provenientes del levante árabe. A la par de Monterrey, es una de las más numerosas y donde se localiza el shi'ismo en México. Esta comunidad construyó la primera mezquita en 1989
Monterrey, Nuevo León	Sunna	Centro Islámico del Norte	Las comunidades de Nuevo León son las más importantes por el número de sus integrantes y por la organización. Históricamente en el norte se han consolidado las comunidades musulmanas del país.
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas	Sufi	Comunidad Islámica de México	Este movimiento es una célula del Movimiento Mundial Murabitun (MMM)
	Sunna	Colonia La Hormiga	Surgió a partir de la escisión de la Comunidad Islámica de México
Mérida, Yucatán	Sunna	Comunidad musulmana Ahmadí	Movimiento mundial, esta comunidad se desprende de la interpretación ahmadí. Trabaja también en la Ciudad de México y Chiapas

Fuente: Cuadro realizado por la autora a partir de la revisión de diversas fuentes.

De tal forma y a partir de la información anterior, la población musulmana mexicana, shia, sunna y sufi está conformada por egipcios, libaneses, sirios, marroquíes, sudaneses, paquistaníes, indonesios, argelinos, turcos, iraquíes e iraníes, quienes tratan de reproducir su cultura y tradiciones en un territorio alejado, “el islam es una religión multisituada y reubicada en diferentes lugares y territorios, cuando esto sucede se habla de una relocalización donde los símbolos y prácticas son llevadas a cabo por nuevos sujetos en estas nuevas localizaciones geográficas, los cuales les imprimen significados diferentes o incluso logran hibridismos a partir de elementos de las culturas locales”.¹⁵⁶

Esta situación trae a la discusión el tema referente a la islamofobia, a lo largo del capítulo se intentaron plantear, principalmente dos cuestiones, la primera la influencia y la relevancia de las pertenencias culturales arabo-musulmanas en la conformación de las prácticas en los territorios americanos. La segunda, el desarrollo y la construcción histórica de la islamofobia, la cual la entiendo en dos dimensiones una discursiva y otra práctica.

Retomando de nuevo a Sirin Adlbi Sibai, el debate se presenta en dos perspectivas, una histórica y, por el contrario, otra más reciente que surgió durante la década de los años ochenta. En este sentido, como se ha desarrollado a lo largo del capítulo, la islamofobia es una construcción histórica. Siguiendo con la autora, la islamofobia es una herramienta construida a partir de diferentes tipos de discursos coloniales, la cual produce objetos de dominación y control, actualmente este enfoque va dirigido al sujeto/objeto denominado la mujer musulmana con *hiyab*. Esto quiere decir que las actividades, intereses, proyectos de las mujeres son invisibilizados bajo una lógica de dominación masculina, pero, realmente lo que reproducen son las lógicas de la colonialidad. Por cierto, actualmente, un tema que se ha generalizado y es central para los discursos académicos es el tema del *hiyab* y las mujeres.¹⁵⁷

En el caso mexicano, la prueba de este presupuesto es el testimonio dado a la Revista Proceso por la Licenciada en Ciencias de la Comunicación Gabriela Mondragón: “la propaganda ‘islamofóbica’ no nos ha hecho justicia. Las mujeres musulmanas estamos mal representadas en los medios de comunicación”, e invitó a los medios de comunicación a

¹⁵⁶ Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda: Una visión sociológica*. México: Paidós.

¹⁵⁷ *Ibid.*

reflexionar sobre su actuar.¹⁵⁸

Continuando con este modelo, en otros lugares del mundo la islamofobia ha derribado las barreras discursivas y se ha llevado al terreno de la acción, algunos ejemplos se mostraron en el apartado anterior, en su mayoría a nivel internacional. Pero aquí surge un cuestionamiento ¿hay islamofobia en México?

En México la islamofobia es un fenómeno que aún se encuentra en una etapa discursiva, el cual se ha magnificado gracias al auge de las Redes Sociales (RRSS), en este tenor tenemos ejemplos como la queja por discriminación de algunos musulmanes ante el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), en este sentido retomo nuevamente el artículo de la Revista *Proceso*, en el cual Jesús Aldabi Olvera, expone una serie de casos en los cuales los musulmanes mexicanos se han sentido discriminados, entre estos destacan: El contenido editorial de la Arquidiócesis Primada de México en contra de los musulmanes mexicanos, el cual ya no se encuentra disponible. Asimismo, escritos de columnistas en el periódico *El Financiero* de Gabriel Quadri “Islam y Europa, el suicidio” o Pablo Hiriart, en el periódico *El Economista* “El problema, Presidente, sí es el Islam”. Cabe señalar que ambos textos hablan de la situación del islam y el terrorismo en Europa, posterior a los atentados en La revista francesa Charlie Hebdo en 2015, contexto diferente al mexicano.¹⁵⁹

Siguiendo esta línea de análisis, me he acercado, de manera sucinta, (al no ser tema central de mi tesis, pero abre la veta de estudios posteriores) a la observación en RR SS de este fenómeno que ha empezado a manifestar de mayor forma en México después del 2015, las frases más recurrentes en periódicos de circulación nacional es similar, por ejemplo: “El islam es visto como una falsa religión, llena de extremistas que traerán problemas a México y que impondrán sus prácticas. Además de ser un peligro por las prácticas terroristas que implementa, su llegada, a través, de extranjeros impondrá su religión en el territorio.”¹⁶⁰

Finalmente, para cerrar este capítulo me interesa reflexionar algunas de las líneas

¹⁵⁸ Aldabi Olvera, Jesús. (3 de diciembre de 2015). Musulmanes alistan queja ante el Conapred contra la Arquidiócesis. En: *Revista Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/422493/musulmanes-alistan-queja-ante-el-conapred-contra-la-arquidiocesis>. Consulta 30 de agosto de 2019.

¹⁵⁹ Los artículos se encuentran en línea, el texto de Gabirel Quadri en el sitio oficial del periódico *El Economista*. Disponible en: <https://www.economista.com.mx/opinion/Islam-y-Europa-el-suicidio-20151126-0005.html>. El artículo del Pablo Hiriart en el sitio oficial del periódico *El Financiero*. Disponible en: <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/pablo-hiriart/el-problema-presidente-si-es-el-islam>.

¹⁶⁰ *Ibid.*

principales que fueron eje rector de este capítulo. Uno de los objetivos era mostrar las representaciones estereotipadas que se han realizado a lo largo de la historia de los árabes y musulmanes, fomentado por el desconocimiento y el control de los grupos hegemónicos por medio de la literatura, la pintura, la arquitectura y la fotografía.

Este imaginario difundido en Europa y la Península Ibérica, llegó con los navegantes cristianos a las tierras americanas y como se demostró en este capítulo, la figura del “moro”, con sus características fenotípicas, lengua y costumbres, fue utilizada para describir a los habitantes de los nuevos territorios, es decir, la referencia directa fue la tradición islámica, lo cual fomentó un descrédito, dando como resultado la negación e invisibilización de sus influencias en las tradiciones en México, como ejemplos, la presencia en algunos vocablos utilizados actualmente, la gastronomía, las ciencias, la arquitectura y la construcción, entre otras.

Asimismo, este encuentro además de los nuevos conocimientos también provocó la llegada de musulmanes, aunque las fuentes no han podido comprobarlo, es innegable su presencia, en el territorio, ya que existía una prohibición para que judíos y musulmanes pudiera viajar a las colonias en América. Oficialmente fue hasta el siglo XIX que se hizo evidente la presencia de judíos, cristianos y musulmanes en México, gracias a la llegada de otomanos a consecuencia de los levantamientos bélicos en el Levante Árabe. Su trabajo realmente provocó un auge en el desarrollo estatal y económico de ciertas regiones, especialmente en la Comarca Lagunera. Posterior a la Segunda Guerra Mundial, México continuó recibiendo a los árabes, sin importar su adscripción religiosa, también empezaron a establecerse embajadas y cuerpos diplomáticos, con nuevas costumbres, para ese momento, era más sencilla la práctica religiosa, razón por la cual comenzó a practicarse la oración de los viernes y la apertura de casas de oración. Con el tiempo la comunidad musulmana de México ha ido creciendo de manera considerable.

A lo largo de este apartado se ha podido demostrar las diferentes expresiones de discursos islamóforos, concepto, que ha estado presente en la historia de la humanidad, del sujeto a partir del cual se construyen discursos coloniales hegemónicos a partir de rasgos culturales. Por otro lado, las RRSS son una herramienta actualmente indispensable para comunicar a las comunidades en otros puntos del planeta, pero a la vez producen un discurso

islamófobo, en gran medida gracias a las acciones realizadas por algunos grupos con una interpretación extrema del Corán.

En síntesis, las comunidades islámicas crecen en el territorio generando estrategias para incorporarse al escenario nacional a partir de cuestiones cercanas, como por ejemplo un islam “a la mexicana”, propuesta que retoma elementos cotidianos avalados por el *fiq* o jurisprudencia islámica. En este contexto global, las comunidades mexicanas están trabajando de manera constante para difundir una propuesta más cercana del islam tradicional, siendo las mujeres las principales agentes de difusión, ya que están produciendo un discurso desde la shia para construirse como mujeres y musulmanas.

Capítulo 2. Todo lugar es Karbalá, El islam Shia en la Ciudad de México

Los imames después de mí son doce, el primero de ellos es Alí Ibn Abi Talib (P).
Y el último es el Qa'im (el levantado). Estos son mis Sucesores y Albaceas;
quienes son designados por Dios como pruebas para mi comunidad...

Imam Sadiq

2.1 El islam en la Ciudad de México

El capítulo anterior mostró de manera general el desarrollo del islam y las circunstancias que lo han marcado a lo largo del devenir histórico, además de las convergencias con diversas dinámicas globales. Estos antecedentes dan la pauta para desarrollar, en este primer apartado, cómo se reconfigura el islam en distintos escenarios, reinventándose y gestando nuevas formas de ser musulmán.¹⁶¹ En este punto es importante mencionar que el fenómeno no es exclusivo del islam, más bien es consecuencia de la modernidad.

La Ciudad de México es la muestra de un espacio con un pluralismo cultural evidente, en este sentido Roberto Blancarte lo define como “la existencia de sociedades compuestas por individuos y colectividades con distintas tradiciones y trayectorias culturales, por grupos étnicos y proyectos de vida diferentes, formas de autopercebirse variadas, con preferencias sexuales, políticas, religiosas y culturales muy diversas [...]”.¹⁶² De hecho, prueba de esta situación es la presencia de diversas religiones y expresiones de lo sagrado que convergen en la Ciudad de México. En este sentido es conveniente apuntar que en 1992 el gobierno mexicano creó la figura política de “asociación religiosa”, a través del establecimiento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARCP), la cual obliga a las distintas asociaciones a registrarse ante la Secretaría de Gobernación y de esta manera tener derechos, como estar identificada mediante una denominación exclusiva, organizarse libremente, llevar a la práctica actos religiosos, públicos y difundir su doctrina. Fue un cambio constitucional

¹⁶¹ Medina, A. (2019). *Islam Latino. Identidades étnico- religiosas. Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes en Estados Unidos*. México: El Colegio de Jalisco /El Colegio de la Frontera Norte/ RIFREM.

¹⁶² Blancarte Pimentel, R. El estado laico y Occidente. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 61. N°. 226. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pág.151.

notable en ese momento, ya que el Estado mexicano acepta la diversidad de creencias religiosas, para algunos analistas es una ampliación de las libertades públicas en México.¹⁶³ Jorge Adame Goddard explica que con este reconocimiento inicia una nueva etapa en la organización política mexicana, con autonomía y respeto recíproco entre las iglesias. Siguiendo con el autor, este reconocimiento de la personalidad jurídica para las iglesias, reconoce la libertad religiosa de los mexicanos.¹⁶⁴

Partiendo de esta idea de libertad religiosa, desde 1992 se han presentado diversos cambios en la forma de visibilizar, dentro de los parámetros oficiales, a la diversidad religiosa. De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en ese año se ampliaron las categorías de adscripción religiosa, como se observa en el diagrama 1. Estas clasificaciones incluyen diferentes grupos de protestantes históricos, evangélicos, pentecostales, e incluso se agregaron religiones indígenas, esotéricas y *new age*.

En el caso particular de la Ciudad de México, territorio con el mayor número de habitantes del país, convergen diversas pertenencias culturales y tradiciones. Tomando como base nuevamente los datos del INEGI, es posible focalizar la presencia de las diferentes religiones en la Ciudad. De acuerdo con la gráfica 2, las alcaldías con una mayor presencia, no sólo de evangélicos, protestantes y católicos, sino también de templos es, en primer lugar, Iztapalapa, siguiendo, en segundo lugar, Gustavo A. Madero.¹⁶⁵ En este tenor y para abonar a la discusión, los datos visibilizan la presencia cualitativa de judíos, espiritistas, budistas y musulmanes, por mencionar algunos casos.¹⁶⁶

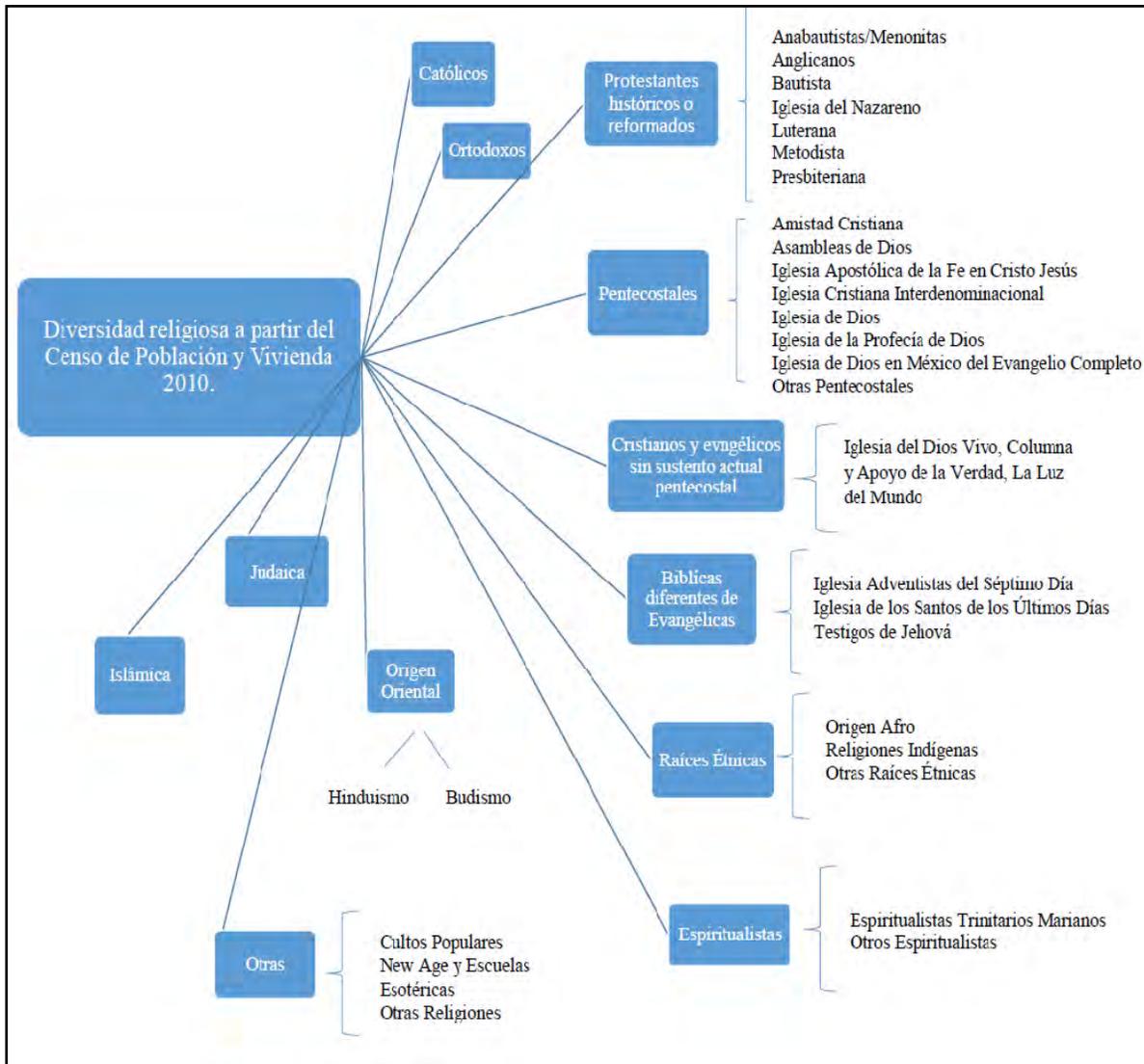
¹⁶³ Fernández, J. L. (1993). *Reforma constitucional en materia religiosa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.

¹⁶⁴ Adame Goddard, J. (2009). Estado laico y libertad religiosa. En: Documentos de trabajo del Instituto de Investigaciones Jurídicas. pp 27-45. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3100/6.pdf>. Consulta: 15 de noviembre de 2019.

¹⁶⁵ Islas Vela, D. R. y García Chiang, A. (2014). La *da'wa* tenochtla. Islamizando la CDMX. En: Checa-Artasu, M.M, López García, J. y M.C. Valerd. (Coords). *Territorialidades y arquitecturas de lo sagrado en el México Contemporáneo*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes. Pág. 110.

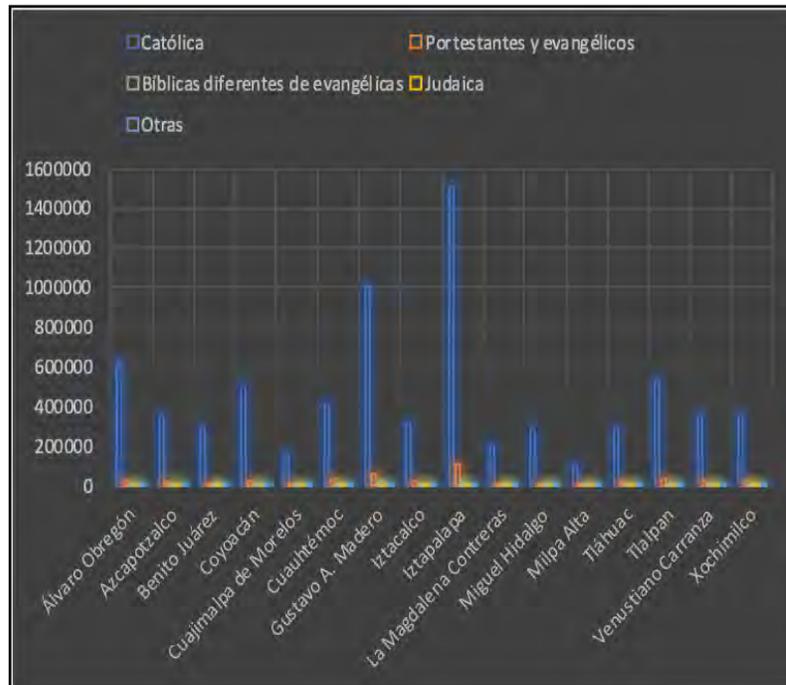
¹⁶⁶ Garma, C. y Leiva, Blanca. (2015). Documentación de la diversidad religiosa. Materiales para entender la situación actual de las religiones en México. En: Garma, C. Y Ramírez Morales, M. R. *Comprendiendo a los creyentes: la religión y las religiosidades en sus manifestaciones sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa/ Juan Pablos Editor. Pág. 111.

Diagrama 1. Categorías y denominaciones religiosas según el Censo de población y Vivienda 2010.



Fuente: Diagrama realizado por la autora de la tesis a partir de datos del INEGI.

Gráfica 2. Diversidad religiosa en la CDMX a partir de las cifras del Censo de Población y Vivienda 2010.



Fuente: INEGI.

En el caso específico de los musulmanes, Ruth Jatizri García explica que actualmente, el único dato oficial para tener un número exacto de musulmanes en la Ciudad de México es partir de los datos arrojados en el Censo de 2010, específicamente con el acercamiento de dos documentos “Clasificaciones del Censo de Población y Vivienda 2010” y el “Panorama de las religiones en México 2010”. En el primero aparecen indicadores que incluyen al shi’ismo, jariyismo, sunnismo y sufismo; el segundo indica que el número de musulmanes, para el 2010 en la Ciudad de México era de 1,178.¹⁶⁷

La presencia del islam en la Ciudad de México se remonta a diferentes procesos, al igual que interpretaciones. De hecho, el primer capítulo planteó la influencia del islam y de las tradiciones árabes en el lenguaje, la cultura, la arquitectura, entre otras más, en esos primeros años de la Nueva España y que han perdurado a lo largo de la historia de México. De tal forma, la temática sobre la difusión y establecimiento del islam ha sido trabajado en

¹⁶⁷ García Linares, R.J. (2014). *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pág. 60.

diferentes publicaciones, artículos y tesis, a partir de esta revisión expongo de manera sucinta los acontecimientos más relevantes sobre el islam en la Ciudad de México.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, México recibió a libaneses y palestinos, pero fue hasta 1948, con la llegada de los cuerpos diplomáticos provenientes del Medio Oriente eran practicantes del islam, quienes buscaron establecer un espacio para llevar a cabo sus prácticas, razón por la cual, la Embajada egipcia rentó un departamento conocido como el “Club Egipcio”, Durante la década de los noventa, las actividades del Club se trasladaron a la Embajada de Paquistán. Aquí surge la figura de Omar Weston, quien “abrazó el islam” en Orlando, Florida en 1989, quien organizó un círculo de estudio en el “Club Egipcio”. En 1991, Weston viajó a Medina para iniciar sus estudios islámicos y de lengua árabe y en 1994, a su retorno, buscó un espacio y sobre esto comenta: “renté un pequeño cuarto de 3 x 8 metros a un lado de mi casa, este se volvería el Centro Cultural Islámico de México A.C.(CCIMAC)”.¹⁶⁸ Este Centro se ubicó en la Colonia del Valle, en su mayoría fue auspiciado por las Embajadas de Paquistán y Arabia Saudita, difundiendo una línea de interpretación sunnita. Las principales actividades de la *dawa* o “invitación al islam” estaban enfocadas en darlo a conocer, principalmente, a partir de conversaciones en ferias de libro y en el zócalo de la Ciudad de México o con la distribución de folletos. Finalmente, esta oficina cerró en 1994 por cuestiones económicas.

De acuerdo al relato de Omar Weston, ese pequeño espacio en la colonia del Valle, sería el antecedente del CCIMAC, constituido oficialmente en 1995. Tres años después, en 1998, el espacio fue insuficiente y gracias al apoyo de la Embajada de Arabia Saudita se abrió la *musallah* de Polanco en la calle de Musset. Este nuevo espacio fomentó la llegada de más hermanos musulmanes, así como también la presencia de imames extranjeros para dirigir las oraciones del viernes, Fitra Ismu Kusumo y Nallely Robles, desarrollan en sus respectivas tesis que un marroquí que fungía como *imam*, un día dio una plática en la calle sobre la importancia de tener una mezquita en México, de tal forma, los asistentes comenzaron una recaudación de dinero, pero surgió un importante cuestionamiento ¿Quién sería el encargado de guardarlo? La comunidad decidió, en ese momento, crear una persona moral para

¹⁶⁸ Weston, O. *Musulmanes en México*. Disponible en: <https://sites.google.com/site/musulmanesenmexico/>. Consulta: 20 de noviembre de 2019. Corchetes añadidos por la autora.

representarlos y así surgió el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C (CECMAC). Por lo tanto, con el surgimiento de un nuevo grupo que no seguía la visión de Weston, se presentó la primera escisión dentro del islam en México.

La propuesta de Omar Weston, estaba enfocada a adaptar el islam a la realidad del México contemporáneo a través de un proyecto más amplio, según una entrevista otorgada a la agencia Apro y retomada por la *Revista Proceso*, Weston dice: “He tratado de promover más un centro cultural y de comercio con una mezquita, pero con la finalidad de servir al ciudadano mexicano como un centro de aprendizaje sobre el mundo musulmán y como un vínculo comercial.”¹⁶⁹ Omar Weston¹⁷⁰ fundó en Tequesquitengo, Morelos, desde 1995, un complejo conformado por una mezquita *Dar As Salam*, además de un hotel llamado Teques Inn y la asociación Viva *Halal* México; por un lado, el hotel brinda la experiencia de turismo *halal*, concepto enfocado en los musulmanes que viajan buscando lugares “muslim friendly”, o sea, acordes a los principios islámicos.¹⁷¹ Además la asociación Viva *Halal* México, apoya y certifica empresas mexicanas para la exportación de productos.¹⁷²

El CECMAC abrió una *musallah* en la calle de Euclides, en la colonia Anzures en el año 2001, una casa ubicada cerca de la zona de embajadas, con el objetivo de ofrecer a musulmanes un sitio para la instrucción, educación y práctica del islam, pero desde la sunna, además de seguir la línea de interpretación hanafí.¹⁷³ Una de las innovaciones propuestas por esta comunidad fue el establecimiento de un Comité Organizador integrado por siete voluntarios. Ruth Jatziri García expone en su tesis de maestría sobre el CECMAC que “parte de la labor del CECM ha sido difundir a través de foros académicos y presentaciones en ferias de libro y coloquios el “mensaje de Alá”.¹⁷⁴ Al igual que otras organizaciones, el Centro trabaja con los miembros de su comunidad, difundiendo la forma “adecuada” de orar y en la

¹⁶⁹ Ser musulmán en México.(25 de septiembre de 2009). En: *Revista Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/119003/ser-musulman-en-mexico>. Consulta: 30 de noviembre de 2019.

¹⁷⁰ Es importante mencionar que Omar Weston a la par de la comunidad en Tequesquitengo, estableció en la Avenida Miguel Ángel de Quevedo una oficina llamada *Dawa* Amigo en junio de 2006.

¹⁷¹ Bolifa El Gharbi, Fadoua, Cuesta Valiño, Pedro y C. Loranca Valle.(2017). Razones para apostar por el turismo halal. En: *International Journal of Scientific Management and Tourism*. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6182554>. Consulta: 30 de noviembre de 2019.

¹⁷² Robles Méndez y Továr, N. (2016). *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el islam*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹⁷³ Dentro del islam sunna existen cuatro escuelas de interpretación de derecho islámico: Hanafí, Maliki, Safi'í y Hanbali. La diferencia entre cada una estriba en la forma de aplicar el derecho islámico y la realización de las prácticas. Véase: Chahdi el Ouazzani, L. *Las divergencias de las escuelas islámicas en materia penal*. En: *Anaquel de estudios árabes*. 2003, 14 Madrid: Universidad Complutense.

¹⁷⁴García Linares, R.J. (2014). *Op. Cit.* Pág.156.

enseñanza del islam a través de la descarga digital de libros, videos y otros materiales sobre temas islámicos. Para concluir este punto, el CECMAC es una de las comunidades más representativas de la Ciudad de México, congrega al mayor número de musulmanes, tanto extranjeros como mexicanos, razón por la cual en 2010 reconstruyeron la *musallah* para establecerla formalmente como mezquita de acuerdo a la jurisprudencia islámica.¹⁷⁵

En 2003, de nuevo, se generó otra separación ya que uno de los miembros no estaba de acuerdo en la forma de llevar las prácticas, siguiendo la tesis de Nallely Robles, Muhammad Abdullah Ruíz acusó al CECMAC de realizar prácticas “innovadoras”, por lo cual decide formar un nuevo grupo alejado del CCIMAC y del CECMAC, el Centro *Salafí* de México, que como su nombre lo indica sigue a la interpretación Salafí, una de las más apegadas a la tradición y más conservadora.¹⁷⁶

El Centro *Salafí* de México tuvo su origen a partir de los problemas internos con otras comunidades, debido a la forma “correcta” de practicar el islam. Diana Ibañez explica en su artículo *La dawa en México*, que “el término salaf proviene de la raíz árabe salafa que significa preceder o haber pasado y designa a las personas y agrupaciones que enfatizan el esfuerzo por apegarse a la tradición islámica de antaño con el comportamiento diario de los creyentes”.¹⁷⁷ En un principio, el Centro se conoció como Organización Islámica de México (2003), se establecieron en la colonia Balbuena, actualmente alcaldía Venustiano Carranza, para David Román Islas Vela y Armando García Chiang es importante hacer notar que su ubicación le da una ventaja, ya que, por un lado, está en las inmediaciones del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México “Benito Juárez” y en las cercanías del Centro Histórico, de tal forma, permitía atraer a musulmanes que viajaban por fines turísticos y de negocios, así como a los musulmanes dedicados al comercio con actividades en el primer cuadro de la Ciudad¹⁷⁸. En 2004 cambió de nombre a Centro *Salafí* de México y en 2006 abrió, en el Centro Histórico, Al Markaz asSa- lafi, la cual, por falta de apoyos económicos cerró¹⁷⁹ y para 2007 abrieron la *musallah* Muhammad Ibn Abdul Wahab en la calle Lorenzo Botirini.

¹⁷⁵ Robles Méndez y Továr, N. (2016). *Op.Cit.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Ibañez Tirado, D. (2010). La da'wa en México. En: Zeraoui, Z. (Coord.). *El Islam en América Latina*: México: Limusa/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Pág.66.

¹⁷⁸ Islas Vela, D. R. y García Chiang, A. (2014). *Op. Cit.*

¹⁷⁹ Robles Méndez y Továr, N. (2016). *Op.Cit.*

El Instituto de Lengua y Cultura Árabe *Al Hikmah* se ubica en San Juan de Aragón, retoma su nombre de la antigua “Casa de la Sabiduría”, tiene como objetivo central es incentivar el aprendizaje de musulmanes y no musulmanes, la enseñanza de idiomas y promoción de la cultura árabe-islámica por medio de la lectura, seminarios y la proyección de documentales.¹⁸⁰

El 30 de abril de 1998, el hijo menor de la familia Rojas, Carlos Rojas, decidió “abrazar el islam” y a la par, comenzó a recibir, en su casa, a hermanos y hermanas musulmanes de diferentes puntos de la República Mexicana, motivo por el cual surgió la idea en el año 2000 de abrir un espacio para poder realizar la oración del viernes. “La mezquita de Aragón” como es conocida desde 2006, se volvió oficialmente el Centro Islámico *Al Hikmah*, espacio adaptado con algunos motivos arquitectónicos árabes por su imam Isa Rojas, nombre que adquirió después de su *shahada*.¹⁸¹

Asimismo, en la Ciudad de México también se encuentra una fuerte influencia sufi, que dio inicio en 1987, cuando se estableció en la Ciudad de México la Orden *Sufi Jalveti Jerrahi* en la colonia Roma. Este grupo sigue la línea de interpretación Sufista, de acuerdo a la tesis de Cynthia Hernández González, esta interpretación del islam, en un inicio, tuvo un importante acercamiento con los concheros en México, debido a que tres de sus *derwiches* pertenecían a esta tradición. Con el interés de conformar una comunidad sufi en la Ciudad de México, algunos de musulmanes viajaron, constantemente de Nueva York a México para afianzar los lazos con la comunidad. Aunado al acercamiento con los concheros, el sheij Nur al Anwar al Jerrahi, acudió a la Basílica de Guadalupe con una “reliquia del profeta Muhammad que pertenecía al sheij Muzaffer Efendi, con el objetivo que el linaje Jerrahi floreciera en México”.¹⁸² Así también, la Sheija Amina Teslima al Jerrahi, es ministra de culto y dirige la orden Nur Ashki al Yerrahi de México, a la muerte de su maestro, el sheij Nur al Anwar al Jerrahi, se convirtió en la sheija y líder de la comunidad Al Jerrahi.¹⁸³ Alima Teslima ha tenido un gran interés en difundir el islam no sólo en la Ciudad de México, sino

¹⁸⁰ Información obtenida de la página oficial del Instituto de lengua y cultura árabe *Al- Hikma*. Disponible en <http://www.alhikmah.net/home>
Consulta: 01 de diciembre de 2019.

¹⁸¹ Mastrogiovanni, F. (1 de diciembre de 2015). En revista *Gatopardo*. Disponible en: <https://gatopardo.com/reportajes/islam-en-mexico/>.
Consulta: 01 de diciembre de 2015.

¹⁸² Hernández González, C. (2019). *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Pág. 50.

¹⁸³ En las fuentes consultadas se encontró Jerrahi escrito de diferentes formas, como Yerrahi, Yerráhi o Yerraji.

en el resto de América. En 1992 organizó el Consejo Interreligioso de líderes religiosos en México.¹⁸⁴

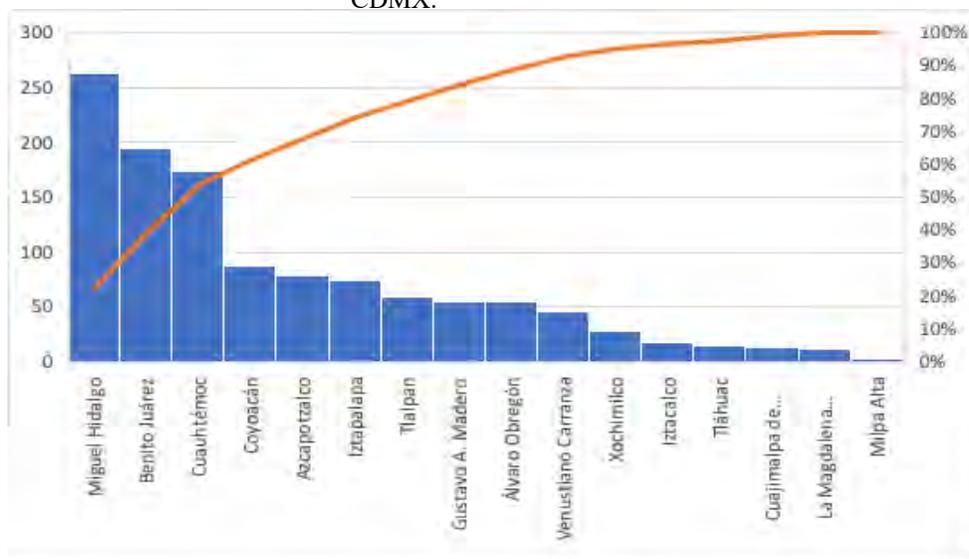
Para finalizar presento algunas reflexiones para cerrar este apartado. El islam comienza a visibilizarse cada vez más en la Ciudad de México gracias a las estrategias de las distintas comunidades, especialmente el establecimiento de centros y espacios adecuados para el aprendizaje y realización de las prácticas islámicas. El desarrollo de este contexto histórico es retomado de diferentes textos de investigadoras e investigadores que se han acercado al estudio de islam, igualmente, como punto de partida.

Asimismo, es importante traer a la discusión la propuesta de David Román Islas Vela y Armando García Chiang sobre la territorialización de la ciudad, por ejemplo, comentan los autores, los musulmanes del CCIMAC, posterior a las actividades en Euclides, se reúnen en el restaurante de Liverpool de Polanco. De hecho, es importante mencionar que la Alcaldía con una mayor presencia de musulmanes es Miguel Hidalgo (véase gráfica 3). En cambio, la mayor parte de los negocios de musulmanes no mexicanos se encuentran en las inmediaciones del Centro Histórico. En este tenor, los musulmanes que decidieron “abrazar el islam” son de la zona Oriente de la ciudad colindando con los municipios conurbados de Nezahualcóyotl, Ecatepec, Tlalnepantla y Coacalco.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Información obtenida en el sitio de la comunidad *Nur Ashki Jerrahi*. Disponible en: <http://nurashkijerrahi.org/lineage/amina-teslima/>. Consulta: 27 de noviembre de 2019.

¹⁸⁵ Islas Vela, D. R. y García Chiang, A. (2014). *Op. Cit.*

Gráfica 3. Población musulmanes por alcaldía en la CDMX.



Fuente: INEGI.

No obstante las alcaldías siguen siendo mayoritariamente de tradición católica y con la creciente presencia de los grupos evangélicos, de acuerdo a las cifras del Censo del INEGI 2010 expuestos anteriormente en la gráfica 2, los musulmanes se están mostrando no sólo en la cotidianidad, también buscan espacios de interacción religiosa, pueden recurrir —en palabras de Pierre Bourdieu— al *capital religioso* en la competencia por la gestión de los bienes de salvación¹⁸⁶ además de luchar por tener los mismas garantías que cualquier expresión religiosa dentro de una Estado “laico”, el cual, en teoría debe “respetar el derecho de todo ciudadano a tener un desarrollo pleno de sus libertades ciudadanas, optar entre creer y no creer, a elegir la religión que más le convenza, vivir sus libertades individuales ya sean de expresión o de participación frente a cualquier pretensión moral o sistema de creencias que pretenda coartar.”¹⁸⁷

A lo largo de este primer apartado el discurso se enfocó a argumentar que la Ciudad de México es un espacio de una importante diversidad cultural, en la cual convergen distintas pertenencias culturales, pero aún existe una supremacía católica y una creciente presencia de

¹⁸⁶ Bourdieu, P.(2006). Génesis y estructura del campo religioso. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXVII. Núm. 108, pp. 29-83 El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803>. Consulta: 17 de noviembre de 2019.

¹⁸⁷ Martínez, A., Hernández, J., Estrada, I. y Copca, J.A. (2010). El islam y la laicidad en la Ciudad de México. En: *Libela*. Núm. 22. Año 6, pp 21-25. Zinacantepec, México. Pág. 22.

evangélicos, así como de otras muchas manifestaciones religiosas como una “expresión necesaria de los derechos individuales y colectivos garantizados por el Estado.”¹⁸⁸

En este sentido, se tiene la creencia que la modernidad está alejada de los discursos religiosos, pero autores como Peter Berger proponen que “la modernidad ha traído consigo, no una era de secularismo, sino todo lo contrario: una etapa de expansiva y penetrante religiosidad¹⁸⁹. Asimismo, Jean- Pierre Bastian, explica que si en la actualidad se buscan fuentes de cambio social, no estarán ni en los partidos políticos, los sindicatos o las guerrillas revolucionarias, más bien, se presentarán en el plano religioso de la sociedad civil.¹⁹⁰

2.2 Acercamiento al shi’ismo y la creencia en los doce imames

Posterior a la muerte del profeta, el tema de la sucesión fue un problema que desencadenó las primeras diferencias entre los musulmanes. Para algunos, la función del califa era proteger las fronteras del islam, mantener la paz y la seguridad, además del nombramiento de jueces; en cambio para otro sector éste debía tener un conocimiento profundo de la ley islámica, de El Corán y de las enseñanzas proféticas. Abu Bakr (632-634), fue el primer califa después de la muerte de Muhammad, este acontecimiento dio origen al período de los califas *rashidun* o los califas “rectamente guiados”, abarca del 632 al 661¹⁹¹. Durante estos años cuatro califas guiaron a la comunidad: Umar Ibn Al Jattab (634-644), Uthman Ibn Affan (644-656) y Alí Ibn Abi Talib (656-661). La designación de Alí –quien además era primo y yerno del profeta– como el último de los califas *rashidun* y, posteriormente, su asesinato en 669 dio origen a la primera *fitna*, es decir, una escisión al interior del islam en dos líneas de pensamiento: la sunna, integrada por quienes continuaron bajo el liderazgo de la dinastía Omeya, en sus palabras, “practicando la tradición del profeta”. La segunda, el shi’ismo, toma su nombre

¹⁸⁸ Stavenhagen, R. Laicidad, diversidad cultural. En: Blancarte, R., Caro Luján N. Y D. Gutierrez Martínez. (coord). *Laicidad. Estudios Introductorios*. México: El Colegio Mexiquense.

¹⁸⁹ Berger, P. “La religión ha evolucionado hacia el pluralismo, no hacia el secularismo”. Disponible en: http://blogs.periodistadigital.com/religion.php/2007/01/30/peter_berger_la_religion_ha_evolucionado. Citado en: García Linares, R.J. (2010). Musulmanes en la Ciudad de México, la presencia de un imaginario. En: Revista *Libela*. Número 22. Año 6. Zinacantepec, México. Pág. 12.

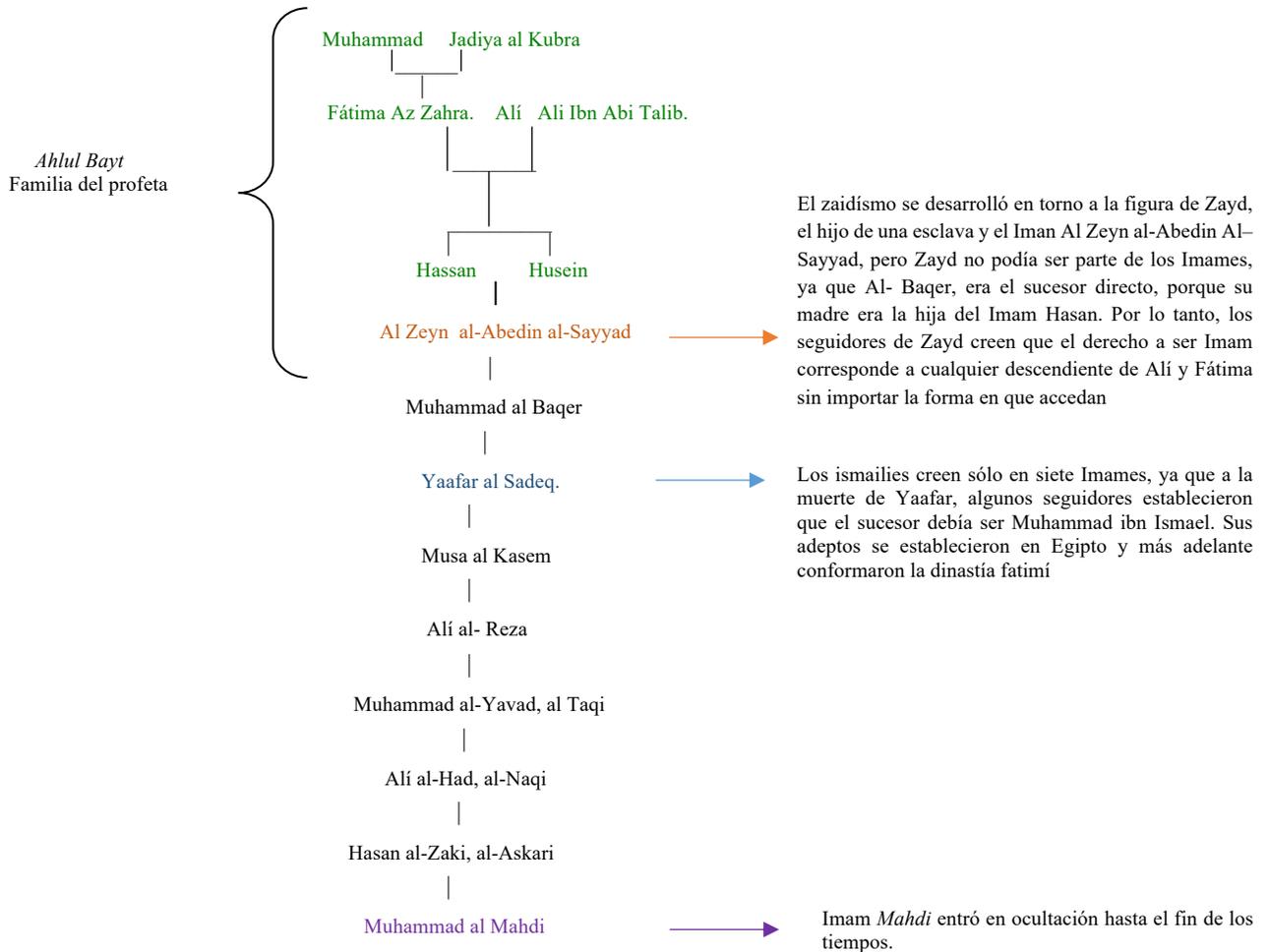
¹⁹⁰ Bastian, J.P. (2004). *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía*. En: Bastian, J.P.(Comp). *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁹¹ La gran mayoría de los textos que hablan acerca del surgimiento del islam retoman el período rashidun, véase: Waines, D. (2002). *El Islam*. España: Cambridge. Así también, Armstrong, K. (2001) *El islam*. España: Mondatori. Hourani, A. (1992). *La historia de los árabes*. México: Vergara.

del árabe *Alí shi'at'Alí*, que significa partidario de Alí, centran su discurso en la guía y enseñanzas de la familia del profeta (*Ahlul Bayt*) y su descendencia, los Doce Imames. A partir de ese momento, el Imam sería la persona que guiaría a la comunidad.¹⁹²En este punto, es importante establecer que a lo largo de la tesis se analizará y dará énfasis al shi'ismo duodecimano, línea de pensamiento que ha sufrido algunos cismas, desprendiéndose otras líneas de interpretación como el islam fatimí o septimano y el zaidismo. En el Diagrama 2 se muestra la genealogía de los imames shia, para una mejor comprensión se muestra de color verde a la familia de Muhammad, de naranja los zaidíes y de azul los fatimíes.

¹⁹²De acuerdo a Tabatabai, A.S.M.H. Imam viene de la raíz que significa “estar delante, o al frente” .

Diagrama 2. Genealogía de los Imames.



Fuente: Diagrama realizado por la autora de la tesis.

De tal forma y de acuerdo con algunos islamólogos, el shi'ismo es una interpretación del islam sustentada en una filosofía de tipo profético y en la imamología.¹⁹³ Así también, en esta línea de pensamiento —a diferencia de otras interpretaciones del islam— todas las prácticas tienen dos niveles: *zahir*, lo manifiesto, lo exterior, lo exotérico, y *batin* lo oculto, lo interior, lo esotérico.¹⁹⁴

¹⁹³ Corbin, H. Yahia, O y Nasr, S.H.(2009) La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes. En: Michel, A., Trouillard, J. y B. Tatakis. (Coords). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al islam medieval*. México: Siglo XXI.

