



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Posgrado en Antropología
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas**

**Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad
Musulmana en la Ciudad de México.
Construcción de una identidad religiosa**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA**

PRESENTA:

RUTH JATZIRI GARCÍA LINARES

DIRECTORA DE TESIS

DOCTORA. ANGÉLICA GALICIA GORDILLO

MÉXICO, D. F. AGOSTO 2014

AGRADECIMIENTOS

A mi Asesora, Angélica Galicia, por dejarme ser en este trabajo y por leer, corregir y volver a leer y a corregir, hasta lograr un trabajo consistente y porque la ayuda no fue sólo en este sentido, sino en otros, gracias.

A la Dra. Camila Pastor, al Dr. Hernán Taboada, al Dr. Carlos Garma y a la Mtra. Erika Aguilar. Sus observaciones y comentarios fueron de particular importancia para engrandecer y concluir esta investigación académica.

A todas las chicas musulmanas del CECM (no quiero enunciar nombres porque mi memoria podría fallar), quienes amablemente me brindaron su confianza, algunas de ellas me abrieron las puertas de su casa, me regalaron su tiempo y su experiencia de vida, sin la cual esta investigación no hubiera sido posible. Muchas gracias por ser mis compañeras en este camino.

Al Proyecto, *Identidades en perspectiva multidisciplinaria: marcadores con fines estadísticos*, que coordina la Dra. Angélica Galicia Gordillo, del cual resulté beneficiada y que me ayudó a concluir la última parte de esta investigación.

A la UNAM, por ser mi casa académica, por brindarme todo a manos llenas, espero a través de mi labor académica recompensar un poco lo mucho que he recibido.

Al personal del Instituto de Investigaciones Antropológicas, por su labor y apoyo indispensable, en las actividades del posgrado en Antropología Social. Gracias Luz, Verónica e Hilda, por su amabilidad y su presta orientación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por la beca otorgada a lo largo de los dos años de la maestría.

A Pablito, por los días de larga plática, por las risas y metas compartidas, por ser compañero y amigo. Gracias por tu gran labor y apoyo en las correcciones de este trabajo.

DEDICATORIAS

Gracias a Dios por todas las bendiciones materializadas y las que aún no son, pero están por llegar; porque la fuerza, la energía y la inteligencia para la elaboración de este trabajo, sólo provienen de alguien superior que piensa y se preocupa por mí.

Gracias a Dios por la vida y lo que en ella hay, porque creo que todo se manifiesta en su justa medida y con la intención adecuada para formar seres más plenos, sabios y por supuesto más nobles.

A mi mamá, por su esfuerzo inagotable, por apoyarme en este trabajo académico y por enseñarme que la vida es un trabajo arduo y continuo. Gracias por ser el ejemplo que siempre engrandece mi ser, así en la palabra como en los hechos.

A mi papá, por hacerme reír y por apurarme en todo. Por dejarme hacer y ser y por tu ejemplo de asiduo lector. Gracias también por tus cariños y tus besos antes de salir de casa.

A Xiuhtzal, por tu apoyo en todas las circunstancias, tu escucha y tu amor, gracias hermanita, te quiero. Y también a Salvador, por su nobleza y por ser ahora parte de esta familia.

A Judith, por ser mi compañera, mi hermana, mi cómplice y mi amiga, por las aventuras compartidas, también te quiero, te quiero mucho.

A mis amigos Tania, Laura, Daniela, Elías, Adriana y Jonathan. Gracias por acompañarme, escucharme, y ser ante todo amigos. Me siento honrada de estar al lado de personas en las que puedo depositar mi corazón y mi alma. Gracias por ser espacio que contribuye a mi crecimiento personal y por la compañía que siempre es invaluable en nuestra amistad.

A ti, Israel, porque te apareciste inesperadamente y me sorprendiste. Gracias por tu amabilidad, por tu respuesta siempre sabia y precisa, por lo que provocaste en mí y porque a través de ti reafirmé la grandeza de Dios en mi vida. Sin duda, tu presencia logró sacudirme para reinventar mi interior.

“Yo llego a experimentar la violencia de la alteridad, de otros mundos, otras lenguas e identidades, y allí descubro, por fin, mi morada que se sostiene a través de encuentros, diálogos y disputas con otras historias, otros lugares, otra gente” (Chambers, 1994:18).

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I

¿Religión y secularización, un marco global?

1.1 La época moderna, un marco global	12
1.1.1 Secularización ¿presencia o ausencia de lo religioso?	13
1.1.2 Configuración de nuevos actores bajo la globalización	22
1.1.3 Modernidad, identidad y sujeto	28
1.2 La construcción del Estado laico en México.....	31
1.2.1 Para entender la laicidad y su relación con la secularización.....	34
1.2.2 Identidad religiosa, crecimiento y diversificación de las religiones en México.....	37
1.2.3 Religiones y religiosos en la ciudad de México.....	40

CAPÍTULO II

Acercamientos teóricos para comprender la relación: identidad, religión y conversión religiosa

2.1 Una introducción hacia la categoría “religión”	48
2.2 ¿Cómo se construye la identidad religiosa?	62
2.3 Conversión religiosa.....	72
2.4 Islam, conversión e identidad. Un acercamiento temático internacional	85

CAPÍTULO III

La presencia del Islam en América Latina. El fenómeno migratorio

3.1 Historia del Islam	99
3.1.1 Las diferentes ramas dentro del Islam.....	100

3.1.2 Textos donde se asienta la doctrina musulmana.....	104
3.1.3 Los fundamentos de la fe musulmana	105
3.1.4 Las fiestas en el Islam	109
3.2 El contexto internacional.....	112
3.2.1 Árabes y musulmanes en América Latina.....	118
3.2.2 Regiones en América Latina con presencia de comunidades islámicas	120
3.2.3 La inmigración árabe en América Latina	126

CAPÍTULO IV

El Islam en México. Una ventana a la conversión religiosa

4.1 El Islam como un fenómeno mediático.....	132
4.2 El Islam en México	133
4.2.1 Los árabes, ¿musulmanes? En México.....	135
4.2.2 Musulmanes en la República Mexicana.....	138
4.2.3 Comunidades de musulmanes en la Ciudad de México.....	141
4.2.3.1 La Orden <i>Sufí Nur Ashki Jerrahi</i>	141
4.2.3.2 El Centro <i>Salafí</i> de México.....	142
4.2.3.3 El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana.....	143
4.3 Las actividades en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana	148
4.3.1 La apertura del CECM en la voz de sus integrantes.....	148
4.3.2 El espacio de las mujeres	153
4.3.3 Las clases de religión, un espacio de aprendizaje para la conversión	155
4.3.4 Las clases de lengua árabe	160

CAPÍTULO V

Una nueva identidad religiosa. Vivir el Islam, las mujeres conversas del CECM

5.1 Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana.....	164
5.1.1 Adopción del Islam	173
5.1.2 Las prácticas religiosas de las mujeres del CECM.....	176
5.1.2.1 La oración, el acto sagrado y la comunidad.....	177
5.1.2.2 La celebración de las fiestas. Sus componentes.....	179
5.2 Identidad, campo religioso y cambio cultural	181
5.2.1 La vestimenta, el uso del <i>hiyab</i>	187
5.2.2 La lengua árabe, leer el Corán.....	191
5.2.3 La alimentación y sus reglas	194
5.2.4 El cuerpo, vehículo de interacción con lo sagrado	196
5.2.4.1 La higiene prepara tu cuerpo	199
5.2.5 Los espacios de socialización.....	201
5.3 La construcción de la identidad. Una experiencia local.....	207
CONCLUSIONES.....	215
ANEXO I.....	225
BIBLIOGRAFÍA.....	247

INTRODUCCIÓN

Todo comenzó cuando ingresé a la Escuela Nacional de Antropología e Historia para estudiar la licenciatura en Antropología Social. Durante mi estancia ahí, descubrí una forma diferente de aproximarse al estudio de lo social y lo cultural, con ello me refiero a cualquier fenómeno que se suscite o tenga que ver con lo humano. Aprendí que el estudio de los “otros” o el “otro” es indispensable para la comprensión del devenir histórico específico de cada región, de cada momento y cada sociedad en particular.

La posibilidad de encontrar en el método antropológico el estudio de la diversidad, la multiculturalidad, la otredad y apreciar el valor sustancial de éstas, fue suficiente para que mi corazón se prendiera de la Antropología y estimara en demasía los estudios antropológicos. Sí, había llegado entonces al lugar adecuado para proseguir mi crecimiento académico. Ya con un avance sustancial en mis estudios dentro de la materia me fui inclinando por la manifestación de lo sagrado, la religión y la identidad alrededor de la práctica religiosa, de ahí en adelante lo que busqué siempre fue desarrollar temas que me permitieran ampliar mis conocimientos en este rubro y aportar, a través de mis estudios, un análisis para la comprensión de ciertos fenómenos religiosos que tienen lugar dentro de nuestra sociedad.