¹⁹⁴ Esotérico hace referencia al conocimiento reservado a los discípulos de una escuela. Exotérico es el conocimiento popular, dirigido al público general.

El shi'ísmo se sustenta en imamología ya que, como se describe en el diagrama 2, existe una línea de *imames* “Hombres de Dios”, que guían a la comunidad y son los maestros de las ciencias exotéricas y esotéricas. Cuando se hace referencia a una filosofía de tipo profético, dentro del shi'ismo incluye a los profetas anteriores a Muhammad, con él se cierra el este ciclo el *nubuwwat*. Los once imames posteriores a Muhammad han sido los hombres más piadosos, de acuerdo a la historia islámica, vivieron una vida de martirio, casi todos murieron de manera trágica excepto el último *imam*, el *Mahdi*, quien en 874 al encontrarse a punto de ser asesinado entró en estado de ocultación hasta el fin de los tiempos. Esta es una realidad oculta todavía, es conocido como *walayyat*, es un ciclo eterno, es decir, al estar bajo la idea del retorno del “Imam Oculto”, es una profecía eterna, a diferencia del *nubuwwat*, que no volverá a suceder. Para los estudios shi'itas, la interpretación del islam duodecimano busca salvaguardar el sentido espiritual de las revelaciones divinas, es una religión legalista como parte de su faceta exotérica, pero a la vez es profunda, que contiene una realidad oculta.¹⁹⁵

Finalmente, es importante retomar a Sayyed Hossein Nasr quien explica que “la diferencia sunní-chií es la división más importante en la estructura formal del islam, aunque ni siquiera esta división destruya su unidad, pues ambos comparten elementos unificadores [...]”¹⁹⁶ Para algunos pensadores, el islam se ha vuelto legalista, el sufismo es el esfuerzo de interiorizar la revelación coránica, es decir, el shi'ismo puede abarcar una dimensión sufi, esto de acuerdo con un comentario del HoMn1.¹⁹⁷

2.3 “Abrazar el islam” o el “retorno al islam” desde la experiencia shia.

De acuerdo a la investigación de John Tofik Karam, la presencia shia se evidenció desde la segunda mitad del siglo XIX con la llegada de trabajadores indios al Caribe (aproximadamente sólo un 15% era musulmán). Las fuentes indican que en 1880 se tiene evidencia de la realización de un evento denominado “Hosay”, por lo tanto, permite plantear la realización

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ Nasr, S.H. (2007). *Op. Cit.* Pág. 79.

¹⁹⁷ Información obtenida en trabajo de campo, AMMI, HoMn1. Enero-febrero 2015.

del Muharram en el Caribe.¹⁹⁸

En México, como ya se ha reiterado en varias ocasiones en este documento, la comunidad shia más representativa se ubica en Torreón, Coahuila, en su mayoría, sus miembros son musulmanes por nacimiento. A la par, es necesario mencionar que realmente el fenómeno que ha logrado el crecimiento de dichas comunidades es lo que llaman el “retorno al islam” o “abrazar el islam”. Camila Pastor propone que para el caso de México el *boom* del islam se encuentra inmerso en un contexto *new age*, ya que ser musulmán permite ser diferente y estar fuera de las identidades de masas generadas por una sociedad de consumo, ofrece un marcador de distinción cosmopolita.¹⁹⁹ En este sentido, no estoy totalmente de acuerdo con la propuesta de la autora, ya que “abrazar el islam” en México permite la reorganización del sentido de vida, retomando a Danièle Hervieu-Léger, los creyentes están en una búsqueda constante de pertenencia a una colectividad, también de un sentido del ser, este proceso es propiciado por el mismo creyente.²⁰⁰ De tal forma, se usará de manera indistinta “retorno al islam” o “abrazar el islam”, aunque considero que esta metáfora es más amplia, ya que, implica “poner al islam en el corazón”, es decir, “ponerlo en el cuerpo”, a través del órgano del conocimiento y de la reflexión. Asimismo, tampoco clasificaré a los musulmanes con el término converso, ni tampoco será utilizada la palabra conversión.

De acuerdo a mi trabajo de campo:

el proceso para “regresar al islam” inicia con la *shahada*, es decir, dar el testimonio de fe frente a dos testigos: “No hay dios más que Dios y Muhammad es el profeta” y a partir de este momento cierran el pacto con la divinidad. De acuerdo con el Corán, todos los humanos nacen con la creencia hacia la divinidad (*fitra*), pero por alguna situación los padres ya sean cristianos o judíos por decisión de los padres, es decir, *fitra* es la manera natural de nacer como musulmanes, a partir del pronunciamiento de la *shahada* confirman su decisión regresar al camino de Allah.

La *shahada* es uno de los cinco pilares de la fe, durante el trabajo de campo fue posible observar el proceso a través del cual, dos mujeres y un hombre decidieron “regresar” al camino de Allah y “abrazaron el islam”, esto a partir del concepto de *fitra*. Para este proceso, primero se les cuestionó por qué deseaban abrazar esta rama específica del islam. Las respuestas redundaban, principalmente, alrededor del reconocimiento como

¹⁹⁸ Tofik Karam, J. (2011). Historias musulmanas en América Latina y el Caribe. En: *Istor. El islam en América Latina*. Núm.45. Año. XII, pp. 22-43. México: Centro de Investigación y docencia Económica.

¹⁹⁹ Pastor de María y Campos. C. (2011). *Op. Cit.*

²⁰⁰ Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Centro Cultural Helénico.

el camino correcto al ser los descendientes directos de Muhammad, además de estar apegados a la tradición. Asimismo, también se comentó que esta línea de pensamiento sigue las enseñanzas de los profetas del Antiguo Testamento. Es relevante destacar que, en esta *shahada*, las tres personas ya eran musulmanes practicantes de la sunna, de tal forma, se puede establecer que este es su tercer proceso de retorno, pero en esta ocasión desde la perspectiva del shi'ismo. La imagen 16 muestra a los tres musulmanes que decidieron hacer su *shahada* frente a otros miembros de la comunidad.

Tras expresar su interés, se repite el testimonio de fe “No hay dios más que Dios y Muhammad es el profeta”, finalmente todos juntos dan los *salawat*, una oración que se dice después de escuchar el nombre del profeta, (*al-lâhumma sal-li alâ Muhammad wa âli Muhammah / ¡Dios mío! ¡Bendice a Muhammad y a la familia de Muhammad!*), así lo explica una hermana musulmana: “cada que escuchamos la palabra Muhammad, decimos ‘la paz sea con Él’. Nosotros los shi’itas tenemos estos *salawat* porque estamos saludando y recordándolo a Él y a su familia.”²⁰¹

Imagen 15. Shahada en el embarcadero Belem de las Flores



Fuente: Fotografía de la autora de la tesis .

A partir de las observaciones anteriores y retomando lo escrito por John Austin, la *shahada* es parte del repertorio de frases performativas que existen en las culturas, es la enunciación de ciertas palabras que realizan una acción, además de ser una convención social pronunciada en momentos específicos, es decir, la acción de enunciar una frase permite adherirse a una nueva comunidad.²⁰² Para los creyentes del shi'ismo duodecimano este es el

²⁰¹ Diario de campo. Embarcadero Belem de las flores, Xochimilco, 25 de noviembre de 2018.

²⁰² Austin, J. (1971). *Palabras y acciones. Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

camino para encontrar el sentido de la vida y acercarse a la divinidad; además permite un crecimiento espiritual enfatizando el desarrollo de la capacidad crítica, es decir, las enseñanzas islámicas son aceptadas por la fe y por la razón. Asimismo, es un conocimiento profundo a través de la reflexión y la aceptación, no sólo física, sino también espiritual, para llegar a ver a la divinidad más allá de todo lo creado. Por lo tanto, “el retorno al islam” es una elección individual que expresa la autonomía del creyente, desarrollando un pensamiento crítico y la capacidad intelectual. Esta búsqueda individual ha llevado a muchas personas a investigar sobre el islam, al ser consultado, uno de los miembros de la comunidad respondió: “Yo me acerqué por el trato a la mujer, con el tiempo comencé a interesarme más en el islam y sentí a dios en mi corazón, cuando pasa eso no hay ninguna duda.”²⁰³ Asimismo, otra hermana shia comenta: “Me cuestionaba muchas cosas, así que empecé a estudiar, dejé hasta el final el islam y empecé a querer saber más. Cuando decidí “abrazar el islam” y después de tener una plática con mi familia sobre diversos temas lo que me dijeron fue: ¡Gracias a dios eres shia!”²⁰⁴

Aunque los musulmanes y musulmanas manejan la idea de “regresar al islam” para los creyentes que deciden seguir esta forma de vida, es complicado, en primer lugar, por el cambio de los hábitos cotidianos, pero también y de acuerdo a Mariam Saada, por la presencia mayoritaria del catolicismo en México, comenta: “cualquier religión que no es la católica no encaja muy bien; esa es mi sensación como musulmana.”²⁰⁵

En este sentido y de acuerdo al trabajo de campo, las musulmanas shia de la AMMI, decidieron “abrazar el islam” por convicción propia, de hecho, lo hicieron antes que sus parejas sentimentales, en algunos casos, los conocieron al interior de la comunidad o llegaron juntos a la AMMI sin la necesidad de ser musulmanes, más bien sólo para conocer esta forma de pensamiento.²⁰⁶ Caso contrario de lo observado por Felipe Cobos, el sostiene que: “las conversas son de clase media o media-alta, entre 20 y 30 años de edad, con alta escolaridad. Un motivo frecuente es que tengan una relación sentimental con un musulmán, luego se

²⁰³ Comunicación directa con HoMn2. AMMI, 07 de marzo de 2015.

²⁰⁴ Comunicación directa con HaMa1. Domicilio particular. 20 de julio de 2016.

²⁰⁵ Michel, E. (2015). *Op. Cit.*

²⁰⁶ Diario de campo. AMMI, 11 de abril de 2015.

interesan por la religión”.²⁰⁷

Derivado de la situación analizada durante el trabajo de campo y para el caso de la AMMI, considero que está inscrita bajo el patrón desarrollado por Paulo Gabriel Hilu de Rocha Pinto “conversión intelectual”, es decir, está “generalmente relacionada con miembros de la clase media o estudiantes universitarios interesados en conocer mejor el islam, debido a su visibilidad en los medios o la curiosidad despertada por cursos en la universidad, y que terminaron por identificarse con dicha dimensión religiosa.”²⁰⁸

Posteriormente, los interesados recurren a lecturas y búsqueda de videos en *YouTube* y otras plataformas. Esta situación no es particular de México, al mismo tiempo sucede, de forma similar, en otros lugares, por ejemplo, la investigación de Mara Leichtman, expone cómo los musulmanes en Senegal descubren el shi’ismo gracias al internet, este interés los lleva a investigar de manera individual, por medio de lecturas y programas reproducidos en canales especializados. Este interés intelectual, con el tiempo provoca que estos individuos decidan “regresar al islam”.²⁰⁹

A manera de conclusión, es importante mencionar que el shi’ismo no es un fenómeno nuevo, más bien, gracias al auge de las herramientas digitales se ha visibilizado de manera exponencial. De hecho, desde 1986 inició la construcción de la primera mezquita²¹⁰ en México, llamada Suraya. El objetivo principal de los arquitectos era construir una mezquita de acuerdo al *fiq*, con un minarete de 18.50 metros de altura en su interior, cuenta con espacios para diversas actividades, un salón de usos múltiples, baños para las abluciones, un cuarto para preparar a los muertos y una biblioteca²¹¹. El arquitecto que dirigió su edificación Hassan Zain Chamut, decidió utilizar materiales de la región, por ejemplo, la cúpula fue hecha por artesanos zacatecanos que transcribieron en cantera con caligrafía árabe una aleya

²⁰⁷ Arvide, C. (2013) “Mexicanas: adiós a la Biblia, hola al Corán”. En: *Domingo El Universal*, 20 de enero de 2013. Disponible en: <http://www.domingoeluniversal.mx/historias/detalle/Mexicanas%3A+adi%C3%B3s+a+la+Biblia,+hola+al+Cor%C3%A1n-1191>. Consulta: 13 de noviembre de 2014.

²⁰⁸ Hilu da Rocha Pinto, P.G. “Para una antropología histórica del islam en Brasil”. En: *Istor. El islam en América Latina*. (2011). Año XII, número 45. México: CIDE. El autor propone desde su acercamiento al islam en Brasil cuatro patrones clasificatorios para que los individuos decidan acercarse al islam: conversión matrimonial, conversión afectiva, conversión ideológica y conversión intelectual.

²⁰⁹ Leichtman, M. Modernity and (Trans) National Shi’i Islam: Rethinking Religious Conversion in Senegal. En: *Journal of Religion in Africa*. Vol. 39. 2009. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20696819>. Consulta: el 02 de mayo de 2016.

²¹⁰ Actualmente en México existen cuatro mezquitas, Suraya en Torreón, Al-Kauthar, en San Cristobal de las Casas, Dar as-Salam en Tequesquitengo, Morelos y la mezquita de Euclides.

²¹¹ Uribe Jiménez, Y. (10 de agosto de 2008). El islam en La Laguna, una tradicional minoría religiosa. En: Periódico *El Siglo de Torreón*. Disponible en: <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/370890.el-islam-en-la-laguna-una-tradicional-minoria-religiosa.html>. Consulta: 20 de mayo de 2016.

del Corán,²¹² la imagen 16 muestra la fachada de esta mezquita. En este sentido y para complementar, considero relevante presentar el testimonio de un hermano shia que asistió a la AMMI referente al objetivo de la mezquita: “Está en Torreón la primera mezquita reconocida y construida en México, tiene 26 años, fue construida por mi abuelo después de la muerte de una tía, por dentro tiene tallado en cantera una aleya del Corán [...] Sea quien sea, de la religión que sea, o dentro del mismo islam, de la rama que sea todos son bienvenidos, es para estar juntos.”²¹³

Imagen 16. Fachada de la mezquita Suraya, Torreón, Coahuila.



Fuente: Periódico: *El Siglo de Torreón*

De tal forma, la comunidad shi'ita más representativa, como ya se comentó, se ubica en Torreón, no obstante, se han conformado otras comunidades a lo largo del país, por ejemplo, en Yucatán, Hidalgo y la Ciudad de México. En este tenor, se presenta el caso de la Ciudad de México, donde los hermanos y hermanas shias se organizan en comunidades para practicar y estudiar el islam, además de difundir y dar a conocer el mensaje de Allah a gente interesada, alejándose de interpretaciones erróneas e islamóforas. Es importante mencionar que la Ciudad de México se ha convertido en un espacio donde conviven e interactúan

²¹² Ovalle, L. (2013). Ramadán en el desierto de... Torreón. En: *La otra lectura. Espacio 4.com*. Disponible en: http://www.espacio4.com/home/ver_articulo.php?id=209. Consulta: 18 de septiembre de 2016. También se puede consultar <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1516634.la-historica-mezquita-suraya-de-torreon.html>.

²¹³ HoMn5, AMMI, 02 de septiembre de 2017.

diversos grupos sociales, entre éstos se encuentra el shi'ismo duodecimano, centrandose en el estudio y la reflexión de temas espirituales y en la práctica islámica. En palabras de algunos hermanos shia, los interesados en “abrazar el islam”, deben “primero, estudiarlo y conocerlo, no es posible amar lo que no se conoce”.²¹⁴ De esta interpretación emanan varios grupos como el Centro Islámico *Amir Al-Muminin* y la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas. El Centro *Amir Al-Muminin*, es una comunidad shia que cuenta con *musallah*, es un centro de reunión que busca difundir el monoteísmo y la filosofía islámica, se reúnen al sur de la Ciudad de México y realizan diversas actividades de difusión del shi'ismo, por ejemplo, el pasado mes de septiembre de 2018, organizaron la primera procesión de *ashura* en México, como se muestra la imagen 17.

Imagen 17: Primera procesión de *ashura* en México



Fuente: ABNA. Agencia de Noticias AhlulBait (P).

La Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI) y el Centro *Ahlul Bayt* son las primeras instituciones legalmente registradas en México, ambas fundadas en 2012, están orientadas a la difusión islámica entre niños, jóvenes y adultos, musulmanes y no musulmanes,²¹⁵ además de trabajar estrechamente con la comunidad de Torreón. Esta

²¹⁴Diario de campo. AMMI, 28 de febrero de 2015.

²¹⁵Agencia Noticiosa *Ahlu lBait* (ABNA). Disponible <http://es.abna24.com/service/latin-america/archive/2015/03/14/676692/story.html>
Consulta: 18 de marzo de 2015.

asociación es un espacio para el aprendizaje, la práctica y la socialización del islam en la Ciudad de México, además de tener un único objetivo: difundir el islam y sus valores, el banner de su página de Facebook muestra algunas de sus actividades, véase imagen 18. La AMMI, como su nombre lo dice, es una Asociación que trabaja en México, para apoyar a las mujeres, sin importar su religión, pero centrado en los valores e historia islámicos.²¹⁶

Imagen 18. Banner de difusión AMMI.



Fuente: Facebook AMMI.

Para concluir, a partir del análisis de la información obtenida en trabajo de campo, así como de etnografía *online*, es posible establecer que los musulmanes shia de la Ciudad de México practican en sus casas, en ocasiones se reúnen el día de la oración o en sesiones de estudio. Solamente en festividades o conmemoraciones relevantes, visitan los centros islámicos. Así también, durante el trabajo de campo se pudo observar que al interior del islam, se han presentado escisiones, provocando la movilización de una comunidad a otra, es decir de sunna a shia, de un centro shia a otro, este fue el caso de los hombres de la AMMI, quienes decidieron cambiarse al Centro *Amir Al-Muminin*, este grupo tiene un importante apoyo de la Embajada de Irán (véase la imagen 19) por lo cual tienen mayores oportunidades de movilidad a otros países, ya sea para estudiar o bien, para trabajar directamente en alguna comunidad islámica.²¹⁷ En el caso de los shias que viven en otros estados, vienen solamente

²¹⁶ Comunicación directa con HaMa1. Domicilio particular. 20 de julio de 2016.

²¹⁷ Diario de campo. AMMI, 13 de agosto de 2016.

a la Ciudad de México para estos eventos, por ejemplo, en el Día Internacional del *hiyab*, la conmemoración del *ashura*, durante el mes del *muharram*, la celebración del nacimiento del profeta Muhammad y Fátima AzZahra, o la fiesta por la ruptura del ayuno *Eid al-Fitr*. De tal forma los musulmanes realizan una práctica y un trabajo personal desde sus hogares.

A la par, es necesario mencionar que las practicantes shia, al estar en sus hogares no son pasivas, pues además de sus actividades cotidianas y deberes islámicos están interesadas en posicionar al islam, como un discurso de paz, amor e igualdad, a partir de la organización de diversas actividades en espacios públicos. Este tema se desarrollará en el capítulo 5.

Imagen 19. Embajada de la República Islámica de Irán en México



Fuente: Fotografía de la autora.

2.4 La Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas

La Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas A.C. (AMMI), es una organización con el único objetivo de dar a conocer el islam y sus valores, junto con el Centro *Ahlul Bayt*, son las primeras instituciones legalmente registradas en México y fundadas en 2012, además de estar orientadas a la difusión islámica entre niños, jóvenes y adultos, musulmanes y no musulmanes.²¹⁸ Mi acercamiento con la AMMI inició en enero de 2015, comencé a asistir a

²¹⁸ Agencia Noticiosa Ahlul Bayt. Centro Ahlul Bayt (P). de México realiza actividades culturales y de difusión (marzo 14 de 2015). Disponible en: <https://es.abna24.com/service/latinamerica/archive/2015/03/14/676692/story.html>. Consult 18 de marzo de 2015.

clases de árabe y cursos sobre temas islámicos, lo que permitió conocer su trabajo además de tener un acercamiento directo a sus prácticas. La interacción en el trabajo de campo ha sido con musulmanas y musulmanes practicantes e invitados a la comunidad, tanto mexicanos como extranjeros, mayoritariamente paquistaníes establecidos en México. Asimismo, se han acercado mujeres casadas con musulmanes y otros practicantes de diferentes religiones interesados en conocer sobre esta forma de vida.

Los datos obtenidos en trabajo de campo revelan que la primera aproximación que tuvieron los interesados a la AMMI fue a través de la página oficial, posteriormente enviaron un correo electrónico para concertar una cita. El recibimiento de cada una de las personas que asisten a la Asociación es amable, una de las integrantes hace algunas preguntas, referentes a cómo se enteraron de la comunidad y cuál es su principal interés de asistir. Por otro lado, también asisten compañeros provenientes de la sede anterior ubicada en la colonia Roma, pero por cuestiones económicas buscaron un nuevo espacio para establecerse.

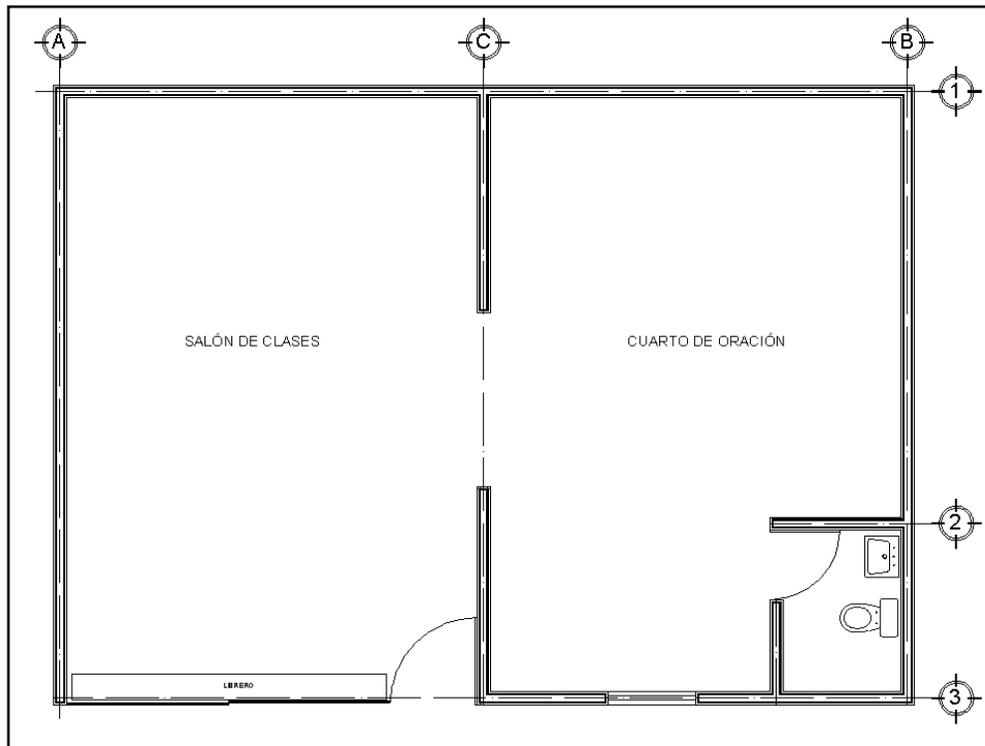
La nueva sede es una casa habitación, ubicada en el número 201 B de la calle Minerva en la colonia Florida, alcaldía Álvaro Obregón, la imagen 20 muestra la fachada de la casa. Para una mejor explicación se agrega una planta arquitectónica de la casa (imagen 21) la cual permite mostrar la distribución espacial del interior. En el plano se observa que el lugar está dividido en dos espacios.

Imagen 20. Fachada de la AMMI.



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Imagen 21. Planta arquitectónica del espacio de la AMMI A.C.



Planta arquitectónica realizada por le Arq. Antonio Cruz para esta tesis.

Por un lado, el espacio dedicado a las actividades académicas, al inicio del trabajo de campo sólo se contaba con una mesa para la impartición de clases de árabe e historia islámica. Las paredes estaban decoradas con frases en caligrafía árabe e imágenes de mezquitas, como se observa en la fotografía 22. A partir del 2016, el espacio se organizó de manera distinta, con pupitres y libreros dotados con diferentes materiales bibliográficos, entre los que destacan coranes bilingües, varios ejemplares del libro de súplicas *Las llaves del paraíso*, así como también diferentes títulos sobre la familia del profeta y del Imam *Mahdi*.

El otro lado estaba dedicado a la oración ya que se realizó la purificación de acuerdo al *fiq* o jurisprudencia islámica. Como se puede ver en la imagen 23, las paredes están decoradas con imágenes de la Meca y con repisas utilizadas para colocar el Corán, para que no toque el suelo. También es posible observar del lado derecho un logotipo (véase imagen 24) del Centro Islámico *Ahlul Bayt*, nombre que hace referencia a la familia del profeta como se mostró en el diagrama 2.

Es importante mencionar que en ambos espacios se han realizado diferentes actividades, desde bodas, cursos, festividades, comidas y oraciones como es posible observar en la fotografía 25, los espacio son para usos múltiples y se adecuan a las necesidades.

Imagen 22. Espacio utilizado como salón de clases.



Fuente: Facebook oficial AMMI

Imagen 23. Espacio de oración



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Imagen 24. Logotipo del Centro islámico *Ahlul bayt*



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Imagen 25. Oración en espacio dedicado al estudio



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Para concluir, este apartado abarcó una revisión de algunos artículos y tesis que abordaron el análisis, desde distintas perspectivas, de las comunidades islámicas en la Ciudad de México. De manera general fue posible observar que el campo islámico está muy dividido, en su mayoría los musulmanes y musulmanas practican la interpretación sunní y en otros casos se ha acercado a comunidades sufis. De hecho durante mi trabajo de campo se presentó una escisión debido a las distintas visiones y la forma de llevar a cabo las actividades de la comunidad, en ese momento los musulmanes con más antigüedad en la AMMI —en su mayoría hombres— decidieron cambiarse a otra comunidad.

Así también se mostró de manera sucinta una revisión al shi'ismo duodecimano y su desarrollo a partir del acercamiento a la AMMI, asociación que realiza un trabajo activo en la Ciudad de México, organizando diversas actividades que dan a conocer el islam, por un lado con los interesados en “abrazarlo” y por otro lado, gracias a las actividades que llevan a cabo en espacios públicos difundiendo la historia, prácticas y valores islámicos. Ahora bien, a partir de esta idea y gracias a las evidencias que se encuentran en sus RRSS, los miembros de las diferentes comunidades islámicas reproducen modelos parecidos de difusión de sus actividades, la gran diferencia radica en la línea de interpretación.

También se revisó el proceso de “abrazar el islam” o el “retorno al islam” gracias al análisis y observación de una *shahada*, cuestión que dejó ver la movilidad que existe entre las diferentes comunidades islámicas, es decir, los hombres y mujeres que se acercaron a la AMMI venía del CCIMAC , CECMAC o del Centro *Salafi* de México. Las hermanas y hermanos musulmanes con quienes platicué tuvieron, en este espacio, su primer acercamiento a una comunidad islámica en la Ciudad de México, pero, por algunas situaciones en la organización y las prácticas, decidieron separarse para fundar otros espacios, tal es el caso de la AMMI.²¹⁹

El siguiente capítulo analizará el proceso de aprendizaje para “poner el islam” en el cuerpo, lo cual permite a los musulmanes construirse como Homo *Islamicus*.

²¹⁹Diario de campo. AMMI, mayo 2016.

Capítulo 3.

El paraíso del creyente.

Aprendizaje e in-corporación del islam shia en la Ciudad de México

“El buen comportamiento en el hombre es como un árbol cuya raíz es el intelecto”.

el Imam Ali

“Si la persona que se encuentra rezando supiera la misericordia que le está cubriendo, no levantaría su cabeza de la prosternación”.

Imam Amir Al-Mu’Minin’Alí

“El amigo de cada persona es su intelecto, y su enemigo es su ignorancia”.

Imam Rida (P).

3.1 El cuerpo en el islam

El cuerpo es una construcción sociohistórica, al igual que una estructura de sentido—en él—se puede ver plasmada la ideología de una colectividad a través de la realización de las prácticas cotidianas, por ejemplo, en la manera de caminar, el tipo de alimentación o la forma de vestir. De tal forma, todas las actividades realizadas por los individuos, por medio de su cuerpo expresan una determinada forma de pensamiento, en consecuencia, la sociedad es ante todo corporalidad.²²⁰

A partir de este argumento, el punto de partida para adentrarse a la percepción del cuerpo islámico es la historia del islam, por lo cual, de manera sucinta, revisaré algunos de los postulados relacionados con el cuerpo.

De inicio, las ideas humorales²²¹ son centrales en la construcción del cuerpo basado en la visión de galénica, Rafael Mandrissi lo refiere como un galenismo arabizado, expuesto en las cánones médicos de Hunayn Ibn Ishaq y Ali ibn al Abbas al Majusi.²²²

Es gracias al polígrafo granadino Abd Malik Ibn Habib, quien desde Alandalus y sin ser médico, dedicó su vida a la escritura de su *Compendio de Medicina Mujtasar fi l tibb*. En

²²⁰ Aguilar, M.A. y P. Soto Villagrán. (2013). *Op. Cit.* Pág. 35.

²²¹ La teoría de los humores parte de la propuesta que el cuerpo humano está formado de cuatro sustancias básicas bilis negra, bilis, flema y sangre, los cuales dependen de cuatro principios fundamentales que son el fuego, el aire, el agua y la tierra y a su vez posee cuatro elementos inmutables el calor, el frío, la humedad y la sequedad.

²²² Mandressi, R. (2012). *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*. México: Universidad Iberoamericana.

él describe a la medicina árabe como una mezcla entre los conocimientos de ese momento y la denominada “Medicina del Profeta”, la cual, toma ese nombre por ser Él quien dictaminaba. Camilo Álvarez Morales explica que aunado a las opiniones del Profeta, estaban presentes las teorías humorales de los griegos, prácticas mágicas y las opiniones de médicos medinenses anónimos sin ninguna formación científica.²²³

El acercamiento al *Compendio de Medicina Mujtasar fi l tibb* permite hacer un paralelismo con la forma de hacer historia en la antigüedad, “la veracidad de los acontecimientos estaba centrada en “yo lo vi, yo lo escuché”. Quien ejercía el oficio de escribir sobre el pasado buscaba estar en el acontecimiento, de no ser así, recababa información con los testigos más próximos”²²⁴. Por ejemplo, en el Compendio antes mencionado, es posible encontrar este formato de escritura y cito: “Dijo ‘Abd al-Malik b, Habib; Oí a algunos medinenses de la gente de la ciencia de los árabes, conocedores de la enfermedad y de los medicamentos decir[...]”. De hecho el mismo Álvarez Morales comenta que a lo largo de la obra es posible notar el cambio de mentalidad de los informantes, lo que es un hecho es la coherencia y cercanía con los conceptos griegos.²²⁵

En relación a la construcción del cuerpo y de acuerdo con Ibn Habib, lo divide en cuatro partes centrales de acuerdo a la voluntad de Dios, Poderoso y Sabio:

1. La cabeza, donde se encuentra el cerebro, órgano rector del cuerpo.
2. El pecho, lugar del corazón y de los pulmones que lo enfrían.
3. El vientre, regido por el hígado, que organiza el proceso alimenticio.
4. La vejiga y lo que está debajo de ella en la parte inferior y los riñones, considerados órganos centrales.

Así también, hay descripciones más detalladas de las partes del cuerpo y sus funciones, por ejemplo, Álvarez de Morales, cita a Ibn Habib:

Cuando Dios creó a Adán puso en su cuerpo nueve puertas: siete en su cabeza y dos en su cuerpo. Colocó la inteligencia en su cerebro, el secreto en sus riñones, la cólera y la misericordia en su hígado, el arrepentimiento en su corazón, el deseo y el aliento en el

²²³ Álvarez Morales, C. (1998). El cuerpo humano en la medicina árabe medieval. En: Pérez Jiménez. A. y G. Cruz Andreotti. (Eds.). *Unidad y pluralidad del cuerpo humano*. España: Ediciones clásicas Madrid. Pág. 234

²²⁴ Durán, N. (2001). *Formas de hacer historia. Historiografía grecolatina y medieval*. México: Ediciones Navarra. Pág. 112.

²²⁵ Pérez Jiménez. A. y G. Cruz Andreotti. (1998). *Op. Cit*

pulmón, la risa en el bazo, la alegría y la tristeza en el rostro, el gozo en el pecho, la concupiscencia en las partes pudendas, la descendencia en la espina dorsal y la fuerza en el semen.

Le puso diez dedos en las manos que le dan fuerza, otros diez en los pies, por la misma razón. Le colocó dos puertas por las que oyera su corazón y dos puertas por las que viera, que son la luz del cuerpo. Le puso una puerta por la que el cuerpo recibiera la vida y colocó en ella una lengua para exponer sus palabras y un paladar para apreciar la bondad de cualquier alimento; también le puso dos fosas nasales con las que poder percibir el olor de las cosas. [...] ²²⁶.

A lo largo de estas narraciones es notable la relevancia del corazón como órgano del entendimiento, es el lugar donde se perciben las cosas que no pueden verse, es decir, es el espacio de la experiencia interior, posiblemente resultado de la fusión de horizontes griegos e islámicos. De hecho, en estas fuentes, en el Corán y durante el trabajo de campo se mencionó que el origen de la inteligencia está en el corazón.

Del mismo modo, durante el trabajo de campo surgió la propuesta de la medicina *tibb*: “actualmente se practica por algunos musulmanes la medicina *tibb*.” ²²⁷ Por distintos medios traté de buscar más información, sin ningún resultado, hasta que noté que la palabra *tibb* es medicina en árabe y fue posible hacer una analogía como el arte de conservar la salud. ²²⁸ propuesta planteada en los manuales de medicina avicénicos. Por lo tanto, esta idea permite traer a la discusión la relevancia de los preceptos de Avicena y su discípulo y sucesor Al Suhrawardi, ambas visiones y conceptos desarrollaron el avicenismo suhwardian, que ha perdurado en el islam shia hasta nuestros días. ²²⁹

Ibn Sina o Avicena castellanizado (980-1037), fue un médico y filósofo islámico quien sintetizó en su *Canon de Medicina*. (La imagen 26 es la muestra de una de las hojas de dicho Canon) los conocimientos griegos, islámicos e hindúes, aunado a las obras de Aristóteles (rescatando el concepto de corazón), Hipócrates y Galeno, entre otros. El pensamiento de Avicena fue comprendido y vivido entre los shiítas iraníes, en gran medida, gracias a los recursos filosóficos como la profetología y la imamología. De acuerdo a esta línea de pensamiento, existe un intelecto superior que ilumina al intelecto humano, desarrollando la capacidad del conocimiento, por lo tanto, la profecía es un fenómeno

²²⁶ *Ibid.* pág. 235.

²²⁷ Información obtenida en trabajo de campo. Restaurant Tandoor, 24 de enero de 2016.

²²⁸ Vázquez de Benito, C.(1985). *Op. Cit.*

²²⁹ Michel, A., Trouillard, J. y B. Tatakis. (2009). *Op. Cit.* Pág.322

vinculado al intelecto. Esta es una facultad que todos pueden tener pero sólo se llega a ella por la instrucción y el esfuerzo. Aunque también se presenta en personas de forma innata, es decir, la obtienen directamente por aptitud o disposición, conocida como intuición.²³⁰

Imagen 26. Canon de Medicina de Avicena



Fuente: Islam, arte y arquitectura.

Finalmente, la filosofía y la medicina han sido parte fundamental de la interpretación del cuerpo islámico. Por ejemplo, los filósofos musulmanes eran médicos y al mismo tiempo, científicos, contaban con estudios de matemáticas, astronomía, farmacopea, química, óptica. “El filósofo islámico es también un sabio religioso, conocedor de la teología, exégeta del Corán e intérprete de la jurisprudencia islámica”.²³¹ De igual forma, es preciso resaltar la importancia del intelecto humano entre los shias, cuestión que actualmente sigue siendo central para esta interpretación del islam.²³² La influencia de Avicena es relevante para la construcción del cuerpo islámico actual, además que su discurso muestra, de manera contundente, la centralidad del corazón y el intelecto como partes fundamentales.

El conjunto de conocimientos de la medicina arabo-islámica con base griega, pasa a Occidente gracias a las traducciones árabes de los manuales de medicina galénicos, o sea, se desarrolló un proceso de arabización del saber médico —de recepción y de asimilación—

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ Aldama, A. A. *Op. Cit.* Pág. 3.

²³² *Ibid.*

entre el año 1000-1300. Posteriormente, en Europa se generó un cambio en la concepción de la medicina greco-árabe a la medicina arabo-latina.

3.2 “Poniendo” al islam en el cuerpo

“Abrazar el islam” no sólo es el cambio de creencias, también es la reorganización de todas las prácticas corporales cotidianas, además de una nueva concepción del tiempo-espacio — en este caso basada en la historia sagrada islámica—. En una sesión de mi asistencia sabatina los participantes comentaron:

...Primero se aprende la ablución, a tocar y a recitar las aleyas del Corán, cómo se recitan, cuándo se pueden tocar, ya que, lo que está escrito en árabe, al ser una lengua sagrada, no se puede tocar si no se han realizado los rituales de purificación. Posterior al acercamiento al texto sagrado, se aprenden las oraciones, una por una, hasta que se vuelva un hábito.²³³

Este punto en la revisión de mi diario de campo es pertinente para abrir una interrogante ¿Cómo aprenden el islam sus adeptos? ¿Cómo se vuelve un hábito?

Al inicio de esta tesis señalé que el aprendizaje del islam se produce a partir de la repetición cotidiana de las Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR's), su reproducción permite in-corporar o “poner” el islam en el cuerpo, permitiendo a los musulmanes construirse —a sí mismos— es decir, como un Homo *Islamicus*. Además, dichas prácticas hacen posible la socialización y, por lo tanto, la autoadscripción a la comunidad. Mi acercamiento parte de la aplicación de la propuesta teórica del *habitus* de Pierre Bourdieu. Entre las características del *habitus*, puede decirse que al ser un conjunto de disposiciones tienden a parecer necesarias, incluso naturales,²³⁴ razón por la cual, el cuerpo es el protagonista, me explico a continuación.

Ugo Volli tiene la premisa que las actividades cotidianas, como las formas de alimentación, reproducción, distribución y organización, entre otras, son parte de la dimensión física del cuerpo, la forma de afrontar o resolver las eventualidades es a partir de las costumbres, es decir, de la cultura,²³⁵ por lo cual, tal y como lo explica José Carlos

²³³ Diario de campo. AMMI, 10 de enero y 6 de febrero de 2015.

²³⁴ Bourdieu, P. (2007). *Op. Cit.* Págs. 86-87

²³⁵ Volli, U. (2001) "Técnicas del cuerpo". En: Islas, H. *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza*. México: INBA/Conaculta

Aguado, el cuerpo humano está conformado por tres dimensiones, biológica, fisiológica y simbólica.

Ahora bien, Michel Bernard, retoma a de autores como Henry Head y Paul Schilder, entre otros, propone que el cuerpo humano conoce su lugar en el espacio y tiene conciencia de sí gracias al esquema corporal, “un modelo perceptivo del cuerpo como configuración espacial: es en el fondo, lo que permite al individuo diseñar contornos de su cuerpo, la distribución de sus miembros y de sus órganos, y localizar los estímulos que se le aplican así como las reacciones de cómo el cuerpo responde, este esquema corporal cambia y se adapta constantemente”.²³⁶ Es aquí donde se adoptan, por medio de la imitación, los comportamientos motrices. En este sentido, para Marcel Jousse, el mundo se aprende por medio de la imitación y esto se concreta gracias al gesto definido como “todo movimiento en el compuesto humano”.²³⁷ Las personas estudian e in-corporan los gestos motrices a su esquema corporal a través de la socialización. Por lo tanto, la conjunción de la fisiología y la cultura es por medio de un proceso de simbolización, José Carlos Aguado la denomina imagen corporal, definida por el autor como “una estructura fisiológico-cultural que integra la experiencia funcional con el sentido que le otorga la cultura.”²³⁸

Por lo anterior, las personas llevan a cabo ciertas posturas o movimientos motrices, practican actividades cotidianas sobre la higiene, la vestimenta, la oración o la alimentación, dichas prácticas son aprendidas y condicionadas por la sociedad, además de ser revestidas de una carga ideológica y afectiva, es aquí donde se manifiesta la dimensión simbólica del cuerpo o imagen corporal, la cual se configura a partir del proceso ritual.²³⁹

En este sentido, la práctica ritual es importante para impulsar la socialización, por ejemplo, David Le Breton encuentra en los saludos, despedidas, o signos con la mano, movimientos de cabeza, las formas de tocarse o de evitar contacto, procesos rituales.²⁴⁰ Por otra parte, nuevamente, José Carlos Aguado, pero ahora junto con Ana María Portal, explican que, en el ritual “se sintetiza lo colectivo y lo individual, lo somático y lo normativo, lo

²³⁶ Bernard, M. (1994). *El Cuerpo. Un fenómeno ambivalente*. España: Paidós. Pág. 31.

²³⁷ Jousse, M. Conferencia en Escuela de Antropología, 06 de diciembre de 1943. Citado en Marcel Jousse y la antropología del gesto. En: Bourdin, G. *Revista Pelicano*. Vol. 2. 2016. Córdoba, Argentina. Disponible en: <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1122/1046>. Consulta: 26 de febrero de 2017.

²³⁸ Aguado, J.C.(2019). Identidad, corporeidad y cultura. En: Giménez, G. y Gutiérrez Chong, N.(Comps). *Las culturas hoy*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales. Pág. 188.

²³⁹ Aguado, J.C. (2011). *Op. Cit.* Pág. 47.

²⁴⁰ Le Breton, D. (2002). *Op. Cit.*

biológico y lo social. Todo ello organizado como un sistema de comunicación —verbal o no— que almacena y transmite significados ordenados en códigos que interpelan consciente e inconscientemente a los individuos que en él participan.”²⁴¹ Aunado a la importancia de los rituales cotidianos, Roy Rappaport observa que “la ejecución de los rituales es a través de secuencias más o menos invariables de actos formales.”²⁴²

Por lo tanto, la imagen corporal es la encargada del proceso de in-corporación, en términos del *habitus* de Pierre Bourdieu. Desde esta perspectiva propongo que el proceso de aprendizaje que —de cierta forma— “pone” en el cuerpo una forma de pensamiento (el islam), se logra a través de la repetición de las PCR’s, permitiendo, en este caso, permite a los musulmanes y musulmanas interiorizar el islam y al mismo tiempo, da una idea de comunidad, generando vínculos identitarios con otros miembros.

Este proceso entrena al cuerpo bajo una determinada ideología, para practicarla de manera cotidiana y sistemática.²⁴³ A partir de esta idea, observo que la oración o el *salat* se lleva a cabo cinco veces al día, antecedido de las abluciones. Algo semejante ocurre con la alimentación, también es una práctica corporal regulada, no sólo por el islam, sino por diferentes sistemas de creencias, por ejemplo, entre los judíos la comida debe ser *kosher*, para los musulmanes *halal*. Ambos caracterizados por la manera de sacrificar al animal y definidos por sus textos sagrados. Al mismo tiempo, también existe la prohibición de consumir ciertos alimentos y bebidas, Marvin Harris explica que “los alimentos transmiten mensajes o poseen significados simbólicos”,²⁴⁴ siguiendo al autor, además de los preceptos religiosos también hay procesos históricos, sociales y políticos. A la par, también se presentan los momentos de ayuno, por ejemplo durante la cuaresma o en el Viernes Santo entre los cristianos, o con los judíos el *Yom Kippur* o día de la expiación, así también, el ayuno durante el mes del Ramadán.

Lo anterior además de mostrar los discursos simbólicos de los alimentos, también permite un acercamiento a la concepción del tiempo regulada por ciclos religiosos, Louis Gardet explica que “no solamente se interpreta el tiempo, sino que se significa mediante el

²⁴¹ Aguado, J.C y Portal, A.M. (1992). *Op. Cit.*

²⁴² Rappaport, R. (2001). *Op. Cit.*

²⁴³ Bernard, M. (1994). *Op. Cit.*

²⁴⁴ Harris, M. (1999). *Bueno para comer, Enigmas de alimentación y cultura*. España: Alianza.

rito.”²⁴⁵

Asimismo, se debe agregar otro hábito permeado por la cultura, vestir la piel o el uso de la ropa, actividad central en la vida social, a pesar que el uso del objeto vestido —es perceptible— en ocasiones es tomado como una acción pasiva, ignorando la serie de movimientos corporales, no sólo para ponerlo sobre el cuerpo, también para realizar actividades físicas con una fuerte carga simbólica, como apunta Joane Entwistle “todas las culturas visten el cuerpo de alguna manera.”²⁴⁶

Por lo tanto, desde mi acercamiento a la AMMI, fue posible observar que el proceso de in-corporación del islam es aprendido y reproducido en grupo. Los hermanos y hermanas shias han comentado la dificultad para aprender el islam, de hecho, lo más complicado es cambiar los hábitos alimenticios, pero agregan que su entorno familiar los ha apoyado y eso facilita el cambio.²⁴⁷ En el mismo tenor —los musulmanes comentan— que: “el único apoyo para continuar es sentir a Dios en el corazón, el islam se práctica por amor, además, a la par hay que conocer y cuestionarse...se practica porque se ama y se conoce, sin esperar recompensas.”²⁴⁸

Resumiendo, la repetición de las prácticas corporales “pone al islam en el cuerpo”, es decir lo in-corpora, generando esquemas de percepción y representación que construyen realidades sociales. Simultáneamente, “la organización de los rituales permite recordar al creyente en todo momento su pacto con la divinidad en cualquier momento del día”.²⁴⁹

3.3 Análisis de las Prácticas Corporales Ritualizadas

Un concepto central planteado en esta investigación es el de Prácticas Corporales Ritualizadas (PCR's), su importancia estriba, principalmente en que son el medio, a través del cual los musulmanes aprenden a serlo. Es decir, su repetición cotidiana además de sacralizar sus actividades permite “poner al islam” en el cuerpo. A partir de esta idea

²⁴⁵ Ricoeur, P. (et.al). (1979). *Las culturas y el tiempo*. España: Sígueme. Pág.21.

²⁴⁶ Entwistle, J. (2002). *Op. Cit.* Pág. 19.

²⁴⁷ Diario de campo. AMMI, 7 de marzo de 2015.

²⁴⁸ Comunicación directa HoMn2. AMMI.7 de marzo de 2015.

²⁴⁹ Comunicación directa con HoMn1. AMMI. 10 de enero de 2015.

propongo observar tres PCR'S: la vestimenta centrada en el uso del *hiyab*, la oración y la alimentación.

3.3.1 Detrás del *hiyab*

Para comenzar este apartado cito a Lila Abu-Luhgod, para la autora, necesitamos tomar en cuenta, las diferencias de las mujeres en el mundo, como productos de diversas historias, expresiones, circunstancias y formas de estructurar sus deseos.²⁵⁰ El profundo y complejo campo que presenta la vestimenta islámica varía según la etnia, la geografía o la escuela de interpretación.

Las vestimenta islámica también varía de acuerdo a conmemoración, por ejemplo, durante la peregrinación a la Meca, los musulmanes visten con una túnica blanca, hecha de algodón, de tal forma, y de acuerdo con J.F. Bert, el uso de la vestimenta tradicional islámica no cumple un rol litúrgico, es parte de la cotidianidad.²⁵¹ En este sentido las musulmanas shia visten de un determinado color para rememorar fechas importantes, por ejemplo, en el mes de *muharram* y específicamente el décimo día (*ashura*), esos días se conmemora la muerte del nieto del Profeta Hussain Ibn Alí, asesinado en Karbalá,²⁵² las mujeres visten de negro y sin joyería.

Lo anterior me permite reflexionar sobre el uso e intención que tiene la vestimenta islámica, específicamente el *hiyab*, no sólo en su dimensión simbólica, sino para adaptar los movimientos físicos necesarios para portar dicho atuendo. Siguiendo esta idea, el artículo de Géraldine Mosière se ha acercado a comunidades islámicas de Francia y Quebec, sus adeptas han combinado el código islámico como la piedad, la modestia con un estilo occidental, que a la vez, puede ser urbano y adecuado para todas las actividades cotidianas como el trabajo, la escuela, el deporte. Expone la autora que la moda no está peleada con el islam.²⁵³

Aplicando esta propuesta al contexto mexicano, las musulmanas shias crean un islam local a partir de la generación, transformación, producción y reproducción de estrategias que

²⁵⁰ Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? En: Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*. Vol. 104., N.º.3, 783-790. Disponible en: www.jstor.org/stable/3567256. Consulta: 07 de agosto de 2020.

²⁵¹ Bert, J.F. (2012). « *Les techniques du corps* » de Marcel Mauss. *Dossier critique*. Paris: Publications de la Sorbonne.

²⁵² Notas de Diario de campo.

²⁵³ Mosière, G. (2009). *Modesty and style in islamic attire: Refashioning muslim garments in a Western context*. Canada: Springer.

surgen de los propios musulmanes, por ejemplo:

La utilización de rebozos como *hiyab*. La mejor vestimenta es la vestimenta de la época, tiene que ver con el contexto y la jurisprudencia lo permite, comenta la HaMa1. De tal forma, las musulmanas mexicanas shias tratan de adecuar una vestimenta tradicional a los preceptos tradicionales, generando una versión del islam “a la mexicana”.

Al respecto, nuevamente la HaMa1 retoma la palabra: “Se puede hacer un islam mexicano de acuerdo a la jurisprudencia, de acuerdo al protocolo islámico...y de esta forma, se puede ser parte de una gran comunidad shia latinoamericana.”²⁵⁴

Por los argumentos anteriores, es posible establecer que las comunidades islámicas, ubicadas en países donde son una minoría, tratan de manifestar una forma particular de acceder al islam, utilizando las herramientas que tienen a su alcance con el único interés de mostrarlo global y moderno; parafraseando a Clifford Geertz, generan distintas interpretaciones del islam, pero todos terminan mirando a la Meca.²⁵⁵ En este tenor, las investigaciones se han enfocado alrededor de las musulmanas, su cuerpo y la forma en cómo se les ha impuesto el *hiyab*. En mi tesis, más bien, propongo analizar la manera en la cual las musulmanas mexicanas aprenden a usarlo sobre el cuerpo y su dimensión simbólica, tratando de alejarse de conceptos como islamofobia de género, Laura Mijares y Ángeles Ramírez la entienden como “el proceso, intersección de una doble opresión de una islamofobia generalizada que ha revitalizado los estereotipos orientalistas y las representaciones de las mujeres musulmanas como retrasada, oprimidas, políticamente menores de edad, que busca imperiosamente la liberación y el ser rescatadas a través de las intervenciones imperialistas.”²⁵⁶

Autoras como Sirin Adldi Sibai, Lila Abu-Lughod y Saba Mahmood, entre otras, proponen alejarse del estereotipo alrededor del *hiyab* como opresor de las mujeres, más bien como sugiere Veena Das para un grupo de mujeres religiosas en India, es interpretado “como un compromiso activo y no como una sumisión pasiva.”²⁵⁷

a) El descenso del *hiyab*

Considero que, de inicio, es imprescindible abrir con el origen del vocablo *hiyab*, de acuerdo

²⁵⁴ Diario de campo. AMMI, 20 de agosto de 2016..

²⁵⁵ Geertz, C. (1994). *Observando el islam*. España: Paidós.

²⁵⁶ Mijares, L. y Ramírez, A. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España. Un estado de la cuestión. En: *Anales de Historia Contemporánea*. N^o 24. Disponible en: <https://revistas.um.es/analeshc/article/view/53911>. Consulta: 7 de agosto de 2020. Pág. 127.

²⁵⁷ Citado en Mahmood, S.(2019) *Op*. Cit. 11-12

a Fátima Mernissi, proviene de la raíz *hayaba* (حجب), de dicha raíz se despliegan los verbos esconder, subir, tapar, velar, ocultar, separar, mediar. Es pertinente precisar que algunos textos en árabe, la palabra *hiyab* hace alusión a una cortina, pero con el tiempo, la palabra se implementó solo para referirse al velo.²⁵⁸ Siguiendo con la autora, existe una dimensión más del vocablo, en la conformación de palabras referentes a la parte del cuerpo, es antecedida por la palabra *hiyab*:

- Diafragma: *hiyab al yawf*, (*hiyab* del estómago)
- Himen: *hiyab al bukuriyya*, (*hiyab* de la virginidad)
- Cejas: *al hayiban*. (separa y protege al ojo)

Originalmente, el uso del *hiyab* fue para separar a dos hombres dentro de un espacio, Fátima Mernissi, retoma la narración de Tabari sobre un acontecimiento referente al uso del *hiyab*:

Durante el casamiento del profeta Muhammad e impaciente por retirarse a descansar con su nueva esposa no encuentra cómo dejar a sus invitados, cuando se van, el profeta se dirigió a su alcoba, al introducir un pie en ese espacio y dejar el otro afuera, dejó caer un *sitr* (cortina) entre él y Annas (uno de los discípulos del profeta) y la *aleya* del *hiyab* descendió en ese momento, decidió poner una tela que dividiera a dos hombres.²⁵⁹

A partir de este hecho, los fundadores de la ciencia religiosa islámica consideran que la *aleya* 53 de la sura 33 es donde se institucionaliza el uso del *hiyab*:

¡Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos que os autorice ello para una comida. No entréis hasta que se hora*. Cuando se os llame, entrad y, cuando hayáis comido, retiraos sin ponernos a hablar como si fueráis de la familia. Esto molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Dios, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando les pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decoroso para vosotras y para ellas. No debes molestar al Enviado de Dios, ni casaros jamás con las que hayan sido sus esposas. Esto, para Dios, sería grave.

Contextualizando esta situación y para justificar el establecimiento del *hiyab*, desde el punto de vista de la historia del islam, se hace referencia a los diferentes conflictos en la Península Arábiga. A consecuencia de los enfrentamientos entre los musulmanes y otros grupos de la zona, hubo una gran cantidad de mujeres viudas y esclavas, podían ser

²⁵⁸ Mernissi, F. (1987). *El harén político. El profeta y las mujeres*. España: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

²⁵⁹ *Ibid.* Págs. 100-101.

musulmanas y no musulmanas, los hombres al encontrarlas ejercían la práctica del *ta'arrud*, la cual, explícitamente hace referencia a cruzarse en el camino de una mujer para incitarla a fornicar, esta actividad sólo podía realizarse con las esclavas y al desconocer la procedencia de estas mujeres, podían ser forzadas al *ta'arrud*. Dicha situación favoreció la implementación del *hiyab*, una prenda de vestir que ya era usada por algunas mujeres, más bien, en ese momento se resignificó como un símbolo de identificación islámico y un elemento que centra un tabú sobre el cabello.

Actualmente y en el contexto mexicano, estas ideas no son muy conocidas, de hecho, gran parte de las personas que se han acercado a la AMMI lo hacen para conocer más sobre la situación de las mujeres y el uso del *hiyab*, una hermana musulmana comentó lo siguiente y cito:

El *hiyab* se ha usado en diferentes religiones, es visto como un respeto a Allah, además de ser parte de la identidad religiosa. El velo debe usarse para amar a Allah, como protección y para que a las mujeres se les valore por el intelecto y el corazón, no por el cuerpo. El *hiyab* es protección, identidad, recato, dignidad y modestia. En el momento que vivimos es preferible andar más occidental para no llamar la atención, eso va en contra de los valores islámicos.²⁶⁰

En otro contexto, la HaMa4 comentó:

El *hiyab* no es sólo una forma de vestir, es un comportamiento que atañe tanto a hombres como a mujeres. El *hiyab* y la vestimenta islámica debe cubrir, por lo que no debe ser transparente, no debe mostrar la forma del cuerpo, es un deber vestir sobrio para no llamar la atención, esto no es ser poco atractivas ni conservadoras, simplemente es ser una mujer respetable. Si me pongo el velo es porque para mí significa algo, por lo tanto, hablamos de dos dimensiones del *hiyab*, la exterior y la interior, es la que nosotras debemos entender, no sólo somos el exterior, las mujeres debemos cuidarnos, ya que nuestra imagen es el espejo de lo que tenemos dentro, tenemos que proyectar ser una mujer respetable y que nuestro valor está por dentro.

El significado del velo tiene distintas profundidades de conocimiento o de acercamiento al islam, es decir, puede ser un símbolo de identificación con él y como musulmana o porque es bonito. Cada quien sabe por qué lo usa y dentro de nuestro corazón sabemos lo que significa. El *hiyab* externo es un reflejo del *hiyab* interno.

El *hiyab* es un reflejo de lo que viene de nuestro corazón, me siento cómoda, me identifico con él. Yo uso el *hiyab*, nadie me obliga, me siento bien y lo uso porque a las mujeres musulmanas se nos ha recomendado usarlo para proteger nuestra integridad.²⁶¹

²⁶⁰ Comunicación directa HaMa3. UNAM, 15 de octubre de 2015.

²⁶¹ Comunicación directa HaMa4. Tandoor, 24 de enero de 2016.

A partir de esta información considero importante resaltar algunas cuestiones, que permiten tener un acercamiento más amplio de esta prenda:

1. Para las mujeres el uso del *hiyab* no es opresor ni conservador.
2. Permite a las musulmanas sentirse libres y nadie las obliga a usarlo.
3. El uso del *hiyab* está determinado a partir de los roles del género, a pesar de ser una prenda para hombre y mujeres, solo ellas lo portan, los hombres están inscritos sólo en la dimensión simbólica.
4. La sacralización del acto de vestir el cuerpo. El *hiyab* es el recordatorio constante sobre el comportamiento que deben tener los musulmanes y musulmanas.
5. Reflejo del corazón, entendido como el órgano del conocimiento, el *hiyab* se usa para ser valorada por el intelecto.
6. A partir de las voces de las musulmanas, es posible retomar nuevamente a Veena Das el uso del *hiyab* no es una sumisión pasiva, más bien, un compromiso activo.

Estas reflexiones me permiten hablar de un “estilo islámico”, el cual trata de adecuarse a las diferentes actividades de las mujeres, a su vida social, laboral o deportiva buscando un equilibrio; gran parte de esta adecuación depende de la forma particular que cada musulmana tiene de llevar el islam.

A este respecto, actualmente existen diversas propuestas alrededor de la idea de un islam global, las comunidades islámicas están creciendo y las mujeres, en muchos casos, buscan incorporar estrategias que les permitan vivir el islam y al mismo tiempo, poder ser una musulmana actual, generando, nuevas maneras de acceder a la tradición. Por ejemplo, la (re)apropiación del *hiyab*, acción realizada por un grupo de mujeres que habitan fuera de los países islámicos, conocidas como *hiyabistas*, que consiste en portar esta prenda con orgullo por las calles de ciudades cosmopolitas como París, Londres o Nueva York.²⁶² Otro ejemplo son las *mipsters*, son jóvenes musulmanas, entre 16 y 24 años, que tratan de mostrar una visión del islam global, moderna y urbana.²⁶³

²⁶² González, J.A. (16 de marzo de 2015). *Op. Cit.*

²⁶³ Mipsters: like hipsters, but muslim. (10 de abril de 2016). En: *The Guardian*. Disponible en: https://www.theguardian.com/society/shortcuts/2016/apr/10/mipster-muslim-hipster-exploitative-marketing-term-growing-urban-trend?CMP=fb_gu. Consulta: 23 de marzo de 2018.

En el caso de la Ciudad de México, las musulmanas shia comentan de la manera de vivir el islam “a la mexicana” es a partir de la adecuación de la vestimenta tradicional a los preceptos tradicionales, ya que las “musulmanas han optado por fomentar una interpretación local de la vestimenta islámica opuesta a una visión tradicional islámica que es vista como “universal”; por ejemplo “la utilización de rebozos como *hiyab*. La mejor vestimenta es la de la época, tiene que ver con el contexto y la jurisprudencia lo permite.”²⁶⁴ En este sentido, la HaMa2, estudiante de Biología, comentó:

En mi caso y por lo que estudio no he tenido ningún problema en la escuela, todos usan bata por los laboratorios, aunque no los tengan, para mí es normal la bata, es como mi *abaya*, pero blanca, no hay ninguna etiqueta; para el laboratorio cubres el cabello para no quemarlo.

En otras materias que no son de laboratorio como micología y bacteriología, voy al baño, me quito mi *hiyab* y uso la cofia, no hay problema, a lo mejor en otras escuelas sí.²⁶⁵

Lo que es posible observar es la manera en como las musulmanas adecuan su vestimenta, tradiciones y actividades cotidianas para respetar el uso del *hiyab* y la vestimenta islámica.

Ahora bien, en este punto del apartado es adecuado explicar el uso del *hiyab* y su aprendizaje, ya que para esta investigación es una PCR. Para una explicación más amplia sobre esta acción, recurro a la conmemoración del Día Internacional del *Hiyab*, que se llevó a cabo en el restaurante Tandoor, después de la comida y de comentar algunas experiencias del *hiyab*. Una de las actividades que se planeó fue realizar una especie de “tutorial” para las mujeres que aún no sabían cómo ponerse el velo y sobre las diferentes maneras de poner el velo como se muestra en la imagen 27.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ Comunicación directa con HaMa2. AMMI, 28 de febrero de 2015.

Imagen 27. Tutorial para aprender a ponerse el *hiyab*



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Hay distintas formas de usar el *hiyab*, pero la mayoría de las hermanas utiliza el modelo sencillo, de hecho, las hermanas shia pueden utilizar adornos, ya que, para otras interpretaciones del islam, no está permitido. Por otro lado, las hermanas explican los pasos a seguir para la colocación del *hiyab* son los siguientes:

- a) Se debe recoger el cabello, después se coloca una banda negra o de cualquier color, se pueden contrastar los colores de la banda y del velo, de esta forma el cabello no se ve y queda la cara totalmente descubierta.
- b) Se coloca el *hiyab* alrededor de la cabeza, hay una gran diversidad de opciones para llevarlo, pero cotidianamente, se utiliza la más sencilla, alrededor de la cabeza y cruzado al frente. Algunas mujeres, por practicidad deciden utilizar un velo “listo para usarse”, es decir, un velo ya estructurado y sólo se ajusta al frente, debajo de la barbilla, como se muestra en la imagen 28.
- c) Ya más como una cuestión de estilo, se puede acomodar el *hiyab* como un turbante, enrollado alrededor de la cabeza y se ajusta con seguros en la parte inferior de la cabeza, debajo del cabello. El turbante puede ser base para otro estilo, sobre éste se coloca otro velo que hace contraste (imagen 29). Es importante mencionar que las imágenes mostradas sobre los diversos estilos para el uso del velo islámico fueron capturas de pantalla del tutorial antes mencionado el 24 de enero de 2016.

Imagen 28. *Hiyab* “listo para usarse”



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Imagen 29. Colocación del *hiyab* estilo turbante



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Para concluir la primera parte de este apartado y como resultado del trabajo de campo, resumiré algunos puntos sobre el uso *hiyab*, para empezar, es una práctica aprendida y cotidiana, la cual tiene una dimensión más profunda, más allá de los discursos de identificación, es también, la manera de recordar a todos los musulmanes, tanto hombres, como mujeres el “comportamiento correcto”. No obstante, es pertinente apuntar las dificultades que viven las musulmanas día a día fuera de las comunidades, comenta una hermana musulmana: “para las musulmanas, usar el *hiyab* en México es llamar la atención, en las calles nos gritan terroristas, refugiadas o tontas. En el transporte público, algunos

hombres dicen entre ellos ‘sí, así lo esconde...’.”²⁶⁶.

3.3.2 La oración: el momento más cercano con la divinidad

La oración para François Houtart es una acción intermedia entre el rito, el mito, los movimientos son en efecto, absolutamente inseparables en el acto del orador.²⁶⁷

Al inicio se introdujo el concepto del Homo *Islamicus*, es decir, el individuo que simboliza su entorno para dar sentido a la realidad desde la espiritualidad islámica, basada en mitos y ritos, en otras palabras, la conjunción del pasado histórico con la cotidianidad. Por lo tanto, la realización de las acciones rituales, retomando a Mircea Eliade, se remontan a un tiempo sagrado, donde surgieron los modelos de prácticas sociales a través de los rituales, los mitos se recrean. En el tiempo mítico se llevaron a cabo las actividades humanas más significativas, fue el momento en el cual se presentó un comportamiento humano o institucional ejemplar, a partir del cual surgen los modelos idealizados de cómo actuar en sociedad, hombres, mujeres o la comunidad en su conjunto.²⁶⁸

La oración o el *salat* es una forma de sacralizar los diferentes momentos del día de los practicantes, debido a que se reza en momentos específicos del día: al amanecer, al mediodía, al atardecer, a la puesta del sol y en la noche. Es importante mencionar que es imprescindible estar en un estado de pureza, ya que es una obligación para cualquier musulmán o musulmana permanecer en este estado durante la oración. Después de las abluciones básicas (*al wudu*), su cuerpo y sus vestidos no deben estar manchados para poder iniciar el ciclo de oración.

Para los hermanos shia, los jueves por la noche se abren las puertas del *Salat al Yuma'a*, el día del rezo. Es recomendable comenzar este día con las súplicas, ya que trae muchas recompensas.

El primer paso para iniciar las oraciones diarias es la intención, es decir, empezar con la intención de rezar, ya que se debe estar consciente y preparado para el momento que será dedicado a la divinidad. Lo siguiente es el *wudu*, se lleva cabo antes de cada oración, debe

²⁶⁶ Información obtenida en trabajo de campo. Universidad Nacional Autónoma de México, 11 de junio de 2015.

²⁶⁷ Houtart, F. (1998). *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdés Editores.

²⁶⁸ Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. España: Paidós.

ser fácil y práctico, para poder hacerla en cualquier momento y lugar.²⁶⁹ Posterior a la ablución, continúa la realización de una serie de movimientos físicos dentro de un tiempo sagrado y descritos a continuación a partir de lo observado durante el trabajo de campo:

...La oración da inicio con el llamado a partir de la salmodia de frases en árabe y su repetición. Entre algunas de las frases que identifiqué se encuentran: *Allahu Akbar* (*Allah* es grande). Posteriormente el testimonio de fe: *Lā 'ilāha 'illā llāhu Muhammadun rasūlu-llāh*, en español es: No hay dios más que Dios y Muhammad es su profeta, seguido del pronunciamiento para recordar a la familia del profeta. Se pueden agregar más súplicas, está permitido y es recomendable, estos detalles embellecen la oración y demuestran el amor a la familia del Profeta. Es importante mencionar que para el creyente la intención es el primer paso para dar inicio a la oración.

A continuación, El *Takbiratul ihram* es de pie con las manos a la altura de las orejas (véase imagen 31) y pronunciando *Al lâhu akbar* (Dios es el más grande), esta frase da inicio al rito y se recita el *Bismiallahi Al Rahmani rahim* (en el nombre de *Allah*, Él Clemente, Él Misericordioso). De tal forma que la repetición de las frases sacraliza la actividad corporal. Sigue el *qunut*, es la devoción o como se conoce en otras fuentes la súplica, se realiza con las manos juntas frente a la cara y ofreciendo bendiciones a Muhammad y su familia. Después, se levantan las manos a la altura de las orejas y se hace una inclinación *ruku'*. Finalmente, el practicante se pone de pie y se prosterna (*suyyud*), nuevamente se arrodilla y se prosternan, se levanta y el musulmán se pone de rodillas, pronunciado la siguiente frase: “Pido el perdón de Dios y a él me vuelvo arrepentido. Dios es el más grande”.

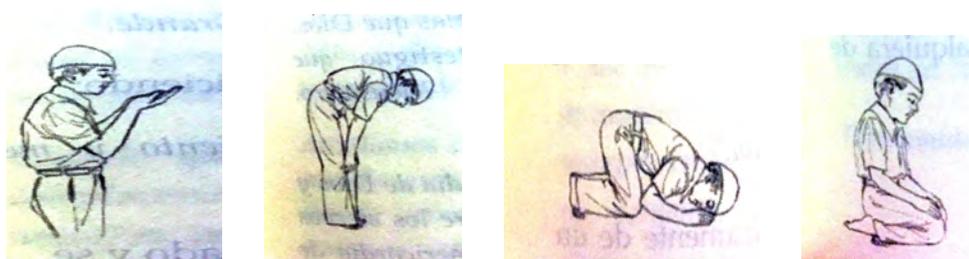
La oración comprende varios ciclos o repeticiones, al terminarlos, se recita el testimonio de fe (*shahada*) en árabe: No hay dios más que Dios y Muhammad es su profeta (*Lā 'ilāha 'illā llāhu Muhammadun rasūlu-llāh*). En el caso particular shia, al final se mandan bendiciones al profeta y a su familia. Para concluir, se hace el saludo final al profeta y a su descendencia.²⁷⁰

A partir de la descripción anterior y para una mejor comprensión de este proceso me remito a la imagen 30.

²⁶⁹ Diario de campo. AMMI, 06 de febrero y 02 de mayo de 2015.

²⁷⁰ Diario de campo. AMMI, 9 de mayo de 2015.

Imagen 30. Movimientos corporales durante el *salat*



Fuente: Esto es el islam

Estos movimientos corporales representan un ciclo de oración, es importante repetirlos en dos ocasiones. Aquí es posible observar el uso que tiene el esquema corporal antes mencionado, el cual aprende esta serie de movimientos y sus repeticiones.

El ritual es la repetición del mito del viaje nocturno del profeta, realiza dos veces, cada uno de los ciclos de oraciones emulan el viaje del profeta, desde Jerusalén asciende al séptimo cielo. La oración representa el esfuerzo de Muhammad para estar más cerca de Allah, por lo tanto, los musulmanes tratan de imitar este modelo primordial. De acuerdo a lo que observé en trabajo de campo describo la realización de la oración, acompañando el texto de algunas imágenes:

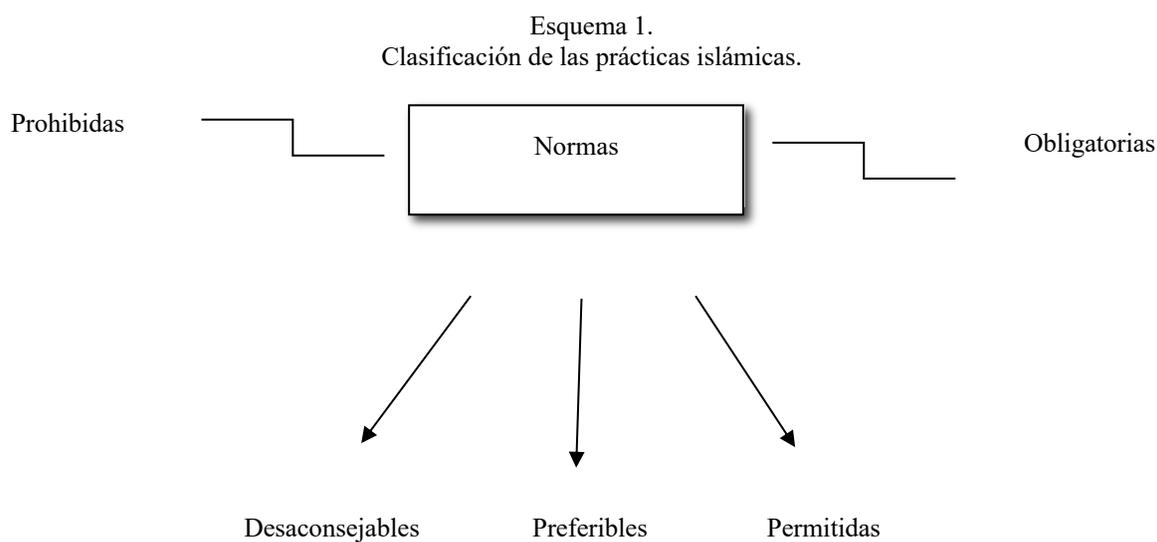
La oración es el momento de mayor intimidad, debido a que los creyentes están más cerca de la divinidad, así también, representa la humildad y se reconoce que no hay nada más que merezca ser adorado. La prosternación es el instante en que la cabeza y el corazón están a la misma altura como puede verse en la imagen 31.

Paralelamente, existe una relación entre la vestimenta y la oración, por ejemplo, para las mujeres hay una vestimenta especial para realizarla: el *shador*, es importante mencionar que es una acción recomendable, pero no es obligatoria, como se muestra en la imagen 32, esta ropa es exclusivamente para el rezo, no para uso cotidiano

Otro detalle relevante es el uso de la turba, una piedra de arcilla para apoyar la frente para que la cabeza no toque el suelo, como se muestra en la imagen 33. La utilización de este elemento marca la diferencia entre los musulmanes sunna y shia, ya que en el momento de la prosternación los shias colocan la cabeza sobre la turba.²⁷¹

²⁷¹ Diario de campo. AMMI, 2 de mayo de 2015

Otro tema de estudio son las normas para la realización de las prácticas, es decir, las actividades pueden ser obligatorias (*wayib*), prohibidas (*haram*), desaconsejable (*makruh*), preferible (*mustahabb*) o permitidas (*mubah*). por ejemplo, las oraciones son obligatorias, aunque recomendable agregar más súplicas para embellecer la oración. Por otro lado, también las abluciones están bajo esta norma, una vez es obligatoria, dos veces recomendable y repetirla tres veces la inválida.²⁷²



Fuente: Cuadro realizado por la autora a partir de la reproducción de un video durante la clase de asuntos religiosos, AMMI, 7 de marzo de 2015.

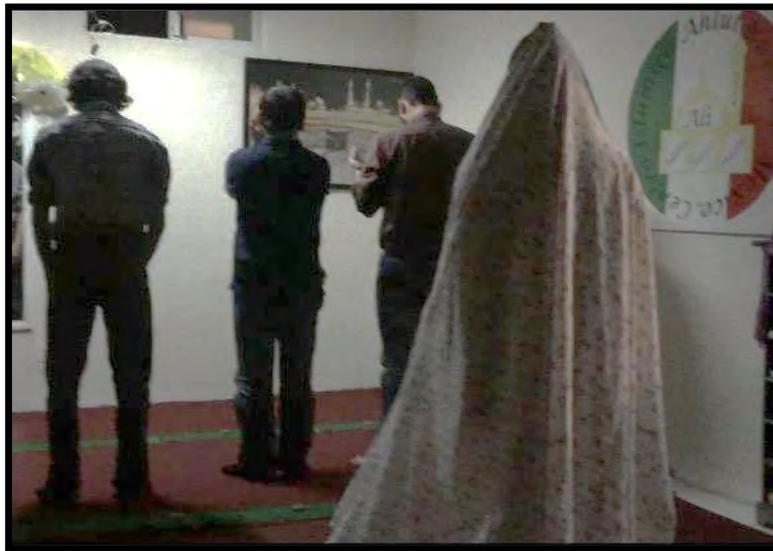
²⁷² Diario de campo. AMMI, 11 de abril y 2 de mayo de 2015.

Imagen 31. Prostración



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis

Imagen 32. Uso del *shador* durante el *salat*



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis

Imagen 33. Colocación de la turba para la oración.



Fuente: Fotografías tomada por la autora de la tesis

La práctica y sacralidad del *salat* —con su repetición cinco veces al día— permite recordar el pacto que se tiene con la divinidad, su aprendizaje es complicado, como lo comentan algunos hermanos, pero “la estrategia es empezar con algo pequeño y se repite hasta que se haga un hábito, de esta manera se lleva a cabo el aprendizaje”. Así también el *salat* trata de que los musulmanes retomen su relación con la naturaleza, con la creación divina, este pensamiento simbólico se sintetiza en una metáfora: “ver a la divinidad más allá de todo lo creado”, es decir, el islam es un aprendizaje constante que lleva toda la vida.²⁷³

3.3.3. El acto de comer: placer, prohibiciones, festividades y ayuno.

La alimentación humana y el acto de comer articulan las dimensiones cultural y la biológica, así pues, además de ser, para Claude Levi- Strauss, un hecho eminentemente social²⁷⁴, también tiene componentes biológicos que deben ser descifrados según Mary Douglas²⁷⁵. De tal forma, la alimentación es una actividad que atraviesa la mayoría de las prácticas sociales, citando a Luis Alberto Vargas “cada quien tiene sus propios hábitos alimentarios. Estos consisten en actos característicos y repetitivos que se llevan a cabo ante la necesidad de comer

²⁷³ Diario de campo. AMMI, 10 de enero y 25 de abril de 2015.

²⁷⁴ Douglas, M. (1972). Deciphering a Meal. *Daedalus*. Vol.101. Núm.1, pp 61-81. Disponible en: from www.jstor.org/stable/20024058. Consulta: 12 de agosto de 2020.

²⁷⁵ Levi-Strauss, C. (2008). La sinfonía de los sabores. En: el correo de la UNESCO. Núm. 5, 35-38. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Mexico/strauss.pdf>. Consulta: 12 de agosto de 2020.

y que, al mismo tiempo, satisfacen necesidades emocionales y normas sociales”²⁷⁶. Para Camila Pastor, las elecciones en los temas de alimentación están influidos por la ideología, en su texto sobre la alimentación explica que a partir de los alimentos es posible acercarse a la organización de los imaginarios, los sistemas de clasificación, los tabúes y las prohibiciones.²⁷⁷

a) El jardín de deleite

Ishita Banerjee, nos introduce al tema de la comida, plantea que desde el punto de vista de la teología islámica, es posible asociar el acto de comer con el placer, ya que existe una asociación entre la buena vida y la buena comida, además de ser uno de los seis placeres humanos, junto con la bebida, los aromas y el sexo.²⁷⁸ Por lo tanto, como lo expresa el sugerente título del artículo de Camila Pastor antes mencionado, comer es un “gozo de la creación”. Esta idea se encuentra en la sura 52, aleyas 16-19:

Entrad en él, es igual que tengáis o que no tengáis paciencia.
Sólo se os pagará por lo que hicisteis.
Los temerosos estarán en jardines y deleite,
disfrutando de lo que su Señor les dé.
Su Señor los habrá librado del castigo del Yahim.
¡Comed y bebed en perfecto bienestar por lo que hicisteis!

Las aleyas anteriores abren la reflexión al tema de la comida como un placer y su cercanía a la idea de pensar el paraíso islámico, me explico a continuación.

Dentro de la tradición islámica, el jardín del paraíso *janna*, en árabe (جنة), es descrito en el Corán como un jardín de delicias. En el relato del viaje nocturno y la ascensión del profeta Muhammad a los siete cielos, después de su entrevista con la divinidad y de hablar con Adán, Abraham, Moisés y Jesús, el ángel Gabriel —por ser la criatura más amada de Dios— lo tomó de la mano y avanzaron hasta el jardín. Muhammad quedó maravillado, un jardín de delicias con la morada y recompensa de los justos y de los obedientes, con árboles frutales y alimentos inagotables, ríos de agua, agua de tasnim²⁷⁹ (agua proveniente de una fuente del paraíso), arroyos de leche, también, vestirán con ropas de seda, habrá utensilios de

²⁷⁶Vargas, L.A. ¿Por qué comemos lo que comemos? En: *Antropológicas nueva época*, N° 7, 1993. México: UNAM/IIA. p 24.

²⁷⁷Pastor, C. (2015). Comer: el gozo de la creación. En: *Estudios de Asia y África*. Vol. 50. Núm.3, 779 - 792. Disponible en: <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/eea/article/view/2049>. Consulta: 12 de agosto de 2020. Pág. 779.

²⁷⁸ Banerje-Dube. I. Introduction: Culinary Cultures and Convergent Histories. En: *Cooking Cultures. Convergent Histories of Food and Feeling*. Banerjee-Dube. I. (Ed). (2016). India: Cambridge University Press.

²⁷⁹ Según Fernando Cisneros, es un líquido que puede sobrepasar el ámbito terrenal.

plata, de oro y de cristal, todas estas son recompensas a los pacientes, para los que recuerdan a Dios en cada momento,²⁸⁰ como se describe en el relato del viaje nocturno:

[...] E intervino Jibríl: - Tomad, oh Ridwán, la mano del amado de Dios, y muéstrale el jardín. Y vi su suelo blanco como la plata, y pude apreciar que los guijarros eran perlas y coral, siendo su polvo de almizcle. La yerba era de azafrán, los árboles tenían hojas de plata y de oro, y sus frutos eran brillantes cual estrellas. El *trono* formaba su techo, era la indulgencia su contenido, los ángeles sus habitantes y el Misericordioso su vecino. Ridwán me tomó de la mano, y caminó entre los árboles y todo cuanto había ahí de goces y veneros, de vírgenes y huríes, de fontanas, alfaguaras y encumbrados alcázares, de frutos del amor como lunas, de sirvientes, reverencias y honores, deleites y agasajos, de reuniones y eternidad, de beatitud y perdurabilidad, de bienaventuranza de la vecindad del Rey Omnisapiente [...]

Así dijo y continué contemplando *deleites* y riquezas inmensos, entre ellos siete ríos: un río de agua y otro de leche, un río de vino y un río de miel, un río de *salsabil* y otro de *rahiq*, un río de *tasnim* [...]²⁸¹.

Tor Andrae tiene la hipótesis que esta descripción del paraíso islámico es construida a partir de las descripciones de San Efrén en los Himnos del Paraíso:

Sus aguas de manantial están saturadas de perfumes [...] Allá hay árboles que producen frutos los frutos de diferentes meses [...] Brotan magníficas fuentes: de vino, leche, miel y mantequilla. Es allí que he visto las tiendas de los justos rociadas por los ungüentos aromáticos coronados de flores y frutos [...] Ellos están sentados a la mesa, a la sombra de los árboles, en una atmósfera clara. Las flores están a sus pies, los frutos penden sobre sus cabezas [...] Aquellos que han sido privados de vino hasta su muerte serán servidos con ansia por los viñedos del Paraíso.²⁸²

De acuerdo a las fuentes citadas, el acto de comer es uno de los placeres dentro del pensamiento islámico, tanto que es parte fundamental de su ideal de paraíso como un jardín para deleitarse, pero ¿qué sucede en la cotidianidad con el acto de comer?

²⁸⁰ A lo largo del Corán se presentan diversos suras con aleyas que describen la vida en el paraíso, en esta descripción retomo las: 33: 35, 47:15, 76:5-22 y 83:23-28.

²⁸¹ Cisneros, F. (1998). *Estudio introductorio y traducción de El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*. México: El Colegio de México. Pág. 115-117.

²⁸² Andrae, T. (1955). *Les Origines de l'islam et le christianisme*. Librerie de Aérique et l'Orient: París. Citado en Rodríguez Zahar, L. (2008). *Op. Cit.* Pág. 217.

b) Prohibiciones, festividades, y ayuno

La alimentación y la ingesta de bebidas tienen también un rol simbólico, ya que son una muestra de prohibiciones corporales, es decir, expresan un orden social, no respetarlos puede generar una contaminación simbólica, idea que se abordará en el siguiente capítulo.

Por ejemplo, los alimentos permitidos son catalogados con el término *halal* (حلال), el cual, hace referencia al conjunto de comportamientos, formas de vestir y de alimentación; proviene de la raíz de la palabra (حل) que significa ser lícito, permitido, permisible o legítimo.

En México existen algunos rastros donde los musulmanes han obtenido permiso para sacrificar bajo el rito islámico, de hecho, durante alguna sesión en la AMMI se escuchaba el mismo comentario sobre la comida: es muy complicado en México tener comida y productos *halal*.²⁸³ Por ejemplo, para algunas festividades que se llevaban a cabo en la asociación, se realizaba el rito islámico muy temprano en la mañana, al mismo tiempo, se comunicaban con otros miembros de la comunidad, por si alguien estaba interesado en adquirir carne *halal*.²⁸⁴

Es importante mencionar que gran parte de las prohibiciones en la dieta de los musulmanes se encuentra inscrita en el Corán, de acuerdo con Luis Alberto Vargas, en casi todas las culturas existen tabúes con el consumo de ciertos alimentos.²⁸⁵ Cabe resaltar que el único animal prohibido para el consumo es el cerdo, como se establece en la sura 5, aleya 3. El fragmento del Corán, de forma contundente, especifica cuáles son los alimentos ilícitos, además establece que la única forma para poder consumirlos es sacrificando al animal con un corte en el cuello²⁸⁶:

Os está vedada la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo, la del animal sobre el que se haya invocado un nombre diferente a Dios, la de animal asfixiado o muerto a palos, de una caída, de una cornada, la del devorado parcialmente por las fieras— excepto si aún lo sacrificáis vosotros — la del inmolado en piedras erectas. Consultar la suerte. Hacer esto es salirse del camino. Hoy los que se niegan a creer han perdido las esperanzas de acabar con vuestra Práctica de Adoración. No los temáis a ellos, temedme a Mí. Hoy os he completado vuestra Práctica de Adoración, he culminado Mi bendición sobre vosotros y os he aceptado complacido el Islam como Práctica de Adoración. El

²⁸³ Notas de diario de campo, 28 de febrero de 2015 y 12 de noviembre de 2016.

²⁸⁴ Notas de diario de campo, 28 de febrero de 2015 y 12 de noviembre de 2016

²⁸⁵ Vargas, L.A. (1993). *Op. cit.*

²⁸⁶ Otras aleyas y suras específicas que hacen referencia a estas prohibiciones. Véase aleya 2, sura 173; aleya 6, sura 145 y aleya 16, sura 115.

que se vea obligado por hambre, sin ánimo de transgredir. Ciertamente Dios es Perdonador y Compasivo.

Asimismo, además de la prohibición del cerdo los shias tampoco pueden consumir conejo, históricamente existen diversas propuestas que tratan de explicar el porqué de este tabú —presente también en el judaísmo—. En este tenor, Marvin Harris propone en su estudio sobre la alimentación que “los factores ecológicos subyacen en las definiciones de los alimentos puros e impuros, sostengo asimismo que no todos circulan de la misma dirección”²⁸⁷, es decir, para Harris la prohibición se centra en la falta de ciertos productos y la dificultad para su producción. En este tenor, las condiciones climáticas del Medio Oriente fomentan ciertas prácticas de los cerdos, por ejemplo, que se refrescan en lodo, cuestión que para algunas interpretaciones los muestra como sucios y poco higiénicos. Maimónides, por citar un ejemplo, tiene un texto justificando la prohibición del consumo de cerdo por ser un animal sucio.

Regresado con Harris, también refiere a la conversión, comenta que al revisar la historia de la expansión del islam, las comunidades del norte de África o de Asia central como Irán, Afganistán y Paquistán, hasta India, el consumo de cerdo no era central en la dieta, por cual, no dificultó la conversión, caso contrario en China “en lugares donde el cerdo es la base del sistema alimenticio, la conversión ha fracasado”.²⁸⁸ En la actualidad, algunos contenidos islámicos establecen que la prohibición se debe a que el consumo del cerdo es nocivo para la salud, por lo parásitos que se encuentran en el animal.

A partir de estas cuestiones es posible establecer nuevamente una idea compartida entre los hermanos y hermanas shia, la dificultad de las prácticas islámicas, el hábito más complicado, para los musulmanes que deciden “abrazar el islam” en México es el cambio de alimentación, de hecho, es recurrente escuchar el comentario “la comida es lo que más se extraña, especialmente los tacos al pastor”, pero han encontrado alternativas y adecuaciones, nuevamente, para practicar un islam a la “mexicana”.²⁸⁹

Ahora bien, es pertinente acercarse a ámbito de la ritualidad, la cual está en estrecha

²⁸⁷ Harris, M. (1997). *Op. Cit.* Pág. 104

²⁸⁸ *Ibid.* Pág. 104

²⁸⁹ Diario de campo AMMI, 28 de marzo de 2015.

relación con los usos del cuerpo. En este sentido, las comidas inician con la frase: *bismillah al rahman al rahim* (en el nombre de *Allah*, Él Clemente y Él Misericordioso). Esta expresión plantea la fuerza que tiene la palabra en los discursos sagrados; su enunciación permite pasar de una esfera profana al ámbito de lo sagrado. De tal forma, la sacralización del acto comer pone en evidencia la dimensión simbólica.

De modo similar, las bebidas, su ingesta también pasa por un proceso ritual para ser sacralizada. Durante el trabajo de campo se observó que el té es la bebida por excelencia ofrecida por los hermanos y hermanas musulmanes. Otro dato relevante fue notar que entre los y las practicantes shia comentan que “el agua se toma en tres sorbos, para no ahogarse, evitando un momento desagradable, también permite trabajar con la paciencia, además de recordar cómo los imames murieron. Este rito recuerda a Dios en todos los momentos sedientos.”²⁹⁰

Sin embargo, el acto de beber también tiene prohibiciones, no está permitido tomar bebidas alcohólicas, una hipótesis refiere a que el alcohol llega a la sangre, por esta vía recorre todo el cuerpo y lo contamina, de hecho, “la sangre es la vía de transmisión de la espiritualidad”,²⁹¹ de tal forma el cuerpo está en un estado de impureza. Otra propuesta para tratar de explicar la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas gira en torno a la pérdida de la razón, Es decir, Dios creó al hombre y la mujer dotados de esta característica, al ser una creación divina y un espejo de los atributos divinos, las bebidas embriagantes lo desvían de este camino.²⁹²

En otro orden de ideas, los postulados de Igor Garine, por la intermediación de Ricardo Ávila, proponen que las comidas pueden ser ordinarias y festivas. Las primeras son cotidianas y permiten la socialización; las segundas —las festivas— son ocasiones especiales, pueden ser conmemoraciones o festividades periódicas o por un ritual sagrado, por ejemplo, compartir la carne de un animal sacrificado durante una festividad genera

²⁹⁰ Diario de campo. AMMI, 28 de febrero de 2015.

²⁹¹ Comunicación directa con HoMn2. AMMI, 27 de febrero de 2015.

²⁹² Esta reflexión fue obtenida durante las clases lengua entre 2006-2008. Para ese momento aún era el CELE de la UNAM.

comuni3n entre la colectividad.²⁹³ A partir de la propuesta de comidas festivas de Igor Garine, plante3 el an3lisis de lo observado en dos festividades: el *Aid Al Aldha* y el *Eid Al Fitr*.