Por tal motivo, decidí continuar bajo esta línea en los estudios de la maestría, la idea es que estuvieran presentes tanto la religión como la identidad. Debo decir con toda franqueza que el trabajo que ahora ustedes tienen en sus manos es, entonces, producto de mis intereses personales, que para mi fortuna también tuvieron cabida en la academia. Lo digo porque creo fundamental empezar a hablar desde ahora con la subjetividad necesaria que implica cualquier tipo de investigación. Para ello me pregunto y les pregunto: ¿qué sería de nosotros, “investigadores”, si en lo que hacemos no hubiera gusto, pasión e interés?

Sé, al igual que ustedes, que el recorrido de la ciencia y de los que la generamos ha sido un poco atropellado respecto a la subjetividad y objetividad que deben existir en cualquier investigación. Hace un siglo se hablaba para generar cualquier tipo de trabajo

académico, por ejemplo, de la objetividad y del método adecuado para no desviarnos de ella, el objetivo era alcanzarla y mantenerla a toda costa. Teníamos que ser “científicos”, es decir, no mezclar ningún tipo de subjetividad para que nuestro quehacer académico fuera realmente exitoso y tuviera un valor propio.

Pero creo que en las últimas décadas esta noción ha cambiado para dar un salto cualitativo y fundamental respecto a cómo debe generarse la ciencia y qué elementos se hallan en el transcurso de cualquier proceso de investigación para llevar a buen puerto la generación del conocimiento. Pienso que la subjetividad vive dentro de nosotros, mal haríamos en tratar de opacarla; por el contrario, ésta debe ayudarnos a realizar trabajos que permitan reflejar una realidad tan compleja como la humana. Para ello, hay que reconocer que el quehacer antropológico no se reduce, según mi experiencia, a un simple acercamiento frío y calculador con los sujetos de estudio, por el contrario. Los lazos que tenemos que generar para tener una nutrida y sustanciosa temporada de campo tienen que ver en principio con la confianza otorgada y generada para y con nuestros informantes.

Lo que quiero decir es que la Antropología no sólo trata de ser objetiva al emplear una metodología adecuada para explicar fenómenos que se están manifestando en lo social, lo cultural, lo político, lo religioso, lo lingüístico, lo económico, lo ambiental, la salud, la comida y demás tópicos, sino que se busca llegar a resultados que nos permitan una mejor comprensión y análisis de los temas. Junto con esta primera labor, hay otra que tiene que ver con la subjetividad y que se relaciona intrínsecamente con nuestros intereses, emociones y sentimientos, lo cual hace que nuestro trabajo sea más rico e interesante, aunque siempre más peligroso, claro está.

Pero ¿qué sería de nosotros, los antropólogos, si perdiéramos eso que otras disciplinas han dejado un poco de lado, la subjetividad? En primer lugar, no existiría el interés por comprender lo que nos rodea, y en segundo lugar, la disposición para el entendimiento de otros sistemas culturales diferentes al nuestro sería imposible. Como tercer y último punto, nos volveríamos unos ermitaños, ignorantes y tal vez no sobreviviríamos. Así las cosas, el conocimiento en general requiere de curiosidad, interés, pasión y comprensión para y en la explicación de nuestras múltiples realidades.

Hilando lo anterior con el tema de esta investigación, enuncio ahora algunos aspectos que a mi parecer resultan sumamente significativos y que me llevaron al campo y a la investigación. En primer lugar, es un tema actual y pienso que la Antropología debe estudiar los procesos contemporáneos que están viviendo nuestras sociedades para dar cuenta de una realidad más compleja en la que hay una cohabitación o combinación, no sólo de culturas sino también de propuestas religiosas diferentes a las que se practican de forma tradicional en algunos territorios, esto como consecuencia de flujos transculturales. En segundo lugar, hay muy poca bibliografía en materia antropológica, al menos en la Ciudad de México, sobre la conversión religiosa al Islam. En tercer lugar, encuentro que la información que existe en torno al tema muchas veces está cargada de prejuicios, lo que impide hacer un análisis más objetivo y con mayor riqueza social; en este punto, consideré importante realizar este trabajo para que se convirtiera no sólo en un aporte objetivo, sino también académico, en un área poco conocida.

En cuarto lugar, para mí es fue indispensable entender cómo algunas mujeres mexicanas están viviendo y construyendo sus identidades religiosas, pues a través de ello se generan nuevas relaciones sociales, tanto dentro como fuera de la comunidad y en la sociedad en general. Además, estas identidades se encuentran conviviendo, es decir, interactuando con una cultura determinada, en este caso la mexicana. En quinto lugar, me pareció necesario puntualizar el hecho de que México sigue siendo receptor de múltiples religiones y confluencias culturales que no sólo tienen que ver con Europa, sino con otras regiones del mundo, fenómeno que seguirá a lo largo del tiempo. Esto nos lleva a diversos temas que son interesantes para el estudio académico de lo religioso y lo identitario, así como para la comprensión de las distintas formas de creer y relacionarse con lo sagrado.

En sexto y último lugar pensé indispensable analizar nuevas realidades culturales y religiosas, a fin de comprender cómo es que el hombre genera sentido y significado en el momento histórico actual. Es decir, hoy se cuestionan las fronteras territoriales locales para dar paso a la relación entre lugares e identidades que permitirán un contexto de generación de sentido diferente. Así, lo local y lo global se complementan haciendo que los territorios y las dinámicas sociales que se viven al interior de estos, se complejicen aún más. La

religión y la identidad, se presentan además como temas obligados de análisis en este nuevo marco.

Habiendo hecho ya un pequeño esbozo del porqué de esta investigación, presento en seguida el estado de la cuestión del tema que ahora me ocupa: la conversión al Islam y la construcción de la identidad religiosa. Si volteamos nuestros ojos hacia América Latina para ir ubicando con mayor precisión el desarrollo del tema, puede decirse que las aportaciones de la cultura árabe, musulmana y libanesa en general, han jugado un papel importante en la definición de las identidades latinoamericanas. Fue hasta después del 11 de septiembre de 2001, con el atentado a las Torres Gemelas en Nueva York, que hubo un repunte sobre los tópicos identidad, terrorismo, fundamentalismo y religión.

De esta forma, es en pleno siglo XXI cuando comenzamos a tener mayor interés por las prácticas religiosas y la conformación de diferentes identidades religiosas que habitan nuestro continente y nuestro territorio. Al hablar propiamente del Islam me doy cuenta de que existe un número importante de comunidades musulmanas en países como Brasil, Argentina, Estados Unidos, Canadá, Colombia, Chile, Jamaica, Cuba y nuestro territorio, sólo por mencionar algunos.

El caso de México es una muestra no sólo de la presencia religiosa islámica, sino de múltiples religiosidades, consecuencia de las migraciones internacionales que ha recibido nuestro país a lo largo de su historia. Entre estas, a principios del siglo XX las migraciones de Medio Oriente se dieron cita en nuestro territorio, siendo así como ciudadanos provenientes de esa región se establecieron en algunos estados de la República Mexicana, principalmente en el norte del país, como Torreón y Tamaulipas. Ellos buscaban mejorar su condición económica, de manera que fueron construyendo pequeñas comunidades de árabes, libaneses y musulmanes, cuya práctica religiosa no era pública o tan visible como ahora.

Abordo ahora el tema que compete a esta investigación: *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Como pueden ustedes leer, hay varios temas que se apuestan sobre este ejercicio de investigación y que se enlazan indiscutiblemente con la subjetividad. El

primero se relaciona con la presencia en la Ciudad de México de una de las tres religiones más grandes del mundo, el Islam; dentro de éste se situaría un segundo tema, la religión. Un tercero se vincula con la conversión religiosa y, finalmente, estaría presente como cuarto tema la construcción de la identidad. Todo ello bajo el marco de la globalización y el México actual.