Aid Al Aldha: Conmemoraci3n practicada por musulmanes y musulmanas de todo el mundo sin importar su l3nea de interpretaci3n. Dicha festividad hace referencia al sacrificio de Abraham:

Una vez al a3o realizan una fiesta, en la cual sacrifican un animal para poder comerlo, casi siempre es un cordero o un borrego, conmemorando el pacto entre Abraham y la divinidad. En ella los musulmanes deben sacrificar uno de estos animales para conmemorar el momento en el cual Abraham, en un acto de obediencia estuvo a punto de sacrificar a uno de sus hijos (para la tradici3n isl3mica era Ismael, para la judeo-cristiana era Isaac), cuando Dios vio su obediencia, le dio un cordero para ser sacrificado en su nombre. El sacrificio se llev3 a cabo en el lugar donde Abraham hizo su *tawhid*. Como es posible apreciar en la imagen se utiliza para la decoraci3n el negro y el dorado, por la ka'ba, ya que es dorada por dentro y el blanco, porque los feligreses van vestidos de blanco, como se observa en la imagen 34.²⁹⁴

Imagen 34. Festividad de *Aid Al Aldha*.



Fuente: Fotograf3a de la autora de la tesis.

Eid Al Fitr: Para el fin del mes del Ramad3n se realiza el *Eid Al Fitr*, festividad que indica el t3rmino de este per3odo es la posici3n de la luna, y justo fue en un rompimiento de ayuno (*iftar*), que se organiz3 una comida entre las y los musulmanes shia en la Ciudad de M3xico, la cual, a parte de marcar el fin del Ramad3n, busca apoyar a los creyentes de la

²⁹³ 3vila, R. (2016). De la antropolog3a de la alimentaci3n y de Igor Garine. En: 3vila, R. (comp). *Antropolog3a de la alimentaci3n. Textos elegidos de Igor Garine*. [online]. Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias y Humanidades/unidad de Apoyo Editorial. P3gs. 60-62

²⁹⁴ Informaci3n obtenida en trabajo de campo. AMMI, 2 de septiembre de 2017.

comunidad. Por ejemplo, en una ocasión se apoyó a tres familias desfavorecidas de la comunidad, se pidieron alimentos para formar despensas, en esa ocasión fueron para una hermana que es madre soltera y un hermano que se había quedado sin trabajo.²⁹⁵

De acuerdo al trabajo de campo, a continuación, describo esta festividad:

El lugar se adornó por dentro y por fuera con globos con la frase “*aid moubarak*” (feliz fiesta), véase las imagen 35 y 36. Posteriormente, el ritual da inicio con la oración, en esta ocasión un hermano nacido en Torreón, pero que actualmente vive en la Ciudad de México, hizo el llamado y comenzó el ciclo de oraciones. En la imagen 35, se puede observar el momento del *qunut* y de la prosternación.

Al final del ritual se ofreció una comida, nuevamente, como ha sucedido en otras celebraciones, se coloca la comida al centro, hombres, mujeres, niños, musulmanes y no musulmanes conviven en el mismo espacio, escuchando reflexiones sobre el porqué de la festividad, o se dicen algunos hadices o simplemente se intercambian ideas sobre las experiencias vividas durante el Ramadán.

Algo que estuvo presente en el *Eid Al Fitr*, fueron los dulces, de hecho, se colocó en el lugar central una “mesa de dulces”, un pastel con minaretes y la frase “*eid mubarak*”, con un cielo estrellado y la fase lunar que indica el fin del ramadán. También se colocaron unas cajas negras que simulan la *ka’ba* llenas de dulces, estas fueron obsequiadas a los asistentes (imagen 38).²⁹⁶

Imagen 35. Hermanas adornando la fachada.



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

²⁹⁵ Comunicación directa con HaMa1. Domicilio particular, 29 de mayo de 2017.

²⁹⁶ Diario de campo. AMMI. 25 de junio de 2017.

Imagen 36. Adornos especiales para conmemorar el *Eid Al Fitr*



Fuente: Fotografías tomadas por la autora de la tesis.

Imagen 37. Oración para iniciar el *Eid Al Fitr*.



Fuente: Fotografías tomadas por la autora de la tesis.

Imagen 38. Mesa de dulces para el *Eid Al Fitr*



Fuente: Fotografías tomadas por la autora de la tesis.

c) Ramadán Mubarak

Nuevamente, retomando a Luis Alberto Vargas menciona que “las estaciones del año y las fiestas también condicionan la elección de qué comer, en ciertos periodos del año se prohíbe consumir ciertos alimentos”.²⁹⁷ La premisa del autor permite reflexionar —ahora— sobre los momentos de ayuno. Esta acción es el acto de abstenerse de manera voluntaria de ingerir alimentos y bebidas por un lapso de tiempo. En este sentido, Garine menciona que el objetivo de estas prácticas es demostrar la santidad y la pureza de quienes toman parte en ellos.²⁹⁸

El mes del Ramadán, el noveno dentro calendario islámico, para el pensamiento islámico es el mejor de los meses, “debe servir para purificarnos tanto física como mental y espiritualmente. Durante su transcurso estaremos buscando la verdad en nosotros mismos, la Luz de Al·lah, separándonos de nuestros actos automáticos y de nuestros hábitos o impulsos[...]”.²⁹⁹ Ramadán es un mes dedicado a la piedad, a realizar obras de caridad, también se debe agradecer a Dios por todo lo obtenido durante el año, así como también celebrar su gloria. Durante este mes se practica el ayuno o *sawm*, el cual consiste en “no consumir absolutamente nada desde el alba hasta el ocaso y en dar el *zakât* (contribución obligatoria) al finalizar el Mes de Ramadán”.³⁰⁰

²⁹⁷ Vargas, L. A. (1993) ¿Por qué comemos lo que comemos? En: *Antropológicas nueva época*. N° 7. México: UNAM/IIA.

²⁹⁸ Ávila, R. (2016). *Op. Cit.* Pág.61.

²⁹⁹ Qumi, A. (2009). *Op. Cit.* Pág. 158.

³⁰⁰ *Ibid.* Pág. 157.

En este tenor y para una explicación más amplia sobre este tema retomo las palabras de una musulmana miembro de la comunidad: “el ayuno en el mes de Dios, mes de bendiciones y misericordia. Recordar en este mes con sed y hambre, con correctas intenciones en nuestro corazón, dar limosna a nuestros pobres, respetar a nuestros mayores, fortalecer los lazos con los parientes, retener la lengua, no cerrar los ojos ante lo ilícito es glorificarlo”.³⁰¹

Durante este período que comprende entre 29 y 30 días, según el calendario lunar, además del ayuno —que va desde el amanecer hasta la puesta del sol— no está permitido sostener relaciones sexuales, además se debe cuidar lo que se dice, se piensa y se ve; tampoco se debe insultar ni pelear. Se debe tener un comportamiento ejemplar.

La relevancia histórica de este período se debe a que dieron inicio las revelaciones coránicas, una de las noches más importantes es la 27, llamada *laylat al qadr* o la “noche del poder”, en la cual un gran número de musulmanes se dedican a rezar toda la noche. La relevancia de recordar esa noche es porque permite regresar al tiempo primordial, cuando tuvo lugar el momento primigenio que dio origen a la tradición islámica.

A la puesta del sol es el rompimiento del ayuno y se permite la ingerir alimentos, los cuales deben ser *halal*, es decir, de procedencia lícita, algunas fuentes establecen que debe ser algo dulce, es recomendable que sea con dátiles.

La práctica del Ramadán es una de las mas importantes en el islam, es preciso mencionar que existen excepciones, las mujeres embarazadas, las personas con alguna enfermedad o adultos mayores no están obligados a llevarlo a cabo. Sin embargo se han realizado estudios entre musulmanes jóvenes en países occidentales sobre las afectaciones de esta práctica fuera de los países de mayoría islámica por lo largos períodos sin ingerir alimentos y la intensa actividad.³⁰²

Finalmente, como se pudo apreciar, la alimentación es una acción que abarca lo biológico y lo cultural, que, al igual que las otras PCR's analizadas en esta investigación, también es sacralizado a partir de un proceso ritual. Otra cuestión relevante es el uso de la

³⁰¹ Diario de campo. AMMI, 14 de junio de 2015.

³⁰² Guerrero Morilla, R., Ramírez Rodrigo, J., Sánchez Caravaca, A., Villaverde Gutiérrez, C., Ruiz Villaverde, G. y Pérez Moreno, B. A.. (2009). Modificaciones dietéticas, en jóvenes musulmanes que practican el ayuno del Ramadán. *Nutrición Hospitalaria*. Vol. 24. Núm. 6, pp 738-743. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112009000600016. Consulta: 10 de julio de 2020.

palabra, su enunciación permite pasar de un tiempo profano a un tiempo sagrado, en este sentido, es un recordatorio del pasado histórico primordial y al mismo tiempo, los creyentes son participes de ese momento, como sucede con el recordatorio del sufrimiento de la familia del profeta y la ingesta de líquidos.

Luis Enrique Alonso Benito, explica por medio de Roland Barthes explica que el acto de comer es a través de alimentos culturizados simbólicamente, construidos en referencia a una historia común.³⁰³ Siguiendo con los autores, el alimento es pensado antes que comido, los musulmanes y las musulmanas, no son tanto lo que comen como lo que piensan (comen lo que quieren creer).³⁰⁴

Para cerrar este apartado considero importante puntualizar las ideas centrales:

1. Las PCR's analizadas permitieron el acercamiento al proceso de aprendizaje e incorporación propuesto al inicio de esta investigación a partir de la propuesta de *habitus* de Pierre Bourdieu.
2. La reproducción de las PCR's "pone" el islam en el cuerpo y naturaliza la práctica.
3. Los procesos de ritualidad a partir de los cuales se sacraliza las prácticas corporales permiten la socialización de sus practicantes.
4. Las PCR's regulan los usos del cuerpo.
5. El concepto de pureza es el eje central de la práctica islámica.

3.4 El aprendizaje espiritual

La in-corporación o la forma de "poner" al islam en el cuerpo es a partir del aprendizaje y repetición de prácticas de corporeidad sacralizadas —a partir de un proceso ritual— y la transmisión de estos esquemas de representación es por medio de símbolos. Dicho proceso permite traer ciertos aspectos irrepresentables —de la esfera inconsciente a la consciente— son expresados por medio de un lenguaje simbólico. A partir de la propuesta de Gilbert Durand "el imaginario esencialmente se identifica en su concepción con el mito, el arte y el

³⁰³ Alonso, L. E y Fernández Rodríguez, C.J. (2006). Por una Psico-Sociología de la Alimentación Contemporánea. En: *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, Vol. 11, 213-221. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2971/297125210010>. Consulta: 12 de agosto de 2020.

³⁰⁴ *Ibid.* Pág.86

pensamiento religioso”,³⁰⁵ produciendo un lenguaje simbólico a partir de estructuras de pensamiento generadoras de imágenes simbólicas. Por ejemplo, en la realidad del *Homo Islamicus* se presentan conceptos complejos y difíciles de representar, a partir del uso de algunos recursos lingüísticos es posible percibir y expresar estas ideas, generando un vínculo entre la persona y lo trascendente, de esta manera es posible dar sentido a su existencia, estructurar su realidad y orientar la forma de significarla e interpretarla.³⁰⁶

Uno de estos recursos utilizados por el imaginario son las metáforas, entendiendo éstas como esquemas explicativos a conceptos complejos y abstractos, en este caso, a través del recurso más cercano: el cuerpo. Dentro de este esquema lo principal no será el significado literal, sino el uso e interpretación.

A lo largo de la historia de las ideas, la metáfora ha tenido diferentes significados, una de las interpretaciones clásicas es la de Aristóteles, para él, la metáfora era “dar a una cosa un nombre que pertenece a otra, produciéndose la transferencia del género a la especie, de la especie al género o de una especie a otra con base en la analogía”.³⁰⁷ De esta definición se han desarrollado diversas propuestas, pero para esta investigación retomaré a algunos autores actuales, para llegar al concepto central: metáfora corporal.

Para Paul Ricœur, la metáfora es un proceso de semejanza, es decir, darse cuenta de las similitudes entre objetos diametralmente distintos, “la metáfora es el empleo de las palabras con sentido distinto al que corresponde propiamente, pero con el cual se establece una comparación tácita debido a alguna conexión, correspondencia o semejanza”³⁰⁸. La metáfora retoma los elementos que rodean a los individuos, no es exclusiva del discurso poético, también tiene una función cognitiva, citando a Shekoufeh Mohammadi Shirmahaleh la metáfora es parte fundamental de nuestro pensamiento, ya que este es metafórico.”³⁰⁹ Aunado a esta idea, Raymond Gibbs establece que “nuestras experiencias emergen del cuerpo que es visto como un contenedor y el proceso metafórico permite

³⁰⁵ Solares Altamirano, B. (2010). Gilbert Durand. Imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Pág.14. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/421/42119256002.pdf>.

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ Aristóteles. (1972). *Poética*. Madrid: Aguilar.

³⁰⁸ Garduño Ochoa, R. (1986). *Hacia un enfoque de sistemas biológicos. Cerebro, metáforas y modelos*. México: Conacyt. Pág. 27.

³⁰⁹ Mohammdi Shirmahaleh, S. (2010). *Iconicidad metafórica de Charles S. Pierce, aspectos teóricos y aplicaciones lingüísticas*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.

conceptualizar los múltiples aspectos del carácter humano, incluidas las emociones”.³¹⁰ En consecuencia, los discursos míticos y religiosos han usado el recurso de las metáforas corporales. En este tenor, Gabriel Bourdin comenta que es recurrente el uso de las partes del cuerpo y órganos para designar cuestiones emocionales, gestos o ideas abstractas, para su estudio propone que estas ideas se expresan a partir de un lenguaje figurativo expresado a través de metáforas y metonimias.³¹¹

A partir de estos postulados teóricos aplicados a mi trabajo de campo, he detectado que el aprendizaje espiritual se realiza por medio de la reflexión de aleyas y dichos del Profeta y su familia, gran parte de estos recursos recaen en el cuerpo. Por ello, a partir de mi llegada a la asociación comencé a elaborar un repertorio de frases metafóricas centradas en partes del cuerpo; hasta el momento obtuve 22, destacando de manera considerable el corazón y los ojos. La información la enlisto en el cuadro 3:

Cuadro 3. Distribución del repertorio de frases metafóricas obtenidas en trabajo de campo.

Órganos y partes del cuerpo	Metáforas
Corazón	11
Ojos	5
Oídos	1
Lengua	2
Boca/dientes	2
Extremidades	1
Total	22

Fuente: Cuadro realizado por la autora de la tesis.

Ahora bien, al iniciar mi investigación esperaba encontrar metáforas sobre las manos, ya que se ha difundido el símbolo de la mano de Fátima, con un ojo en el centro. Los hermanos musulmanes me comentaban en relación a las manos que:

³¹⁰ Gibbs, R. Performancia y comprensión de la metáfora. En: Gimarte-Welsh, A. (2007). (coord.). *Metáfora en acción*. México: Juan Pablos/ Universidad Autónoma Metropolitana.

³¹¹ Bourdin, G. (2014). *Las emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya yucateco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pág. 139.

Las manos de Abbas son importantes ya que le fueron cortadas en su intento de traer agua para los niños sedientos. Después de su muerte, las manos empezaron a ser un símbolo de protección para los niños. Por esta razón, durante *ashura*, en las mezquitas se colocan manos adornadas en su interior con caligrafía árabe.³¹²

Regresando al símbolo popularizado fuera del mundo islámico, la mano de Fátima, de acuerdo a lo comentado por el HoMn4, no es una interpretación del shi'ismo y lo explica:

No es un recurso propio de la shia, se va a encontrar más en Marruecos, incluso es un recurso usado por judíos sefaradíes del norte de África usan mucho esta simbología, esta práctica hace referencia a la interacción de culturas, el sincretismo de culturas. Mientras que para el cual el islam se encontrara con nociones que no fueran en contra de sus principios, entonces las asimilaba [...].

Puesto que había simbologías similares dentro del islam, no en cuanto a dibujos, sino en cuanto a noción, al encontrarse con esos dibujos, como lo es el de la mano de Fátima en otras culturas, no se asimilaron a esa noción, pero así se conoce, por lo que se da una respuesta condicionada, si esa simbología hace referencia a Fátima az Zahra, hija del Profeta como está en el shi'ismo y en los sufíes. Si la mano con el ojo en medio simboliza la parte mundana del ser humano volcada a la espiritualidad, si es esa noción es legítima. En cambio, si es por aceptar un simbolismo ajeno al islam, no es aceptada.³¹³

Siguiendo con esta línea y la importancia de la mano dentro del shi'ismo durante el *ashura* en el mes del Muharram se hace referencia a las manos de Abbas, de acuerdo a las fuentes, Abbas al ver a los niños sediente decidió salir a buscar agua, aun sabiendo que era peligroso, así que al ir de regresó y fue emboscado, le cortaron ambas manos y murió. Este período es conocido como el martirio de Abbas. Este personaje representa al tío y protector de todos los niños, además se le recuerda por su asesinato tratando de llevar agua a los niños shia.³¹⁴ En la imagen 39 es posible observar una mano se *ashura* adornada con los nombres de la familia del Profeta, es decir *Ahlul Bayt*.

³¹² Diario de campo. AMMI, 30 de enero de 2016.

³¹³ Comunicación directa con HoMn4. AMMI, 12 de noviembre de 2016.

³¹⁴ Diario de Campo. AMMI 30 de enero de 2016 y Alianza Francesa, 19 de agosto de 2017

Imagen 39. Mano de Ashura adornada con caligrafía árabe.



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis

En otro orden de ideas, a partir de la clasificación del repertorio de metáforas corporales, observé la importancia del corazón en el discurso espiritual islámico, en el cuadro 4 vierto la información obtenida.

Cuadro 4. Repertorio de frases con contenido metafórico centradas en el corazón

Frase metafórica	Fuente	Interpretación
Sus corazones están enfermos y Dios les ha agravado su enfermedad	Trabajo de campo/Corán	Hace referencia a las personas que aún no abrazan el islam.
¿No han ido por la tierra con un corazón capaz de comprender y con un oído capaz de oír? ¡No son, no, sus ojos los que son ciegos, sino sus corazones que sus pechos encierran!	Trabajo de campo/Corán	El corazón es el órgano del entendimiento y la comprensión, de tal forma cuando hace referencia a un corazón ciego se refiere a un corazón que está cerrado al entendimiento .
Llena nuestros corazones con la ciencia y el saber, y purifica nuestros interiores de lo ilícito y lo dudoso	Trabajo de campo/Corán	En esta frase el corazón es entendido como un instrumento de entendimiento.
Abrazar el islam	Trabajo de campo	Es la acción de conversión religiosa, a partir del momento que se hace la <i>shahada</i> se recibe a dios en el corazón.
El corazón del islam	Trabajo de campo	Esta metáfora hace referencia de manera directa al lugar que ocupa el shi'ismo, es el centro del pensamiento islámico entre las diferentes interpretaciones.
Si el corazón de la persona está bien el cuerpo también lo está	Trabajo de campo	El equilibrio del cuerpo está en el corazón como órgano rector de la actividad de los creyentes.
No todo se puede ver, pero se debe estar consciente de que existe, hay que verlo con el corazón	Trabajo de campo	El corazón es el órgano del entendimiento y del conocimiento, ver a través del corazón es ver a partir de un conocimiento previo. Esta metáfora se relaciona con el ojo de la certeza, la cual hace referencia al aprendizaje que permite llegar a ver a la divinidad más allá de todo lo creado.
Se debe tener a la divinidad más cerca que a la vena yugular	Trabajo de campo	La divinidad debe estar presente en todo momento del día, la referencia a la vena yugular está relacionada con la sangre, el corazón la bombea y permite que la espiritualidad llegue a todo el cuerpo.
El creyente debe tener la certeza en el corazón	Trabajo de campo	La certeza es un proceso que se aprende durante la vida, esta metáfora va relacionada con el ojo de la certeza y con la metáfora anterior.
Me desperté, y fue como si algo me hubiera impreso el corazón	<i>Hadith</i> transmitido por Ibn Ishâq	Hace referencia al momento que iniciaron las revelaciones coránicas, el corazón como órgano del entendimiento contiene un libro interior que es el corán.

Fuente: Cuadro realizado por la autora de la tesis.

Como se puede observar hasta este punto y de acuerdo al análisis de la información vertida en el cuadro 4, es evidente la búsqueda de conocimiento en el islam shia. Asimismo, las metáforas muestran la estrecha relación entre los ojos y el corazón. Por una parte, el ojo es el centro de las emociones, de acuerdo con los estudios de Zouheir Maalej, en la lengua árabe y en la persa, el amor es el sentimiento más asociado al ojo.³¹⁵

De esta forma, desde el punto de vista espiritual y retomando la vinculación con el corazón, el ojo es el órgano de la percepción, dicha correlación permite establecer que el corazón puede “ver” o percibir la espiritualidad, lo que no es perceptible por el ojo físico, por lo tanto, el ojo es el vínculo entre las sensaciones espirituales y físicas. En este sentido, la percepción es expresada a través del uso de metáforas, retomando la propuesta de Gilbert Durand, son los recursos lingüísticos que permiten conceptualizar dos características centrales —el intelecto y la reflexión se ubican en el órgano del entendimiento: el corazón, el HoMn4 lo explica de la siguiente forma:

Corazón quiere decir, más que nada el entendimiento, acaso no hay corazones que lo entiendan es lo que dice el Corán, pero se entiende mal la traducción, piensan que le están hablando al aspecto sentimental del ser humano, se está hablando de intelectos que no entiendan, razón como la parte intelectual del ser humano, a lo mejor así quedó la traducción.

En el Corán y el árabe antiguo más que nada era el centro de los pensamientos y no el centro de las emociones, si bien, por una cuestión de interacción cultural se ha encontrado la palabra *qalb* para hablar como centro del pensamiento. También se habla que en el corazón también se recopilan los datos de los cinco sentidos, y es de esta manera que el Corán se refiere al corazón.³¹⁶

A partir de estas ideas, se puede establecer la multidimensionalidad del corazón: anatómica, fisiológica y perceptiva, además que para muchas culturas, es el órgano corporal del conocimiento y la percepción.³¹⁷ Por ejemplo, para Aristóteles, es equivalente a un contenedor, además, el corazón aristotélico es explicado a través de un lenguaje metafórico. Esta construcción también se encuentra presente en el pensamiento avicénico, para él, el corazón, es el lugar donde emana la cognición; además de ser el pilar de la anatomía y fisiología, al igual que el corazón aristotélico

³¹⁵ Maalej, Z.(2011). Figurative dimensions of 3ayn "eye" in Tunisian Arabic. En: Maalej, Z. & Yu, Ning. *Embodiment via body parts. Studies from various languages and cultures*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

³¹⁶ Comunicación directa con el HoMn4. AMMI, 12 de noviembre de 2016.

³¹⁷ González Crussi, F.(2012). *Tripas llevan corazón. Significado médico y simbólico de nuestras entrañas a través de la historia*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

José Carlos Aguado precisa que: “se habla frecuentemente de un cardiocentrismo en Aristóteles porque es la zona del corazón la que en su modelo corporal, concentra el sentido común, que en el lenguaje aristotélico es la capacidad de darse cuenta de qué percibes en cada sentido en particular, la capacidad de darse cuenta qué ves, o qué oyes, o qué hueles, etcétera; esto —que en nuestro lenguaje sería percepción y comprensión— lo refiere al corazón”.³¹⁸

A partir de esta idea y del repertorio de metáforas corporales obtenido, propongo que el pensamiento shia es cardiocéntrico, es decir, el corazón es el lugar en donde está contenido el intelecto y la espiritualidad, citando un comentario de un hermano musulmán, el corazón bombea la sangre a todo el cuerpo, por lo tanto, transporta lo que hay en nuestro corazón, transporta lo espiritual.³¹⁹

Maalej desarrolla que el corazón ocupa el mismo nivel de la mente, como órgano del entendimiento, de tal forma, para el pensamiento de la AMMI el corazón es el medio para llegar a una forma más elevada de conocimiento, me explico a continuación.

El cuerpo en el islam shia implica dos dimensiones —una visible, externa (*zahir*) y otra interna, esotérica (*batin*)—. La esfera visible, *zahir*, se conoce por el ojo, el cuerpo físico se conoce a través de los órganos de la percepción física.

La dimensión *batin*, se percibe a través del corazón, órgano sutil del conocimiento, el cual tiene la capacidad de aprehender la realidad espiritual. Por esta razón, ambas dimensiones se van desarrollando, en concordancia, a lo largo de la vida y van generando conocimiento, de acuerdo a la amplitud de su conocimiento, es el cuerpo sutil.³²⁰ La idea anterior hace referencia al conocimiento espiritual y el comportamiento aprendido a lo largo de la vida terrenal, los cuales permiten la configuración del cuerpo sutil, cuerpo para el más allá.³²¹ El cuerpo que vemos *yasad*, es el cuerpo de carne y el *yism*, es el cuerpo sutil o astral, es el cuerpo esencial que se va construyendo. Retomando a Henry Corbin, “el cuerpo implica todo lo que, en este mundo terrenal, es visible a través de los órganos de la percepción física, cuanto más desarrollada está su conciencia espiritual y cuanto más elevado sea su

³¹⁸ Aguado, J.C. (2012) *Op. Cit.* Pág.105.

³¹⁹ Comunicación directa con HoMn1. AMMI, 25 de abril de 2015.

³²⁰ Corbin, H. (2006). *Tierra espiritual y cuerpo celeste*. 2º edición. España: Siruela.

³²¹ Comunicación directa con HoMn1. AMMI, 25 de abril de 2015.

comportamiento moral, más sutil será también su cuerpo esencial.”³²²

Sin embargo, el cuerpo islámico tiene derechos y no puede ser dañado, por ello, debe ser entregado después de la muerte en óptimas condiciones, este fue otorgado como un depósito.

A continuación enlisto algunos puntos relevantes que se desarrollaron hasta este momento y me interesa resaltar del presente capítulo:

1. Se hizo referencia a la idea de cuerpo islámico ya que es un cuerpo sometido a las obligaciones impuestas por la divinidad, además de seguir los dicho y hechos del Profeta (en el caso shia también a su familia).
2. La sistematización para analizar el aprendizaje del islam, para esta investigación fue a partir de la clasificación de las prácticas en dos dimensiones: a) la práctica o externa y b) la espiritual o interna. El acercamiento a las PCR's permitió observar que su repetición ritualizada permite, además de “poner” el islam en el cuerpo, recordarle al creyente la importancia de su relación con la divinidad a cada momento del día.
3. La complejidad del acercamiento al análisis de la dimensión espiritual requirió el uso de conceptos, en ocasiones irrepresentables, por ello se recurre a un lenguaje simbólico, como parte del repertorio de herramientas para su comprensión, entre ellas las metáforas corporales.
4. Durante el trabajo de campo se recopilaron frases metafóricas que fueron organizadas dentro de un repertorio dividido, a su vez, en órganos del cuerpo para obtener un análisis más específico, el cual arrojó la centralidad del corazón en el pensamiento, encargado de la espiritualidad, el entendimiento, así el pensamiento shia es cardiocéntrico.
5. El cuerpo islámico es una construcción simbólica en torno a lo sagrado, su uso es el recurso más cercano de los creyentes para reflejar el pacto con la divinidad, fusionando el pensamiento simbólico con los recursos de su realidad inmediata. Por ejemplo, como lo expresa un hermano musulmán:

³²² *Ibid.*

“Cuando el Corán hace referencia a esta ciudad, no viene ningún nombre, ni Meca, ni Yatrib, considero que esta ciudad eres tú, tu cuerpo, que es un espacio sagrado donde se encuentra la conciencia y el corazón; la kaaba es el arquetipo del corazón. Por lo tanto, el cuerpo es la casa de dios, Él está ubicado en el corazón”.³²³

En estas líneas se pueden observar varias cuestiones que se deben enfatizar, es evidente un profundo estudio del Corán para llegar a dicha reflexión; el cuerpo tiene un lugar importante, equiparable a la casa de dios y además tiene el mismo nivel de importancia que los lugares santos del islam, pero fundamentalmente la presencia del corazón como el elemento central y al mismo nivel que la *kaaba*. En palabras de León Rodríguez Zahar este sitio es el único espacio “sagrado” para el islam.³²⁴ Aunado a la propuesta de Eliade, la *kaaba* es el lugar más elevado, es el centro del mundo, por lo tanto, el corazón es la zona donde se ubica lo sagrado, es el centro del cuerpo islámico.³²⁵ En este sentido, los musulmanes aprenden a percibir su cuerpo de acuerdo al discurso islámico que se expresa y enseña a través de metáforas, David Le Breton en Sociología del cuerpo, establece que “el cuerpo metaforiza lo social, y lo social metaforiza el cuerpo”,³²⁶ es decir en el cuerpo islámico refleja la historia, la cosmogonía y la relación con lo sagrado por medio de metáforas corporales.

Finalmente, la pureza del cuerpo, corazón y mente en su conjunto es el estado ideal para los musulmanes y las musulmanas, el cual sólo es posible por medio de la repetición de rituales de purificación. Así, la búsqueda constante de este estado ideal es regresar a un estado primigenio y por lo tanto estar más cerca del paraíso en este mundo.³²⁷ A la par, el corazón —receptor de la espiritualidad— debe estar limpio también, de hecho, aún antes que el cuerpo terrenal, “el islam reúne la pureza corporal con la espiritual porque Dios ama a los purificados de cuerpo y corazón”.³²⁸

De modo que es posible establecer que las PCR's además de “poner al islam” en el cuerpo, también reproducen mecanismos de control, es decir, la repetición ritualizada genera

³²³ Comunicación directa con HoMn3. Domicilio particular. 4 de julio de 2016.

³²⁴ Rodríguez Zahar, L. (2008). *Arte islámico, evocación del paraíso. Doctrina, lenguaje y temas iconográficos*. México: El Colegio de México.

³²⁵ Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós.

³²⁶ Le Breton, D. (2002). *Op. Cit.* Pág. 95.

³²⁷ Yahya, H. Oktar, Adnan. (2003). *Lo bueno para vivir la vida según el Corán*. India: Millar Book Center.

³²⁸ Al Ruwaili, M. La belleza del islam. Jutba acerca de la grandeza de la purificación y la higiene personal. En: *Web Islam*. Publicado el 16 de abril de 2010. Disponible en: <https://www.webislam.com/articulos/38636-la-belleza-del-islam.html>. Consulta: 30 de marzo de 2018.

un control sobre el cuerpo; por un lado, las prácticas de purificación e higiene son otro más de estos mecanismos reguladores. El siguiente apartado analizará su repetición además de los rituales de purificación como un proceso que reproduce un discurso hegemónico.

Capítulo 4.

La dimensión reguladora de las Prácticas Corporales Ritualizadas

“El que no se ajusta a la educación de Allah, se conforma con la (errónea) educación de su ego.”

Imam Alí (P).

4.1 Dispositivos reguladores y el cuerpo islámico

Como se ha explicado en capítulos anteriores, los musulmanes se construyen constantemente —a sí mismos— través de la repetición cotidiana de PCR's, a la vez, dicho proceso permite el aprendizaje e in-corporación del islam; estas prácticas funcionan también como dispositivos reguladores, es decir, traen consigo prohibiciones que controlan los usos del cuerpo. Los discursos en torno a lo sagrado ejercen un control sobre el cuerpo con la elaboración de mecanismos para exaltar, ordenar y significar la realidad, al mismo tiempo, reprimen ciertas prácticas y partes del cuerpo, lo que se conoce como tabúes.

Para Michel Foucault los dispositivos como el pudor, las reglas de higiene y purificación o el control sobre la sexualidad permiten la materialización del poder. Siguiendo con el autor, el poder no solamente ejerce un castigo o prohibiciones, ya que, al mismo tiempo, “es un hecho que atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos.”³²⁹

Ahora bien, Foucault establece que el poder es un productor de realidades; para una explicación más precisa lo categoriza en cuatro formas fundamentales, el pastoral, el soberano, el disciplinario o panóptico y el biopoder.³³⁰ A partir de esta conceptualización, y de acuerdo al tema de la presente investigación, se propone abordar al poder desde su carácter disciplinario, el cual, a partir del establecimiento de prácticas corporales y cotidianas, se materializa en el cuerpo. Retomando nuevamente a Foucault, la disciplina se conforma a

³²⁹ Foucault, M. (1980). *La microfísica del poder*. España: Ediciones de La piqueta.

³³⁰ Fortanet Fernández, J. (2015). *Foucault. No hay más verdad que la que establece el poder*. España: RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales.

partir de técnicas que garantizan la ordenación de las multiplicidades humanas, por ejemplo, los horarios de las comidas y de las oraciones, las duchas e incluso los gestos. Así también el consumo de algunos alimentos está prohibido, este el caso de la carne de cerdo o las bebidas alcohólicas. A partir del modelo teórico anterior se establece que los dispositivos reguladores expresados en las PCR's controlan los usos del cuerpo por medio de tabúes corporales, separando las prácticas en puras e impuras, definiendo la idea de pureza como el eje central de la práctica islámica, pues esta protege de factores de contaminación simbólica.

4.2 La idea de higiene y pureza en el islam

El islam abarca todos los aspectos de la vida de los creyentes, como los asuntos financieros, económicos, sociales y políticos, así como también cuestiones morales, dietéticas, reglas de higiene y códigos de vestimenta, establecidos en el Corán un ejemplo de esta idea se encuentra en la sura 5, aleya 6:

¡Creyentes! Cuando os dispongáis a hacer el azalá, lavaos el rostro y los brazos hasta el codo, pasad las manos por la cabeza y lavaos los pies hasta el tobillo. Si estáis en estado de impureza legal, purificaos. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y por las manos. Dios no quiere imponeros ninguna carga, sino purificaos y completar Su gracia en vosotros. Quizás, así, seáis agradecidos.

En primer lugar, no se debe confundir higiene con pureza, la primera recae directamente en las prácticas de limpieza corporal. La pureza va encaminada a tener el cuerpo en un estado idóneo para entrar en contacto con la divinidad. De tal forma, para los musulmanes “la higiene es considerada una obligación religiosa”,³³¹ de hecho, en el libro *Introducción al conocimiento del islam* (ejemplar obsequiado por la AMMI) se establece que “la limpieza es el principio más importante de la higiene”.³³² Así también, las fuentes islámicas sustentan la importancia que ésta tiene en conjunción con la pureza en la práctica. En este sentido diversos hadices y aleyas relatan cómo el Profeta realizaba sus abluciones antes de la oración, también narran que se lavaba las manos después de hacer sus necesidades y cuando salía al encuentro de otros hermanos se limpiaba la cara y se arreglaba el bigote.³³³

³³¹ Antaki, I. (1993). *Op. Cit.* Pág.98.

³³² Tabatabai, A.S.M.H. (2012). *Introducción al conocimiento del islam*. República Islámica de Irán: Elhame Sharg, Pág. 149.

³³³ AlRuwaiti. M. La belleza del islam. Jutba acerca de la grandeza de la purificación y la higiene personal. En: *Web Islam*. Publicado el 16 de abril de 2010. Disponible en: <https://www.webislam.com/articulos/38636-la-belleza-del-islam.html>. Consulta:20 de abril de 2017.

En el cuadro 5, a partir del texto *Los jardines de los justos*, cse explicaómo deben llevarse a cabo algunas normas de limpieza e higiene, a partir del Corán y los hadices muestran las dos principales fuentes islámicas.³³⁴

Cuadro 5. Rituales de limpieza e higiene.

Corán	Hadices
“Pues, quien reciba su libro con la mano derecha, dirá todo contento y alborozado: ¡Coged y leed mi libro!”	Dijo Allah, El Altísimo: De la misma se transmitió que dijo: *Dijo An-Nawawi: Se recomienda el uso de la derecha para la ablución mayor y la menor; el tayammum; vestirse y calzarse; entrar a la mezquita con el pie derecho; usar el siwák y el kohol; cortarse las uñas y recortarse el bigote; quitarse el pelo de las axilas o afeitarse la cabeza; el saludo de la oración; comer y beber; estrechar la mano; saludar la Piedra Negra; al salir de hacer una necesidad; el dar y el tomar y otros actos parecidos. En cambio, se recomienda el uso de la izquierda en todo lo contrario: sonarse y escupir hacia la izquierda, entrar al servicio, salir de la mezquita, quitarse las sandalias, los calcetines de cuero, los pantalones o cualquier otro tipo de ropa, lavarse las partes íntimas, etc.
“Los compañeros de la derecha. ¡Qué felices serán los compañeros de la derecha! ¡Y los compañeros de la izquierda! ¡Qué desgraciados serán!”	De Aisha, Allah esté complacido de ella, se transmitió que dijo: Al Mensajero de Allah, que Él le bendiga y le dé paz, le gustaba el uso de la derecha en todos los asuntos: en su purificación, en su peinado y al calzarse las sandalias.”
	De Aisha, Allah esté complacido de ella, se transmitió que dijo: “La mano derecha del Mensajero de Allah, que Él le bendiga y le dé paz, era para su purificación y su comida. Y la mano izquierda era para cuando iba al servicio y para expulsar otras suciedades como saliva o mucosidad.”
	De Umm Atyya, Allah esté complacido de ella, se transmitió que el Profeta, Allah le bendiga y le dé paz , le dijo cuando estaba bañando a su hija Zainab, Allah esté complacido de ella: “Empieza primero por sus partes derechas y las del wudú.”
	De Hafsa, Allah esté complacido de ella, se transmitió que el Mensajero de Allah, Él le bendiga y le dé paz: “Solía usar su derecha para comer, beber y vestirse. Y la izquierda para otro tipo de cosas.”
	De Abu Huraira, Allah esté complacido con él, se transmitió que dijo el Profeta, Allah le bendiga y le dé paz: “Cuando os vistáis y hagáis el wudú, empezad por la parte derecha.”

Fuente: Cuadro realizado por la autora de la tesis a partir del texto *Los jardines de los justos*.

A partir de la información del cuadro 5 es posible observar que el pensamiento islámico es dual y la realización de actividades está regulada con el uso de la derecha sobre la izquierda. Según la fuente citada, por la diestra se hacen las actividades honorables como

³³⁴ Ibn Sharaf Al-Nawawi, Yahya. (1999). *Los jardines de los justos*. [online] Centro de documentación y publicaciones islámicas: Córdoba. Págs.315-316.

las abluciones, comer, beber; la higiene personal como cortarse las uñas y recortarse el bigote; quitarse el pelo de las axilas y afeitarse la cabeza.³³⁵

Por citar otro ejemplo, la paráctica de la escritura en árabe es de recha a izquierda, poéticamente, “va de la razón al corazón”. Así también, el saludo se da con la mano derecha y con el pie derecho se entra a la mezquita. Por lo tanto, dentro de la cosmovisión islámica, a la derecha está la verdad, la justicia y el ángel de las buenas acciones.³³⁶ En cambio, las actividades ejecutadas por la mano izquierda, o el lado izquierdo son consideradas “impuras”, se debe sonar la nariz con la mano izquierda y se escupe hacia ese mismo lado; para salir de la mezquita o entrar al servicio es con este mismo pie.

Robert Hertz propone que el privilegio de la mano derecha sobre la izquierda se debe a una cuestión biológica, debido a la estructura asimétrica de los centros nerviosos, además que ésta tiene mayor fuerza física y destreza. Desde una perspectiva simbólica, la derecha y la izquierda representan esta dualidad, “la derecha es la idea de poder sagrado, regular y bienhechor, principio de toda actividad eficaz, fuente de todo lo que es bueno, próspero y legítimo, y para la izquierda, la representación ambigua de lo profano y lo impuro, de un ser débil e incapaz, pero también malhechor y temido.”³³⁷

A la par de la higiene y la limpieza, se encuentra la belleza, un dicho del Profeta Muhammad relata que “Allah es bello y ama la belleza”,³³⁸ para algunas interpretaciones, hace referencia al deleite y contemplación, a partir de esta acción es posible ver a la Divinidad a través de todo lo creado.³³⁹ En este sentido, la belleza humana es un reflejo de los atributos de Allah, es decir, la belleza externa se refleja en el cuerpo y al mismo tiempo se equilibra con la espiritual, con la mente y la búsqueda del sendero espiritual. Por lo tanto, la conjunción de estos tres conceptos permite hacer visible la espiritualidad, es decir, se debe entender el concepto de belleza en un sentido más amplio, no sólo como una cuestión física, sino como

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ Los musulmanes cuentan con dos ángeles, uno a la derecha y otro a la izquierda, los cuales son llamados los regidores honestos o *Kirkman Katibin*. Su función es registrar con exactitud los pensamientos, palabras y los actos de cada uno de los musulmanes, como lo establece la aleya 50, suras 17 y 18: “Cuando los dos encargados de recoger recojan, sentados, el uno a la derecha y el otro a la izquierda, no pronunciará ninguna palabra que no tenga siempre a su lado a un observador preparado.” La aleya anterior refiere a la presencia de dos ángeles, el de la derecha se encargará de anotar todas las buenas acciones del hombre, mientras que el ángel de la izquierda, se encargará de anotar, al contrario, todas las acciones malas. Cuando el individuo muere, ambos ángeles se presentan ante Allah y comienzan a narrar el comportamiento, acciones, pensamientos del individuo, lo cual determinará donde debe descansar.

³³⁷ Hertz, R. (1990). *La muerte. La mano derecha*, Conaculta/Alianza editorial mexicana: México. Pág. 119

³³⁸ Al Ruwaili. M. (2010). *Op. Cit.*

³³⁹ Esta es una de las metáforas obtenidas durante el trabajo de campo, la cual no fue incluida en el cuadro anterior porque no hace una alusión explícita a algún órgano o parte del cuerpo, más bien a una acción.

un complemento con la espiritualidad e inteligencia.

Otra característica de la belleza, la higiene y la pureza son los aromas, el olfato en el pensamiento islámico, no sólo se reduce al cuerpo, también abarca la purificación de espacios consagrados a la divinidad, es decir, de acuerdo con David Michael Stoddart, hay una estrecha relación entre los olores, las esencias y las prácticas religiosas, lo describe como una utilización social del olor.³⁴⁰ En este sentido, una característica más de la experiencia olfativa en el islam es el buen olor como un atributo de la divinidad, de tal forma para los musulmanes la higiene es un deber para agradar al Creador.³⁴¹

De acuerdo a la tradición islámica el profeta Muhammad consideraba al perfume como parte de los placeres físicos que más disfrutaba, algunas fuentes establecen que cuando “ascendió a los cielos”, unas gotas de sudor cayeron sobre la tierra y brotó una rosa, razón por la cual el agua y los aceites de rosas son muy importantes para los musulmanes; para Cristina Larrea, partiendo del estudio de Constance Classen, explica que generalmente “se atribuye el buen olor a la divinidad cuya atribución tiene la capacidad de transferirse a la santidad.”³⁴²

4.3 La contaminación simbólica en el islam.

Varios estudios señalan la importancia del cuerpo y la pureza en gran parte de los discursos sagrados. De hecho, algunos autores comentan que los tabúes corporales están relacionados con el control social y se manifiesta, frecuentemente, en actividades como la alimentación, la sexualidad o las partes del cuerpo. Por ejemplo, el tabú alrededor del cabello como sinónimo de sensualidad, por ello se cubre al igual que las orejas y el cuello, ya que, se ha interpretado que son partes del cuerpo que se consideran sexualmente atractivas.³⁴³

El tabú es una prohibición sancionada ritualmente, es decir, el hecho de no realizar alguna de las prácticas rituales de purificación para eliminar la contaminación, lleva consigo una sanción simbólica, válida al interior de cada grupo. Añadiendo al tema, para Mary Douglas, las reglas de pureza e impureza son necesarias para la organización social.³⁴⁴ Por

³⁴⁰ Stoddart, D. (1994). *El mono perfumado: biología y cultura del olor humano*. Madrid: Minerva.

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² Larrea Killinger, C. (1996). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. [online]. Ecuador: Abya-Yala. Pág. 41.

³⁴³ González, J.A. (16 de marzo de 2015). Mujeres islámicas orgullosas de vestir hiyab. En: *20 minutos*. Disponible en <https://www.20minutos.com/noticia/22006/0/mujeres-islamicas/londres-paris-nueva-york/hiyab/>: Consulta: el 23 de marzo de 2018.

³⁴⁴ Douglas, M. (1973). *Op. Cit.*

ejemplo, en el caso específico del judaísmo, las reglas de pureza son parte de los comportamientos que deben tener sus adeptos, es el compromiso que hacen con Jahvé para mantener el equilibrio. Todas las prescripciones están expuestas en el Levítico, así como también la manera en cómo deben realizar las prácticas de purificación, para el pensamiento judío la contaminación se da por medio del contacto.³⁴⁵

La idea de contaminante o de impureza conlleva un acto de cancelación, esto sucede por medio de un proceso ritual, estipulado por medio de reglas, “[ésta] prescriben la forma en que el objeto debe ser lavado, destruido o detenido, en función de la gravedad de la impureza causada”,³⁴⁶ es decir, los rituales de purificación permiten proteger al grupo de factores de contaminación simbólica.

Las impurezas según la jurisprudencia islámica son la orina, el semen, la sangre, el cerdo, el vino, la materia fecal, la carroña, el perro, el incrédulo y la cerveza.³⁴⁷ Estos elementos pueden contaminar no solo el cuerpo del creyente, también la ropa y los espacios. De hecho, la presencia de alguno provoca la invalidación de las prácticas sacralizadas, colocando al creyente, en un estado de impureza, en árabe recibe el nombre de *yinabat*, el cual también se adquiere con las miradas o con el contacto.³⁴⁸

Para Douglas, las sociedades establecen un orden para mantener su equilibrio, en este sentido, en el islam se pueden observar dos tipos de contaminación, por un lado, la corporal y otra, dirigida a los objetos. Una característica particular de esta clasificación es que ambas requieren de rituales de purificación para cambiar de un estado de *yinabat* al estado ideal, un estado puro. Por ejemplo, durante el trabajo de campo se habló de la contaminación sobre los objetos:

Existe una prohibición para tocar los libros sagrados, específicamente los escritos en árabe, es decir, las letras no se pueden tocar y en algunos casos, ésta se extiende a los objetos, como es el caso de El Corán. Esta situación se debe a que el árabe es la Lengua de Dios; así las mujeres en período menstrual no lo pueden tocar, igualmente, los hombres al tener sueños húmedos o después de sostener relaciones sexuales, posteriormente deben hacer las abluciones para evitar profanar El Corán.

³⁴⁵ Douglas, M. (2006). *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. España: Gedisa.

³⁴⁶ Douglas, M. (2006). *Op. Cit.* pág. 170. Los corchetes fueron colocados por la autora de la tesis.

³⁴⁷ Diario de campo. AMMI, 14 de marzo de 2015.

³⁴⁸ Comunicación directa HaMa1. Domicilio particular, 10 de octubre de 2017.

Esto también aplica con otros libros escritos en árabe, tal es el caso que se presenta en la AMMI, en algunas clases se ha requerido utilizar un texto llamado *Las Llaves del Paraíso*, el objeto libro se puede tomar, pero no se debe tocar el texto escrito en árabe. Es importante mencionar que al ser bilingües los libros utilizados en la AMMI hay que respetar esta indicación.³⁴⁹

A partir de Douglas, puedo observar una cuestión relevante, menciona que en gran cantidad situaciones en contextos sagrados, son las mujeres las que provocan, de alguna manera la contaminación corporal, por lo tanto, es posible establecer que las prácticas están determinadas por roles de género (tema que se tocará en el siguiente capítulo). La autora comenta que “[...] existen creencias sobre que cada sexo constituye un peligro para el otro [en algunos casos] sólo uno de los dos sexos corre peligro por el contacto con el otro, habitualmente el masculino con respecto al femenino pero a veces ocurre lo contrario.”³⁵⁰ A partir de esta idea, el estado de *yinabat*, efectivamente recae en hombres y mujeres, pero a consecuencia del ciclo menstrual, las mujeres quedan excluidas de ciertas actividades, para Dimitri Karadimas se presenta una conexión altamente impura, entre el cuerpo de un sexo femenino y la sangre con el flujo menstrual.³⁵¹ Esta situación expone la simetría o jerarquía entre los sexos, determinadas por el modelo patriarcal.³⁵²

Ahora bien, ciertos actos sexuales son generadores de contaminación simbólica, es decir, las normas morales e ideológicas propias de los discursos sagrados también construyen el imaginario sexual de los cuerpos, al mismo tiempo impregnado de un discurso biológico, dichos discursos establecen una normatividad especial sobre la actividad sexual, nuevamente, citando a Mary Douglas: “lo que vale la pena para la contaminación sexual vale igualmente para la contaminación corporal”.³⁵³ De tal forma, parafraseando a Dimitri Karadimas algunos discursos sagrados relacionan la idea de lo puro e impuro con los órganos genitales.³⁵⁴

Por lo anterior, se puede establecer la idea de la regulación de los usos del cuerpo, como un medio para la preservación de las tradiciones. Ejemplo de ello y siguiendo con

³⁴⁹ Diario de campo. AMMI, 14 de marzo de 2015.

³⁵⁰ Douglas, M. (1973). *Op. Cit.* Pág. 16

³⁵¹ Karadimas, D. (2014). Imágenes sagradas o cómo mostrar lo prohibido. En: Karadimas, D. y Tinat, K. (coords). *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*. México: El Colegio de México. *Op. Cit.* Pág. 45.

³⁵² Douglas, M. (1973). *Op. Cit.* Pág. 16.

³⁵³ *Ibid.*

³⁵⁴ Karadimas, D. (2014). *Op. Cit.*

Douglas, entre los judíos, la circuncisión es un signo del pacto con Dios, una acción ritual sellada con un fluido corporal: la sangre. Para los judíos es importante la sangre y el semen, por un lado, la sangre reproduce la adhesión cultural a la comunidad, por otro lado, el semen permite la continuidad y filiación de forma natural. Ambos son necesarios para la persistencia del judaísmo.³⁵⁵

A lo largo de la historia, algunos discursos sobre lo sagrado, presentan una condena al sexo. Además de la procreación y la reproducción de la cultura, las prácticas sexuales son el conjunto de actitudes, prácticas, hábitos y discursos que cada sociedad, en un tiempo y espacio determinado, construye de manera colectiva la reproducción, los deseos y las relaciones eróticas.³⁵⁶

Siguiendo con el tema de la sexualidad, otro concepto central es el pudor de connotaciones sexuales centrado en el cuerpo y en el control de su goce, al respecto José Carlos Aguado reconoce este proceso como una construcción cultural que sucede gracias a los interdictos culturales puestos en el cuerpo, los cuales son los mecanismos que vinculan a la biología con la cultura, los interdictos funcionan como principios reguladores y estructurantes de las normas determinadas culturalmente, sólo las personas pueden sentir pudor, ya que tienen la capacidad de sentir placer.³⁵⁷ El pudor se pone en el cuerpo por medio de los códigos sexuales centrados en los órganos genitales y en las prácticas sexuales además de regular la conducta, tanto de hombres como de mujeres, es decir, se impone un control social sobre sus cuerpos. Así, estos códigos corporales centrados en la sexualidad asignan además de un rol de género, un control sobre la perpetuación cultural de las tradiciones sagradas por medio de la reproducción natural.

Para el cristianismo, el culto a Dios es la renuncia al placer sexual, lo impuro hace referencia al pecado, también se ubica en los genitales, es decir, revisando las epístolas de San Pablo, para él, la carne era fuente de corrupción. Por otro lado, durante la Edad Media se difundió la teoría sobre el pecado original, éste no era un pecado espiritual, sino carnal, es decir, la humanidad fue engendrada en la culpa. En este sentido, para San Agustín, el sexo

³⁵⁵ Douglas, M. (2006). *Op. Cit*

³⁵⁶ Rodríguez-Shadow, M.J. y López Hernández, M. Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales. En: *Contribuciones desde Coatepec*. Núm.16, enero-junio 2009. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

³⁵⁷ Aguado, J.C. (2008). El no como principio organizador de la cultura. Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto. En: *Revista de Psicoanálisis y Grupos. Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo*. Vol. Núm. 5. México.

debe ser sin erotismo, sin deseo y sin placer, su única motivación debe ser la procreación, la cual es legítima por medio de la unión matrimonial.³⁵⁸ Esta idea se transmitió por gran parte de Occidente cristiano. En oposición existen discursos que ven a las prácticas sexuales como el medio para obtener la perfección espiritual y la absoluta libertad, para el tantrismo, no es ni inmoral o moral, es amoral.³⁵⁹

Por otro lado, para el islam la sexualidad es muy importante, dar y recibir placer es fundamental. Dentro de esta forma de pensamiento y como refiere Abdelwahab Bouhdiba, la procreación es el acto de repetir la creación, el amor es la recreación del acto creativo de Dios.³⁶⁰ Al igual que en otros discursos, en el islam, es por el matrimonio (*nikah*) que se legitima y valida el acto sexual. Algunas hermanas musulmanas comentan que “la educación sexual de las musulmanas está fallando porque muy pocas mujeres hablan de eso y son temas que se deben de saber, por ejemplo en los países de mayoría musulmana hablar de sexualidad, ayuda a la mujer a llevar su vida en pareja”.³⁶¹

En México los matrimonios que se practican son entre mujeres cristianas y hombres musulmanes, de acuerdo al trabajo de campo, se puede establecer que la diferencia confesional no es obstáculo ya que son reconocidos como *Gente del Libro*, las mujeres creyentes, sin importar la religión que practiquen obtienen los mismos derechos sin la necesidad de “abrazar el islam.”

La práctica más extendida es la *muta 'a*, contratos matrimoniales con cierta vigencia, los cuales pueden ser renovados y legitima las prácticas sexuales. Durante mis visitas a la AMMI, se llevó a cabo un matrimonio temporal, ya que es obligación de la comunidad casar a los miembros, de hecho, cualquiera que conozca la fórmula del casamiento puede hacerlo, es un contrato, en el islam es cien por ciento una cuestión contractual, es establecer los términos de la dote.

Algunos hermanos de la AMMI comentan referente a la *muta 'a* que es un casamiento es temporal, con fecha de comienzo y fecha de finalización, con la idea que sea la antesala de un casamiento permanente. Este casamiento, particularmente es temporal porque uno de los individuos no es musulmán.

Hay un modelo de cosas muy básicas que deben estar dentro del contrato, se establece la dote, cómo será la educación de los hijos, si la mujer permitirá una segunda esposa. Esto tiene que ver entre las partes contractuales.

³⁵⁸ Martínez Ruíz, C. (2004). Eros y natura. El discurso <cristiano> del placer. En: Schickendantz, C. (Ed.). *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*. Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

³⁵⁹ González Torres, Y. Sexualidad y Religión. En: *Arqueología mexicana*, Núm 14. México: Editorial Raíces S.A. de C.V.

³⁶⁰ Bouhdiba, A. (2004). *Sexuality in islam*. London: Saqui Books.

³⁶¹ Comunicación directa HaMa 2. AMMI, 24 de enero de 2015.

Es obligación de la comunidad apoyar en la realización de los matrimonios entre los interesados, de hecho, cuando se hizo la *muta'a* en la AMMI, se dio una explicación general a todos los asistentes, musulmanes y no musulmanes, porque había algunas dudas, por ejemplo, ya que en el islam no hay figuras sacerdotales, no estaba claro quién sería la persona encargada de realizar el ritual matrimonial.

En el islam hay figuras de conocimiento, se elige a un *mushtahid*³⁶² para tomar algunas de sus recomendaciones y, en el caso particular de México, al no tener algún *sheik*³⁶³ los hermanos de la comunidad se hacen responsables y se ayudan entre sí, ya que como comunidad tratan de dar satisfacción a los creyentes para cumplir con los actos centrales. El matrimonio inicia con un saludo en árabe y más adelante, después de elegir a su *mushtahid* se hacen algunas precisiones que deben cumplir los contrayentes, por ejemplo, su religión, cuestiones en torno al parentesco, características de las personas involucradas en el matrimonio, además de establecer los puntos clave dentro del contrato que son la dote y la temporalidad de la *muta'a*, sin ellos el matrimonio no sería válido. Es importante comentar que una de las hermanas musulmanas enfatizaba: “la dote es un derecho de la mujer”. Después de la lectura y explicaciones referentes a los diferentes tipos de contratos matrimoniales, se llevó a cabo la *muta'a*.³⁶⁴

Otra dimensión de la sexualidad es a través de la mirada, Bouhdiba explica que el encuentro de los sexos es a través del intercambio de miradas, se aprende a cómo mirar y cómo ser mirado para proteger la propia intimidad y la de los otros.³⁶⁵ Esta idea permite retomar nuevamente el tema del *hiyab* y una propuesta sobre el objetivo de la vestimenta tradicional islámica, la cual evita la intención de las miradas del otro.³⁶⁶

Etabú puede presentarse también en el caso de mirar, algunas sociedades, en su mayoría occidentales, han dado mayor importancia a la vista, ya que, a partir de ella, se despierta el placer, aunque también el mal entra por los ojos.³⁶⁷ Dentro de la amplia gama de comportamientos y conductas reguladas socialmente se encuentra la mirada, no es lo mismo observar y mirar, el ojo ve, pero el cerebro es el órgano que interpreta la información recibida. Ver no es nada más un ejercicio físico, también, se captan mensajes por medio de imágenes, es decir, el ojo las captura, pero el cerebro las interioriza e interpreta a partir de una ideología, por lo tanto, el ejercicio de ver e interpretar, resultando en la práctica de la mirada.

³⁶² Persona facultada para hacer *ishtihad*, hace referencia los estudiosos que se dedican al estudio y a la reflexión.

³⁶³ Persona facultada para guiar la oración dentro de una mezquita.

³⁶⁴ Diario de campo. AMMI, 11 de abril de 2015.

³⁶⁵ Bouhdida, A. (2004). *Op. Cit.*

³⁶⁶ Información obtenida en trabajo de campo. AMMI, 18 de abril de 2015.

³⁶⁷ De Miguel Rodríguez, J.M. (2003). “El ojo sociológico”. En: *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N°101, enero-marzo. España. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/40184451>.

La mirada es definida a partir de la construcción social de la realidad, en este caso, el islam es el sistema de interpretación de la realidad, para Jesús M. de Miguel, “nuestros ojos ven lo que se les ha enseñado a mirar o a vigilar”.³⁶⁸ Por lo anterior, el acto de mirar está sometido al control social, es decir, la sociedad ha establecido cuál es la forma “correcta” de mirar, definiendo el espacio, el objeto y la situación, en este caso, la acción de interpretar la mirada con alguna intención, está cargada de consideraciones morales.

Dentro del islam, la mirada también tiene una connotación de respeto al otro, por ejemplo, al saludar a una persona se baja la mirada y se pone la mano en el corazón.³⁶⁹ En esta línea, hay autores que manejan un cierto tabú a la mirada. Asimismo, en algunos casos, también puede provocar placer para el espectador, pero en cambio para el sujeto de contemplación se percibe de manera distinta, citando a David Le Breton, “la mirada cercana a veces se convierte en casi táctil, es como tocar al otro [...] Otorgar una tactilidad a la mirada apunta al hombre [o a la mujer] a lo más vulnerable de sí mismo”.³⁷⁰

En esta interpretación, la mirada de los otros o de manera más específica, la intención con la cual los otros miran, es una acción de contaminación corporal, en algunos casos, pasa inadvertida, pero gracias al *hiyab* y a la vestimenta islámica se puede evitar. Merleau-Ponty lo explica de manera precisa en el resumen de sus cursos:

Mirar es un evaluar que no se deja domesticar del todo por imperativos pero que los necesita. Antes de que surjan intenciones expresas, actos de conciencia deseante, la mirada más inocente aplica en plural un juego de estimaciones, está posicionada en la dialéctica sexual, intercambia, emite cargas personales de complacencia, desafío, aprobación o atracción que por su potencial inconveniencia vinculan necesariamente la mirada con el pudor. Igual que ve y es visto, el cuerpo autoconsciente desea y es deseado...³⁷¹

Por lo cual, la vestimenta islámica además de ser un símbolo de modestia, recato y pudor entre hombres y mujeres, también es uno de los elementos más importantes de pertenencia a su comunidad, así como de protección simbólica frente a las intenciones de los otros, provocando una contaminación corporal que afecta sus oraciones —momento en el cual

³⁶⁸ *Ibid* Pág. 50.

³⁶⁹ Diario de campo, AMMI, 28 de enero, 7 de marzo de 2015 y 15 de octubre de 2016.

³⁷⁰ Le Breton. D. (2007). *Op. Cit.* Págs. 54-60.

³⁷¹ Citado por: Muñoz Terrón, J.M. Corporalidad y filosofía de la cultura desde Merleau-Ponty (Una reflexión al hilo del pudor). En: Ramírez, M.T. (Ed). (2012). *Merleau-Ponty viviente*. Universidad Michoacana de San Nicolás/Anthropos: España.

recuerdan su relación directa con la divinidad³⁷²— pero los creyentes no son conscientes que estas acciones recaen sobre sus cuerpos. Por lo tanto, la vestimenta tradicional islámica y el *hiyab* permiten mantener una pureza corporal, además de dar seguridad, recato y el pudor de los creyentes.

En este sentido, las hermanas musulmanas shia todos los sentidos, creen que pueden ser tocadas por la mirada y percibidas por el olfato. Según el relato obtenido durante el trabajo de campo, en una ocasión estaba Fátima AzZahra y entró a su casa un hombre ciego, rápidamente la hija del Profeta se cubrió con un manto y dijo: posiblemente él no puede verme, pero puede olerme.³⁷³ Este relato además de hacer referencia a la importancia que tiene el olfato dentro del discurso islámico, también difunde un discurso alrededor del pudor y al comportamiento. Asimismo, la observación de dichas prácticas muestra la importancia que tienen los sentidos (la vista, el olfato, el gusto, el tacto y el oído) los cuales no sólo captan los fenómenos físicos, sino que además conllevan una transmisión simbólica alrededor de los valores. En palabras de Ibn Hazm “el ojo, además, percibe todas estas cosas y llega a ellas instantáneamente, sin etapas ni detención en determinados lugares, ni transmisión de movimientos, lo cual no sucede con ninguno de los otros sentidos, como el gusto y el tacto, que no perciben sino por contacto, o el oído y el olfato, que no perciben sino por aproximación.”³⁷⁴

Lo que se percibe a través de los sentidos y cómo se hace, es un reflejo del actuar cotidiano, este registro de sensaciones que tienen lugar en el cuerpo es —en palabras de Tim Ingold— percepción, que es el reflejo del actuar cotidiano, es decir, la gama de experiencias adquiridas que se interiorizan y construyen la imagen de las cosas. Por lo tanto, la percepción es una capacidad corporal moldeada y matizada por un aprendizaje, es también, un proceso de selección y elaboración de la experiencia sensible.³⁷⁵

Por esta situación se cree que el cuerpo se contamina simbólicamente por la realización incorrecta de las prácticas, ya sea su ejecución por el lado incorrecto, la ingesta de alimentos y bebidas prohibidas, el uso inadecuado de la vestimenta islámica, la falta de higiene o la omisión de las abluciones. El cuerpo puede recuperar su equilibrio y ser

³⁷² Diario de campo. AMMI, 16 de enero de 2016.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ Ibn Hazam de Córdoba. (2007). *El collar de la paloma*. España: Alianza Editorial. Pág.145.

³⁷⁵ Vargas Melgajero, L.M. (1994). “Sobre el concepto de percepción”. En: *Alteridades*. Vol. 14. Núm. 8. Universidad Autónoma Metropolitana. Disponible en: www.redalyc.org/pdf/747/74711353004.pdf.

nuevamente una creación divina por medio de los rituales de purificación.

4.4 Rituales de purificación

Para Mary Douglas:

La idea de impureza en sí misma no es difícil de traducir, la palabra ha sido bien elegida dentro de su contexto secular, donde lo sucio, corrompido, impuro o mancillado se corresponden a una situación que pide un acto de cancelación. Pero lavar, pulir, enjuagar tiene un efecto demasiado superficial que no logren cerrar todos los significados que se engloban en el término purificación. Las reglas prescriben la forma en que el objeto contaminante debe ser lavado, destruido o detenido, en función de la gravedad de la impureza causada.³⁷⁶

De tal modo, el proceso para salir de un estado de *yinabat* es por medio de acciones de purificación. Diariamente se realizan prácticas rituales de purificación, las abluciones, ya sean mayores o menores, con la intención de mantener al cuerpo en un estado de pureza, ya sea a partir del baño o limpieza con agua, de hecho, el baño es una actividad cotidiana entre los musulmanes, (no es casualidad la presencia de un número significativo de baños árabes). En este tenor, el agua, en palabras de Eliade, es un elemento purificador y regenerador, ayuda a limpiar la contaminación de manera ritual,³⁷⁷ pero como se comentó anteriormente, en el caso de no ser posible el acceso al agua, las abluciones básicas pueden llevarse a cabo con tierra.

El *wudu* comienza lavando el rostro de la frente al mentón, hasta los pies, esto en el caso que los zapatos no sean *halal*, continuando con los brazos hasta los codos, también debe lavarse la boca y hacer gárgaras para limpiar lo que se dice.³⁷⁸ Es importante mencionar, que en la tradición shia desperdiciar el agua está prohibido, muchos hermanos murieron de sed, por lo cual la ablución para las oraciones deben realizarse con la cantidad de agua obtenida humedeciendo las yemas de los dedos.³⁷⁹

En esta sesión también se hizo mención del grado de contaminación que puede tener el cuerpo, de hecho —explicó el Huyyatulislam— dependiendo el grado de contaminación corporal se practica una ablución total (*gusl*), es importante mencionar que tanto en la oración

³⁷⁶Douglas, M. (2006). *Op. Cit.* Pág. 170

³⁷⁷ Eliade, M. (1992). *Imágenes y símbolos*. Madrid: Santillana.

³⁷⁸ Aplicando esto al pensamiento musulmán, encontramos que existe una preferencia en usar el lado derecho, para las actividades honorables. El uso correcto de la derecha y de la izquierda, se encuentra regulado por el Corán y los hadices.

³⁷⁹ Diario de campo. AMMI, 07 de marzo y 02 de mayo de 2015.

como en las abluciones, la intención es primordial, posteriormente viene la purificación que da inicio en la cabeza, el cuello, el lado derecho y el lado izquierdo del cuerpo:

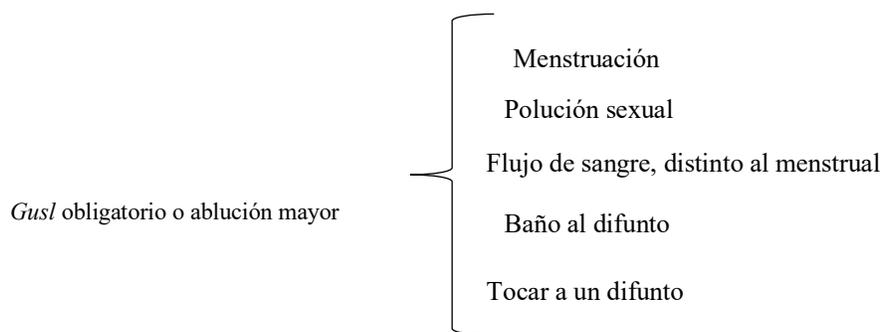
El baño ritual completo, todos los *gusl* son iguales, tanto los obligatorios como los preferibles, que es lavar la cabeza hasta el cuello, luego la parte derecha del cuerpo y después la parte izquierda, obviamente no se puede estar con una regla para medir para ver cuál es la mitad, entonces lavamos un poquito más para asegurarnos. Y esa es la forma en la que se hace el *gusl* “tartiri”, es *gusl* en orden y ese es el orden, primero la cabeza, dos lados, derecho y tres lados izquierdos. Esto es un *gusl* en orden.

El *gusl* es obligatorio posterior a la limpieza mortuoria, cuando se ha tocado un cadáver, después del parto; así también, se realiza después de sostener relaciones sexuales, sueños húmedos y al término de la menstruación. En este punto es importante aclarar que la obligación de realizarlo posterior a una actividad sexual es por los fluidos que se generan.

El Huyyatulislam Sheij Feisal Morhell comenta que “hay otro tipo de *gusl irtimasi* (inmersión), *gusl* por inmersión, por ejemplo, cuando una persona ha tenido intimidad matrimonial, tiene que hacer un *gusl*, puede ir bajo la ducha o por inmersión, algo donde pueda estar el cuerpo bajo el agua completamente”.

Del mismo modo, se practican las purificaciones simbólicas (*taïamum*), se realizan cuando el creyente está imposibilitado por falta de tiempo, de agua o enfermedad, para hacer sus abluciones. Se sugiere tocar con la palma de las dos manos la tierra o alguna cosa que valide la purificación simbólica, como se muestra en el siguiente esquema.³⁸⁰

Esquema 2. Acciones que obligan al *gusl*



Fuente: Esquema realizado por la autora de la tesis a partir de un video reproducido en clase de asuntos religiosos en la AMMI, 7 de marzo de 2015.

³⁸⁰Diario de campo. AMMI, 12 de noviembre de 2016.

La descripción de los rituales de purificación permiten observar en primera instancia, de acuerdo de acuerdo con Douglas, las reglas de cómo el objeto contaminante debe ser lavado, acorde al tipo de falta.³⁸¹ Para la jurisprudencia islámica, esta cancelación debe ser por medio de abluciones o de un baño por inmersión, también ritualizado (*gusl irtimasi*), es partir de esta acción que puede lograrse el mayor nivel de pureza.³⁸²

En segunda instancia nuevamente es posible detectar la división de los roles de género para la realización de algunos rituales. En tercer lugar, la relevancia del agua para dejar atrás el estado de *yinabat*. Para Eliade “en el agua todo se disuelve [...] el agua posee este poder de purificar, de regenerar, de nacer de nuevo ...el agua purifica y regenera porque suprime el pasado ,y restaura —aunque sólo sea por un instante— la integridad de la autora de las cosas.”³⁸³

El tercer punto para reflexionar es la naturaleza de los rituales de purificación, utilizando a Arnold van Gennep y Victor Turner, pueden ser clasificados como ritos de paso y me explico a continuación. Arnold Van Gennep entiende como rituales de paso como “las secuencias ceremoniales que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo (cósmico o social) a otro”³⁸⁴. Para el autor estos ritos pueden dividirse en tres fases: separación del estado anterior, el estado intermedio y la agregación al nuevo estado.

Para el caso de los rituales de purificación y siguiendo este apartado, considero que entran en la categoría de separación, ya que “la fase de separación, supone una conducta simbólica que significa la separación del grupo o el individuo de su anterior situación. Dentro de la estructura social o de un orden o conjunto de condiciones culturales (o “estado”).”³⁸⁵ Algunos ejemplos de este tipo de ritos pueden ser, por ejemplo, de purificación, lavarse, limpiarse. Por lo anterior, a partir del *wudu* y *gusl* es posible cambiar de un estado de *yinabat* a uno pureza.

Es oportuno mencionar el lavado para los difuntos, “cuando se trata de la muerte de un ser humano los fenómenos fisiológicos no lo son todo, pues al acontecimiento humano se

³⁸¹ Douglas, M. (2006). *Op. Cit.*

³⁸² Douglas, M. (1973). *Op. Cit.*

³⁸³ Eliade, M. (1992). *Op. Cit.* Pág. 194.

³⁸⁴ Van Gennep, A. (2008). *Los rios de paso*. Madrid: Alianza Editorial. Pág. 25.

³⁸⁵ Jáuregui, J. (200). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. En: *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*. Vol.68, 61-95. Disponible en: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/4971>. Consulta: 13 de agosto de 2020.

añade un conjunto de creencias, emociones y actos que le dan un carácter propio.”³⁸⁶ En esta cuestión, al cuerpo del difunto se le da un trato específico, acorde al discurso religioso que se practique o en la cual el difunto creía, requiere de cuidados concretos, por ejemplo, el baño y la sepultura. Entre los musulmanes los cuerpos deben estar en un estado de pureza ritual, el Huyyatulislam Sheij Feisal Morhell lo explica de manera bastante puntual y lo acompaña con algunas imágenes:

El *gusl* del fallecido tiene que ser en orden, lo que hacemos es con una jarra de agua se va volcando el agua, hay que levantar el cuello, después el lado derecho, el lado izquierdo. Hay que echar suficiente agua y estar seguros que llegue el agua a todas partes, hay una persona que puede ayudar a levantar el cuerpo. Cuando lavamos el cuerpo no debe haber impurezas, se puede limpiar con la misma agua o con ayuda de algodón.

Cabe señalar que en algunas ocasiones es preferible aromatizar el agua utilizada para el baño del difunto con un poco de alcanfor, esto me permite evidenciar nuevamente la importancia del sentido del olfato y la función de los aromas.

Posteriormente sigue el proceso del amortajamiento, para ello es indispensable utilizar una tela llamada mortaja, constituida a su vez por tres telas blancas de diferentes medidas, en dos de ellas están bordadas algunas aleyas del Corán, como se muestra en la imagen 40.

El cuerpo del difunto se envuelve con una sábana larga, encima se pone otra tela llamada “kamis” (imagen 41), se realiza el baño ritual y se amortaja el cuerpo, para introducirlo en un cajón, de manera tal que su cuerpo mire hacia la *qibla* y se entierra.³⁸⁷

Imagen 40. Amortajamiento



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

³⁸⁶ Hertz, R. (1990) *Op. Cit.* Pág.15.

³⁸⁷ Diario de campo. AMMI, 12 de noviembre de 2016.

Imagen 41. *Kamis* de la mortaja fúnebre



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

Para concluir este punto, me interesa enfatizar algunas cuestiones, que a lo largo de este apartado se analizaron acerca de las prácticas islámicas de purificación, las cuales permiten establecer a que la pureza es el eje central en el islam y es el estado que permite el diálogo con la divinidad, es decir, hasta este punto se ha demostrado la meticulosidad que tienen los musulmanes para realizar y sacralizar todas sus actividades, entre ellas, la pureza y la higiene. Citando a Bouhdiba la vida del musulmán es una sucesión de estados de pureza adquirida, la cual, a consecuencia de las actividades cotidianas de las y los creyentes se pierde, pero es recuperada por los rituales aprendidos de purificación e higiene para regresar a ese estado.³⁸⁸

Por expuesto en líneas anteriores considero que el ritual, acorde con Victor Turner, a través de Aquilés Chihú y Alejandro López “es un mecanismo social que produce, por un lado la integración de la sociedad, y por el otro, reproduce las estructuras básicas de la sociedad con el propósito de reforzar su estructura de roles y status.”³⁸⁹ De esta manera, el

³⁸⁸ Bouhdiba, A. (2004). *Op. Cit.*

³⁸⁹ Chihú Amparán, A. y López Gallegos,(2001). A. Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner. En: *Argumento*. Núm.40, diciembre , 137-152. Disponible en: <http://dcsh.izt.uam.mx/labs/comunicacionpolitica/Publicaciones/AnalisisCultural/Chihu2001.pdf>

objetivo principal para mantener la pureza de las y los creyentes es mostrarle a Dios obediencia, además de restablecer la pureza primigenia, es decir como lo plantea Eliade, mediante la repetición de ritos, el hombre vuelve a esa condición primordial, para el islam, ese momento fue en el paraíso, aquel habitado por Adán.³⁹⁰

4.5 La concepción sobre el paraíso del creyente

Dentro de los imaginarios religiosos se presenta un lugar a donde irán los creyentes después de la muerte, el paraíso. Mircea Eliade a lo largo de diversas publicaciones comenta que el paraíso primordial existe desde los comienzos y se caracteriza por ser un lugar puro, pleno, libre, placentero e inmortal, opuesto al mundo profano, del cual hay diversas construcciones, por ejemplo, en algunos casos se representa con montañas, islas o jardines.

Para la tradición occidental se ha representado como un jardín, idea que tiene su origen en la tradición persa, la palabra paraíso viene de la raíz *pairidaeza*, haciendo referencia a un jardín o parque de placeres literalmente es “una huerta protegida por un muro contra los vientos del desierto”.³⁹¹ León Rodríguez Zahar describe que el paraíso es interpretado como un lugar de deleite, un campo fértil de descanso para los justos.³⁹²

Este concepto fue retomado del persa al hebreo como *pardes*, palabra que designa al lugar de disfrute y de bendiciones celestiales después de la muerte. Para la tradición judía y posteriormente la cristiana hace referencia al Edén, lugar en el cual Dios ubicó a Adán y Eva, lo cual hace evidente la nostalgia por el paraíso perdido y el deseo del *homo religiosus* de regresar a ese momento cuando todo era perfecto.³⁹³

En el libro del Génesis, versículos 8-14, se encuentra la descripción del paraíso o jardín del Edén y a la letra dice: Luego plantó Yahvé Dios un jardín en el Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. De Edén salía un río que regaba el jardín y desde allí se partía en cuatro brazos[...].³⁹⁴

Consulta: 13 de agosto de 2020. Pág. 141

³⁹⁰ Eliade, M. (2011). *Op. Cit.*

³⁹¹ Eliade, M. (1987). *The Encyclopedia of religion*. Vol. II. USA: Simon and Schuster Macmillan.

³⁹² Rodríguez Zahar, L. (2008). *Op. Cit.*

³⁹³ Mircea, E. (2011). *Op. Cit.*

³⁹⁴ *Biblia de Jerusalén*.(1998). Barcelona: Desclée De Brouwer

Para el islam, el *janna*, es descrito en el Corán como un jardín de delicia, posiblemente resulta de la mezcla de tradiciones judeocristianas y persas en la construcción de conceptos dentro del islam, aunado a las tradiciones de la Arabia preislámica, Rodríguez Zahar establece en su texto que Muhammad tuvo que incorporar este concepto para crear un puente ideológico con las creencias de los habitantes de la península, que para ese momento aún no abrazaban el islam.³⁹⁵ La sura 17, aleyas 90 y 91 dicen: “Y dicen: No creeremos en ti hasta que nos hagas brotar un manantial de la tierra, o que tengas un jardín con palmeras y vides entre los que hagas o que hagas brotar caudalosos arroyos.”

Diversos investigadores del islam ponen énfasis en la importancia del paraíso como arquetipo de la creación divina y por el florecimiento del jardín espiritual de los creyentes, María de Jesús Rubiera Mata propone que es posible “ganarse el jardín” a través del correcto comportamiento,³⁹⁶ es decir, con la realización adecuada de las PCR’s se logra la recompensa espiritual, es decir, llegar al paraíso. Por lo tanto, la repetición de estas prácticas permiten a los y las creyentes estar en un estado de pureza que permite regresar a ese momento primordial, un estado ideal que es lo más cercano a estar en el paraíso en esta vida, de tal forma el cuerpo purificado es el arquetipo del paraíso en la tierra, es vivir el paraíso aquí y ahora, junto a la presencia de la divinidad.³⁹⁷

Jean Delumeau en su libro sobre el paraíso en el cristianismo propone la existencia de un cielo interior, presente también en los escritos de Martín Lutero, “el reino de los cielos está en ti, donde se interioriza la idea del paraíso”,³⁹⁸ de tal forma, si en este apartado se ha desarrollado la influencia entre el cristianismo y el islam, se puede retomar esta idea, proponiendo que el cuerpo del creyente en un estado puro, es esta representación del paraíso aquí y ahora, el paraíso es el cuerpo del creyente, el cual sólo puede vivir esta experiencia con la adecuada observación y realización de las PCR’s.

Para cerrar este capítulo considero relevante resaltar las siguientes cuestiones:

Por medio de los conceptos de Foucault, la observación de la correcta realización de las PCR’s son manifestaciones de poder disciplinario ejercido por un determinado

³⁹⁵Rodríguez Zahar, L. (2008). *Op. Cit.*

³⁹⁶Jah Abderrahman, Ch. El jardín espiritual. En: *Fundación de Cultura Islámica*. Publicado el 26 de octubre de 2014. Disponible en: <https://funci.org/el-jardin-espiritual/>. Consulta: 30 de marzo de 2018.

³⁹⁷Delumeau, J. (2014). *En busca del paraíso*. Fondo de Cultura Económico/Luna libros: México.

³⁹⁸*Ibid*

pensamiento hegemónico, en este caso, el islam es el pensamiento hegemónico, el cual, hace referencia a las ideas del grupo dirigente, es decir, son las ideas que sustentan la concepción del mundo creíble y aceptable, presentando su dirección y dominio sobre los miembros de una colectividad, para los musulmanes este poder disciplinario se manifiesta a través de las PCR's, acciones que funcionan como dispositivos reguladores, que además de controlar y sacralizar las prácticas cotidianas de los musulmanes, buscan mantener un estado de pureza, estado ideal para los creyentes por ser el más cercano al paraíso. Por estas razones, la reproducción, repetición y regulación de las PCR será entendido para esta investigación como fenómenos performativos.

En este tenor, el concepto de performatividad es retomado por diversos autores, como Jean François Lyotard o Judith Butler, de hecho a partir de la revisión bibliográfica, la definición acorde a esta investigación es la de Claudia Briones, quien propone que la construcción del cuerpo se presenta a través de un hacer repetitivo que legitima un pensamiento hegemónico³⁹⁹. De tal forma y a partir de la información obtenida en trabajo de campo, es posible plantear que la construcción del cuerpo islámico es producto de un fenómeno performativo, resultado de la repetición y regulación ritualizada de actos (PCR's). Este proceso permite a los miembros de la comunidad construirse como musulmanes, reproduciendo en su cuerpo, un discurso de legitimación que afirma su identificación a esta colectividad.

En este tenor, resulta interesante traer nuevamente a la discusión la propuesta de Chihú y López, quienes retoman los postulados de Víctor Turner para comprender la función del ritual en el proceso de identificación, ya que “integran a un grupo al confirmar y crear la continuidad de sus tradiciones y articulan el sistema normativo del mismo.”⁴⁰⁰ A partir de esta interpretación es importante revisar el concepto de identidad y de identificaciones para comprender, cómo esta reproducción de PCR's fomentan la adscripción a la comunidad y una idea de islamidad.

De entrada, es un concepto complejo, de han generado una gran cantidad de estudios y textos que giran en torno a este fenómeno, Gilberto Giménez explica que es un concepto

³⁹⁹Briones, C. Teorías performativas de la identidad y performatividad en las teorías. En: *Tabula Rasa*. Número 6. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Colombia.

⁴⁰⁰Chihú Amparán, A. y López Gallegos,(2001). A. *Op. Cit.*

imprescindible en las ciencias sociales. Teun A. van Dijk desarrolla un concepto bastante interesante para el autor "la identidad social es un constructo mental socialmente compartido [que] también permite variaciones individuales de interpretación, cambios históricos en el significado de las manifestaciones «externas» de la identidad social."⁴⁰¹ En este acercamiento teórico considero importante la incursión de la premisa constructo mental, como se ha mencionado a lo largo de esta investigación, hay una estrecha consonancia entre las dimensiones fisiológica, biológica y cultural que atraviesan a las personas. Asimismo, es interesante la propuesta de Gilberto Giménez, para el autor la identidad es “el conjunto de repertorios culturales **interiorizados** (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuos o colectivos) demarcan sus fronteras, se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructural.”⁴⁰² En esta definición, he resaltado la acción **interiorizar**, ya que la cultura se reproduce y por lo tanto se interioriza en el cuerpo gracias al rito, en palabras de Carlos Aguado, la imagen corporal es la base del cuerpo ritual.⁴⁰³

Por lo tanto, los musulmanes se construyen como *Homo Islamicus* a partir de la totalidad de sus interacciones sociales: el aprendizaje y la repetición de las PCR's, su lugar en la historia islámica la cual se revive a través de la realización de la sacralización de las actividades, la conmemoración de fechas relevantes y los ritos: todas estas actividades se llevan a cabo con la socialización, generando un sentido de islamidad, es decir, la idea de pertenencia a la comunidad islámica.

Finalmente, una cuestión importante de resaltar y derivado del acercamiento con la AMMI, a partir de la observación y análisis de las PCR's, es, que, además del aprendizaje del islam, otro de los objetivos centrales de las comunidades shias es la difusión de una versión del shi'ismo desde la perspectiva de los creyentes, a partir de la apropiación de RRSS.

Por este motivo, el siguiente capítulo analizará a profundidad las esferas: formativa y pública, permitirán observar la manera en cómo los musulmanes se construyen a sí mismo,

⁴⁰¹ Van Dijk, T. A. (1998). *Ideología. Una perspectiva multidisciplinaria*. España: Gedisa p 160.

⁴⁰² Giménez Montiel, G.(200). Paradigmas de identidad. En: Chihú, A.(Coord). *Sociología de la identidad*. México: Editorial MAPorrúa/UAM- Iztapalapa. Pág.30.

⁴⁰³ Aguado, J.C.(2011). *Op. Cit.* Pág.50

como musulmanes en un contexto mexicano.

Capítulo 5. Estrategias de difusión del islam shia.

“Convoquen a la gente (a la verdad), pero no con sus lenguas (sino con sus obras), para que vean la piedad, el esfuerzo, la oración y el bien que hay en ustedes. Esta es la verdadera forma de propagar y difundir (la verdad).”

Imam Sadiq (P).

5.1 Esferas formativa y pública

La AMMI, al igual que otras comunidades islámicas en la ciudad de México ha generado estrategias para dar a conocer e informar sobre el mensaje de Allah, de acuerdo a sus comentarios, existe una desinformación generada por ciertos medios de comunicación. Asimismo, también estas estrategias van orientadas a las mujeres y hombres que se acercan para “abrazarlo”. De tal forma y de acuerdo a esta perspectiva, se ha observado que las estrategias se presentan en dos esferas, una formativa, encaminadas a la educación islámica, ya sea para los musulmanes y musulmanas que se encuentran en un proceso de aprendizaje o las personas interesadas en conocer al islam de primera mano. La otra esfera es la pública, enfocada a la organización y realización de las actividades fuera de la AMMI y espacios públicos.

5.1.1 Esfera formativa

Como se ha mencionado, para el shi’ismo la búsqueda de conocimiento es un elemento central, “el islam no es así [irracional], sumisión hace referencia a la aceptación del orden divino, pero a partir de un proceso de conocimiento. El creyente busca conocer a Dios y en la medida que lo conoce lo ama y si lo ama, lo obedece. No se obedece ciegamente, es un proceso más profundo que empieza con el conocimiento”.⁴⁰⁴

De modo que, las hermanas y hermanos shia se concentran alrededor de actividades formativas que desarrollan el conocimiento y la reflexión. Con el objetivo de dar a conocer la historia y los valores islámicos. La asociación organiza cursos de *fiq* o jurisprudencia

⁴⁰⁴ Diario de campo. AMMI, 27 de febrero de 2015.

islámica,⁴⁰⁵ los cuales abarcan todos los aspectos cotidianos de la vida de los musulmanes, como la higiene, la pureza, la alimentación, la filosofía del *hiyab*, rituales islámicos, los ritos funerarios y la sexualidad, entre otros.

El objetivo de la AMMI está centrado en el aprendizaje y elaboran diversas estrategias de apoyo para el estudio. Por ejemplo: Se implementaron clases de historia, filosofía y jurisprudencia islámica, desde la cosmovisión shi'ita, además de clases de árabe sabatinas. Más adelante se organizaron clases de Corán, en las cuales, se analizaban aleyas, a través de la revisión de distintas ediciones del texto sagrado. Así también se organizaron sesiones de asuntos femeninos, conmemoraciones relevantes o la forma preferible de llevar a cabo el *salat*. Es decir, los musulmanes se reúnen a orar y homogeneizar el ritual, como parte de su formación como musulmán. (Como se explicó en el capítulo 3). La imagen 42 muestra cómo se reúnen para llegar a una convención, es importante apuntar que durante esta sesión, un hermano shia llegó a saludar desde Tulancingo, Hidalgo, por alguna razón su forma de practicar el *salat* tenía algunas diferencias, razón por la cual, los hermanos de la AMMI explicaron paso a paso.⁴⁰⁶

Otra de las estrategias fue la exposición de temas de interés para la comunidad, por ejemplo, el 14 de marzo, la primera parte de la reunión estuvo dirigida a exponer el tema del duodécimo imam, el *mahdi*, por medio de un texto que desarrolla las formas en las cuales serán las señales que preparan su retorno, esta dinámica se muestra en la imagen 43.

De igual forma, la AMMI extiende invitaciones a estudiosos del islam a impartir cursos, esto en gran medida, permite que las y los musulmanes e interesados en el islam se acerquen a él y conozcan la profundidad de su pensamiento y la complejidad de las prácticas. Desde 2015 a 2019 fueron invitados:

- El Huyyatulislam Sheij Feisal Morhell impartió una clase sobre los rituales funerarios y el cuidado sobre el cuerpo de los difuntos y su amortajamiento. A esta sesión asistieron hombres y mujeres de diferentes Estados del país, de hecho estuvieron presentes hombres de la comunidad de Torreón, Coahuila, lugar donde se encuentra la comunidad shia más representativa.(véase introducción). La fotografía 44 muestra

⁴⁰⁵ El conjunto de normas y leyes islámicas llevadas a la práctica.

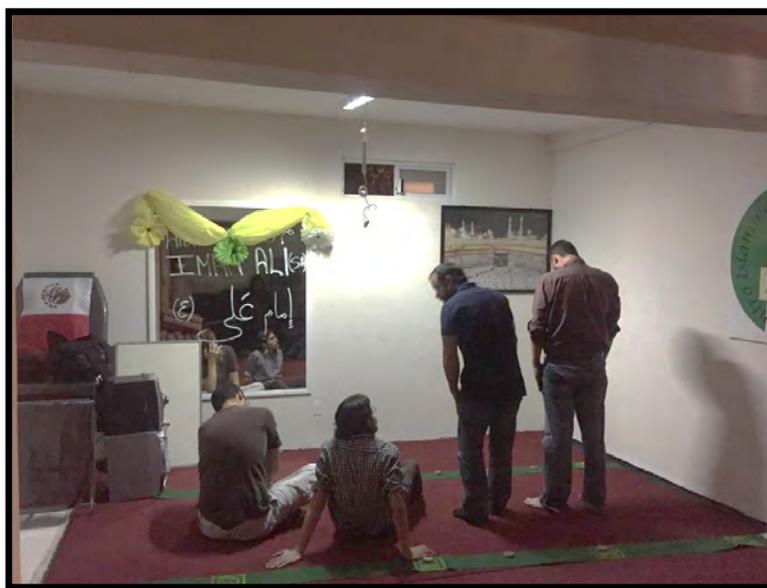
⁴⁰⁶ Diario de campo, AMMI, 09 de mayo de 2015.

esta sesión especial.