En los últimos años las prácticas religiosas vuelven a estar muy presentes en diferentes partes del mundo y la Ciudad de México no podría ser la excepción. El resurgimiento y expansión de tendencias religiosas tradicionales, como el Islam, confirman dicha pluralidad, éste consiguió insertarse en la dinámica religiosa de la Ciudad de México en 1995, cuando se creó el Centro Cultural Islámico de México (CCIM) y El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana Asociación Civil (CECM A.C). Ambas organizaciones tendrían como principal objetivo la difusión del Islam. Como consecuencia de dicha institucionalización, algunos de los ciudadanos mexicanos comenzaron a tener contacto con él y a interesarse por sus prácticas religiosas. Bajo este contexto surge mi interés por analizar cómo es que las mujeres mexicanas del CECM han adoptado al Islam como su fe y creencia religiosa y cómo, a raíz de esta adopción, su forma de vida ha cambiado en diferentes aspectos (socio-cultural, alimentario y lingüístico), que son campos indispensable en la creación de un espacio religioso, cultural y, por supuesto, simbólico.

Mi mayor interés se concentró en comprender y explicar cuáles son los elementos que permiten a las mujeres conversas del CECM crear o construir una identidad desde el campo religioso, tanto a nivel grupal como individual, dejando claro que en el caso específico planteado la religiosidad no se reduce a ritos sagrados en un espacio determinado, sino a todo un conjunto de acciones que condicionan en gran medida la vida del sujeto, dentro y fuera de la esfera religiosa. Las mujeres creyentes musulmanas adoptan una nueva forma de vida porque los aspectos que se interrelacionan en la adopción del Islam van desde cuestiones sociales y culturales hasta de género y poder, constituyendo los aspectos anteriores un campo religioso muy amplio para su estudio.

En las últimas décadas la práctica religiosa de las comunidades musulmanas se ha hecho más visible. La creación de la Mezquita de Torreón, la conformación de una

comunidad de tzotziles musulmanes en Chiapas y la adaptación de ciertos lugares para reunirse en comunidad en la Ciudad de México, hablan de la necesidad de un grupo de personas de manifestar y practicar su tradición religiosa y seguir conservando parte de lo que los caracteriza, su religión. Aunado a ello, el fenómeno de la conversión de mexicanos al Islam en el campo religioso nacional, es ya una realidad, lo cual implica otros análisis. Si bien es cierto que el protestantismo en los últimos años ha ganado muchos adeptos, también es verdad que hoy día podemos hablar de México como una ciudad global, donde confluye lo local y lo global; muestra de ello es la presencia de esta religión proveniente de tierras un tanto lejanas.

El Islam se ha ido insertando en la vida religiosa de la Ciudad de México y diariamente gana adeptos. Las mujeres mexicanas que se adhieren a él se ven en la necesidad de reconstruir su identidad a raíz de la aceptación de normas religiosas y, en ocasiones, costumbres culturales. Es aquí donde encuentra sentido mi investigación. ¿Por qué algunas mujeres mexicanas pasan de una creencia religiosa a otra? ¿Qué las lleva a cambiar de religión? ¿Cuáles son los elementos que permiten a las mujeres mexicanas afianzar el sentido de pertenencia al Islam? ¿De qué forma su vida cotidiana se ve trastocada a raíz de las normas religiosas que guardan? ¿Cómo es el proceso de socialización que se genera al interior de la comunidad para forjar una identidad religiosa? ¿Cuáles son los factores transnacionales que se adoptan al abrazar el Islam? ¿De qué manera son usados los elementos transnacionales en la conformación de su identidad? Todas estas interrogantes surgieron al plantear este trabajo de investigación.

Las dos hipótesis principales que sustentaron este trabajo fueron: 1) la adopción del Islam provoca una reconstrucción en la identidad religiosa de las mujeres mexicanas del CECM, tanto en el plano individual como en el colectivo; y 2) las mujeres del CECM reconstruyen su identidad religiosa no sólo a partir de su creencia en el Islam, sino a través de la incorporación de nuevas pautas religiosas y hábitos culturales que les permiten establecer su actuación y su concepción del mundo, y les ayudan a generar sentido en su existencia, todo ello, dentro de un contexto cultural determinado donde la nueva religión que se practica entra en negociación con la cultura local.

El objetivo general fue analizar la construcción de la identidad religiosa de las mujeres del CECM. Lo cual se derivó en objetivos particulares, por ejemplo, conocer cuáles han sido los cambios religiosos y socioculturales (vestimenta, alimentación, lenguaje, creencias y normas) que han experimentado las mujeres del CECM a raíz de la adopción del Islam; mostrar cómo el cambio de profesión religiosa, en este caso hacia el Islam, está marcado por pautas que se experimentan en el día a día; por qué al ser un modo de vida su práctica no se circunscribe a un área determinada; y señalar por qué la práctica del Islam en México está siendo su primera contribución a una historia de identidades musulmanas y árabes en toda América Latina.

La metodología que se utilizó en esta investigación ocupó como herramientas principales la observación participante y entrevistas abiertas y a profundidad para dar seguimiento a trayectorias de conversión. La observación participante fue de utilidad para recabar datos respecto a los rituales que se llevan a cabo dentro de la *musallah*¹ de Euclides o del CECM. También observé, haciendo trabajo de campo, las distintas formas de convivencia que ellas tienen, éstas son útiles para generar un sentido de comunidad. Advertí, de igual forma, los cambios y continuidades en su proceso de conversión.

Las entrevistas que se plantearon de forma abierta pero con una guía estructurada, me permitieron recabar información valiosa. En ellas las mujeres mexicanas del CECM me expresaron su sentir y, a través de un diálogo franco, me ayudaron a comprender cómo es que están viviendo cambios respecto a sus creencias, su fe y normas religiosas a partir de la adopción del Islam, lo que atestigua la construcción de una nueva identidad religiosa. Así como hay cambios internos, los externos también tuvieron cabida; ellas adoptaron nuevas formas de vestir, de hablar, de asearse y de alimentarse, porque el proceso de conversión requiere de ello y aún más. Queda claro que la unidad fundamental de esta investigación fueron las mujeres mexicanas-musulmanas-conversas y la construcción de su identidad a partir de su práctica religiosa dentro del Islam.

¹ Lugar adecuado para hacer la oración. En este caso las mujeres miembros del CECM se refieren al lugar en muchas ocasiones como *la Musallah* la de Euclides o Euclides por encontrarse en la calle del mismo nombre. También las oímos referirse a este espacio como el Centro.

De las chicas entrevistadas se obtuvo la información necesaria para dar cuenta de un fenómeno poco estudiado en el medio antropológico, lo que permite generar otro tipo de análisis y entendimiento en la conversión religiosa al Islam. El universo de mujeres entrevistadas fue de dieciséis y por razones de ética antropológica y para respetar la información y la identidad de las mujeres entrevistadas, se utilizará de aquí en adelante un código especial, que yo he generado y que se hará presente cuando se hable de la experiencia de conversión personal de cada una de ellas.

Considero necesario señalar que la determinación del lugar donde se llevó a cabo esta investigación se debió a diferentes factores, entre ellos están los siguientes: 1) El CECM o la *musallah* de Euclides es el lugar donde se reúne el grupo de mujeres-mexicanas y conversas al Islam con las que me interesó trabajar, debido a que representan uno de los grupos con mayor peso dentro de la práctica islámica en la Ciudad de México. La *musallah* es el espacio propicio, aunque no el único, para interactuar con ellas; es aquí donde reciben orientación para la construcción de sus nuevos valores, hábitos y costumbres religiosas; aquí también se da la celebración de las fiestas religiosas, por lo tanto, es el lugar de encuentro e interacción de y entre las mujeres. 2) Como ya lo mencioné, esta comunidad es una de las más grandes y de las que tiene mayor peso dentro de la práctica islámica en la Ciudad de México. 3) Es el lugar donde pueden seguirse las historias de vida de algunos de los pioneros del Islam en México.

Los resultados de la investigación se presentan en cinco capítulos; cada uno de ellos me permitió construir y analizar la relación que existe entre religión, identidad y conversión religiosa. También doy cuenta de la presencia del Islam en América Latina y de las diferentes formas de expresión que están teniendo las comunidades musulmanas a lo largo del continente, así como la estigmatización que se vive a través de los medios de comunicación de esta práctica religiosa. Aunado a todo ello, fue indispensable enmarcar lo que sucede actualmente en la Ciudad de México, es decir, hay una antropología de la religión y de las identidades que necesita ser redirigida para analizar con más puntualidad los fenómenos de convivencia religiosa. Finalmente, la historia de las mujeres conversas

me permitió acercarme de una manera más sensible al fenómeno de la conversión religiosa y entender la complejidad de éste.

El plan de exposición de los capítulos es el siguiente: en el primer capítulo se abordará el cambio que está presentándose en la sociedad global. Un canje radical de proporciones no imaginadas, que se traduce en la reconfiguración de territorios, de comunicaciones, de convivencia y de presencia de lo religioso de una manera tal que necesita de la presencia de análisis puntuales que permitan la comprensión de ciertos fenómenos sociales, como la conversión religiosa. Se hablará también de un repunte de lo religioso de forma general para ubicarme después sobre lo que está aconteciendo en nuestro territorio.