- La visita en septiembre de 2018 del Dr. Sayed Ammar Nakshawani, Director Asociado y de Investigación en la Diáspora Shi Global en la Universidad de Harvard.
- Dra. Sumeia Younes dio una charla el pasado 28 de noviembre de 2019 sobre el feminismo islámico. En dicha plática la académica musulmana explicó que las mujeres no sienten la necesidad de ser feministas, porque el islam les otorga sus derechos. La Dra. Younes explicó que el movimiento feminista está en contra de las realidades naturales del ser humano, ya que entre otras cosas, intenta subyugar a los hombres intensificando los malos entendidos.⁴⁰⁷

De igual forma, las clases presenciales se refuerzan con materiales obtenidos en la red como la reproducción de videos dirigidos específicamente a musulmanes latinos distribuidos por sitios como *Ahlul Bayt TV*, *Islam Oriente* o *Fátima TV*, incluso se presenta el intercambio de textos de imames como los sermones de *Nahj al-Balagha*, *Alí ibn Abi Talib*, *Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai*, entre otros clérigos, como se puede observar en la imagen 45.⁴⁰⁸

Imagen 42. Sesión de enseñanza del *salat*



Fuente: Fotografía tomada por la autora de la tesis.

⁴⁰⁷Younes, S. *Feminismo islámico, ¿existe?*. Plática realizada el 28 de noviembre de 2019. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JFH4dO6Kil8&feature=youtu.be&fbclid=IwAR1ae1sPV_HdyJJePME3HRMFKPvEy1kT46awkiVS_uHNZkfxKL9fWXisJ6c. <https://www.youtube.com/watch?v=AFa3OPBhziw&feature=youtu.be&fbclid=IwAR0hNyae4b9Sw5tUVoIT77XMPn5zvXbfPkLwbL3v0ooVqJOSOOWitHS-UY>. Consulta: 20 de diciembre de 2019.

⁴⁰⁸Diario de campo. AMMI, 17 de enero y 28 de febrero de 2015.

Imagen 43. Sesión desarrollada por hermano musulmán en la AMMI



Fuente: Fotografía de la autora de la tesis.

Imagen 44. Sesión de asuntos funerarios El Huyyatulislam Sheij Feisal Morhell



Fuente: Fotografía de la autora de la tesis.

Imagen 45. Clase de fiq o jurisprudencia islámica



Fuente: Fotografía de la autora de la tesis.

Finalmente, otro apoyo que pude observar para reforzar el aprendizaje del islam fue por medio de bibliografía especializada, los cuales estaban en la AMMI para consulta, pero en la mayoría de los casos, era obsequiados. Entre los títulos más utilizados están:

- *Esto es el islam.*
- *Introducción al conocimiento del islam.*
- *Las llaves del paraíso. Súplicas, letanías y saluciones (Selección de Mafatih Al-Yinán).*
- *Los fundamentos de a Doctrina islámica*
- *Jadiya (p). La gran esposa del Profeta Mahoma (PB). Una breve historia de la vida de la gran dama y primera esposa del profeta Muhammad (PB).*
- *Revista Angélicos*

La implementación de estos materiales es un tema interesante para ser analizado más adelante, ahora lo presento como un ejemplo de las estrategias de difusión de los musulmanes shia. En este tenor es relevante observar que gran parte de las publicaciones como libros y otras revistas están editadas en la República de Irán. Una veta importante de estudio sería justamente hacer un seguimiento del viaje de estas publicaciones desde ese país hasta América Latina; así como también tratar esta fuente desde los fundamentos teóricos de la

historia de la lectura, ya que de acuerdo a Ana Teberovsky el ser el acto de leer es necesario para la aprehensión del conocimiento,⁴⁰⁹ por lo tanto, en el caso de la revista infantil *Angélicos*, sería interesante conocer quienes leen estas revistas y si realmente los niños tienen acceso a ellas.

Para concluir este primer apartado me interesa resaltar algunas cuestiones:

- 1) A partir del análisis de los datos obtenidos durante el trabajo de campo, el shi'ismo en la Ciudad de México difunde sus ideas gracias a la apertura que genera entre sus adeptos y las personas, no musulmanas, que están interesados en aprender de esta interpretación del islam. Dicho análisis también me permitió observar que las actividades, además de tener como objetivo la difusión del islam – dando voz a los creyentes– sirven como estrategia de aprendizaje para los musulmanes que decidieron “regresar al islam”.
- 2) Gracias al uso de distintos medios digitales, fue posible destacar el auge de las tecnologías, de hecho no sólo ha sido central para la educación sino también para espacios encaminados a la enseñanza religiosos. Por ejemplo, desde la perspectiva católica, el uso de las nuevas tecnologías audiovisuales han demostrado ser instrumentos eficaces de comprensión y motivación, al poder presentar el contenido de forma concreta, contribuyendo de esta manera a fijarlo de una manera más interesante y duradera”[...].⁴¹⁰

En el caso del islam shia y el uso de las tecnologías digitales, considero que su relevancia, en gran medida, se debe a la distancia geográfica y a la complejidad de los temas, el uso de materiales de *youtube*, *Ahlul Bayt TV*, *Islam Oriente* o *Fátima TV* ha sido la mejor opción para subsanar esta situación. Estos apoyos permiten a los alumnos reflexionar de manera personal y en cualquier momento y lugar, proporcionando una sensación de inmediatez, es decir que pueden pensarse dentro de

⁴⁰⁹ Citado en: Pardo Rodríguez, L.E. y Gutiérrez, R. Perspectivas historiográficas de las prácticas de lectura. En: *Revista Latinoamericana de Bibliotecología*. Vol.34. N°- 2. 2011, pp. 221-232. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rib/v34n2/v34n2a9.pdf>. Consulta: 13 de agosto de 2020.

⁴¹⁰ Lloreda, H. Enseñar religión. Un reto posible de afrontar. En: *Revista española de pedagogía*. Año LX, N° 22, mayo-agosto, 2002. Disponible en: www.jstor.org/stable/23765777. Consulta: 14 de agosto de 2020.

la misma contemporaneidad, es decir, percibirse en el mismo espacio- tiempo⁴¹¹ que los musulmanes en Irán.

- 3) Estas dinámicas generan un espacio de socialización entre los asistentes, donde reproducen los rituales y por lo tanto la dimensión social del cuerpo,⁴¹² reproduciendo identificaciones entre los participantes. (véase capítulo 4).
- 4) En relación a las clases de Corán, sucede lo mismo, es parte de un proceso de socialización, pero un punto para resaltar es que se lleva a cabo para mantener una interpretación lo más apegada a la tradición, de acuerdo con Roger Chartier “todos aquellos que pueden leer los textos no los leen de la misma manera”[...].⁴¹³ Por lo tanto es necesario idear las estrategias para no desviar el mensaje y por lo tanto mantener la misma línea de interpretación.

5.1.2 La esfera pública.

Este sector ha sido uno de los más activos para la difusión del islam, en el caso específico de la Ciudad de México, va desde la realización de eventos académicos en escuelas y universidades, así como también la conmemoración de fechas significativas en plazas y espacios públicos o proyectos innovadores para mostrar una cara diferente del islam. De acuerdo al trabajo de campo, a lo largo del año se presenta un importante número de festividades y conmemoraciones, por ejemplo, *Arba'in*,⁴¹⁴ el día de *Al Quds*,⁴¹⁵ el natalicio de Fátima Az Zahra, *Ashura*, durante el mes de *Muharram*, el *Eid Al Adha* o el *Aid Al Fitr*. (véase capítulo 3).

La AMMI organiza y forma parte de diferentes actividades, como presentaciones en foros alternos que permiten dar a conocer esta línea de pensamiento a las personas interesadas fuera de la comunidad, por ejemplo, la impartición de conferencias en la octava edición de la Semana Árabe en México. En esta ocasión el tema giró en torno al arte de *ashura*, a continuación, hago una descripción, agregando imágenes para complementar:

⁴¹¹ Fabian, J. *Op. Cit.*

⁴¹² Aguado, J.C.(2019) *Op. Cit.*

⁴¹³ Chartier, R. (2005). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa: Barcelona.

⁴¹⁴ Cuarenta días después de *ashura* se conmemora el *arba'in* con una peregrinación en Karbalá recordando el martirio de Hussain, el nieto del profeta.

⁴¹⁵ Día que conmemora el apoyo al pueblo palestino.

En dicho evento se llevó a cabo en la Alianza Francesa de Polanco, el 19 de agosto una presentación, en el marco de la Semana Árabe en México, sobre “el arte de *ashura*”. La HaMa1 explicó que en países con una presencia significativa de musulmanes shia. Mostró videos e imágenes de las expresiones de *ashura* en Londres, Inglaterra.

Lo más relevante fue el momento de las preguntas ya que surgió el tema referente a las diferencias entre la sunna y la shia, cómo se puede ser musulmán siendo mexicano y principalmente la situación sobre el terrorismo. Al respecto, las hermanas musulmanas comentan que para ser musulmán no se necesita nacionalidad, efectivamente es difícil es un país que no es islámico, pero principalmente hay que estudiar. La fotografía 46 muestra el día del evento en la Alianza Francesa, en donde se puede ver a dos hermanas musulmanas explicando la forma de conmemorar el *ashura*. Durante este período se realizan diversas actividades, por ejemplo, se regala comida a musulmanes y no musulmanes, se organizan charlas para explicar el sacrificio de la familia del profeta para mantener el islam original, también se recurre al arte como forma de expresión y recordatorio de este martirio, específicamente con las manos de Abbas.

Imagen 46. Hermanas musulmanas en la Semana Árabe



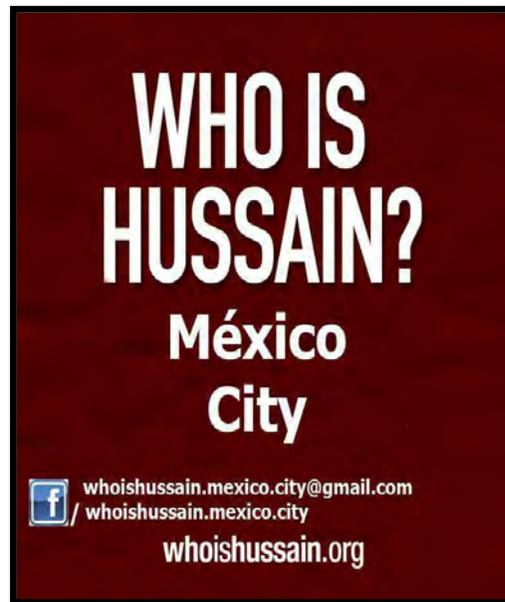
Fuente: Fotografía de la autora.

Una de las conmemoraciones más relevantes por la carga de significado que se presenta en el calendario islámico shia es *ashura*, durante el mes de *muharram*. Durante este período, que se explica a continuación, se han organizado actividades e iniciativas:

Ashura es una fecha importante para la shia, es la conmemoración del mes *muharram* y específicamente, el décimo día (*ashura*, diez en árabe), de la muerte del nieto del profeta Hussain Ibn Alí, asesinado en la batalla de Karbalá. Durante esta conmemoración se realizan diversas actividades, por ejemplo, se regala comida a musulmanes y no musulmanes, se organizan charlas para explicar el sacrificio de la familia del profeta, así también se recurre al arte como forma de expresión y recordatorio de este martirio, específicamente con las manos de Abbas, quien murió asesinado tratando de llevar agua a los niños shia. En México se han organizado diversas actividades, como procesiones, conferencias o repartición de comida entre la población más desfavorecida. No obstante

se ha retomado una iniciativa —presente en otros países y ahora en México— denominada “*Who is Hussain?*”. Esta organización trabaja, de manera filantrópica, reparten comida y agua, en espacios públicos durante los días del *ashura* enalteciendo la figura del Imam Hussain como uno de los arquetipos del shi’ismo, recordando sus enseñanzas, su vida y el martirio que condujo a su muerte. La imagen 47 es el *banner* que se distribuye en RRSS para informar sobre esta iniciativa.⁴¹⁶

Imagen 47. Banner de la iniciativa *Who is Hussain?* Mexico



Fuente: Agencia de Noticias AhlulBait (P).
ABNA

Otra más de las estrategias más interesantes generada en la Ciudad de México, fue el Proyecto de Mezquita desarrollado durante 2016 en el Ex Teresa Arte Actual. Para los académicos y especialistas en el arte islámico, fue considerado una muestra de arte participativo, es decir, “la Mezquita se ha creado con el fin de superponer históricamente un templo sobre otro, provocando así una inclusión religiosa, cultural e histórica del monumento.”⁴¹⁷ En cambio, para los miembros de la comunidad shia, se trató de recrear una mezquita a partir de la jurisprudencia islámica. A este evento asistieron representantes shias de Torreón, el Huyyatulislam Sheij Feisal Morhell. La imagen 48 muestra el interior del recinto intervenido bajo el formato de mezquita. De fondo un telar con la inscripción (الله)

⁴¹⁶Diario de campo. AMMI, 30 de enero de 2016 y 19 de agosto de 2017.

⁴¹⁷ Valls, P. (2017). Proyecto Mezquita. En: *Ruta antropológica. Islam una perspectiva global*. Año 4. Número 6. septiembre 2017. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Allah. A la izquierda de la imagen se observa otra tela con la *basmala* (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) Bismiallahi Al Rahmani rahim Bismiallahi Al Rahmani rahim.

Imagen 48. Vista interior del proyecto "mezquita"



Fuente: Pierre Valls. Proyecto "Mezquita."

De igual forma, se organizan pláticas en escuelas particulares referentes a temas islámicos, en algunos casos se distribuyen materiales discursivos, con el único objetivo de dar a conocer el mensaje coránico.

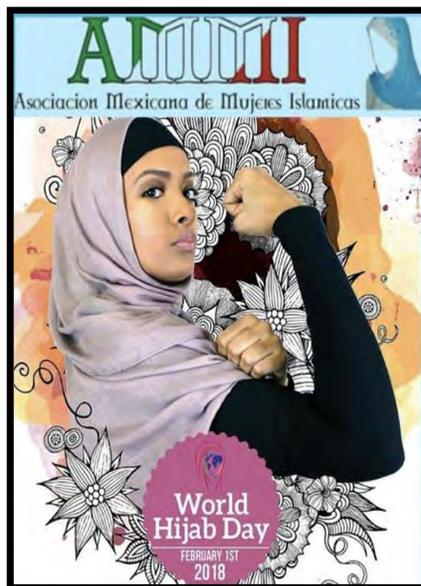
Ahora bien, una actividad que se realiza anualmente, desde que comencé mis visitas a la AMMI es la conmemoración del Día Internacional del *hiyab*. Con el propósito de difundir y dar a conocer el *hiyab*, más allá de una prenda de vestir, las musulmanas en estas convivencias comparten sus experiencias, ideas, emociones, así como reflexiones del Corán y los hadices sobre el uso del *hiyab*.⁴¹⁸

Desde mi acercamiento a la comunidad observé un fenómeno relevante entre las musulmanas en diferentes lugares, ellas han generado dinámicas y estrategias para informar sobre el uso e intención del *hiyab* en restaurantes y plazas públicas. La AMMI conmemora esta fecha organizando comidas, eventos y actividades (véase la imagen 49) para que las hermanas musulmanas platicuen su experiencia sobre el uso del *hiyab*, como una cuestión de honor y orgullo. Las imágenes 50 y 51 muestran las diferentes formas en cómo esta asociación ha organizado las actividades en torno a esta festividad. La AMMI con esta

⁴¹⁸Diario de campo. Restaurante Tandoor, 16 de enero de 2016.

celebración trata de mostrarse dentro de un contexto moderno, recolocando el *hiyab*, no como un símbolo de sumisión o un estandarte político, más bien como un símbolo que puede adaptarse al contexto geográfico y al mismo tiempo puede ser moderno y cosmopolita.⁴¹⁹

Imagen 49. Banner para difundir el Día Internacional del *Hiyab*, México.



Fuente: Página oficial de Facebook de la AMMI.

Imagen 50. Comida conmemorativa por el Día internacional del *Hiyab*



Fuente: Facebook Centro *Ahlul Bayt*.

⁴¹⁹ Información obtenida en trabajo de campo. Restaurante Tandoor, 16 de enero de 2016.

Imagen 51.

Actividad conmemorativa por el Día internacional del *Hiyab* en Coyoacán



Fuente: Agencia de Noticias AhlulBait (P). ABNA

A partir de la observación de estas imágenes y de la experiencia en campo, es posible establecer que el shi'ismo en la Ciudad de México difunde sus ideas gracias a la apertura que genera entre sus adeptos y las personas, no musulmanas, que están interesados en aprender de ésta interpretación del islam. No obstante, también es necesario mostrar el papel preponderante que tiene las RRSS, tanto en esta esfera, como en la formativa.

De inicio, es preciso recordar mi primera experiencia con la comunidad ya que mi contacto con AMMI fue digital, por medio de su página en Internet; más adelante por correo electrónico me contacté con la Ha1Ma1, quien me compartió la dirección de la asociación y la fecha en la cual podría presentarme. Retomo este relato porque me parece pertinente mostrar la relevancia de la interacción entre los discursos alrededor de lo sagrado y el uso de internet, Karina Bárcenas plantea que actualmente es central “el uso del internet en la configuración de las prácticas sociales que atraviesan el fenómeno religioso.”⁴²⁰

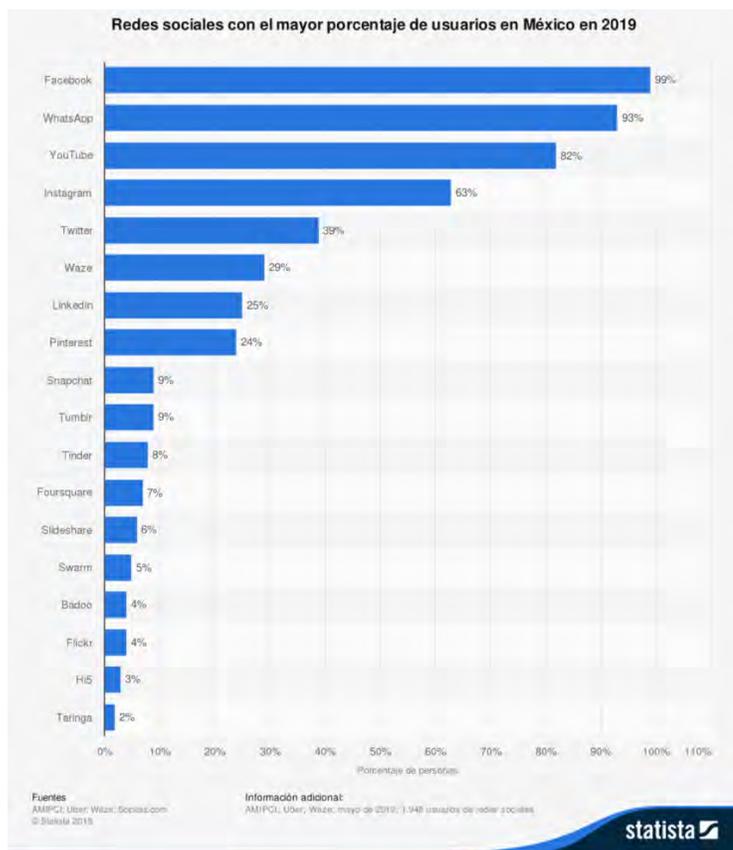
Durante el trabajo de campo fue evidente el constante uso de *Facebook* para difundir información sobre eventos, festividades y conmemoraciones relevantes, así como también algunos proyectos especiales y en ocasiones enlaces de actividades sucedidas en “tiempo

⁴²⁰ Bárcenas, K.(2019). *Op. Cit.* Pág.285.

real” desde Irán. En este tenor es importante apuntar que esta situación no es exclusiva del islam en México, es una práctica frecuente en otras interpretaciones como lo explica Bárcenas tomando como referencia el judaísmo, algunas iglesias cristianas, las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual.⁴²¹

Una posibilidad para el éxito de la difusión de la AMMI y el uso recurrente de *Facebook* sobre otra red social, puede ser por su posición de liderazgo (según Statista para 2019 en México esta Red Social es la que cuenta con un mayor número de usuarios, tal como lo indica el gráfico 4). Aunado a las dinámicas de interacción, *Facebook* permite a los usuarios compartir información con otros participantes, además brinda la oportunidad para adherirse a grupos y comunicarse al chat y video.⁴²²

Gráfica 4. RRSS y porcentaje de usuarios.



Fuente: Statista.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² Van Dijk, J.(2016). *La cultura de la conectividad: Una historia crítica de las redes sociales*. [online].Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Habría que decir también que las RRSS permiten compartir ideas, textos, experiencias y conocimiento, fomentando la vinculación entre diversas comunidades alrededor del mundo. A este respecto, Arjun Appadurai reflexiona sobre las interacciones del mundo actual, las cuales propician el surgimiento de un sistema cultural global y por ende el surgimiento de un islam digital para los practicantes que se encuentran en otras latitudes.⁴²³

Por lo tanto, las estrategias de difusión propias de la AMMI a través de la Red Social *Facebook*, van encaminadas a dos objetivos: 1) el aprendizaje y 2) mostrar el trabajo realizado para posicionarse en el escenario islámico transnacional, a continuación me explico. La primera, al generar dinámicas, organizar actividades o recordar las fechas más representativas del calendario islámico y “compartir” la información generada desde Irán, Argentina o España con contenidos dirigidos al público latinoamericano, fomentan la socialización y el aprendizaje del islam en diferentes temas. En segundo lugar, evidenciar estas acciones tanto en sus RRSS como en espacios como ABNA⁴²⁴, ayuda a posicionarse ante otras comunidades shia como lo muestra esta captura de pantalla, la actividad de la AMMI se ubica en la página de inicio al lado izquierdo. (imagen 52). Las imágenes de este trabajo activo, han sido obtenidas en mayor medida, gracias a la cobertura de la agencia de noticias *AhlulBayt News Agency* (ABNA, por sus siglas en inglés). Espacio de noticias por Internet relacionado con las actividades de las comunidades shias alrededor del mundo.

Imagen 52. Captura de pantalla de el portal de noticias ABNA



Fuente: <https://es.abna24.com/d>

⁴²³ Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada*. Argentina: Fondo de Cultura Económica

⁴²⁴ La agencia de noticias ABNA es un canal específico para difundir notas sobre las comunidades islámicas shias en diferentes puntos del planeta. Disponible en: <https://es.abna24.com/d>

Por lo anterior y tomando la propuesta de Bárcenas, considero que las musulmanas y musulmanes de la AMMI llevan su idea de comunidad tanto en la dimensión *online* como la *offline*, porque la interacción entre ambas constituye una misma realidad social⁴²⁵. Esta idea hace referencia a los comportamientos de los participantes de esta comunidad, tanto en los espacios públicos presenciales como dentro de las comunidades activas de internet, ambas esferas interactúan y permiten la socialización.

Finalmente, un punto relevante que arrojó mi acercamiento a las actividades de la AMMI fue el papel central de las mujeres de sus adeptas, además de mostrarse como musulmana y moderna, también es relevante su papel central en el aprendizaje y difusión del shi'ismo en la Ciudad de México.

5.2 Ser mujer, musulmana y actual.

Actualmente las imágenes culturales de Occidente imponen la manera de ser mujer, ignorando otras representaciones femeninas de culturas diferentes y promueven una categoría “única” y “universal”,⁴²⁶ consecuencia de la modernidad, donde es paradójico definirse como mujer y religiosa. En este tenor Alfie, Rueda y Serret comentan que:

La modernidad no ha podido crear un discurso en positivo, de los rasgos de la femineidad, por lo que favorece la prevalencia de los patrones tradicionales. Por ello, no sólo se mantienen los lazos religiosos sino que muchas veces se refuerzan.

Al no haberse creado un nuevo orden simbólico, un imaginario alternativo, la deconstrucción del orden tradicional inducida por la modernidad no ha podido modificar las estructuras y los patrones culturales; solo ha matizado algunos aspectos pero la esencia de los postulados religiosos sigue siendo la misma. Por ellos las identidades femeninas siguen siendo interpeladas a partir de estructuras tradicionales.⁴²⁷

Para una mejor descripción de este apartado propongo partir de la definición de género⁴²⁸ de Joan Scott como “un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las

⁴²⁵ La agencia de noticias ABNA es un canal específico para difundir notas sobre las comunidades islámicas shias en diferentes puntos del planeta. Disponible en: <https://es.abna24.com/d>. Consulta: 12 de agosto de 2020. Es importante señalar que la fecha de la captura, ya que el sitio se actualiza diariamente.

⁴²⁶ Charles, Mercedes. (1993). Construcción de la identidad de género en la comunicación masiva. En: Bedolla Miranda, P. Bustos Romero, O. *Et. Al. Estudios de género y feminismo II*. Universidad Nacional Autónoma de México. Pág. 363.

⁴²⁷ Alfie, M. Rueda, M.T. y E. Serret. (1994). Identidad femenina y religiosa. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad. Pág. 98.

⁴²⁸ Es importante señalar los postulados de María Lugones, en el cual expone que el género es un producto de la modernidad colonial, es decir un sistema género/moderno/colonial. Cfr. Lugones, M. (2008). Género y colonialidad. En: *Tábula Rasa*. N° 9, julio-diciembre, pp 73-110. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Revisado: 30 de julio 2020.

diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma de relaciones significantes de poder.”⁴²⁹ Esta propuesta es pertinente porque, de acuerdo a Marcela Lagarde, permite “ubicar a las mujeres y los hombres en su circunstancia histórica y por ello da cuenta también de las relaciones de producción y de reproducción social como espacios de construcción de género”.⁴³⁰ Además —regresando a la definición de Scott— coloca un en lugar central los roles de género, es decir, los hombres y las mujeres no están aislados, sino que en conjunto son parte integral de la sociedad.⁴³¹

Marta Lamas recurre a Robert Stoller para comprender el papel (rol) de género, [éste] se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dicta la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino [...].⁴³² Por consiguiente, el género es un conjunto de construcciones simbólicas tanto de ser hombre como de ser mujer⁴³³, en su mayoría son los sistemas religiosos y los discursos sobre lo sagrado son los encargados de producir estos modelos idealizados, popularizados y reproducidos a través de los arquetipos⁴³⁴ que legitiman la desigualdad en los roles de género.⁴³⁵

A partir de esta premisa me interesa mostrar que el argumento sobre la “supuesta subordinación incuestionable” de las musulmanas, me parece importante mencionar que el islam emana de un sistema patriarcal del cual emanan los discursos religiosos o discursos en torno a lo sagrado. María Jesús Alonso Seoane propone que “es imposible abarcar la realidad completa, los seres humanos construimos el mundo en base a selecciones binarias, pero cuando se enfoca una parte, invariablemente se desenfoca otra que actuaba a la vez.”⁴³⁶ Lo cual no justifica silenciar las voces de las mujeres, más bien, como señala Joan Scott, hay que “hacer de las mujeres el foco del cuestionamiento, el tema de la historia, un agente de la narrativa”.⁴³⁷ En este sentido, y tomando las palabras de Pierre Bourdieu, “legitiman las

⁴²⁹ Scott, J.W.(2008). *Género e historia*. México: Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Págs. 65-66.

⁴³⁰ Lagarde, M. El género. En: *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. España: Editorial Horas y horas. Pág.15.

⁴³¹ Conway, J. K., Bourque, S.C. y J. W. Scott. El concepto de género. En: Lamas, M. (Comp). (2000). [online]. *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG/ Grupo Editorial Porrúa.

⁴³² Lamas M. La antropología feminista y la categoría de “género”. En: *Nueva Antropología*. Vol VIII. Núm. 30. Noviembre 1986, pp 173-198. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903009.pdf>. Consulta: 28 de julio de 2020.

⁴³³ Scott, J.(1992). El problema de la invisibilidad. En: Ramos Escandón, C. (Comp). *Género e historia*. México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana

⁴³⁴ Natividad Gutiérrez Chong y Rosalba Núñez en su texto hacen referencia a distintos tipos de arquetipos, héroes y mártires , lugares, paisajes y arquitectura monumental y hazañas.

⁴³⁵ Alonso Seoane, M.J. (2019). Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. En: *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. N° 82, julio, agosto y septiembre, pp. 124-137. Disponible en: <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/mjalonso5.pdf>. Consulta: 15 de agosto de 2020. Corchetes colocados por la autora.

⁴³⁶ *Ibid*. Pág. 128.

⁴³⁷ Scott, J.W.(2008). *Op. Cit*. Pág. 35.

relaciones de dominación inscribiéndolas en una naturaleza biológica, que es, en sí misma, una construcción naturalizada”⁴³⁸ y al mismo tiempo, difunde una visión patriarcal del mundo. Considero que uno de los mecanismos pueden ser los arquetipos o modelos primordiales. Natividad Gutiérrez Chong y Rosalba Núñez, explican que los arquetipos condensan en alguien o en algo las características que se consideran epítomes de los modelos de perfección, logro, belleza y por lo tanto merecen admiración, incluso ser emulados.⁴³⁹ Carl Jung, a lo largo de sus investigaciones propone que los arquetipos son imágenes primordiales producto de la fantasía creadora, están presentes en todas las religiones, a partir de metáforas, además son el punto de partida para la clasificación y las representaciones de la realidad dentro de una sociedad.⁴⁴⁰

Por lo tanto y a partir de las líneas anteriores, en del islam, Muhammad es el arquetipo del buen musulmán, los relatos en torno al Profeta lo describen como una persona justa, piadosa, tímida, sometido a Allah. Él, como toda la línea de profetas anteriores, son el arquetipo de hombre completo.⁴⁴¹ Hay que mencionar además a Alí, su descendencia y la línea de los imames, herederos espirituales del profeta forman parte de estos arquetipos masculinos. En punto es pertinente traer a la discusión el concepto de masculinidades, debido a que Abdennur Pardo que también los hombres forman parte de esta construcción patriarcal, es decir:

La masculinidad ideal somete a los hombres a una presión, del mismo modo que el concepto de feminidad somete a las mujeres. Ambos modelos constituyen instrumentos de presión que la sociedad ejerce sobre sus miembros, con la finalidad de mantener una estructura social cohesionada. Dicha presión se convierte en una moral represiva de la que resulta prácticamente imposible escapar a medida en que el discurso de las élites religiosas patriarcales se va imponiendo sobre las conciencias de los musulmanes como si fuera ortodoxa.⁴⁴²

En el caso de las mujeres shias su papel es central, además de ser seguras, arregladas y educadas,⁴⁴³ las mujeres son las depositarias del honor de la familia, la tradición y la herencia, Manuel Ruíz Figueroa define al *ideal femenino* no solo en la forma de vestir,

⁴³⁸ Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Anagrama: Barcelona. Pág. 37.

⁴³⁹ Gutiérrez, N. y Núñez, R. Arquetipos Y Estereotipos En La Construcción De La Identidad Nacional De México. En: *Revista Mexicana De Sociología*. 60, N°.1, 1998. 81-90. Disponible en: www.jstor.org/stable/3541257. Consulta: 15 de octubre de 2015. Pág. 85.

⁴⁴⁰ Jung, C. G. (2002). *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*. Barcelona: Trotta.

⁴⁴¹ Nars, S.H.(2006). *¿Quién es el hombre?* La respuesta perenne del Islam. Guanajuato, México. Fundación de Estudios Tradicionales.

⁴⁴² Pado, A.(2010). *Masculinidades musulmanas: 19 preguntas*. Disponible en: <https://dfint.ua.es/es/documentos/congresos-cursos-y-actividades/masculinidades-musulmanas-19-preguntas.pdf>. Consulta: 15 de agosto de 2020. Pág. 2

⁴⁴³ Diario de campo. AMMI, 6 de febrero 2015.

también en cómo llevar a la práctica una serie de valores.⁴⁴⁴ Deben reproducir el arquetipo de las cuatro mujeres más importantes⁴⁴⁵: “Fátima az Zahra, junto a su madre Jadiya bint Jowailid, la esposa del Faraón Asia bint Muzahim y la madre del profeta ‘Isa (P) Mariam bint Imran, fueron consideradas por el Profeta (PBd) como las cuatro mejores mujeres del Paraíso.”⁴⁴⁶

Jadiya, envuelve la personalidad más extraordinaria, tiene un papel primordial en la historia del islam, como modelo de imitación, fue la primera musulmana y una fiel creyente, además la principal benefactora. Era una mujer mayor, viuda y dueña de caravanas, por lo tanto era un mujer acaudalada, poderosa e inteligente, Fátima Mernissi, describe a Jadiya como “una mujer representativa de esas mujeres llenas de iniciativa, tanto en la vida pública como en la privada.”⁴⁴⁷

En el caso de Fátima az Zahra, es el modelo de mujer, esposa y madre perfecta, de manera más específica, es comprensiva, obediente, amorosa y bondadosa con su esposo. Según Jean Shinoda Bolen y Andrés Ortíz-Osés, Fátima, representa el modelo idealizado de madre-hija, es una conexión con el pasado, es la hija ideal y con el tiempo se convirtió en la madre y la musulmana ideal, al igual que su madre Jadiya.⁴⁴⁸

Fátima (P) es un resumen de la existencia del Profeta (PBd) del Islam en todos los aspectos. La luminosa existencia de Fatima Az-Zahra (P) es digna de la atención celestial; ella fue seleccionada entre todas las mujeres frente a Dios y, con su propia pureza, demuestra la honorable posición de la mujer. La existencia de Fatima (P) es, por sí misma, el testimonio más evidente de que la mujer puede alcanzar la cumbre intelectual y espiritual tal como lo lograron los grandes hombres santos.

La personalidad divina de la Gran Dama Fatima (P) es superior a lo que nosotros podemos percibir, y más honorable de lo que nosotros podemos describir. Ella forma parte de los impecables y amar y respetar a ella y a su familia es una obligación religiosa,

⁴⁴⁴ Ruíz Figueroa, M. (1998). El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio. En: *Estudios de Asia y África*, pp. 549-567. México: El Colegio de México.

⁴⁴⁵ Por otro lado, más cercano a la literatura popular encontramos a Sherezada como la imagen de la madre protectora, quien defiende a su pueblo, se relaciona con el valor, la memoria y la resistencia, además de una característica central, tiene el don de la inteligencia y la palabra. Cfr. Abumalham, M. “Sherezada, el mito de la mujer árabe”. En: Arriaga Flores M. y P. Marcos de Cossío. Eds. (2010). *Mitos femeninos: Laberintos de espejos*. España: Arcibel Editores.

⁴⁴⁶ Álvarez Ruíz, M. Fátima az Zahra: Esa gran desconocida. En: *Hispan Tv. Nexo latino*. Publicado: 27 de abril de 2012. Disponible en <https://www.hispantv.com/noticias/opinion/163335/fatima-az-zahra-esa-gran-desconocida>. Consulta : 20 de enero de 2016.

⁴⁴⁷ Mernisi, F. (1987). *Op. Cit.*

⁴⁴⁸ Dentro del imaginario arabo-islámico existen otros arquetipos de la mujer, también está la virgen María, madre de Jesús. Por otro lado, la literatura también reproduce arquetipos, este es el caso de *Las mil y una noches*, un texto de autoría anónima, además de describir una Arabia bella, mágica y misteriosa, narra las realidades del Levante árabe medieval. Detalla roles como madres, princesas, esclavas y narradoras de corazón compasivo, virtuosas e inteligentes como *Shahrazad*.

y si la enfadamos e indignamos se considera como si enfadáramos e indignáramos a Dios.⁴⁴⁹

Los ejemplos arriba presentados exponen lo que Mircea Eliade distingue como imitación o repetición del arquetipo o del modelo ejemplar, que permite a los y las creyentes, regresar a su condición primordial y en todo momento, vivir en la esfera sagrada.⁴⁵⁰ Sin embargo, esta condición está presente también en el cristianismo y el judaísmo, así nuevamente a Alonso Seoane menciona que “la tradición judeocristiana ha transmitido a las mujeres los roles de madre, virgen, penitente y sufridora[...]”.⁴⁵¹ Estos patrones de comportamiento se encuentran presentes en los discursos del islam, el judaísmo, el cristianismo y las tradiciones que emana de esta última, como las protestantes históricas, por poner un ejemplo. Por lo anterior es posible observar lo que comenta Marcela Lagarde: “todas las culturas elaboran cosmovisiones de género y, en este sentido, cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y todas las personas, tienen una particular concepción de género, basada en la de su propia cultura.”⁴⁵²

Ahora bien, haciendo una síntesis, los arquetipos difunden los modelos primordiales propios de cada cultura, el islam no es el único caso, ya que retoma a las mujeres más significativas de su historia como el ideal femenino. El papel de la mujer islámica es fundamental, a pesar de la subordinación impuesta por las interpretaciones patriarcales, reflejadas en los modelos arquetípicos reproducidos por los textos sagrados, hadices, prácticas rituales y corporales. Asimismo, estas características de piadosa, madre, virgen, penitente y sufridora, están presentes tanto en el judaísmo y en el cristianismo. Actualmente con todos los discursos emanados desde diferentes espacios donde impera un feminismo blanco,⁴⁵³ colocan a las mujeres religiosas incongruentes con los discursos de modernidad.

Con esta última línea considero de las mujeres practicantes atraviesan una serie de opresiones, definidas desde la interseccionalidad como la perspectiva teórica y metodológica

⁴⁴⁹ Equipo de escritores de la Fundación Dar Rah-e Haqq. (2011). *La Señora entre las Señoras: Fátima Az Zahra (P)*. [online]. Edición Biblioteca Islámica Ahlul Bayt. Pág. 9

⁴⁵⁰ Eliade, M. (2011). *El mito del eterno retorno*. España: Alianza Editorial.

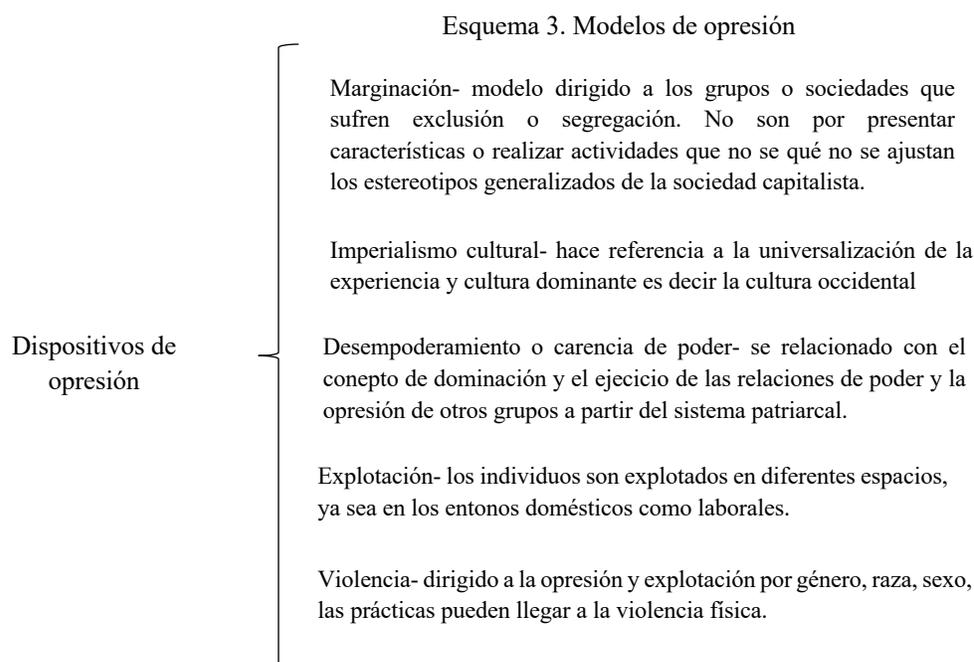
⁴⁵¹ Alonso, Seoane, M.J. (2019). *Op. Cit.* . Pág. 129. Corchetes colocados por la autora de la tesis.

⁴⁵² Lagarde, M.(1996). *Op. Cit.* Págs. 1-2.

⁴⁵³ un adjetivo con el que no se hace referencia tanto al color de piel de quienes lo proclaman, sino a su pensamiento racista/colonial; en definitiva, a una relación social de poder. Cfr. Navarro, L. Antirracista pero blanca. En: Racismo SOS. *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y racismo*. Disponible en <https://sosracismo.eu/wp-content/uploads/2018/01/Islamofobia-y-g%C3%A9nero.-SOS-Racismo.pdf> Consulta: 01 de agosto de 2020. Pág. 95

que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder, permite distinguir el entrecruzamientos de los diferentes formas de dominación.⁴⁵⁴

Aniol Hernández Artigas, explica que este modelo busca visibilizar los diferentes dispositivos de dominación, ya que están conformados por distintas pertenencias culturales, la autora presenta cinco tipos de dominación: marginación, violencia, explotación, desempoderamiento o carencia de poder e imperialismo cultural.⁴⁵⁵



Fuente: Esquema realizado por la autora a partir de la propuesta de Aniol Hernández Artigas.

En el caso de las musulmanas observo que las atraviesan estos modelos de opresión tanto al exterior de su comunidad como por algunos de los hombres de su grupo, aunado a una islamofobia de género.⁴⁵⁶ A partir de esto y aplicando la propuesta de Aniol Hernández, en el cuadro 6 se explica de forma más detallada este tipo de opresiones.

⁴⁵⁴ Viveros Viyoga, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En: *Débate feminista*. N°52, pp 1-17. Disponible en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/12/articulos/052_completo.pdf. Consulta 17 de abril de 2020.

⁴⁵⁵ Hernández, Artigas, A.(2018). Opresión e interseccionalidad. En: *Revista Internacional de Éticas Aplicada*. N°26, pp.275-284. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6278551>. Consultado el 15 de abril de 2020.

⁴⁵⁶ Mijares, L. y Ramírez, Ángeles. (2008). *Op. Cit.*

Cuadro 6. Dispositivos de opresión internos y externos

Dispositivos de dominación	Comunidades externas (hombres o mujeres)		Dispositivos de dominación	Comunidades islámicas
Marginación	En este caso las musulmanas son marginadas por llevar su vida acorde a los preceptos islámicos	Mujeres Musulmanas	Marginación	Algunas comunidades pueden marginar a las mujeres de algunos espacios exclusivos para los hombres.
Desempoderamiento o carencia de poder	Las mujeres viven una carencia de poder derivado del modelo patriarcal.		Desempoderamiento o carencia de poder	En algunos espacios las mujeres pueden experimentar una carencia de poder derivado del modelo patriarcal.
Imperialismo cultural	Al no llevar la misma forma de vida dictada por el sistema occidental, cristinocentrico son vistas como inferiores, esto es parte de la colonialidad del ser.			
Explotación	Las mujeres pueden ser explotadas en sus hogares, realizando actividades domesticas o en sus empleos por el simple hecho de ser mujeres. También pueden ser marginada de algunos ámbitos.			
Violencia	Puede ser explotación o violencia física			
Islamofobia de género	Son consideradas retrasadas, oprimidas, imperiosas de liberación y de ser rescatadas.			

Fuente: Cuadro realizado por la autora de la tesis tomando como referencia los dispositivos de dominación propuestos por Aniol Hernández Artigas.

El cuadro anterior permite observar que las musulmanas experimentan dos modelos de dominación, ambos emanados del sistema moderno/patriarcal/occidentalocéntrico/cristianocétrico. En el cuadro 6 expongo como estas opresiones atraviesan a las mujeres, por medio de distintos modelos, en ambos contextos son oprimidas por el hecho de ser mujeres, de acuerdo al discurso patriarcal presente en las dos realidades se les niega la capacidad de agencia.

Reflexionar de la agencia implica, en palabras de Alain Touraine, ser agentes activos de la transformación de su campo cultural,⁴⁵⁷ es decir, que involucra convertirse en agentes históricos que transforman la dinámica social. En este tenor, Saba Mahmood aporta a la discusión su concepto de agencia social para explicar las dinámicas de las musulmanas cairotas en cinco mezquitas durante la década de los años noventa. Para la autora, la agencia social es entendida como la “capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas”.⁴⁵⁸ Este concepto se enfoca a la capacidad que tienen los sujetos, con una relación específica de subordinación, para generar acciones enfocadas a sus propios intereses y objetivos. Mahmood menciona que es necesario tomar distancia de la idea de agencia social como un sinónimo de resistencia.⁴⁵⁹

Cristina Mazariegos plantean propuestas desde la agencia para estudiar a las mujeres metodistas en León Guanajuato, la autora define agencia como:

La capacidad de agencia alude a la acción de adecuar y reflexionar en torno a los preceptos culturales y sociales en vista de un posible cambio en las condiciones y posibilidades de los individuos para potenciar su desenvolvimiento personal, social y afectivo. La capacidad de agencia, demarca cierta autonomía, a pesar de que el individuo se encuentre inserto dentro de una estructura. En este sentido, la autonomía se desarrolla conforme surgen los cuestionamientos sobre el funcionamiento de dicha estructura. Esto quiere decir que la agencia no necesariamente conduce al derrocamiento sino al replanteamiento de tales andamiajes o a la reflexión crítica.⁴⁶⁰

Mahmood y Mazariegos parten de su acercamiento directo con mujeres con un fuerte apego a las interpretaciones alrededor de lo sagrado, es importante mencionar que en ambas esta presente esta idea la agencia no siempre busca el derrocamiento del sistema o una reestructura de los roles de género, más bien, las acciones van encaminadas a conseguir sus propios intereses y objetivos, pero desde su propia visión del mundo, como expone Saba Mahmood “la agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad la estasis y la estabilidad.”⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Tourain, A. (2007). *El mundo de las mujeres*. España: Paidós.

⁴⁵⁸ Mahmood, S. (2019). *Op. Cit.* Pág.3

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Mazariego, Herrera. H.M.C. (2019). *Liderazgos en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León Guanajuato*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Antropología. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Pág. 70.

⁴⁶¹ Mahmood, S. (2019). *Op. Cit.* Pág 13

Para el caso de la AMMI en la Ciudad de México y de acuerdo a lo observado durante el trabajo de campo puedo establecer que las musulmanas de esta asociación están de acuerdo en reproducir sus roles tradicionales, de mujeres y madres, pero además de musulmanas dedicadas a trabajar, tanto al interior de su comunidad como al exterior, para lograr hacer una diferencia ante los hombres y otros sectores religiosos. Vale la pena señalar que las musulmanas shia realizan un trabajo importante con sus familias, pero también con otros sectores de su comunidad y al exterior de la misma. Por ejemplo, una hermana comenta: “en México quien quiere expandir el islam debe hacerlo en la calle”.⁴⁶²

Esta dinámica posibilita una mayor presencia de las mujeres en el ámbito público para dar información sobre ciertos temas islámicos, una situación parecida se presenta entre las mujeres del Movimiento de Renovación Carismática Católica (MRCC), varias de ellas se dedican a la evangelización en plazas, en las zonas marginadas y en ciudades vecinas durante los fines de semana.⁴⁶³ Por lo tanto, son las musulmanas de la AMMI, quienes trabajan para difundir el islam en la Ciudad de México en algunos casos de manera más participativa que los hombres, como lo comentó una hermana musulmana:

Antes que llegaran a México algunos líderes religiosos, sí existía para las mujeres esta invitación para ir a algunos países de Oriente. Creía que con esta llegada se iba a extender, pero sólo fue con los varones. Antes a la AMMI le daban becas para estudiar, se enviaban libros, pero a partir de una separación y conflictos internos entre las comunidades shia, se ha complicado.⁴⁶⁴

Otro rasgo importante de comentar es que esta interpretación del islam no busca adeptos ni tampoco sale a las calles con una intención proselitista, más bien, su objetivo principal es dar a conocer el islam y de esta forma, evitar interpretaciones estereotipadas e islamóforas, además de posicionarse en la escena islámica mexicana.

A pesar de estos esfuerzos, comentan las hermanas shias, que toda la ayuda va más hacia los hombres, a ellos se les apoya para estudiar, aunque son las mujeres quienes transmiten el lado espiritual del islam, esta situación ha provocado que ellas busquen sus propios espacios de acción y reflexión. Estas circunstancias me permiten reflexionar sobre cuáles son las estrategias que emplean las musulmanas shia, tomando el modelo de Saba

⁴⁶²Diario de campo. AMMI, agosto de 2016

⁴⁶³ Marcos, S. (Ed). (2004). *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones*. España: Trotta.

⁴⁶⁴Comunicación directa. HaMa5. AMMI, 12 de noviembre de 2016.

Mahmood y Cristina Mazariegos, para accionar, adecuar y reflexionar su entorno a partir de tres fenómenos: Feminismos islámicos, feminismo con base musulmana y liderazgos femeninos islámicos.

5.2.1 ¿Feminismos islámicos o feminismos con base musulmana? Liderazgos femeninos islámicos: Propuesta para el contexto mexicano.

Feminismo es un concepto con una significativa carga histórica, sin embargo, en este trabajo es visto como una herramienta analítica y crítica para reflexionar sobre las estrategias, proyectos, actividades y discursos alternativos de los sujetos femeninos o de las mujeres, así como también, la forma de relacionarse con otros sujetos. Igualmente, esta herramienta analítica permite acercarse a los mecanismos de desigualdad y su reproducción, reflejados en las actividades cotidianas, discursos e interpretación de textos entre otras. Para poder tener una definición más cercana de feminismo islámico, en primera instancia es necesario realizar estas precisiones.

Así pues, a partir de reconstituir al sujetos femeninos y asociaciones de mujeres se ha tratado de repensar los sistemas de creencias para cambiar la percepción de algunas construcciones tradicionales y de esta forma, acceder a la vida pública y política dentro de su comunidad, de esta manera, surge un proyecto que trata de adaptar e islamizar este concepto: Feminismo islámico, feminismo musulmán o feminismo arabo-musulmán.

Si bien, el objetivo no es desarrollar el devenir histórico del feminismo islámico, de lo que se trata es hacer una recapitulación del concepto, ya que es importante comprender que este movimiento no siguió al feminismo europeo, nació en contra de una postura anticolonial y nacionalista.⁴⁶⁵

Con respecto al mundo musulmán, entre los últimos años del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, se desarrolló un movimiento conocido como *salafiya* o modernismo islámico. Este movimiento provocó dentro de la sociedad musulmana el surgimiento de fenómenos con base en la tradición islámica, de tal forma, en palabras de Sierra Kobeh “este movimiento hace referencia al Islam de los antepasados, o sea a las primeras generaciones

⁴⁶⁵ Leyva Cortés S. (2006). *Op. Cit.*

de musulmanes, época vista como la edad de oro del Islam, cuando se supone que éste fue practicado de una manera perfecta, y visto como el modelo de inspiración del presente, y no como el Islam de épocas posteriores que al parecer, se alejó del modelo perfecto y se llenó de innovaciones y supersticiones, muchas de ellas contrarias al Islam original.”⁴⁶⁶ Como resultado, este fenómeno hizo posible la reapropiación de las cuestiones referentes al islam por las mujeres, así como también reflexionar sobre sus derechos, de estas ideas emanan las propuestas de feminismo islámico. Cabe señalar que hablar de feminismo islámico es muy complejo por su conceptualización, diversas autoras como Ángeles Ramírez Fernández, Sirin Adlbi Sibaim o Lila Abu-Lughod, comentan la dificultad de definir los feminismos por área cultural o por alguna característica, por ejemplo, islámico, islamista o arabo-musulmán; prácticamente, se está esencializando el fenómeno, resaltando ciertos rasgos, espacios geográficos, además de situaciones y culturas particulares.

Wilda Western en su artículo sobre las mujeres y la idea de nación en Egipto, retoma la periodización de Margot Baron para un mejor acercamiento al fenómeno de los feminismos árabes e islámicos y lo clasifica en tres etapas:

- 1) Primera etapa (1860-1920), denominada como un feminismo “invisible”, por medio de la publicación de literatura, periódicos y revistas se planteó la discusión entre los roles tradicionales de las mujeres y los nuevos modelos alternativos. Durante este período, el término feminismo fue traducido al árabe como *nisa'iyya*, es decir “de mujeres”.⁴⁶⁷
- 2) Segunda etapa (1920-1960) se inserta en el momento de auge de los movimientos nacionalistas árabes. Las mujeres comenzaron a tener una participación más activa, además de organizarse en grupos con una agenda establecida, la cual gira alrededor del uso del *hiyab*, para ese momento, las discusiones en torno a esta prenda ocuparon el lugar central, por un lado, era visto como símbolo de opresión y atraso en comparación con Europa, lo que Edward Said define como orientalismo.⁴⁶⁸ Por consiguiente, este período se caracteriza por la efervescencia de un feminismo árabe,

⁴⁶⁶ Sierra Kobeh, M. L. (2000). *Introducción al Estudio del Medio Oriente. Del resurgimiento del Islam a la repartición imperialista de la zona*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Pág. 127

⁴⁶⁷ Western, W. (1998). Traiciones poscoloniales: mujeres y nación. *Estudios de Asia y África*, Vol.33 N°3, pp 529-547. Recuperado de <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/aaa/article/view/1466/1466>. Consulta: 25 de febrero de 2018.

⁴⁶⁸ Para Edward Said el Medio Oriente es construido a través de ciertas características, sustentadas en literatura o las experiencias de los cristianos, en gran medida es una interpretación estereotipada y esencialista.

sustentado por el triunfo de la Revolución Nasserista de 1952.⁴⁶⁹ En contraste, la emergencia de un incipiente feminismo islámico, en el cual, las demandas femeninas comienzan a integrarse al pensamiento islámico.

- 3) Tercera etapa (de los años setenta hasta nuestros días) durante el período se presentó un declive de los proyectos nacionalistas árabes y el auge de los movimientos islamistas, el *hiyab* continuó en el debate central, pero ahora como un símbolo de identificación de lo islámico. En esta etapa destaca el surgimiento de una clase intelectual de mujeres con una doble formación: el dominio de las ciencias islámicas y el conocimiento de los instrumentos académicos, específicamente de las ciencias sociales,⁴⁷⁰ siendo ellas las difusoras de un pensamiento y una concepción nueva, emanada desde las propias mujeres, es decir, con una visión femenina, feminista e islámica. Cabe resaltar que uno de los ejemplos más relevantes se presentó precisamente en la República Islámica de Irán, país señalado por reprimir las opiniones en contra del régimen. La revista *Zanan* ha sido definida por distintos estudios como una de las principales portavoces del feminismo islámico no sólo en este país, también en otros territorios islámicos de la región y en Occidente —desde su creación en 1992 hasta 2008— ha sido un espacio de las mujeres para las mujeres, con temas sobre jurisprudencia islámica (*fiq*), salud, sexualidad y deportes, entre gran variedad de temáticas.⁴⁷¹

Cabe señalar que este recorrido histórico demuestra que el feminismo islámico no es un fenómeno reciente, para muchas teóricas feministas es complejo adecuar este concepto al mundo islámico, ya que interactúan dos preceptos —la fe y los derechos de las mujeres—. Para Miriam Cooke, los feminismos islámicos tienen múltiples pertenencias y no es un concepto rígido, por medio de estrategias, acciones y comportamientos trata de empoderar a las mujeres como musulmanas.⁴⁷²

⁴⁶⁹El nasserismo surgió a partir de la revolución egipcia comandada por Gamal Abdel Nasser en 1952. Su proyecto buscaba la modernización de Egipto además de construir la idea de Estado- nación sustentada en tres premisas: ser egipcio, ser árabe y ser musulmán.

⁴⁷⁰ Alí, Z. Feminismos islámicos. (2014). En: *Tabula rasa. Revista de humanidades*. Núm. 21. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Bogotá, Colombia. Disponible en: www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821007.

⁴⁷¹ Velasco de Castro, R. (2012) La revista *Zanan*, de la iraní Shahla Sherkat, y su contribución al feminismo islámico. En: Cuestiones de género: de la igualdad a la diferencia. N°. 7. España: Universidad de León. Disponible en: <http://revpubli.unileon.es/index.php/cuestionesdegenero/article/view/907>. Consulta: 18 de febrero de 2018.

⁴⁷² Cooke, M. (2001). *Women claim islam*. Routledge: New York.

Asimismo, para Sirin Adlbi Sibai, es un oxímoron, definido como un concepto compuesto por términos contradictorios, para las feministas islámicas la igualdad es intrínseca al islam, “el feminismo islámico es una redundancia, el islam es igualitario”, artículo publicado en el periódico *El País* con este mismo título.⁴⁷³

Para Wadia N-Duhni, “en el Islam, Dios no es padre. Dios es el Creador. No tiene género ni número, no ha engendrado ni ha sido engendrado. Jesús es el profeta del cristianismo, no su hijo. Todo esto aleja al Islam del concepto <patriarcal>”,⁴⁷⁴ por lo tanto, este concepto no es una categoría válida dentro del contexto islámico, en consecuencia, el islam es igualitario, no hay diferencia entre hombre y mujer, partiendo de la idea que *Allah*, la palabra que hace referencia a la divinidad no tiene género.⁴⁷⁵

Por otro lado, para un importante sector en Occidente y otras autoras musulmanas como Nawal el Saadawi, ser feminista y musulmana no es posible, es una contradicción y son ideas incompatibles. En este punto cito a Ishita Banerjee, la autora comenta que la “laicidad y los derechos de la mujer no han recorrido siempre el mismo camino”,⁴⁷⁶ actualmente los feminismos islámicos son duramente criticados, por la incompatibilidad de ser mujeres religiosas, modernas y libres.⁴⁷⁷

Como resultado, los grupos con un feminismo blanco hegemónico han criticado los proyectos feministas islámicos y sus propuestas, ya sea por otras mujeres, intelectuales o académicas y hasta las propias musulmanas occidentales. Según François Burgat, en ocasiones estas críticas provienen de mujeres acomodadas y de estratos sociales privilegiados, alejadas de países de tradición islámica.⁴⁷⁸

Los proyectos feministas islámicos generan diversas estrategias en defensa del islam como:

⁴⁷³ Medina, M.A. El feminismo islámico es una redundancia, el islam es igualitario. (1 de febrero de 2017). En: Periódico *El País*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2017/01/30/mujeres/1485795896_922432.html. Consulta 18 de febrero de 2018.

⁴⁷⁴ Duni, W. Descolonizando el islam. (6 de mayo de 2017). En: *Diario 16. Diario de la segunda transición*. Disponible en: <http://diario16.com/descolonizando-el-islam/>

⁴⁷⁵ Información obtenida en trabajo de campo. AMMI, enero de 2015

⁴⁷⁶ Banerjee, I. (2011). Mundos Convergentes: Género, subalternidad, poscolonialidad. En: *Debate Feminista*. Año 22, Vol.44. Disponible en: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/>. Consulta: 15 de agosto de 2017.

⁴⁷⁷ Rochefort, F. (2010). Laicidad, feminismo y globalización. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ PUEG/ Programa Interdisciplinario de Estudios de Género. Pág. 259.

⁴⁷⁸ Bugart, F. (1996). *El islamismo cara a cara*. Biblioteca del islam contemporáneo. Ediciones Bellaterra: Barcelona.

- La islamización de los derechos de las mujeres. El islam en sí, incluye a las mujeres, más bien, este fenómeno propone la relectura del Corán y revisión del *fiq* o jurisprudencia islámica, abarcando el punto de vista femenino. La interpretación masculina ha excluido a las mujeres de las actividades que giran alrededor de lo “sagrado” y de la historia del islam.
- La conformación de una elite feminista islámica con una doble formación en ciencias islámicas y ciencias sociales, para que emerja un pensamiento y una concepción nueva de las mujeres.

Actualmente, el auge de los proyectos feministas islámicos o dinámicas feministas emanadas del islam se debe, en gran medida, al internet, a las academias y la proyección en las esferas públicas nacionales e internacionales, Asma Lamrabet comenta que las musulmanas “toman ventaja del momento de globalización y transnacionalismo que vive su religión, a partir de estrategias para empoderarse como mujeres y como musulmanas”.⁴⁷⁹ Aunque es importante añadir que estas acciones de acuerdo a Saba Mahmood también pueden presentarse como estrategias para dar continuidad y estabilidad a los discursos hegemónicos, derivado de su trabajo de campo en cinco mezquitas de Egipto.⁴⁸⁰ Esta capacidad de acción definida por Mahmood como agencia, permite repensar desde otra óptica el concepto de feminismo, en el cual no siempre es una lucha de resistencia al orden masculino, sino también la capacidad de los agentes de garantizar sus propios intereses y fines. Es importante señalar y siguiendo con la autora, en ocasiones estas estrategias buscan la continuidad y estabilidad del orden tradicional.⁴⁸¹

De manera particular, en México las comunidades shia están generando estrategias para organizarse y difundir su interpretación del islam, uno de estos ejemplos es la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas, la AMMI, quienes trabaja para mostrar una visión del islam distinta a la presentada en los medios de comunicación, con distintas actividades, entre las cuales se encuentran las académicas como las clases de árabe, de *fiq* o de historia del islam, así también la organización de conferencias, festividades, comidas y

⁴⁷⁹ Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria.

⁴⁸⁰ Mahmood, S. (2019).

⁴⁸¹ *Ibid.*

eventos públicos, para mostrar un lado del islam alejado de estereotipos, que acerque a las personas interesadas en conocerlo.

Es importante resaltar el trabajo de las musulmanas de la AMMI, buscan además del crecimiento del islam shia en México, acceder a más espacios de crecimiento y aprendizaje, los cuales están todavía controlados por los hombres. Concerniente a este aspecto, se propone que las musulmanas en México, quienes decidieron “abrazar el islam”, redefinen las formas de construirse como agentes sociales dentro de su comunidad, por medio del trabajo activo en espacios públicos y privados, así como también con la búsqueda del conocimiento y el aprendizaje, controlados todavía por los hombres. Desde la perspectiva planteada, las musulmanas shias mexicanas tratan de dejar atrás esta desventaja y a partir de estrategias se empoderan como mujeres y como musulmanas. Es importante precisar y de acuerdo a mi trabajo de campo como al artículo de Ruth Jatziri García, las musulmanas del CIN y de la AMMI están alejadas de los conceptos académicos como feminismo islámico, en ambos casos lo desconocen o hasta han preguntado directamente a qué nos referimos los antropólogos con este concepto.

Por lo tanto y a partir de las voces de las musulmanas shia de la AMMI, puedo decir que más bien, desarrollan liderazgos femeninos islámicos, tomando como referencia el modelo de Cristina Mazariegos.⁴⁸² En el trabajo que la autora dedicó a los liderazgos femeninos metodistas en León, plantea la idea de liderazgo, que identifica como: “los mecanismos que construyen las mujeres para desenvolverse y ganar mayores espacios de acción y reconocimiento al interior de su iglesia. Desde mi perspectiva, los liderazgos son llevados a cabo a través de la capacidad de agencia, mediante la cual las mujeres se desenvuelven en un espacio donde se disputa un capital que va de lo material a lo simbólico”⁴⁸³.

Este liderazgo femenino islámico aunado a la capacidad de agencia desarrolla anteriormente, genera acciones para empoderarse como mujeres y como musulmanas, al mismo tiempo, van dirigidos a dos escenarios paralelos, por un lado, al interior del islam, para demostrar que las mujeres trabajan de manera activa para dar a conocer el shi’ismo, de hecho, como ellas mismas comentan: “en ocasiones lo hemos hecho sin ayuda de los

⁴⁸² Mazariegos, Herrera. H.M.C. (2019). *Op. Cit.*

⁴⁸³ *Ibid.* Pág. 11.

hombres, aunque, son acciones que no son exclusivas para hombres o mujeres, es deber de todos los musulmanes”.⁴⁸⁴

A la par, el trabajo de difusión que hacen con los no musulmanes, ya sea en parques, plazas, escuelas, etc., trata de separarse de los discursos de islamofobia generalizada. Del mismo modo, gracias a la amplia participación de las mujeres dentro de la Asociación, son generadoras de estrategias de inserción y empoderamiento; por lo que podría decirse que están marcando un precedente como generadoras de cambio, en este sentido es importante puntualizar que no buscan separarse del islam, más bien tratan de replantear ciertas estructuras y espacios para tener el mismo derecho de acceso y se les reconozca, porque y nuevamente lo menciono, en ocasiones trabajan igual o más que un hombre musulmán.

A manera de conclusión y derivado del análisis del trabajo de campo considero que, a pesar de las acciones realizadas por las hermanas shias de la AMMI, en la Ciudad de México, está inscrita bajo un orden generalizado, el cual, al ser un producto del sistema patriarcal impone una dominación masculina, al igual que en otros discursos en torno a lo sagrado. De tal modo, el concepto de agencia permite plantear la relevancia del trabajo activo realizado por las musulmanas shia al interior de la AMMI, con el objetivo de poder acceder a las mismas oportunidades que los hombres y que también se reconozca su trabajo por la comunidad. Estas estrategias han conseguido posicionarlas generando un liderazgo femenino islámico, donde pueden ser al mismo tiempo musulmanas, madres y trabajadoras, dentro de un contexto complicado, al ser preponderantemente católico. Gracias a su trabajo activo en todos los espacios, sus hogares, la esfera pública y formativa las hermanas shia están sentando las bases de estos modelos, no obstante, su trabajo aún no está terminado.

No obstante, es importante hacer un paralelismo con musulmanas de otras comunidades en la Ciudad de México, por ejemplo el trabajo que realiza Montserrat Pimentel a través de la organización Musulmanas Latinas A.C., busca fomentar el desarrollo del ser humano en el ámbito educativo, social y cultural a través de profesionales musulmanes que han estudiado en el Medio Oriente distintas Ciencias Islámicas, este grupo emana del Instituto de Lengua y Cultura Árabe *Al-Hikmah*, liderado por Isa Rojas. Así también están las acciones fomentadas por las hermanas del CECMAC y del CIN, en este sentido, al ser un

⁴⁸⁴ Comunicación directa. HaMa5. AMMI, 12 de noviembre de 2016.

trabajo del islam shia en la Ciudad de México, solo hago mención de los trabajos de Jatziri García, tanto en Monterrey como en la Ciudad de México.

Un punto de encuentro entre las musulmanas en la Ciudad de México, independientemente a la comunidad que pertenezcan es que tratan de eliminar la islamofobia de género. Sin embargo, es importante mencionar que la AMMI cuestiona los comportamientos de otras comunidades islámicas sobre el rol de los hombres y las mujeres, de hecho, parte central de su trabajo es informar a las musulmanas sobre sus derechos dentro del islam, como parte del fortalecimiento de su liderazgo femenino islámico.

Finalmente, aunque el camino es complicado, las musulmanas son críticas de su situación por medio de diversas estrategias buscan la igualdad y su posicionamiento a través del islam, por lo tanto sus comportamientos apegados a la tradición no son considerados una sumisión pasiva, sino más bien un compromiso activo.⁴⁸⁵

⁴⁸⁵ Mahmood, S. (2019). *Op. Cit.*

A manera de conclusión: De Karbalá a México

Para concluir esta tesis, presento algunas reflexiones finales sobre los puntos más relevantes. La investigación se desarrolló sobre el análisis del aprendizaje del islam shia en la Ciudad de México. El proceso de investigación se planteó alrededor de dos ejes centrales: cuerpo y prácticas corporales ritualizadas (PCR), dirigido a la construcción del Homo *Islamicus*.

El Homo *Islamicus* además de generar significados a partir del pensamiento y la espiritualidad islámica, también fomenta la autoadscripción a un proyecto de comunidad, con enfoques políticos claros, generando procesos sociales determinados. Es decir, despliegan subjetividades a través de la acción y la reflexión. La capacidad de acción de las hermanas y hermanos en la Ciudad de México, es esencial ya que les permite producir una determinada realidad.

La hipótesis inicial trataba de comprobar cuál era el proceso a través del cual los musulmanes aprenden a construirse —a sí mismos— como musulmanes. En primera instancia, se estableció que el cuerpo es el principal vehículo para aprender el islam, de hecho, es gracias a la reproducción y repetición de las PCR's, ya que éstas cumplen una función didáctica, pero a la vez reguladora. Es decir, la alimentación, el ayuno de Ramadán, la forma de beber el agua o las prohibiciones en la dieta, así como los rituales de purificación o la forma de vestir, son parte de las estrategias reguladoras que son impuestas sobre el cuerpo. Así pues, la reproducción ritualizada de las prácticas corporales son entendidas como actos performativos ya que, al ser repeticiones sistemáticas permiten poner al islam en el cuerpo y al mismo tiempo regula sus funciones, por lo tanto, reproduce la construcción del Homo *Islamicus*.

Ahora bien, al inicio de la investigación se propuso que, para el estudio del aprendizaje del islam lo dividí en dos dimensiones, una externa, o sea, las prácticas corporales y otra interna, las prácticas relacionadas con la espiritualidad. Derivado del análisis de ambas esferas es posible establecer que las PCR's presentan tres facetas que interactúan al mismo tiempo:

1. Ritual o acto performativo, que gracias a su repetición regula las conductas de los musulmanes, haciendo intervenir.
2. Reguladora, para reglamentar y normalizar las conducta.
3. Simbólica, a partir del imaginario shia interpreta que la sacralización de las actividades cotidianas para recordar en todo momento a la divinidad.

Es importante recordar que durante la investigación se estableció que las prácticas islámicas pueden ser obligatorias, prohibidas, desaconsejables, preferibles o permitidas. No obstante, en cualquier modalidad, conlleva una regulación sobre los usos del cuerpo. El cuadro 7 resume lo expuesto en estos párrafos.

Cuadro 7.
Facetas de las PCR

Práctica corporal	Esfera ritual	Esfera reguladora	Esfera simbólica
Uso del <i>hiyab</i>	Existen diferentes estilos, modelos y colores para el uso diario del <i>hiyab</i> , pero algunos días marcados dentro del calendario islámico es un deber vestir de color negro, por ejemplo, los días de <i>Ashura</i> . Por otro lado, durante el desarrollo de la oración, para las mujeres es recomendable utilizar una prenda de vestir —el <i>shador</i> —, como parte de la acción ritual, su uso es específicamente para lugares donde hay hombres y espacios abiertos.	En el islam el recato es un concepto importante que debe llevarse no sólo con la vestimenta, también en todas las actividades cotidianas. En este sentido, el <i>hiyab</i> se debe usar todos los días para cubrir el cabello, las orejas y el cuello ya que son partes del cuerpo que se consideran sexualmente atractivas	El <i>hiyab</i> permite mantener la pureza corporal, el recato y el pudor de las creyentes. Igualmente, no sólo es una forma de vestir, también refiere al comportamiento de hombres y mujeres
Oración	La oración debe llevarse a cabo cinco veces al día en periodos establecidos. Primero se deben realizar las abluciones. Posteriormente una serie de movimientos físicos que permiten introducir a las y los creyentes en un tiempo sagrado para entrar en contacto con la divinidad. Un ciclo de oración comprende diferentes movimientos corporales y la enunciación de súplicas, frases y saludos al profeta y su familia. La adecuada realización del ritual comprende la repetición sistemática en dos ocasiones.	Las abluciones o el <i>wudu</i> son indispensables antes de iniciar la oración, ya que para las y los creyentes es una obligación estar en un estado de pureza previo a la oración. Omitir este paso invalida la acción ritual por completo.	La realización del acto completo da al creyente la oportunidad de recordar a la divinidad en todo momento del día. Así también, la prosternación coloca al corazón y a la cabeza en el mismo nivel. Estas partes del cuerpo son relevantes dentro del imaginario islámico
Alimentación	Antes de cada alimento se recita un <i>bismillah</i> para sacralizar la alimentación. Así también, para beber agua, se hace poco a poco y en pequeños sorbos.	Durante el mes del Ramadán las y los musulmanes realizan el ayuno desde el amanecer a la puesta del sol. Hay un control sobre el consumo de los alimentos. Además hay abstención de actividad sexual.	La realización de estas acciones permite, como se ha comentado, tener presente a la divinidad en todo momento del día. Además de recordar los sucesos de Karbalá y las penalidades que sufrió la familia del profeta por falta de agua y alimento.

Fuente: Cuadro realizado por la autora de la tesis.

Por otro lado, las hermanas y hermanos musulmanes han decidido ser más abiertos y mostrarse en otros espacios, con la intención de informar el mensaje de Allah, alejado de discursos estereotipados, esto a través de divulgar las prácticas islámicas en RRSS para dar a conocer una visión emanada desde el interior de la comunidad.

No obstante, estas acciones me permitieron adentrarme al tema de las mujeres, los feminismos islámicos y de base musulmana, temas de gran relevancia en diferentes contextos derivado de las transformaciones sociales con la búsqueda del sujeto feminista.

En este sentido, uno de los resultados plasmados en la investigación fue el papel que tienen las mujeres dentro de la comunidad, la iniciativa de organizar eventos, conmemorar fechas significativas del calendario islámico shi'ita, así como abrir las clases y mostrar las prácticas a no musulmanes es, en gran medida, gracias a las hermanas musulmanas, planteando su participación como liderazgos femeninos islámicos.

Es importante mencionar que durante gran parte del proceso de creación de esta tesis, manejé la idea de feminismos con base musulmana, concepto con el cual no estaba muy convencida, pero gracias al acercamiento con las hermanas de la AMMI pude precisar mejor este fenómeno, en el cual ellas no se inscriben. Además de estar orgullosas de ser musulmanas y de usar el *hiyab*, el cuestionamiento se manifiesta alrededor de las actividades, por ejemplo, que sólo los hombres tengan acceso a las oportunidades para estudiar. De hecho, ellas están interesadas en dar a conocer el islam shia, quieren compartir sus prácticas, experiencias e historia. Las mujeres buscan hacer un cambio generando mayor presencia e igualdad en relación a las actividades con los hombres, ya que, al ser un proyecto que retoma los principios del islam —el cual es ya igualitario con las mujeres—, el cambio más bien, proviene en la forma de relacionarse con los hombres y las oportunidades para vivir y estudiar el islam.

Por otro lado, la temática sobre las mujeres se observó un trabajo activo para evitar los discursos simplificados que muestran a las musulmanas como víctimas del islam, lo cual, a partir del análisis realizado a través de las teorías revisadas, las consultas bibliográficas y hemerográficas, concluyo que se debe a los discursos que generan los medios de comunicación.

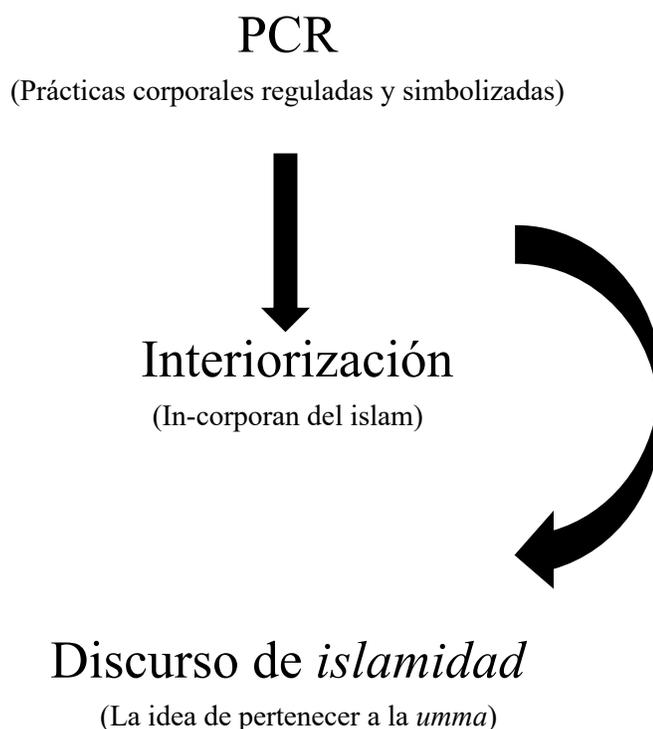
Otra reflexión que me interesa plasmar, retomado contantemente en diferentes ocasiones por las hermanas es el acercamiento a los asuntos femeninos, la mayoría de las investigaciones abordan los mismos temas, el uso del *hiyab* o la situación de la mujer, ya que algunas teorías y disciplinas, asumen que ellas viven una posición de subordinación. Si bien es cierto que, la posición de las mujeres en diferentes culturas y discursos en torno a lo sagrado, es de sometimiento a un discurso patriarcal, para esta tesis fue importante precisar que las interpretaciones machistas han suscitado una posición desventajosa de las mujeres en comparación con los hombres. Recordemos que, para el islam, Allah no tiene género, al igual que no se representa de ninguna forma, de hecho, las únicas imágenes expuestas son del profeta y su familia, pero sin mostrar la cara, para evitar caer en un culto a la imagen. En este sentido, se presenta la necesidad de mostrar un discurso desde las propias musulmanas, en el cual, ellas no se sienten sometidas, decidieron “abrazar o regresar al islam” por convicción y no por imposición, por esta razón, viven el islam en plenitud, ya que están convencidas de su libre elección, además de que se reconoce su trabajo en la difusión del shi’ismo en la Ciudad de México.

Sin embargo, cabe aclarar que la hipótesis inicial de esta investigación —donde se estableció que la construcción de los musulmanes como musulmanes estaba sustentada en creencias previas— tuvo algunos cambios. En aquel momento, se planteó que se generaba una interpretación del islam orientalizado, pero a lo largo del proceso de estudio y aunado al trabajo de campo, se matizó esta idea. Ahora es posible precisar que no es un islam orientalizado, más bien es un islam cristianizado. Esto a partir de interpretar situaciones similares entre ambas formas de pensamiento para facilitar su entendimiento.

Paradójicamente, este proceso de cristianización del islam es selectivo, es decir, para las situaciones más difundidas como el caso de las mujeres realizan acciones contestatarias para demostrar su lugar privilegiado dentro del islam shia. En cambio, para circunstancias enfocadas al acercamiento y aprendizaje de los hermanos y hermanas que han decidido “abrazar el islam”, de manera inconsciente, reproducen las estructuras de colonialidad —que forma paralela con la academia— ya que en todo momento hacen una similitud con el catolicismo.

Asimismo, también se evidenció que todas las estrategias implementadas por las hermanas y hermanos shia en la Ciudad de México —desarrolladas a lo largo de esta tesis— permiten construir subjetividades islámicas, fomentando la adscripción voluntaria a la comunidad, por lo cual, genera un apego emocional al crear lazos de identificación y pertenencia a la comunidad islámica, es lo que defino como islamidad, la condición de ser parte de algo, la idea de pertenecer a *Ahlul Bayt*. Este proceso lo trato de explicar de una manera más sencilla a través del esquema 3.

Esquema 3.
Proceso de construcción de la islamidad



Fuente: Esquema realizado por la autora de la tesis.

Este trabajo aglutina diferentes voces, creencias, así como formas de vida de las y los musulmanes en México, mostrando que en esencia el mensaje de Allah es el mismo, sólo cambia la forma de interpretarlo por parte de sus creyentes. Esta conclusión se debe al acercamiento con visiones sunnitas, sufíes y principalmente shi'itas, con quienes se centró el

trabajo de campo. No obstante, para el caso del islam en la Ciudad de México se presenta un campo islámico dividido entre diferentes corrientes y comunidades, de tal modo que la disputa por el campo religioso no es con otras religiones, es con otras comunidades islámicas.

Finalmente, no sólo para el shi'ismo, sino para los distintos discursos históricos, es importante el lugar que tiene la memoria, ya que es el sustento ideológico de las comunidades. El recordar la historia shia permite arraigarse a la comunidad en cualquier punto del planeta, de ahí este hadiz: *Cualquier día es ashura y todo lugar es Karbalá.*

Bibliografía

Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.

Arditi, Benjamin.(Ed). (2000). *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Nueva Sociedad: Venezuela.

Aguado Vázquez, José Carlos. (2011). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México: UNAM/IIA.

_____ y Portal, M.A. (1992). *Identidad, ideología y ritual*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

Aguilar, Miguel Ángel y Soto Villagrán, Paula. (Coords). (2013). *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*. México: UAM/Porrúa.

Alfie, Miriam. Rueda, María Teresa. y Serret, Estela. (1994). *Identidad femenina y religiosa*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad.

Alighieri, Dante. (1999). *La divina comedia*. México: CONACULTA.

Appadurari, Arjun. (2001) *La modernidad desbordada*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

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

Armstrong, Karen. (2001). *El islam*. España: Debate.

Asad, Talal. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Augé, Marc. (2005). *Los no Lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: Gedisa.

Austin, John. (1971). *Palabras y acciones. Como hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

Ávila, Ricardo. (Comp). (2016). *Antropología de la alimentación. Textos elegidos de Igor Garine*. [online].Guadalajara: Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias y Humanidades/unidad de Apoyo Editorial

Banerje-Dube. Ishita. (Ed.). (2016). *Cooking Cultures. Convergent Histories of Food and Feeling*. India: Cambridge University Pres.

Bastian, Jean Pierre. (Coord) (2004). *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía. En: La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zygmunt. (2002). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bedolla Miranda, P. Bustos Romero, O. Et. Al. *Estudios de género y feminismo II*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Berger, Peter y Thomas Luckmann. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Berman, Morris. (1992). *Cuerpo y espíritu. Historia oculta de occidente*. Chile: cuatro vientos.

Bernard, Michel. (1994). *El Cuerpo. Un fenómeno ambivalente*. España: Paidós.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge. (1999). *Historia del nuevo mundo. Los mestizajes, 1550-1640*. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.

Bert, Jean François. (2012). « *Les techniques du corps* » de Marcel Mauss. *Dossier critique*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Biblia de Jerusalén.(1998). Barcelona: Desclée De Brouwser.

Blancarte Pimentel, Roberto, Caro Luján Nelly. y D. Gutierrez Martínez. (Coord). (2012) *Laicidad. Estudios Introductorios*. México: El Colegio Mexiquense.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1993). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bouhdiba, Abdelwahab. (2004). *Sexuality in islam*. London: Saqui Books.

Bourdieu, Pierre. (2007). *El sentido práctico*. México: Siglo XX.

_____ (2013). *La dominación masculina*. 8ª edición. Barcelona: Anagrama.

_____ y Wacquant, Löic. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.

Böhme Hartmut. Gernot. (1998). *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona: Herder.

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

Bramon, Dolors. (2009). *Ser mujer y musulmana*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Brotton, Jerry. (2002). *El bazar del renacimiento. Sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental*. España: Paidós.

Bugart, François. (1996). *El islamismo cara a cara*. Biblioteca del islam contemporáneo. Ediciones Bellaterra: Barcelona.

Butler, Judith. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la sublevación de la identidad*. México: PUEG.

Cañas Cuevas, Sandra. (2006). *Koliyal Allah Tsotson Kotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunnís de San Cristobal de Las Casas, Chiapas, México*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas). México.

Carré, Olivier. (1996). *El islamismo laico ¿Un retorno de la gran tradición?* España: Ediciones bellaterra.

Cardillac, Louis. (2004). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica.

Cantwell Smith, W. (2005). *El sentido y fin de la religión*. Barcelona: Kairós.

Chahdi el Ouazzani, L.(2003). Las divergencias de las escuelas islámicas en materia penal. En: *Anaquel de estudios árabes*. Madrid: Universidad Complutense.

Chartier, Roger. (2005). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa: Barcelona.

Cházaro, Laura y Rosalinda Estrada. (Eds). (2005). *El umbral de los cuerpos. Estudio de antropología e historia*. México: El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Nacional Autónoma de Puebla.

Checa-Artasu, M.M, López García, J y M.C. Valerd. (coords). (2014). *Territorialidades y arquitecturas de lo sagrado en el México Contemporáneo*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Chihú Amparan, Áquiles. (Coord). (2002). *Sociología de la identidad*. México: Editorial MAPorrúa/ UAM- Iztapalapa.

_____ (2001) *11/09/2001*. México: Océano.

Cisneros, Fernando. (1998). *Estudio introductorio y traducción de El libro del viaje nocturno y la ascensión del profeta*. México: El Colegio de México.

Citro, Silvia. (Coord). (2011). *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Corbin, Henry. (1996). *Tierra espiritual y cuerpo celeste*. España: Siruela.
- Corriente, Federico.(2008). *Romania Arabica. Tres cuestiones básicas: arabismos, <mozarabes> y jarchas*. España: Trotta.
- _____ (1991). *Diccionario árabe-español*. Barcelona: Herder.
- Cooke, Miriam. (2001). *Women claim islam*, New York: Routledge.
- Cruz Salazar, Tania. (2014). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*. México: Colegio de la Frontera Sur.
- Del Paso, Fernando. (2011). *Bajo la sombra de la historia. Ensayos sobre el islam y el judaísmo*, volumen 1, México: Fondo de Cultura Económica.
- Delumeau, Jean. (2014). *En busca del paraíso*. México: Fondo de Cultura Económico/Luna libros.
- Douglas, Mary. (2006). *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*. España: Gedisa.
- _____ (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1978). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. España: Alianza Editorial.
- Dube, Saurabh, Banerjee, Ishita. y Walter. Mignolo. (Coords). (2009). *Modernidades Coloniales*. México: El Colegio de México.
- Duch, Lluís. Lavaniego, M. M. Capdevila y Blanca Solares. (coord.) (2008). *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Durán, Norma.(2001). *Formas de hacer historia. Historiografía grecolatina y medieval*. México: Ediciones Navarra
- Durand. Gilbert. (2007). *La imaginación simbólica*. 2ª edición. Buenos Aires: Amorroutu.
- Durkheim, Èmile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Eco, Umberto. (2015). (Coord.). *La edad media. I. Barbaros, cristianos y musulmanes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- El Cantar de Roldán*. (2010). México: Porrúa. Sepan cuantos.
- Eliade, Mircea. (2000). *Aspectos del mito*. España: Paidós.

_____ (Coord.) (1995). *The Encyclopedia of Religion*. USA: Simon and Schuster Macmillan.

_____ (1998). *Lo sagrado y lo profano*. España: Paidós.

_____ (1992). *Imágenes y símbolos*. Santillana: Madrid.

_____ (2000). *El mito del eterno retorno*. España: Paidós.

Entwistle, Joane. (2002). *El cuerpo y la moda: Una visión sociológica*. México: Paidós.

Eriksen, Thomas. (1993). *Ethnicity & nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto Press.

Esteban, Mari Luz. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. España: Bellaterra.

Fabian, Johannes. (1983) *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Falcón, Romana. (1999). *Las naciones de una República. La cuestión indígena en las leyes y el Congresos mexicanos, 1867-1876*, Enciclopedia Parlamentaria de México. Vol. 1. Tomo 1. México: Instituto de Investigaciones Legislativas/Porrúa.

Fernández Gaos, Carlos. (2009) *Resonancias del silencio. Sujeto. Cuerpo. Saber. Prolegómenos de un abordaje psicoanalítico del cuerpo y sus afecciones*. México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.

Fernández, José Luis. (1993). *Reforma constitucional en materia religiosa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Friedman, David. (2007). *Una historia cultural del pene*. Estados Unidos. En proceso de publicación.

Fortanet Fernández, Joaquín. (2015). *Foucault. No hay más verdad que la que establece el poder*. España: RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales.

Foucault, Michel. (1980). *La microfísica del poder*. España: Ediciones de La piqueta.

García-Arenal, Mercedes.(Coord). (1997). *Al-Andalús allende el Atlántico*. España: UNESCO.

García Linares, Ruth Jatziri.(2014). *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis para optar por el grado de Maestra en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México.

_____ (2016). Identidades islámicas glocales en México. En: Martínez Gómez L.J. y Zalpa, G. *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. Colegio de la Frontera Norte/ RIFREM/ Juan Pablos Editores. en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México.

_____ (2020). *El islam en el norte de México: los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y de los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Antropología. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México.

García Méndez, José Andrés. (2008). *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*. México: Miguel Carranza Editores.

García de Cortazar, Ángel. (1974). *Historia de España*. Madrid: Alianza.

Guarduño García, Moisés. (2016). *Dinámicas de poder y prácticas de resistencia en las revoluciones árabes*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

Guarduño Ochoa, Raúl. (Coord.). (1986). *Hacia un enfoque de sistemas biológicos. Cerebro, metáforas y modelos*. México: Conacyt.

Garma, Carlos. Y Ramírez Morales, María del Rosario. (Coords.). (2015). *Comprendiendo a los creyentes: la religión y las religiosidades en sus manifestaciones sociales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa/ Juan Pablos Editor.

Garrido Aranda, Antonio. (2013). *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Geertz, Clifford. (2005). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

_____ (1994). *Observando el islam*. España: Paidós.

Gellner, Ernest. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*. España: Paidós.

_____ (2005). *La sociedad musulmana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ghalioun, Burhan. (2000). *Islam y política. Las tradiciones de la modernidad*. Biblioteca del islam contemporáneo. Tomo 11. España: Ediciones Bellaterra.

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

Giménez, Gilberto. y Gutiérrez Chong, Natividad. (Comps). (2019). *Las culturas hoy*. [online]. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales

Gleizer, Daniela. (2000). *México frente a la inmigración de refugiados judíos 1934-1940*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gobierno del Distrito Federal. *Medio Oriente en la Ciudad de México*. México: Gobierno del Distrito Federal.

González Alcantud, José Antonio. (2006). *El orientalismo desde el sur*. Barcelona: Anthropos Editorial.

González Calderón Silvia. y Razo, Praxedis. (Coords.).(2016). *Carlos Mérida. Geometría Poética del Color*. México: Instituto Politécnico Nacional.

González Crussí, Francisco. (2012). *Tripas llevan corazón. El significado médico y simbólico de nuestras entrañas a través de la historia*. Universidad, Jalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.

Goody, Jack. (2005). *El islam en Europa*. España: Gedisa.

Gruzinski, Serge. (1995) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2015) *¿Qué hora es allá? América y el islam en los albores de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, Daniel. (2016). (coord.). *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. México: El Colegio Mexiquense.

Hall, Stuart. (1997). *Representation. Cultural Representations and Signifying practices*. London: Sage: Open University.

Harunyahya. (2003). *Lo bueno para vivir la vida según el Corán*. India: Millar Book Center.

Harris, Marvin. (1999). *Bueno para comer*. Madrid: Alianza.

_____ (1982). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza.

Hattstein, Markus y Delius, Peter. (2012). *Islam Arte y arquitectura*. España: HF Ullmann.

Hernández González, C. (2019). *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Hertz, Robert. (1990). *La muerte. La mano derecha*, Conaculta/Alianza editorial mexicana: México.

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

Hillamn, David. & Mazzi, C. (Eds). (1997). *The body in parts. Fantasies of corporeality in Early Modern Europe*. USA: Routledge.

Hoffman, Bruce. (1999). *A mano armada: Historia del terrorismo*. Madrid: Espasa.

Hortnstein, Luis. (Et .al.). (1991). *Cuerpo, historia e interpretación*. México: Paidós.

Hourani, Albert. (1992). *La historia de los árabes*. México: Vergara.

Houtart, Francois. (1998). *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdés Editores.

Ibn-Jaldún. (1977). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ibn Hazam de Córdoba. (2007). *El collar de la paloma*. España: Alianza Editorial.

Ibn Sharaf Al-Nawawi, Yahya. (1999). *Los jardines de los justos*. [online]. Centro de documentación y publicaciones islámicas: Córdoba

Islas, Hilda. (2001) *De la historia al cuerpo y del cuerpo a la danza*. México: INBA/Conaculta.

Jacorzynski, Witold. (2016). *Del salvaje al Otro Cultural: conflictos éticos en la antropología*. México: La Casa Chata.