En el segundo capítulo, retomaré la aportación de algunos teóricos como Berger, Hervieu-Léger, Giménez, Lofland y Skonovd, con quienes discutiré en principio un marco propicio para el estudio de la conversión religiosa en la Ciudad de México. Asimismo presentaré y analizaré dentro de otros apartados que constituyen este capítulo los términos, conceptos o categorías “religión”, “identidad religiosa”, “identidad colectiva” y “conversión religiosa”, todo ello para explicar la conversión de mujeres mexicanas que han decidido adscribirse al Islam y que han hecho de ello su nueva forma de vida, su generación de sentido y su modelo de acción frente al mundo. Al final del capítulo, haré un pequeño análisis de algunas propuestas teóricas y temáticas respecto al fenómeno de la conversión al Islam en otras geografías o países. Me parece importante dejar la puerta abierta a un tema que comienza a ser estudiado y que requiere de un mayor análisis.

En el capítulo tres hablaré de la presencia del Islam en América Latina, así como de los principios que rigen esta tradición religiosa practicada por millones de fieles alrededor del mundo. Expondré algunas de las diferencias básicas dentro del Islam y que originaron su división en tres corrientes de la misma, las cuales están también presentes en nuestro territorio. Enunciaré a través de un cuadro comparativo las principales similitudes del Islam con el cristianismo para comprender por qué el Islam puede ser aceptado muchas veces con tanta facilidad por los creyentes católicos o cristianos evangélicos. Por lo que respecta a Latinoamérica, explicaré cuál ha sido el recorrido de las migraciones árabes y musulmanas en este territorio, así como su establecimiento en diferentes países de la región. Esto dio

paso a un sinfín de identidades religiosas que han convivido con las culturas locales y proyectos nacionales. Todo ello aporta sin duda un marco rico en cuanto a producción antropológica se refiere.

El cuarto capítulo abordará la presencia del Islam en México, primero como un fenómeno mediático cargado siempre de una serie de prejuicios impresionantes y de poco conocimiento sobre la religión musulmana. Hablaré también, de manera breve, de las comunidades de musulmanes asentadas en el territorio mexicano y de las asentadas en la Ciudad de México para dar cuenta del CECM, que es el lugar donde tuve la oportunidad de realizar la presente investigación. Como apartado final de este capítulo, hablaré de las diferentes actividades que se llevan a cabo en él y que ayudan a la consolidación de las nuevas identidades de las mujeres mexicanas que se están acercando a una práctica religiosa proveniente de Medio Oriente o de otros países, como Arabia Saudita e Irán. Las actividades del CECM van desde clases de religión hasta fiestas anuales que congregan a una de las comunidades con mayor número de participantes dentro de la Ciudad de México.

El quinto y último capítulo es la voz de las mujeres mexicanas que han decidido adoptar o abrazar al Islam como su fe y su eje de vida. En él dialogaré junto con las mujeres sobre los cambios que se están presentando en sus vidas y que les permitirán adaptarse a su nueva práctica religiosa y hacer de ella su modo de vida. Interactúo con la teoría, las entrevistas y mi análisis para amalgamar una historia que dé cuenta de cómo se vive un proceso de conversión religiosa, labor que requiere no sólo del elemento metodológico y la antropología, sino de una sensibilidad que permita transmitir al lector de esta investigación lo que están viviendo las mujeres del CECM. De esta forma, los cambios en las creencias, en las costumbres, en los hábitos, en la forma de hablar y de vestir, se presentan para configurar nuevos sujetos cuyo eje de sentido y práctica es la religión musulmana.

Los dejo, entonces, con este ejercicio de investigación y escritura que no pretende clausurar un tema sobre la cuestión religiosa, sino abrir un mundo de posibilidades que nos permita abordar de manera diferente la comprensión no sólo de los creyentes adscritos a cualquier grupo religioso y del cambio de conversión, sino del Islam en general y de su crecimiento no únicamente en el mundo entero, sino ahora también en nuestro territorio.

CAPÍTULO I

¿Religión y secularización, un marco global?

Planteado en otros términos, la vuelta de siglo, enmarcada por el carácter multidimensional y contradictorio de los procesos de globalización, asiste a una revivificación de la religión en clave de diferenciación interna. Los cambios en el mundo religioso y su proyección a las otras dimensiones de la convivencia social son a la vez convergentes y divergentes y se encuentran insertos dentro de los nuevos procesos de reconstitución de identidades y actores que rebasan el ámbito privado y buscan un reconocido lugar en la esfera pública, ámbito en el que se expresan, rearticulan y reclaman su derecho de expresión y acción (Bokser, 2008: 60)

Hoy día se asiste a la recomposición de las sociedades y del Estado-Nación en muchos ámbitos: el político, el económico, el cultural, el social y el religioso. Sin lugar a dudas, los cambios que se viven en los ámbitos antes mencionados generan consecuencias significativas en los sujetos. ¿Cómo y cuándo las sociedades comenzaron a transformarse? ¿Qué es lo que hace a esta época tan diferente de las otras? ¿Cuáles son los cambios que se suscitaron y removieron el *status quo* que imperaba? ¿Qué conceptos se hallan en la mesa para explicar esta nueva etapa histórica? De estos cambios y fenómenos sociales ya han dado cuenta diferentes teóricos², cada uno de ellos ha analizado la globalización, la

² Para más referencias pueden consultarse los siguientes textos: Berger, Peter, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1967; Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Chile, FCE, 1993; Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México, 2004; Touraine, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós, 2005; Bauman, Zygmunt, “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en *Cuestiones de identidad cultural*, Hall Stuart y Paul du Gay (comps.), Buenos Aires, Amorrortu, 2003; Giménez, Gilberto, *Identidades sociales*, México CONACULTA- Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones, 2009, Bauman, Zygmunt, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press, 2001; Díaz-Polanco, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, 2006. Entre otros.

modernidad, la secularización, la religión, la identidad y el sujeto, desde su particular punto de vista. De estos temas hablaré a continuación para ir delineando el paisaje local y global que acompaña y sirve de contexto a la conversión religiosa de mexicanas al Islam. El objetivo es señalar el estado de la cuestión que incide en la presencia de lo religioso a nivel global y a nivel local, la convivencia de diferentes religiones en un mismo marco geográfico y las consecuencias del diálogo intercultural en un tema muy significativo en la vida de los sujetos del siglo XXI. Comprender cómo y de qué manera el estudio de lo religioso se encuentra presente y en expansión es otro de los objetivos de este primer apartado. Todo esto nos permitirá entender cómo es que el Islam llega a México provocando múltiples conversiones de mexicanos a esta práctica religiosa.

1.1 La época moderna, un marco global

Para situar el presente análisis dentro del contexto global y local, retomo las ideas centrales de algunos autores al respecto de estos nuevos fenómenos sociales. Considero importante hacer esta acotación porque sería imposible discutir el tema de la identidad, la religión y la conversión religiosa en la Ciudad de México, sin antes apuntar lo que está sucediendo en otras zonas geográficas.

Si bien es cierto que el estudio antropológico que pretendo lograr en este trabajo tiene que ver con la historia regional y local, no hay que perder de vista que lo que sucede en la Ciudad de México es consecuencia de un proceso más amplio que abarca a otras sociedades y que se cruza con la migración, la religión, las experiencias cotidianas respecto al fenómeno religioso y la importancia de encontrar un sentido a nuestras vidas en el devenir histórico personal. Por tal motivo, me interesa hablar en un primer momento a nivel macro, es decir, global, y después situarme en el microcosmos de nuestra sociedad y partir de ahí para generar un análisis que permita comprender la conversión de algunas mujeres mexicanas al Islam.

Parto del hecho de que las interconexiones que se dan actualmente a nivel global tienen que ver, en mayor o menor medida, con la construcción de los sujetos a partir de la posibilidad que existe de estar en contacto con “otros”, ya sea que éstos se encuentren

cerca, lejos o en un lugar remoto. Las personas en cualquier lugar del mundo tienen hoy la posibilidad de encontrarse con culturas muy diferentes a la propia. La globalización ha generado reajustes que tienen consecuencias sobre la construcción de la identidad de las personas y no hablo aquí sólo de la identidad individual sino también de la colectiva³.

1.1.1 Secularización ¿presencia o ausencia de lo religioso?

Empezaré hablando sobre la secularización para comprender el estado actual del tema religioso no sólo en la esfera local, sino también en la global. Desde finales del siglo XIX y principios del XX, pensadores como Marx, Weber y Durkheim, entre otros, hablaban de la religión y de su función dentro de la sociedad. Fue entonces dentro de la tradición sociológica e histórica que la teoría de la secularización tuvo cabida. Por decirlo de manera breve, ésta hace referencia a la privatización de la religión. Así como la sociología, también la tradición antropológica hacia su aparición en el tema con las posturas de Tylor, Frazer, Eliade y Geertz⁴, lo cual quiere decir que la religión ha estado presente en la vida de los individuos desde tiempos muy remotos, como en los intereses de diferentes estudiosos, científicos e intelectuales.

A continuación haré un breve repaso de cómo la teoría de la secularización dio sus primeros aportes con el pensamiento de Marx y Weber y de qué manera ésta terminó por dibujarse en el siglo XX con el desarrollo del pensamiento histórico, político y social del hombre. Se verá también más adelante que dicha premisa se desdibuja en pleno siglo XXI a partir de diversos acontecimientos coyunturales como son los atentados del 11 de septiembre en Nueva York.

Comenzaré el recorrido de la secularización con Marx, quien decía: “La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la *expresión* de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el *opio del pueblo*” (Marx,

³ Más adelante en este mismo capítulo ahondaré en el tema.

⁴ Haré un recorrido por la teoría antropológica y el aspecto religioso más adelante, por ahora sólo me interesa situar al lector en lo referente a la secularización.

2010: 7-8). Con esta frase uno de los más grandes filósofos y teóricos sociales de todos los tiempos quería expresar que el estudio histórico debía centrarse en analizar las condiciones materiales de existencia del hombre y no el discurso ilusorio, es decir, la religión, porque a través de ésta última se legitimaba el poder y dominio de una clase sobre otra. Por lo tanto, el pensamiento religioso servía como una especie de somnífero para dominar a las masas, lo que provocaba una desigualdad social.

Siguiendo su planteamiento, Marx expresaba que “la crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, obra, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente; que se mueve en torno de sí mismo y así en torno de su sol real. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo” (*Ibid*: 8). Es así como se observa la profunda preocupación de Marx sobre las condiciones materiales de los hombres y el tipo de relaciones que los hombres establecían entre ellos a partir de éstas. De ahí que uno de sus principales postulado fuera limitar a la religión como un sistema del entendimiento del mundo, porque para comprender la historia y las relaciones entre los hombres desde una perspectiva más real se necesitaba otra postura que no fuera la religiosa. Para Marx, la religión sólo servía como sanción moral, como una ilusión, como un consuelo para las condiciones injustas de existencia, por lo tanto, no era válida en el estudio y la comprensión del hombre en su devenir histórico. Podría decirse que es aquí cuando ya se esbozan los primeros tintes de una teoría de la secularización.

Otro de los principales exponentes en el siglo XIX de ese pensamiento fue Max Weber. En su libro *Sociología de las Religiones* expone cual había sido la función de la religión, al menos hasta ese momento, en la historia social. Habla también de la religión como marco de explicación del mundo y expone cómo este marco está siendo reemplazado por la filosofía y la ciencia. Decía:

La tensión entre religión y conocimiento intelectual se ha evidenciado de modo acusado cada vez que el conocimiento empírico-racional ha colaborado firmemente en el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal. La ciencia, entonces, contradice el postulado ético de que el

mando es un cosmos ordenado por Dios y que, está significativa y éticamente dirigido en alguna dirección (Weber, 1997: 8).

He ahí otro de los postulados que harían de la teoría de la secularización todo un hecho en el siglo XX; la teología ya no era suficiente para comprender el mundo y todo lo que en él acontecía. La ciencia comenzaba a constituirse como la forma más efectiva y real de conocer el mundo en el que los hombres se desarrollaban materialmente. Lo que Weber explica posteriormente en la misma obra es que la racionalización intelectual se daría a través del pensamiento filosófico o científico y no de la religión, “el individuo sólo puede buscar su salvación como tal individuo. Junto con la expansión del racionalismo intelectualista” (*Ibid*: 25), concluía Weber. De alguna u otra forma, estas perspectivas planteaban la desaparición de la religión de la esfera pública y del pensamiento del hombre como explicación del mundo.

Después, los pensamientos y reflexiones de Durkheim, Freud y Nietzsche vinieron a plantear la cuestión religiosa en diferentes matices. Por ejemplo, Durkheim habló de la religión como un hecho eminentemente social, donde los ritos son de suma importancia porque generan un sentido de comunidad al interior de los grupos religiosos⁵. Por otro lado, Freud, en su libro *Tótem y Tabú* (1913), habla sobre el animismo y el totemismo como fases por las que los hombres primitivos tuvieron que pasar antes de llegar al estado religioso, el cual también tenía que ser superado por el pensamiento científico, él expresaba:

en la fase animista, se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia; en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos, seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera a hacerles actuar conforme a sus deseos. En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales. En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia (Freud, 1977: 19).

⁵ No me extenderé más en el planteamiento de Durkheim porque lo volveré a retomar más adelante en este mismo capítulo.

Se observa como la concepción del hombre y su poder se revela y se significa de diferente forma en cada etapa. Es a través del conocimiento científico que Freud hace ver ya la existencia de las leyes de la realidad, donde la omnipotencia del hombre es cedida a la ciencia, pensamiento clásico del siglo XX. El padre del psicoanálisis en sus estudios no dejó de relacionar a la religión con la mente humana, de ahí que expresara: “hallamos, entonces, que tanto temporalmente como por su contenido, corresponden la fase animista al narcisismo, la fase religiosa al estadio de objetivación caracterizado por la fijación de la libido a los padres y la fase científica a aquel estadio de madurez en el que el individuo renuncia al principio del placer, y subordinándose a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior” (*Ibid*: 121). Es decir, la religión dejó de estar y constituir una parte integral en el desarrollo del hombre en algún momento de su existencia. De nueva cuenta se presenta a la religión como esa forma de entendimiento que dejaría de ser una parte importante en el individuo y, por lo tanto, en la esfera social.

Y, finalmente, Nietzsche (1844-1900) hace su aparición en el tema, declarando la muerte de Dios en su obra *El Anticristo* (1888), donde hace “una crítica mordaz y hostil al cristianismo... argumentaba que el cristianismo era una <<moral de esclavos>> que, al predicar sumisión ante la voluntad de Dios, denigraba la vida terrenal de los hombres y restringía la libertad humana” (Morris, 1995: 114). Ahí estaban los filósofos, intelectuales, sociólogos y antropólogos haciendo sus aportaciones sobre el pensamiento religioso en la vida del hombre y en el espacio público. La religión, entonces, tendría que ser superada por la ciencia, según los postulados anteriores. Es en pleno siglo XXI cuando vemos reaparecer el fenómeno religioso con total contundencia en la esfera pública y cuestionamos los postulados de aquéllos que creyeron en su momento, que la ciencia reemplazaría completamente el pensamiento religioso.

Hay que señalar que en realidad fue en el siglo XX cuando la teoría de la secularización tuvo gran auge, siendo popularizada en los años sesenta y setenta. Ésta suponía de manera falsa una disminución sucesiva de lo religioso ante los progresos de la modernidad, la industrialización y la urbanización. Vemos que no es del todo así. Es verdad que el avance de la ciencia y el desarrollo tecnológico en general derivarían en la

supremacía del pensamiento científico; a la larga éste no ha sido suficiente para llenar las necesidades espirituales del hombre.

Si bien es cierto que la teoría de la secularización dibujó un panorama en el que la religión quedó circunscrita a una esfera privada, vemos aparecer en este siglo expresiones religiosas en la esfera pública que vienen a rebatir los postulados expuestos por los secularistas. ¿Qué está ocurriendo entonces en el aspecto religioso y cómo se corresponde éste con los procesos de “secularización”⁶ actual?

Para acompañarme en la reflexión del siglo XXI, me apoyaré de dos teóricos. Por un lado, se encuentra la propuesta de la socióloga Danièle Hervieu-Léger, quien explica que el proceso de secularización tiene que ver con el desapego a la institución religiosa y la capacidad de generar formas de creencia libres que tengan que ver más con las necesidades de las personas. Si bien es cierto que esta forma más relajada de la práctica religiosa está sucediendo con mayor frecuencia en Europa, hay que resaltar la situación que se vive en Latinoamérica y, en especial, en México, ya que la región está marcada por una fuerte presencia institucional religiosa. Hervieu-Léger dice respecto a la secularización:

Es necesario haber comprendido que la secularización no es, primeramente, la pérdida de la religión en el mundo moderno. Es el conjunto de los procesos de re-acomodo de las creencias que se producen en una sociedad cuyo motor es la insaciableidad de las expectaciones que suscita, y cuya condición cotidiana es la incertidumbre ligada a la búsqueda interminable de los medios para satisfacerlas (Hervieu-Léger, 2004: 43).