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

Jodelet, Denise. La representación social: Fenómenos, concepto y teoría. En: Moscovici, S. *Psicología social II, Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.

Jung, Carl Gustav. (2002). *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*. Barcelona: Trotta.

Kahf, Mohja. (1999). *Western Representations of the muslim woman. From Termagant to Odalisque*. Austn: University of Texas Press.

Karadimas, Dimitri. y Tinat, Karine. (Coords) (2014). *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*. México: El Colegio de México.

Katzew, Ilona. (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Singapur: Turner.

Kung, Hans. (2006) *El Islam: historia, presente y futuro*. Madrid: Trotta

Laclau, Ernesto. (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Lagarde, MARCELA (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. [online]. España: Editorial Horas y horas.

Lamas, Marta. (Comp). (2000). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. [online]. México: PUEG/ Grupo Editorial Porrúa

Lamrabet, Asma. (2011). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria.

Larrea, Cristina. (1996). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito, Ecuador: Biblioteca Abya-Yala.

Le Boulch, Jean. (1989). *Hacia una ciencia del movimiento. Introducción a la psicokinética*. México: Paidós.

Le Breton, David. (2002). *La sociología del cuerpo*. 1ª reimpresión. Buenos Aires: Nueva Imagen.

_____ (2007). *Adiós al cuerpo, “una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo”*. España: Editorial La cifra.

Lewis, Bernard. (2004). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhessa.

Leyva Cortés, Samantha. (2006). *Hamas la búsqueda de una identidad palestina: Resistencia o terrorismo*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Historia. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

_____ (2012). *En México crecen los olivos. Estudio de las representaciones de palestinidad entre la diáspora cristiano-palestina de la Ciudad de México*. Tesis para obtener el grado de maestra en antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lins Ribeiro, Gustavo. (2002). *El espacio-público-virtual*, Brasilia: Universidad de Brasilia.

Longás, Pedro. (1998). *La vida religiosa de los moriscos*. España: Universidad de Granada.

López Austin, Alfredo. (2012). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 Tomos. México: UNAM/IIA.

López Guzmán, Rafael. (1995). *El mudéjar iberoamericano. Del islam al Nuevo Mundo*. España: Lunwger Editores S.A.

Maalej, Zouheir. *The heart and cultural embodiment in Tunisian Arabic*.

—————& Yu, Ning. (2011). *Embodiment via body parts. Studies from various languages and cultures*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Maalouf, Amín. *Las cruzadas vistas por los árabes*. Madrid: Alianza.

Maíllo Salgado. F. (2013). *Diccionario de historia árabe & islámica*. España: Abada.

Mandressi, Rafael. *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*. México: Universidad Iberoamericana

Marcos Sylvia. (Coord.) (2004). *Religión y género*. Enciclopedia Iberoamericana de Religiones. Madrid: Trotta.

Martín, Javier. (2015). *Estado islámico. Geopolítica del caos*. Catarata: Madrid.

Martínez Almira, María Magdalena.(2018). *Musulmanes en Indias. Itinerarios y nuevos horizontes para una comunidad bajo sospecha*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Martínez Gómez Luis Jesús. y Zalpa, Genaro.(2016). *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. México: Colegio de la Frontera Norte/ RIFREM/ Juan Pablos Editores.

Mauss, Marcel. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mazariego, Herrera. Hilda María Cristina. (2019). *Liderazgos en movimiento. El ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León Guanajuato*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Antropología. México: Universidad Autónoma Metropolitana

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

—————. El islam latino. Identidades étnico-religiosas. Un estudio de caso sobre los mexicanos en Estados Unidos. México: El Colegio de Jalisco/ El Colegio de la Frontera Norte/ RIFREM.

Mendia Azkue, I., Luxán, M., M. Legarreta, G. Guzmán. I. Zirion. J. Azpiazu. (Eds). (2014). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista decolonial*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Mesa Delmonte. Luis. (2007). (Ed.). *Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia*. Vol. II. México: El Colegio de México.

Michel, Alain, Trouillard, Jean y Basile Tatakis. (Coords).(2009). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al islam medieval*. México: Siglo XXI.

Mernissi, Fátima. (1987). *Beyond the veil. Male-Female Dynamics in modern muslim society*. United States: Indiana University Press.

_____ (1987). *El harén político. El profeta y las mujeres*. España: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

México en los Pabellones y las exposiciones internacionales (1889-1929). México: Museo Nacional de San Carlos, CONACULTA-INBA.

Michel, Alain. Trouillard, Jean y Basile Tatakis. (2009). *Historia de la Filosofía. Del mundo romano al islam medieval*. México: Siglo XXI.

Moghadam, Valentine. (1993). *Modernizing Women. Gender & social change in the Middle East*. United States: Lynne Reinner Publishers.

Mohammdi Shirmahaleh, Shekoufeh. (2010). *Iconicidad metafórica de Chales S. Pierce, aspectos teóricos y aplicaciones lingüísticas*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.

Montenegro, Silvia y Fatiha Benlabbah. (2013). *Musulmanes en Brasil: Comunidades, instituciones e identidades*. Rosario: Universidad Nacional Rosario.

Mossière, Geraldine. (2009). *Modesty and style in islamic attire: Refasoning muslim garments in a Westerm context*. Canada: Springer.

Muñiz, Elsa. (2008). *Registros corporales. Historia cultural del cuerpo humano*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/CONACYT.

_____ List, Mauricio. (2007). *Pensar el cuerpo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Naranjo, Juan. (Ed). (2006). *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Barcelona: Gustavo Gili.

Nasr, Seyyed, Hossein. (2007). *El corazón del islam*. Barcelona: Kairós.

Nash, Mary y Marre, D. (2001). *Multiculturalismo y género*. Barcelona: Bellaterra.

Odgers Ortiz, Olga. y Ruíz Guadalajara, Juan Carlos. (2009) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: Colegio de la Frontera Norte/ Colegio de San Luis/ Miguel Ángel Porrúa.

Ota Mishima, María Elena. (1995). *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. México: El Colegio de México.

Ortiz Bobadilla, Inés. (2008). *Arquitectura mudéjar en México. Elementos estructurales y compositivos aplicados en la época virreinal*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Arquitectura: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ortiz Gaitán, Julieta. (1994). *Entre dos mundos: los murales de Roberto Montenegro*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Ortega Domínguez, María Abeyami.(2014). *Itsmos de la (in)visibilidad, interculturalidad, representación visual, género y etnopolítica en torno a los zapotecos del Itsmo de Tehuantepec*. Tesis para obtener el título de Maestra en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Palacios Asín, Miguel. (1984). *La escatología musulmana en la divina comedia; seguida de historia de una polémica*. Madrid: Hiperion.

Pérez Jiménez, Aurelio y Cruz Andreotti, Gonzalo. (Eds). (1998). *Unidad y pluralidad del cuerpo humano*. Madrid: Mediterránea.

Prado, Abdennur. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal: España.

Qumi, Abbas. (2009). *Las llaves del paraíso. Súplicas, letanías y saluciones (Selección de Mafatih Al-Yinán)*. República Islámica de Irán: Ediciones: Elhame Shargh

Rabadán, Montserrat. (2003). *La jrefiyee palestina: literatura, mujer y maravilla. El cuento maravillo palestino de tradición oral. Estudio y textos*. México: El Colegio de México.

Rams Escandón, Carmen. (Comp). (1992). *Género e historia*. México: Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana.

Ramírez, Mario Teodoro. (Ed). (2012). *Merleau-Ponty viviente*. Universidad Michoacana de San Nicolás/Anthropos: España.

Rappaport, Roy. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.

Rico Bovio. Arturo. (1990). *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. México: Joaquín Mortíz.

Ricoeur, Paul. et al. (1975). *Las culturas y el tiempo-* España: UNESCO/Sígueme.

Rizvi, S.M. (2007). *Matrimonio y moral sexual en el islam*. Traducción al castellano Karima Amatullah. República Islámica de Irán: Asariyan Publicaciones.

Robles Méndez y Továr, Nayelli. (2016). *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el islam*. Tesis para optar por el grado de Licenciada en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Rocheftort, Florance. (2010). *Laicidad, feminismo y globalización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ PUEG/ Programa Interdisciplinario de Estudios de Género

Rodríguez Zahar, León. (2008). *Arte islámico, evocación del paraíso. Doctrina, lenguaje y temas iconográficos*. México: El Colegio de México.

Roald, Anne Sofie. (2001). *Women in Islam. The western experience*. London: Routledge.

Roldán, Fátima y María Mercedes Delgado. (Eds.).(2008). *Las huellas del islam*. España: Universidad de Huelva.

Rosenberg Fuentes, Velvet. (2009). *El islam en América Latina en la actualidad: Los casos de Argentina y México*. Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México.

_____ (2012). *La influencia del islam político en América Latina en el nuevo siglo*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras. México.

Rubial García, Antonio. (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica.

_____ (2005). *Historia de la vida cotidiana en México II. La Ciudad Barroca*. México: El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica

_____ y Bienko, Doris. (2011). (Coords.). *Cuerpo y religión en el México barroco*. México: INAH.

Ruiz Figueroa, Manuel. (2002). *La religión islámica: una introducción*, El Colegio de México, CEEA: México

Said, Edward. (2002). *Orientalismo*. Debate: España

_____ (2004). *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. México: Debate.

Schickendantz, Carlos. (Ed.). (2004). *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinarios*. Argentina: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Sierra Kobeh, María de Lourdes. (2000). *Introducción al Estudio del Medio Oriente. Del resurgimiento del Islam a la repartición imperialista de la zona*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Soberanes Fernández, José Luis. (1993). *Reforma constitucional en materia religiosa*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Scott, Joan. (2007). *The politics of the veil*. United States of America: Princeton University Press.

_____ (2008). *Género e historia*. México: Primera edición. Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Solares, Balnca. (2018). *Gibert Durand, escritos musicales. La estructura musical de lo imaginario*. México: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Stoddart, David. (1994). *El mono perfumado: biología y cultura del olor humano*. Madrid: Minerva.

Suárez, Hugo José, Bárcenas Barajas, Karina. Delgado Molina, Cecilia.(Eds). (2019). *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. [online]. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales.

Tabatabai, A.S.M.H. (2012). *Introducción al conocimiento del islam*. República Islámica de Irán: Elhame Sharg.

_____ (2000). *La sombra del islam en la conquista de América*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2012). *Un orientalismo periférico: Nuestra América y el Islam*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

_____ . (2017). *Extrañas presencias en nuestra América*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Tello Peón, Berta. (1998). *Santa María La Ribera*. México: Clío.

Touraine, Alain. (2010). *El mundo de las mujeres*. España: Paidós.

Velasco, Ortiz. Laura. (Coord). (2008). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.

Van Dijk, Teun A. (1998). *Ideología. Una perspectiva multidisciplinaria*. España: Gedisa.

Van Gennep, Arnold.(2008). *Los rios de paso*. Madrid:Alianza Editorial.

Vernant, Jean Pierre. (1986). *La muerte en los ojos*. España: Gedisa.

Watt, Montgomery. (2007) *La España islámica*. España: Alianza Editorial.

Waines, David. (2002). *El Islam*. España: Cambridge.

Zinn, Howard. (1999). *La otra historia de los Estados Unidos*. México: Siglo XXI

Zeraoui. Zidane. (coord). (2010). *El Islam en América Latina*. México: Limusa.

Revistas Académicas.

Aguado, José Carlos. (2008). El no como principio organizador de la cultura. Relaciones entre cuerpo y cultura en la construcción del sujeto. En: *Revista de Psicoanálisis y Grupos. Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo*. Vol. Núm. 5. México.

Aguilar Piña, Paris. (2014). Cultura y alimentación. Aspectos fundamentales para una visión comprensiva de la alimentación humana. En: *Annales de Antropología*. Vol. 48. México: IIA/UNAM.

Briones, Claudia. Teorías performativas de la identidad y performatividad en las teorías. En: *Tabula Rasa*. Número 6. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Colombia.

Chomsky, Noam.(2014). Crímenes para evitar atrocidades. En: *Le Monde Diplomatique. ¿Quiénes son los terroristas? Terrorismo ciego, terrorismo de Estado, terrorismo global, kamikazes, Al-Qaeda...* Chile: Editorial aún creemos en los sueños.

ISTOR. El Islam en América Latina. Año XII, número 45, México: CIDE.

Manrique. Nelson. (1992). Cristianos y musulmanes. El imaginario colonial del descubrimiento de América. En: *Revista Márgenes. Encuentro y Debate*. Año V. N°9. Lima:

Gresh, A. Pour en finir (vraiment) avec le terrorisme. En: *Le Monde Diplomatique*. Avril, 2015, N° 733. La France: Le Monde Diplomatique.

Revista *Libela*. Número 22. Año 6. Zinacantan.

Rodríguez-Shadow, María José. y López Hernández, M. Antropología y arqueología de la sexualidad: premisas teóricas y conceptuales. En: *Contribuciones desde Coatepec*. Núm.16, enero-junio 2009. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Taboada, Hernán. (1998). Un orientalismo periférico: Viajeros latinoamericanos, 1786-1920. En: *Estudios de Asia y África* N° XXXIII, México: El Colegio de México.

Vargas, Luis Alberto. (1993). ¿Por qué comemos lo que comemos? En: *Antropológicas nueva época*. N° 7. México: UNAM/IIA.

Artículos académicos digitales.

Abu-Lughod, Lila. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? En: *Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. American Anthropologist*. Vol. 104,. N°3, 783-790. Disponible en: www.jstor.org/stable/3567256

Adame Goddar, Jorge. (2009). Estado laico y libertad religiosa. En: Documentos de trabajo del Instituto de Investigaciones Jurídicas. pp 27-45. Disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3100/6.pdf>

Alonso, Luis Enrique y Fernández Rodríguez, Carlos Jesús. (2006). Por una Psico-Sociología de la Alimentación Contemporánea. En: *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, Vol. 11, pp. 213-221. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/2971/297125210010.pdf>

Alonso Seoane, María Jesús. Género y religión. A la búsqueda de un modelo de análisis. En: *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. N° 82, julio, agosto y septiembre, 2019, pp 124-137. Disponible en: <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/mjalonso5.pdf>

Ardèvol, E. Bertrán, M. Callén, B. y C. Pérez. Etnografía virtualizada: la observación particular y la entrevista semestral. En: *Athenea Digital*. Núm 3. Primavera 2003. Pág. 2. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/pub/athdig/15788946n3/15788946n3a5.pdf>.

Asad, Talal. (1983). Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz. En: *Man. New Series*. Vol.18, N°2, Great Britain: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Disponible en: www.jstor.org/stable/2801433.

Ayora Díaz, Steffan. (2007). El cuerpo y la naturalización de la diferencia en la sociedad contemporánea. En: *Nueva Antropología*. Vol. XX. N° 67. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15906705>

Banerjee, Ishita. (2011). Mundos Convergentes: Género, subalternidad, poscolonialidad. En: *Debate Feminista*. Año 22, Vol.44. Disponible en: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/>

Bensalah, Mohammed. (2006). Islam y representaciones mediáticas. En: *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. N°73/74. Lo intercultural en acción. Identidades y emancipaciones. Disponible en: www.jstor.org/stable/40586228.

Bolifa El Gharbi, Fadoua, Cuesta Valiño, Pedro y Crsitina Loranca Valle.(2017). Razones para apostar por el turismo halal. En: *International Journal of Scientific Management and Tourism*. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6182554>.

Bramon, Dolors. (2006). De Hispania a Alandalús y el esplendor del califato. En: *Aula-Historia Social*. N° 17. Disponible en: www.jstor.org/stable/40343205.

Bourdin, Gabriel. (2016). *Revista Pelicano*. Vol. 2. Córdoba, Argentina. Disponible en: <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/pelicano/article/view/1122/1046>

Bourdieu, Pierre. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. En: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. Vol. XXVII. Núm. 108, pp. 29-83 El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora, México. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710803>.

Castañeda Reyes, José Carlos. (2004). De la mujer en la tradición religiosa y en algunos ejemplos literarios del mundo islámico. En: *Estudios de Asia y África*. Vol. 39, N° 3. México: El Colegio de México. Disponible en: www.jstor.org/stable/40313563.

Chihú Amparán, Aquiles y López Gallegos, Alejandro. (2001). Arenas y símbolos rituales en Víctor Turner. En: *Argumento*. Núm. 40, diciembre, 137-152. Disponible en: <http://dcsh.izt.uam.mx/labs/comunicacionpolitica/Publicaciones/AnalisisCultural/Chihu2001.pdf>

Cisneros, Fernando. (2001). Dante y el Islam: Enfoques a partir del texto de la Commedia. En: *Estudios de Asia y África*. Vol. 36. N°1. México: El Colegio de México. Disponible en: <http://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1619>.

De Miguel Rodríguez, Jesús. (2003). El ojo sociológico. En: *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. N°101, enero-marzo. España. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/40184451>

Douglas, Mary. (1972). Deciphering a Meal. *Daedalus*. Vol.101. Núm.1, pp.61-81. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/20024058>.

Ferre Cano, Lola. Avicena hebraico: La traducción del Canón de medicina. En: *MEAH. Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Año 2003. Núm. 52. Sección hebreo. Disponible en: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meahhebreo/article/view/12685> .

García, Jatziri y Medina, Arely. (coords) (2017). *Ruta antropológica. Islam una perspectiva global*. Año 4. Número 6. septiembre 2017. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: https://issuu.com/antropologicasrevista/docs/revista_ruta_antropologica_6

Guerrero Morilla, R., Ramírez Rodrigo, J., Sánchez Caravaca, A., Villaverde Gutiérrez, C., Ruiz Villaverde, G. y Pérez Moreno, B. A.. (2009). Modificaciones dietéticas, en jóvenes musulmanes que practican el ayuno del Ramadán. *Nutrición Hospitalaria*. Vol. 24. Núm. 6, pp 738-743. Disponible en: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-161120090006000166.

Gutiérrez Chong, Natividad. y Núñez, Rosaura. (1998). Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60. N°1. Enero-Marzo. Disponible en: www.jstor.org/stable/3541257

Góngora, María Eugenia. (2008). El corazón inscrito. En: *Revista Chilena de Literatura*. N°1. Vol. 73. Chile: Universidad de Chile. Disponible en : www.jstor.org/stable/40380958.

Hernández, Artigas, Aniol. (2018). Opresión e interseccionalidad. En: *Revista Internacional de Éticas Aplicada*. N°26, pp. 275-284. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6278551>

Jarmakani, Amira. (2009). Imagining arab womanhood. The Cultural Mythology of Veils, Harems, and Belly Dancers in the US. En: *Journal of Middle East Women's Studies*. Vol.5. N° 2. United States: Indiana University Press. Dipsonible en: www.jstor.org/stable/10.2979/MEW.2009.5.2.85.

Jáuregui, Jesús. (200). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. En: *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*. Vol.68, 61-95. Disponible en: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/4971>

Lamas Marcela. La antropología feminista y la categoría de “género”. En: *Nueva Antropología*. Vol VIII. Núm. 30. Noviembre 1986, pp 173-198. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903009.pdf>.

Leichtman, Mara. Modernity and (Trans) National Shi'i Islam: Rethinking Religious Conversion in Senegal. En: *Journal of Religion in Africa*. Vol. 39. 2009. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/20696819>.

Levi-Strauss, Claude. (2008). La sinfonía de los sabores. En: El Correo de la UNESCO. Núm. 5, pp. 35-38. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Mexico/strauss.pdf>

Lipka, Michael. & Hackett, Conrad. (2017). Why Muslims are the world's fastest-growing religious group. En: *Fack Tank. News in numbers. Pew Research Center*. 2017 Disponible en: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/06/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group/>.

Lloreda, Humberto. Enseñar religión. Un reto posible de afrontar. En: *Revista española de pedagogía*. Año LX, N°22, mayo-agosto, 2002. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/23765777>.

López Baralt, Luce. (1981). Simbología mítica musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús. En: *Nueva Revista de Filología Hispánica*. T.30, N° 1. México: El Colegio de México. Disponible en: www.jstor.org/stable/40298973.

López Guzmán, Ramón y Avilés García, Aurora Y. La presencia mexicana en las exposiciones internacionales. El pabellón <<morisco>> de Nueva Orleans (1884). En: *AWRAD. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*. N° 11, 1° semestre, 2015. Disponible en: <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=126&hash=0886740a7f294cc748daa83684b8f497>.

Lugo Alvarado, Greta. Los baños de San José, un ejemplo de arquitectura neo árabe en San Luis Potosí. En: *Quiroga. Revista de Patrimonio Iberoamericano*. N°7. Enero-junio 2015. España. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5151682.pdf>.

Lugones, María. (2008). Colonialidad y Género. En: *Tabula Rasa*. N°9, julio-diciembre, pp 73-101. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.

Mahmood, Saba. (2019). Teoría Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En: *Papeles del CEIC*. Vol. 2019/1. Papel 202. Disponible en: <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/20282/18605>.

Martínez, María. *La creación de una moda propia en la España de los Reyes Católicos*. En: *Fundación Dialnet*. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2245407>.

Mijares, Laura. y Ramírez, Ángeles. (2008). Mujeres, pañuelo e islamofobia en España. Un estado de la cuestión. En: *Anales de Historia Contemporánea*. N^o.24. Disponible en: <https://revistas.um.es/analeshc/article/view/53911>

Pardo Rodríguez, Luis Ernesto y Gutiérrez, Rocío. Perspectivas historiográficas de las prácticas de lectura. En: *Revista Latinoamericana de Bibliotecología*. Vol.34. N^o- 2. 2011, pp. 221-232. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/rib/v34n2/v34n2a9.pdf>

Pastor, Camila. (2015). Comer: el gozo de la creación. En: *Estudios de Asia y África*. Vol. 50. Núm. 3. pp. 779-792. Disponible en: <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2049>.

Pérez Colóme Jordi. Tamayo, Juan José. Bramon, Dolors. y Xavier Marín. (2009). Los prejuicios sobre el islam. En: *El Cuervo*. Año 58. N^o 699. Disponible en: www.jstor.org/stable/40828262.

Piela, Anna. (2001). Piety as a concept underpinning muslim women's online discussions of marriage and professional career. En: *Springer Science+ Bussiness Media*. Disponible en: <http://www.springer.com/gp/about-springer>.

Prado, Abdennur. (2010). *Masculinidades musulmanas: 19 preguntas*. Disponible en: <https://dfint.ua.es/es/documentos/congresos-cursos-y-actividades/masculinidades-musulmanas-19-preguntas.pdf>.

Ramírez, Ángeles. (2005). Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África. En: *Akfar/Ideas*. Disponible en: http://www.iemed.org/observatori/areesdanalisi/arxiusadjunts/afkar/afkar_ideas_7/Feminismos_islamistas_en_el_norte_de_africa.

Rinaldo, Rachel. (2008). Muslim women, middle class habitus, and modernity in Indonesia. En: *Springer Science+ Bussiness Media*. Disponible en: <http://www.springer.com/gp/about-springer>.

Shernerock, A. Más allá de velos y peinados: las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de Las Casas. En: *Liminar* [online]. Vol. 2, Núm. 2. 2004. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1665-80272004000200075&lng=es&nrm=iso.

Solares Altamirano, Blanca. (2010). Gilbert Durand. Imagen y símbolo o hacia un nuevo espíritu antropológico. En: *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/421/42119256002.pdf>.

Racismo SOS. *Islamofobia y género. Mujeres, feminismos, instituciones y discursos frente al sexismo y racismo*. Disponible en <https://soseracismo.eu/wp-content/uploads/2018/01/Islamofobia-y-g%C3%A9nero.-SOS-Racismo.pdf>

Suárez, Liliana y Hernández, Aída. (Eds). (2008). *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, Disponible en: https://sertao.ufg.br/up/16/o/chandra_t_mohanty_bajo_los_ojos_de_occidente.pdf,

Tapper, Richard. (1995). “Islamic Antrhopology” and the “Antrhopology of Islam.” En: *Antrhopologival Quarterly*, vol. 68, nº 3, United States of America: The George Washington University Institute for Ethnographic Research. Disponible en: www.jstor.org/stable/3318074.

Vázquez de Benito, María Concepción.(1985). Influencia de la medicina árabe en la medieval castellana. En: *Azafea. Revista de filosofía* . Núm. 1.. España: Universidad de Salamanca. Disponible en: <https://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/viewFile/3604/3622>.

Velasco de Castro, Rocío. (2012) La revista *Zanan*, de la iraní Shahla Sherkat, y su contribución al feminismo islámico. En: *Cuestiones de género: de la igualdad a la diferencia*. Nº7. España: Universidad de León. Disponible en: <http://revpubli.unileon.es/index.php/cuestionesdegenero/article/view/907.C>

Vigliani, Silvia. “La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre”. En: *Anales de Antropología*. Vol. 50. Enero-junio de 2016. Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/46813>.

Viveros Viyoga, Mara. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En: *Débate feminista*. Nº.52, pp 1-17.

Western, Wilda. (1998). Tradiciones poscoloniales: mujeres y nación. En: *Estudios de Asia y África*. Vol.3. Nº 3 (107). México: El Colegio de México. Disponible en: www.jstor.org/stable/40313295.

Zahra, Alí. (2014). Feminismos islámicos. En: *Tabula rasa. Revista de humanidades*. Núm. 21. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821007>

Prensa y revistas de divulgación

Aldabi Olvera, Jesús. (3 de diciembre de 2015). Musulmanes alistan queja ante el Conapred contra la Arquidiócesis. En: *Revista Proceso*. Disponible en: <https://www.proceso.com.mx/422493/musulmanes-alistan-queja-ante-el-conapred-contra-la-arquidiocesis>.

Arvide, Cynthia. (20 de enero de 2013). Mexicanas: adiós a la Biblia, hola al Corán. Domingo. El Universal. Revista Semanal. Disponible en: <http://www.domingoeluniversal.mx/historias/detalle/Mexicanas%3A+adi%C3%B3s+a+la+Biblia,+hola+al+Cor%C3%A1n-1191>.

Duni, W. Descolonizando el islam. (6 de mayo de 2017). En: *Diario 16. Diario de la segunda transición*. Disponible en: <http://diario16.com/descolonizando-el-islam/>

El Siglo de Torreón. (18 de septiembre de 2016). La histórica mezquita Suraya Torreón. Disponible en: <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1516634.la-historica-mezquita-suraya-de-torreon.html>.

Faesler, Julio. (04 de octubre de 2014). Desde Torreón hasta Chiapas: islam en México. Periódico *Excelsior*. Disponible en: <http://www.excelsior.com.mx/opinion/julio-faesler/2014/10/04/985080>.

_____ (03 de octubre de 2014). Desde Torreón hasta Chiapas: Madrasas en México. Periódico *El Siglo de Torreón*. Disponible en: <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/1043456.desde-torreon-hasta-chiapas-madrassas-en-mexico.html>.

Gil Olmos, José. (19 de septiembre de 2013). Alá en los altos de Chiapas. Revista *Proceso*. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/353157/ala-en-los-altos-de-chiapas-2>.

González, José Ángel. (16 de marzo de 2015). Mujeres islámicas orgullosas de vestir hiyab. En: *20 minutos*. Disponible en <https://www.20minutos.com/noticia/22006/0/mujeres-islamicas/londres-paris-nueva-york/hiyab/>:

González Torres, Yolotl. Sexualidad y Religión. En: *Arqueología mexicana*, Núm. 14. México: Editorial Raíces S.A. de C.V.

Jiménez Barca, Antonio. (21 de febrero de 2010). Feminista y... con velo. Periódico *El País*. Disponible: http://elpais.com/diario/2010/02/21/domingo/1266727955_850215.html.

Hiriart, Pablo. (17 de noviembre de 2015). En: Periódico *El Financiero*. Disponible en: <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/pablo-hiriart/el-problema-presidente-si-es-el-islam>.

Medina, M.A. El feminismo islámico es una redundancia, el islam es igualitario. (1 de febrero de 2017). En: Periódico *El País*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2017/01/30/mujeres/1485795896_922432.html.

Mastrogiovanni, F. (1 de diciembre de 2015). En revista *Gatopardo*. Disponible en: <https://gatopardo.com/reportajes/islam-en-mexico/>.

Michel, Elena. (12 de diciembre de 2015). El 'boom' del Islam en México. Periódico *El Universal*. Disponible: <http://www.eluniversal.com.mx/articulo/periodismo-de-investigacion/2015/12/12/el-boom-del-islam-en-mexico>.

Ovalle, Lilia. (19 de octubre de 2013). Ramadán en el desierto de... Torreón. En: *La otra lectura*. Espacio 4.com. Disponible en: http://www.espacio4.com/home/ver_articulo.php?id=209.

Pajares, Miquel. (20 de febrero de 2002). El pañuelo de las musulmanas y la vorágine culturista. Periódico *El País*. Disponible: http://elpais.com/diario/2002/02/20/opinion/1014159613_850215.html.

Pérez Rembao, Rodrigo. (19 de junio de 2015). El mundo musulmán en México. Revista *Newsweek en español*. Disponible: <https://newsweekespanol.com/2015/06/el-mundo-musulman-en-mexico/>

Quadri, Gabirel. (26 de noviembre de 2015). Islam y Europa, el suicidio. En: *El Economista*. Disponible en: <https://www.economista.com.mx/opinion/Islam-y-Europa-el-suicidio-20151126-0005.html>.

Reinares. Fernando. (27 de octubre de 2015). El Estado Islámico: Fábrica de terroristas. En: *El país*, Disponible en: https://elpais.com/elpais/2015/10/23/opinion/1445622759_611394.html

Salba, Frédéric. (10 de abril de 2012). Mexico's rebel Chiapas state is turning its back on Catholicism. The poor and persecuted in the Zapatista bastion embrace Muhammad as well as Marcos. Periódico *The guardian*. Disponible en: <http://www.theguardian.com/world/2012/apr/10/mexico-indians-abandon-catholic-church>.

Uribe Jiménez, Yohan. (10 de agosto de 2008). El islam en la Laguna, una tradicional minoría religiosa. En: Periódico *El Siglo de Torreón*. Disponible en: <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/370890.el-islam-en-la-laguna-una-tradicional-minoria-religiosa.html>.

Villegas, Paulina y Zendejas, Marcela. (marzo de 2012). El regreso de Ibrahim. Revista *Letras Libres*. Disponible en: <http://184.72.35.63:8080/revista/reportaje/el-regreso-de-ibrahim>

Congresos y ponencias

Saada, Mariam. *La borrada memoria del islam en México colonial*. Ponencia presentada en el XV Congreso Nacional ALADAA "Tensiones y desafíos en Asia y África: miradas y reflexiones desde México. Guadalajara, 2018.

Sitios de internet.

Aldama, Amílcar. Abdulwali. La filosofía islámica desde otra ínsula extraña; investigadores de la filosofía islámica en Latinoamérica (segunda parte). En: Fundación Islam Oriente. Disponible en: <http://islamoriente.com/content/article/los-investigadores-de-la-filosof%C3%ADa-isl%C3%A1mica-en-latinoam%C3%A9rica-ii>.

AlRuwaili. Muhammad. La belleza del islam. Jutba acerca de la grandeza de la purificación y la higiene personal. En: *Web Islam*. Publicado el 16 de abril de 2010. Disponible en: https://www.webislam.com/articulos/38636-la_belleza_del_islam.html.

Álvarez Ruíz, M. Fátima az Zahra: Esa gran desconocida. En: *Hispan Tv. Nexo latino*. Publicado: 27 de abril de 2012. Disponible en: <https://www.hispantv.com/noticias/opinion/163335/fatima-az-zahra-esa-gran-desconocida>.

Jah Abderrahman, Cherif. El jardín espiritual. En: *Fundación de Cultura Islámica*. Publicado el 26 de octubre de 2014. Disponible en: <https://funci.org/el-jardin-espiritual/>.

Younes, Sumeia. *Feminismo islámico, ¿existe?*. Plática realizada el 28 de noviembre de 2019. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JFH4dO6Kil8&feature=youtu.be&fbclid=IwAR1ae1sPV_Hdy_yJePME3HRMFKPvEy1kT46awkiVSuHNZkfxKL9fWXisJ6c.

Weston, Omar. Musulmanes en México. Disponible en: <https://sites.google.com/site/musulmanesenmexico/>

Sitios de internet consultados

Agencia Noticiosa Ahlul Bait (ABNA). <http://es.abna24.com/>

Al Jazeera: <https://www.aljazeera.com/>

Comunidad Nur Ashki Jerrahi: <http://nurashkijerrahi.org/lineage/amina-teslima/>.

Facebook oficial AMMI: <https://www.facebook.com/ammi.mujeresmusulmanas/>

Facebook oficial Centro Islámico del Norte: <https://www.facebook.com/Islammonterrey/>

Fátima TV: <http://www.fatimatv.es/>

Fundación de Cultura Islámica: <https://funci.org/>

INEGI: <https://www.inegi.org.mx/>

Islam Oriente <http://islamoriente.com/>

Jstor: <https://www.jstor.org/>

The Economist: <https://www.economist.com/>

The New Yorker: <https://www.newyorker.com>

Letras Libres: <https://www.letraslibres.com/>

Musulmanes en México: <https://sites.google.com/site/musulmanesenmexico/>

Newsweek en español: <https://newsweekespanol.com/>

Páginas árabes: <https://paginasarabes.com/>

Revista Proceso: <https://www.proceso.com.mx/>

Statista: <es.statista.com>

WebIslam: <https://www.webislam.com/>

Periódicos

El país: <https://elpais.com>

Excélsior: <https://www.excelsior.com.mx/>

El Universal: <https://www.eluniversal.com.mx/>

El Siglo de Torreón: <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/>

Le Monde: <https://www.lemonde.fr/>

The Guardian: <https://www.theguardian.com/uk>

ABNA. Agencia de noticias Ahlul *Bayt*

Abasí (dinastía). – Dinastía que derrocó a los Omeya y gobernó del año 750 a 1258.

Ahlul Bayt. -Termino que hace referencia a la familia del profeta y su descendencia directa, conformada por su hija Fátima, Alí su esposo y sus dos hijos, Hasan y Hussein.

Al Fatah. - Organización nacionalista palestina, se creó en 1958, pero se dio a conocer en 1967, después de la guerra de los seis días, a consecuencia del fracaso de la OLP. Este grupo estaba encabezado por Yasser Arafat, y fue la primera organización creada por palestinos y dentro del territorio

Alandalús. - Territorio de la península ibérica bajo dominio islámico.

Aleya. - Párrafos que conforman suras o capítulos del Corán.

Almohades. - Musulmanes provenientes del norte de África, su nombre se puede traducir como los que profesan la unicidad divina (*Al Muwahhidun*). Llegaron a la península en el año 1147.

Almorávides. - Musulmanes bereberes, llegaron a la península ibérica en 1094.

AMMI. - Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas.

Árabe. - Concepto que hace referencia al conjunto de rasgos culturales, valores, historia compartida, lengua, la idea de un territorio común. Es importante establecer que no se hace referencia a la denominación religiosa.

Ashura. - (número 10 en árabe) Es la fecha que conmemora la muerte del nieto del profeta Hussain Ibn Alí, asesinado en la batalla de Karbalá. Este acontecimiento tiene lugar el décimo día del mes de muharram.

Batin. - Es la dimensión oculta, interna o esotérica. Todas las prácticas islámicas tienen dos dimensiones, batir y zahir. (Véase zahir)

Berbería. - Nombre para referirse a las costas del norte de África (Marruecos, Argelia y Túnez)

Bereber. - Nombre de los habitantes de la región norte de África, desde el oeste Egipto hasta Marruecos.

CECMAC.- Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, A.C.

CCIMAC.- Centro Cultural Islámico de México A.C.

CIN.- Centro Islámico del Norte.

CONAPRED.- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.

Criptojudíos. - Judíos que decidieron practicar su religión en la privacidad de sus hogares, también puede encontrarse bajo el concepto de marranos.

Criptomusulmanes. - Musulmanes que debido a las conversiones forzadas decidieron practicar el islam en la privacidad de sus casas bajo el concepto de *taqiyya*. (Véase *taqiyya*)

Cultura andalusí. - Conjunto de tradiciones y prácticas culturales desarrolladas en Alandalús con bases arabo-musulmanas pero desarrolladas en la península ibérica

Da'wa. - Significa llamado, invitación, convocación y proselitismo, por lo que la realización de esta actividad se centra principalmente en que los musulmanes den a conocer los preceptos del islam.

Dar Al Islam. - La casa del islam. Concepto para denominar los territorios que conformaban el mundo islámico.

Dimmíes. - Gente de libro que dentro de los territorios islámicos pagaba sus impuestos para poder continuar con sus prácticas religiosas.

Omeya (dinastía). - Familia de la península arábiga que a partir del profeta rashidum Utman, llegó al poder y gobernó a la comunidad de creyentes hasta la llegada de la dinastía Abasí en 750. (Véase Abasí).

Eid Al Fitr. - Fin del remadán, la señal que indica el término de este período es la posición lunar

Fatimíes. - Islam fatimí o septimano, línea de interpretación del islam shia con la creencia en los primeros siete primeros imames.

Fiq. - Leyes y normas para llevar a cabo la práctica islámica.

Hadiz. - Los dichos y hechos del profeta que fueron recogidos por la gente cercana a él en torno a sus enseñanzas y obras que no figuran en el Corán, sino que fueron registradas por sus compañeros y familiares próximos.

Halal. - Productos y servicios de procedencia lícita, ya sea alimentos, prendas de vestir o productos de higiene o cualquier tipo de actividad de esparcimiento, aquí entra el turismo.

Hamas. - Organización palestina de corte islamista, es el acrónimo en árabe de Movimiento de Resistencia Islámica.

Haram. - Dentro de la jurisprudencia islámica las prácticas pueden ser permitidas, recomendables o prohibidas. Haram hace referencia a las actividades prohibidas.

Hayy. – La peregrinación a la Meca, debe ser realizada por los musulmanes adultos que física y financieramente sean capaces de visitar, aunque sea una vez en la vida la Meca.

Hermanos musulmanes. - grupo creado por Hasan Al Banna, su principal objetivo fue reformar a la población utilizando el Islam como principal instrumento, ya que la forma de vida occidental, el auge del sufismo así como de otras interpretaciones místicas del Islam habían desviado a los musulmanes del camino dictado por el Corán.

Hispano-magrebí (estilo). - caracterizado principalmente por las expresiones mudéjares, en gran medida por la fascinación por lo exótico y lo fantasioso.

Hiyab. - Proviene de la raíz hayaba (حجب), de la cual se conforman los verbos esconder, subir, tapa, velar, ocultar, separar, mediar; también es utilizado como cortina, más adelante la palabra se implementó para referirse al velo. El profeta en el inicio de la era islámica no estableció el uso del velo a las mujeres, cuando se implementó fue en un espacio, es decir, Muhammad decidió poner una tela que dividiera a dos hombres. // El *hiyab* no es sólo una forma de vestir, es un comportamiento que atañe tanto a hombres como a mujeres, además de ser una prenda de vestir es el recordatorio constante sobre el comportamiento que deben tener los musulmanes.

Hizballah. - Partido de Dios, Organización libanesa de corte islamista.

Iftar. - Comida para romper el ayudo por ramadán.

Imam. - Hombre de dios que guía a la comunidad de creyentes.

Islam. - Según el sentido etimológico es sumisión, entrega de sí mismo a Dios.

Islámico. - Perteneiente o relativo al islam.

Islamismo. - Proyecto político, económico y social que busca el establecimiento de un Estado islámico, pero no como en los tiempos del profeta, más bien un Estado basado en el islam y adecuado para las cuestiones modernas.

Islamista. - Línea de pensamiento derivada del islam, con una posición política específica que abarca los aspectos, económicos y sociales para lograr una transformación social por diferentes medios.

Islamofobia. - Construcción histórica estereotipada de los practicantes del islam alrededor de características específicas que genera rechazo de grupos alternos. // Herramienta conformada a partir de diferentes tipos de discursos coloniales, la cual produce objetos coloniales de dominación y control.

Jaray. - Pago de los dimmíes referente al usufructo de las tierras.

Ka'ba es uno de los lugares de culto más antiguos, el cual según la tradición musulmana fue construido por Adán y reconstruido por Abraham y su hijo Ismael bajo las órdenes de Allah. Mahoma lo consagró como el lugar más sagrado del mundo islámico.

Karbalá. - Ciudad que actualmente se ubica en Iraq. Para el shi'ismo es un lugar santo ya que ahí se llevó a cabo entre Hussain, nieto del profeta y parte de los Omeya. Estos acontecimientos se llevaron a cabo durante el mes de Muharram (Véase Muharram y Ashura)

Levante árabe. - Región geográfica conformada por Palestina, Siria y Líbano.

Madrasa. - Escuela de enseñanza islámica donde se estudian jurisprudencia islámica.

Mahdi. - El shi'ismo duodecimano tiene la creencia de seguir las enseñanzas de doce imames, el duodécimo entró en ocultación hasta el fin de los tiempos.

Mawali. - Nombre dado a los primeros conversos al islam no árabes, como persas, arameos, egipcios, bereberes y otros conversos no árabes.

Mezquita.- Lugar de culto para los musulmanes. Para su construcción debe existir una intensión, es decir, el terreno debe tener la intención de utilizarse para una mezquita. Debe haber un espacio para la oración, otro el baño del difunto

Minarete. - Parte más alta en la edificación de una mequita, es el lugar donde se hace el llamado a la oración.

Moriscos. - Musulmanes sometidos a los cristianos, se les permitía continuar con sus prácticas religiosas, pero después de la rebelión del Albaicín (1501), los musulmanes fueron obligados a convertirse al cristianismo.

Moro. - Nombre para denominar a los habitantes de Mauritania romana, es el territorio de África Septentrional, desde el Atlántico hasta la actual Libia. Con el tiempo fue utilizado para referirse de manera despectiva a los mudéjares.

MMM.- Movimiento Mundial Murabitun. Grupo islámico que llegó a San Cristobal de Las Casas, Chiapas y comenzó la da'wa en 1994.

Mozárabes. - Cristianos con una predilección por el estilo de vida islamo-árabe.

Mudéjares. - Musulmanes que aceptaron convertirse y bautizarse dentro de la fe cristiana

Mudejarismo (estilo). - expresión que se desprende del estilo mudéjar, esta propuesta no tuvo caducidad, más bien persiste y se mantiene vigente gracias a las transformaciones y adecuaciones.

Muharram. - Mes del calendario islámico que conmemora los acontecimientos de Karbalá

Musallah. - Lugar para realizar la oración del viernes, no es una mezquita, ya que, de inicio, es un lugar adaptado para esta actividad.

Musulmán. - persona que se somete a la voluntad de Allah.

Qur'an. - De la raíz de la palabra leer o recitar, es el libro sagrado que fue revelado al profeta Muhammad, se encuentra escrito en árabe que es la "*lengua de dios.*" Contiene como se deben llevar a cabo los aspectos sociales, económicos, legales y políticos para la vida de la comunidad de creyentes; así como también moral, ritos, costumbres, purificación, higiene y la alimentación.

Ramadán. - Noveno mes del calendario islámico en el cual se realiza el ayuno.

Salafi. - Escuela de interpretación islámica que busca una práctica estricta del islam sunna.

Salafiya.- modernismo islámico, durante el siglo XIX, una de las propuestas más relevantes fue la de Rashid Rida en Egipto en 1928.

Salat.- Oración, es uno de los pilares de la fe también es una de las prácticas más importantes, ya que permite al musulmán recordar en cada momento el pacto que hace con la divinidad. Se realizan al amanecer, al mediodía, al atardecer, a la puesta del sol y en la noche.

Salat al Yuma'a. - Día del rezo.

Sawm. - Ayuno islámico realizado en el mes del ramadán, desde el amanecer hasta la puesta del sol.

Shahada. - Testimonio de fe frente a dos testigos: No hay dios más que Dios y Muhammad es el profeta. A partir de este momento ya son musulmanes que se encuentran en un proceso de aprendizaje.

Shari'a. - Ley religiosa dentro del Islam y la expresión de la voluntad de Allah, manifestada en la guía e instrucción a Muhammad.

Shi'ismo duodecimano. - Línea de interpretación del islam que sigue las enseñanzas de doce imames, este último al encontrarse en peligro de muerte, entró en ocultación hasta el fin de los tiempos. Es una interpretación de tipo profética.

Shia. -Línea de interpretación del islam partidaria de Alí.

Sufi. – Rama mística del islam.

Sunna. Línea de interpretación del islam, es considerada como el islam de la tradición y actualmente cuenta con un mayor número de fieles.

Sura. - Capítulos en las cuales se divide el Corán. Este texto está organizado de la sura más larga a la más corta. (Véase aleya).

Taqiyya. - Concepto islámico que exenta a los creyentes de practicar el islam por peligro de muerte.

TF.- Triple Frontera. Espacio geográfico del continente sudamericano conformado por la conexión de Foz de Iguazú, Puerto Iguazú y Ciudad del Este, pertenecientes a Brasil, Argentina y Paraguay.

Turba. - Piedra de arcilla donde se apoya la frente para que la cabeza no toque el suelo durante las oraciones. Es exclusivo de la shia.

Umma. - Comunidad de creyentes.

Wayib. - Práctica obligatoria.

Wudu. - Ablución básica que realizan los musulmanes antes de cada oración.

Yiziya. - Impuesto de los dimmíes para poder habitar las tierras del islam.

Zahir. - Lo exotérico de las prácticas islámicas, es decir, lo manifiesto, la dimensión externa. (Véase batin).