⁶ Me parece importante subrayar que el contexto global determina en mucho, como ya he señalado, las transformaciones locales. La globalización con un fenómeno de largo alcance, permite situar a la religión y los cambios que se están generando en las formas de creer. Considero que la conversión de mexicanas al Islam, se enmarca dentro del fenómeno religioso global, es decir, hay mexicanas que conocen el Islam ya sea a través de la red porque entablan una amistad con musulmanes o musulmanas de otras latitudes, ya sea por los viajes que han hecho o simplemente porque el Islam, como fenómeno mediático ha estado presente en las últimos años. Se puede decir entonces, que la religión y la conversión religiosa, está muy presente en esta etapa. Hablar de secularización me permitirá comprender que es lo que realmente se está transformando en el ámbito religioso. Es importante aclarar y reafirmar que la religión no ha perdido su papel, por el contrario, se está reconfigurando continuamente.

Puede hablarse de un movimiento incesante de recursos simbólicos que están perneando las nuevas formas de creencia. A lo largo de todas las regiones geográficas se está transformando lo religioso. Hay una recomposición inminente en las formas de creer de las personas. Es cierto que en Europa la situación que se vive respecto a la secularización tiene que ver más con el desapego a la institución religiosa; sobre América Latina, habría que decir que hay un reajuste en las formas de creer de las personas, es decir, ahora se puede pertenecer a una institución religiosa cualquiera que ésta sea y además, también practicar el esoterismo, la magia, la santería o cualquier otra forma de relación con lo sobrenatural o lo que puede llamarse sagrado. Siguiendo a Hervieu-Léger,

La “secularización” de las sociedades modernas no se resume, pues, en el proceso de evicción social y cultural... combina, de manera compleja, la pérdida de dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino, y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma (*Ibid*: 37).

Se debe señalar que precisamente América Latina ha vivido en las últimas décadas un cambio sustancial, una recomposición en el campo religioso. Hoy vemos que los movimientos pentecostales y evangélicos se erigen como una nueva opción para las personas desilusionadas de la Iglesia Católica. Aunado a ello, el suelo de incertidumbre social y cultural da origen a un sentido religioso caracterizado por un fuerte sentimiento de dependencia de los poderes sobrenaturales.

La religiosidad de las masas de la urbe se transforma en una suerte de “estrategia simbólica de supervivencia” que contribuye a la reproducción del sentido de la vida, reinstaurando, por la vía del cosmos sagrado protector y favorable en la empresa de la supervivencia, el *nomos* que aleja toda inseguridad y amenaza destructora del orden significativo y de la propia vida (Parker, 1993:132).

Los hombres no dejan de creer y practicar a su forma la religión. Se habla ahora de un pluralismo donde se conjugan distintas prácticas religiosas y donde el deber ser del creer, impuesto por la institución, se encuentra en declive, aunque no en todas las partes del

globo, con esto quiero decir que cada región geográfica vive un proceso diferente⁷. Tal como lo ha explicado Hervieu-Léger:

La modernidad ha deconstruido los sistemas tradicionales del creer: sin embargo, no ha vaciado el creer. Éste se expresa de manera individualizada, subjetiva y dispersa, y se resuelve a través de las múltiples combinaciones y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer (y, en particular, de las instituciones religiosas) (Hervieu-Léger, *op.cit*: 126).

Entiendo que actualmente la adscripción religiosa es una cuestión opcional, veo que día a día muchos individuos conforman campos comunitarios religiosos que se están reavivando, la duda que me asalta es ¿qué hay en lo religioso que las personas están volviendo a ello? La respuesta: seguridad y un proyecto de vida; ambas cosas son difíciles de obtener en esta época de cambios tan repentinos.

Es aquí donde observo que se inserta la dinámica que vive el grupo de mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana. Ellas son mujeres que se encuentran en búsqueda de un nuevo sentido espiritual y material. La religión ha formado parte sustancial en sus vidas y, para muchas de ellas, la conversión religiosa al Islam es indispensable en esta búsqueda. A través del encuentro con él, su vida se ha reconfigurado de forma radical, permitiendo generar un círculo más estable en cuanto a lo espiritual.

Podría decir que existe una implosión de lo comunitario, es decir, cuando los individuos no tienen una visión clara sobre las certezas que los sustentan, los invade el miedo, provocando reacciones para tratar de afirmarse y reafirmarse⁸. Hay un cúmulo de rezagos y desigualdades que al incrementarse y no encontrar respuestas en el sistema se

⁷ Hay que diferenciar por ejemplo los procesos de secularización que se viven en Europa y América Latina, ya que cada uno de ellos tiene características particulares. Hablaremos de estos procesos más adelante, en este mismo capítulo.

⁸ Ejemplo de ello son los grupos religiosos fundamentalistas que a través de la religión generan un discurso que tiene que ver con la reivindicación de la identidad religiosa y cultural y que obviamente se relaciona con un territorio donde confluyen intereses económicos y políticos. Recordemos que muchas de las zonas en las que operan estos grupos se caracterizan por ser zonas ricas en petróleo y en otros recursos naturales que conviene administrar a las potencias del planeta.

canalizan hacia lo que pueda resolverlas, en este caso, la religión. Lo religioso no se apaga sino que se reaviva⁹, se está convirtiendo en la alternativa que algunas personas necesitan para dar sentido a su existencia. Las contradicciones de la modernidad y los conflictos que éstas suscitan generan el contexto adecuado para que las religiones fructifiquen y logren captar cada vez más adeptos.

Si hablamos de esta pluralidad de mundos religiosos, Berger es el adecuado para introducirnos en el tema; esta es la segunda propuesta sobre el proceso de secularización del siglo XXI. Su aporte teórico tiene que ver con la pluralización del fenómeno religioso en el contexto actual. Él sugiere que lo opuesto a lo sagrado es el caos y que sólo a través de instituciones como las religiosas se puede conjurar la anomia¹⁰. Es decir, que la pluralidad religiosa y su revivificación son hechos que deben su existencia a la falta de generación de sentido y de estructuras plausibles que provean al individuo de estabilidad ante la incertidumbre constante.

Hasta aquí he tratado de esbozar cómo en un principio los teóricos de finales del siglo XIX planteaban la inminente secularización, es decir, la privatización de la religión, el desencantamiento del mundo y la racionalización del mismo a través de la ciencia. Es cierto que dicha idea tuvo eco en el siglo XX, pero es en el presente siglo cuando vemos cómo se van desmoronando las premisas que apuntaban el declive de la religión en la esfera pública y en el entendimiento del mundo. Ahora las tradiciones religiosas reaparecen con intensidad para dar respuesta a los hombres sobre preguntas que muchas veces los han aquejado y que se relacionan con el sentido y la existencia del ser humano.

Es ahora, ante la gran gama de oportunidades que se presentan, que la religión se convierte en un asunto de elección. Las posibilidades aumentan y la religión por tradición

⁹ Aparecen todo tipo de movimientos, desde los movimientos New Age, cultos a la Santa Muerte, Espiritualismo, Esoterismo, etc. Hoy día se encuentra una inmensa variedad de formatos, doctrinas, confesiones, dogmas, símbolos y ritos que las personas practican.

¹⁰ El concepto de anomia procede de la sociología de Durkheim. La anomia ocurre cuando a consecuencia del desarrollo y el aumento de la complejidad de una sociedad, se produce un desajuste entre las nuevas demandas vitales que origina esa nueva sociedad, y las viejas normas y los valores que tradicionalmente han venido gobernando los comportamientos de sus miembros. En estas condiciones, los individuos carecen de modelos de referencia útiles con los que “anclar” o dar significado a sus experiencias, que son distintas de las de sus antepasados (Hamui: 2010).

heredada vía familiar se ve ampliamente cuestionada y se buscan explicaciones que se adecúen más con la realidad. Como lo expresa Mh, una de las chicas conversas al Islam:

Me gustaba lo que me decían y terminé creyendo que eso era muy obvio ¿no? Hablando en cuanto a la unicidad de Dios, de un solo Dios, de los profetas que traían el mismo mensaje, era, era pues para mí obvio ya poniéndome a analizar y quitándome mis ideas arraigadas que me habían metido desde niña y que yo les había metido a los niños (**risas de ambas, es decir, de la entrevistada y la entrevistadora**)... este..., terminó siendo como muy obvio para mí, entonces, lo terminé como que aceptando y te digo también analizaba: la sociedad, los muchachos, ¿no? En general... y me gustaba más la idea del Islam (Entrevista realizada en la Ciudad de México, el 4 de Agosto de 2010. Las negritas son mías).

A través del relato se observa cómo la religión puede hoy día convertirse en algunos casos, en una cuestión de elección, donde el sujeto creyente tiene la posibilidad de elegir y reelegir entre una multiplicidad de propuestas o tradiciones religiosas, seleccionar en definitiva con cuál se siente mejor y cuál de todas ellas puede satisfacer sus necesidades. Como lo expone Parker, “la mentalidad humana en este ambiente moderno se rebela y vuelve su mirada hacia los viejos dioses en una búsqueda espiritual que no cesa...genera movimientos de religiosidad” (Parker, *op.cit*: 141).

Esta dinámica tan característica de la modernidad habla de la posibilidad que tienen los individuos de reinventarse y de adscribirse a las causas políticas, económicas o religiosas que más les generen sentido. El individuo tiene entonces ante sí miles de posibilidades de hacer y creer, de ser y no ser o ser a su manera en determinados contextos. Todo ello provoca una revaloración de lo propio frente a lo ajeno y frente a lo que transforma el pensamiento local existente. En algunos lugares se reacciona de manera violenta y en otros se comienzan a reestructurar los sistemas locales que generarán cambios en las sociedades y en los individuos. Esto me lleva a abordar otro tema, la globalización, como un marco que nos ha permitido observar el reavivamiento de la

identidad y su construcción; ésta es uno de los tópicos más abordados en la actualidad, así por sociólogos y antropólogos¹¹ como por otros estudiosos.

1.1.2 Configuración de nuevos actores bajo la globalización

La globalización se caracterizó por tres fases: la económica, la político-económica y la tecnológica. En la primera de ellas se propuso que todos los países adoptaran al neoliberalismo como una política económica con el objetivo de generar las mismas oportunidades de desarrollo, pero no fue así. La idea de que la globalización traería consigo más integración, cooperación y beneficios para todos los países y ciudadanos se vio superada ampliamente en pocos años. La contradicción surgió cuando al rebasar las fronteras, el sistema globalizador removió las estructuras políticas, económicas, ideológicas y culturales de los países; los resultados, en su mayoría, no desembocaron en el progreso y desarrollo que tanto se proclamaba.

En una segunda fase, la globalización buscó que los criterios políticos de todos los países fueran los mismos: democratización y laicidad eran las bases. Dichas premisas, no tuvieron eco en todos los lugares. Ejemplo de ello son los países con población de mayoría musulmana, donde la vida cotidiana se rige por principios religiosos. Cabe señalar que en 2010 y 2011 se dieron movilizaciones sociales en algunos de estos países, como Egipto, Marruecos, Túnez, Yemen, Bahrein y Libia,¹² sólo por citar algunos. Se están viviendo cambios al interior de estos territorios, pero todavía no sabemos si esta reestructuración tendrá lugar sólo en el aspecto económico y político o también en el sociocultural y, por lo

¹¹ Para un estudio más detallado, pueden consultarse las siguientes obras: Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008; Mendez y Mercado Leticia Irene (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992; Giménez, Gilberto, (coord.), *Reseñas Bibliográficas II. Teorías y Análisis de la identidad social*, México, Cuadernos INI, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 1992; Giménez, Gilberto, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en Bonfil Batalla, Guillermo (coord.), *Nuevas Identidades culturales en México*, México, Pensar la Cultura, CNCA, 1993; Aguado, José Carlos y Portal, Ana María, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 1992.

¹² Los años 2010 y 2011 se distinguieron por el levantamiento de la sociedad civil musulmana contra sus regímenes autoritarios. La principal característica de estos movimientos fue el reclamo conjunto por una mejora en la calidad de vida de la población en general y por una apertura a la democracia. En este contexto la pregunta sería ¿Qué papel jugará la religión en esta reestructuración? Eso todavía está por verse, pero no debemos soslayar la importancia de ésta.

tanto, en el marco religioso y, como consecuencia, en la transformación y la generación de las identidades culturales o religiosas. Entonces, se entiende que

Las tendencias de la globalización comprenden procesos contradictorios de homogeneización y heterogeneización, de inclusión y exclusión, de integración y marginalización. El mundo no se vuelve más interdependiente, homogéneo, igualitario y unificado; por el contrario se polariza aceleradamente. Países y regiones, clases y grupos, no comparten un mismo destino (Kaplan, 2002: 178-179).

La idea de que la globalización sería un proyecto armónico de homogeneización para todas las sociedades se vio rebasada por los acontecimientos sociopolítico-culturales alrededor del mundo. De esta forma, comienzan a generarse nuevos actores sociales:

Movimientos feministas, agrupaciones religiosas, redes intelectuales, grupos étnicos, colectividades ecologistas y pacifistas...Estos actores proclaman la defensa de nuevas identidades en el marco de una sociedad internacional, en que los elementos culturales, así como las identidades culturales y civilizacionales, están configurando las pautas de comportamiento, consenso y conflicto (Caro, 2001:28).

He ahí los nuevos actores en el sistema internacional haciéndose presentes con una nueva oleada de reclamos y situaciones por resolver. Si bien es cierto que al principio la globalización se planteó como un sistema de homogeneización, también debe reconocerse que lo que está produciéndose es, por el contrario, una nueva implosión de diversidad cultural que trae consigo sus propios problemas. Se presentaron reivindicaciones en todos los contextos geográficos y culturales. Ahora más que antes nos percatamos que los “otros” existen y luchan por sus derechos.

Ante el discurso hegemónico, se presentó, como en todo momento, la alternancia, es decir, el discurso sobre la interculturalidad como un proyecto más inclusivo en el que se plantea una forma diferente de convivencia entre las minorías étnicas y los proyectos nacionales¹³. Cabe destacar que no sólo se consolidaron luchas étnicas o culturales, sino que

¹³ La bibliografía sobre los cambios en la cuestión cultural y la reivindicación de las minorías en el contexto global, así como la identidad es muy rica. Recomiendo a nuestros lectores, los siguientes textos: Buruma, Ian y Margalit A, *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península, 2003; Ianni, Octavio, *Teorías de la globalización*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996; Mardones, José Ma., “La identidad religiosa en la modernidad actual” en *Identidades culturales*, España, Universidad de Deusto Bilbao, 1996; Touraine, Alain, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, España, Paidós,

la religión también se convirtió en un eje fundamental de algunos grupos minoritarios. Ejemplo de ello son las agrupaciones fundamentalistas, cuya lucha está abanderada por la religión.

Ahora hablaré de la tercera y última fase, que se puede ubicar en el marco de lo que se ha llamado globalización, y que tiene que ver con la tecnología, con los flujos de información y con la capacidad que tenemos actualmente de estar conectados en forma simultánea con situaciones que pueden ocurrir en cualquier parte del mundo. De forma clara, Giménez explica:

La globalización implica *la reorganización (al menos parcial) de la geografía macrosocial*, en el sentido de que el espacio de las relaciones sociales en esta escala ya no puede ser cartografiado sólo en términos de lugares, distancias y fronteras territoriales. Tal definición es perfectamente compatible con otras que conciben la globalización en términos de “interconectividad compleja” (Tomlinson 2001), de interconexión global” o también de “redes transnacionales” (Castells, 2000, vol. I), cuyo sustrato son las nuevas tecnologías de comunicación e información a alta velocidad (e incluso “en tiempo real”). Por lo tanto los términos clave para entender la globalización son tres: interconexiones, redes y flujos (Giménez, 2007: 266).

Se ha señalado el desarrollo de la globalización con la finalidad de puntualizar que los tres principios básicos de ésta (lo económico, lo político y lo tecnológico) han contribuido de alguna u otra forma al florecimiento de grupos que reivindican determinadas luchas que confluyen en la generación de nuevas identidades. Las personas se agrupan para defender territorios, regímenes religiosos o políticos, emergencia de nuevas tendencias sexuales, etcétera. A partir de estas agrupaciones se observa la manera en que se subraya el interés por pertenecer a una comunidad determina.

El sociólogo polaco Zygmunt Bauman acierta en su reflexión teórica¹⁴ al señalar cómo los individuos buscan las herramientas indispensables para hacer de su vida una vida

2005; Beriain, Josexo, “Identidad colectiva y modernidad” en *Identidades culturales*, España, Universidad de Deusto Bilbao, 1996 y Díaz Polanco, Héctor, *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2006.

¹⁴ Algunos de los textos del autor son los siguientes: Bauman, Zygmunt, *The Individualized Society*, Cambridge, Polity Press, 2001; *Modernidad líquida*, México, FCE, 2003; *La sociedad sitiada*, México, FCE, 2004, *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, 2005, *Tiempos líquidos: vivir en un época de incertidumbre*, México, Tusquets, 2009; *Vida Líquida*, México, Paidós, 2006.

con sentido, cuando las certezas que antaño se mostraban inmutables hoy se cuestionan sin cesar. A partir de lo ya expuesto, Bauman dice:

si el <<problema moderno de la identidad>> era cómo construirla y mantenerla sólida y estable, el <<problema posmoderno de la identidad>> es en lo fundamental cómo evitar la fijación y mantener vigentes las opciones. En el caso de la identidad, como en otros, la palabra comodín de la modernidad fue <<creación>>; la palabra comodín de la posmodernidad es <<reciclaje>> (*Ibid*: 40).

La propuesta de Bauman clarifica la manera en que el concepto de identidad está reconfigurándose. Esta transformación tiene el objetivo de explicar y entender qué sucede con las diferentes reivindicaciones culturales que están teniendo lugar hoy día, no sólo en nuestro territorio, sino también en la compleja diversidad cultural de las sociedades contemporáneas. Es en la globalización que los discursos sobre la identidad florecen y éstos se cruzan de manera constante con la cuestión religiosa y cultural.

Para terminar este apartado, me gustaría hablar de nueva cuenta sobre el tema de la religión y la secularización bajo este nuevo panorama cultural y de interconectividad global. El objetivo es advertir cómo los discursos sobre lo religioso imperan en determinadas circunstancias y contextos, y que éstos también se transforman tal y como la realidad lo hace.

Si el siglo XX se presentó como el siglo por excelencia del hombre y sus avances, el siglo XXI vendría a representar el regreso a temas que el mismo desarrollo “civilizatorio” habría creído superados por el conocimiento científico. Así como lo expresa Bokser, “la teoría de la secularización no sólo llamó la atención sobre la diferenciación estructural y la emancipación de las esferas seculares de las normas e instituciones religiosas en el mundo moderno, sino también predijo la inevitable privatización y desaparición de las religiones. Sin embargo, relevancia y visibilidad parecen hoy desafiar estos diagnósticos...” (Bokser, 2008: 59).

Para plantear el estado de la cuestión de los fenómenos religiosos en esta nueva etapa denominada globalización, se hace necesario entender, como ya se ha expuesto, que “así mientras los estudios “clásicos de la religión gravitaban en torno al concepto de

secularización (Marx, Durkheim, Weber), la literatura reciente se caracteriza, por el contrario, por la pluralidad de enfoques que buscan dar cuenta de las particularidades que las religiones adquieren en la modernidad" (Odgers, 2009: 11). Para ello, es necesario situarnos geográficamente y acercarnos más a nuestra área de estudio porque, como bien lo expone Bastian, "en algunos decenios, América Latina ha pasado de sociedades dispersas en millares de comunidades rurales con su cultura local tradicional y homogénea, a una trama urbana de poblaciones caracterizadas por un alto grado de analfabetismo, al interior de las cuales se despliega una oferta simbólica heterogénea renovada por la constante interacción entre lo local y las redes nacionales y transnacionales de comunicación. Por eso, los discursos y las prácticas religiosas aspiran hoy a constituirse como partículas simbólicas en una circulación transnacional" (Bastian, 2001: 27-28). Las ciudades se vuelven depósitos de una amplia cultura religiosa, donde los ciudadanos tienen la capacidad de elegir el recurso simbólico que le convenga en determinada situación personal.

En la actualidad, las ciudades poseen un amplio espectro simbólico religioso al que las personas recurren de vez en vez cuando lo necesitan. La religión es una constante real en la vida de algunos hombres, quienes ven en el discurso ya no sólo religioso, sino en el de los bienes de salvación, esa fuente de paz, tranquilidad y seguridad para desarrollarse y afrontar los problemas cotidianos. "Es particularmente interesante subrayar que la pluralización de lo religioso no conduce entonces a la salida de lo religioso del espacio público y a su privatización, como lo dejaban intuir las teorías de la secularización, sino a su esfuerzo como grupo de presión y como actor comunitario" (*Ibid*: 31). La teoría de la secularización es desbancada por los acontecimientos locales, regionales y transnacionales que se refieren a la religión en el espacio público. Como diría Bokser:

a luz de la renovada visibilidad y fuerza del fenómeno religioso, podría afirmarse que si las voces de los profetas no se han apagado, la inmanencia de la secularidad tampoco, por lo que el mundo contemporáneo parece haber superado las antinomias polarizadas de la modernidad y se ha abierto, en clave de complejidad al binomio ...religioso-secular. Un amplio círculo parece entonces cerrarse ante la presencia y acción de la religión en el espacio público, en el cual se enmarca la búsqueda de nuevas formas de articular las relaciones entre individuo, religión y sociedad (Bokser, *op.cit*: 81).

Las migraciones y el intercambio cultural han sido el cultivo para lo que Blancarte llama una verdadera olla multicultural. Hay un resurgimiento del fenómeno religioso a nivel colectivo e individual. Los diferentes procesos que se dan en los escenarios locales, regionales y globales han hecho que lo religioso se ha vuelto un tema central,

ello necesariamente conduce a repensar la secularización, a explorar sus límites y novedosas dinámicas, su “desprivatización”, su abandono del lugar asignado en la esfera privada para poblar la esfera pública de la sociedad civil y devenir actor de la propia discusión pública en torno a su lugar, sus límites, su papel. Así, el alcance cambiante de las esferas pública y privada, la diversificación y pluralización de las expresiones religiosas y las diversas modalidades de su expresión conducen a repensar los modos en que la religión puede habitar dicha esfera entre los márgenes de arreglos institucionales modernos y diferenciados y los riesgosos esfuerzos por revertir los logros de la modernidad (*Ibid*: 61).

Hay una revivificación de lo religioso y requiere que los estudios académicos vayan más allá de lo transnacional para comprender las dinámicas locales que se generan al interior de los territorios respecto a la convivencia interreligiosa, fenómeno que sucede *per se* en la Ciudad de México. “Los cambios en el mundo religioso y su proyección a las otras dimensiones de la convivencia social son a la vez convergentes y divergentes y se encuentran insertos dentro de los nuevos procesos de reconstitución de identidades y actores que rebasan el ámbito en el que se expresan, rearticulan y reclaman su derecho de expresión y acción” (*Ibid*: 60). Vemos aparecer, así, a las mujeres mexicanas conversas, quienes están tratando de no sólo adoptar una religión, sino de convivir con una sociedad que a veces se manifiesta poco tolerante. A través de la convivencia es que puede generarse la construcción de su identidad, es decir, es con los “otros” con quienes me reconozco, me asumo como parte de un grupo determinado y es también a través de los “otros” que me asumo como diferente al atisbar nuestras diferencias.

1.1.3 Modernidad, identidad y sujeto

A raíz del surgimiento de múltiples grupos civiles y religiosos se constituyeron nuevos actores en el sistema internacional y en las sociedades locales. En la actualidad, algunos individuos pueden ser miembros activos de algún grupo, ya sea de corte pacifista, ya ecologista, religioso o feminista. Tal vez debería hablarse así de múltiples identificaciones, como diría Bauman: “Perhaps instead of talking about identities, inherited or acquired, it would be more in keeping with the realities of the globalizing world to speak of *identification*, a never-ending, always incomplete, unfinished and open-ended activity in which we all, by necessity or by choice, are engaged” (Bauman, 2001: 152)¹⁵. No es sólo la identidad de la persona la que se ve cuestionada constantemente, sino que también las identidades colectivas se están reestructurando.

La identidad del hombre se conforma en su círculo familiar más cercano y esta identidad se va volviendo multifacética en la medida que su trayectoria personal y profesional avanza. Aunado a ello, la adscripción religiosa puede ser fundamental cuando se trata de establecer un parámetro entre “unos” y “otros”. Se podría hablar también de la diferenciación entre el ámbito sagrado y el profano. Para situar al lector de manera más clara, me gustaría decir que actualmente la identidad individual y colectiva, como he venido sosteniendo, se ha vuelto una cuestión de elección, ya no es heredada; según Giménez:

En la época contemporánea la identidad se ha *descentralizado*. Las personas ya no pueden percibir en su identidad un núcleo o un centro basados en la clase social o en la nacionalidad. De modo particular, la globalización ha tenido un efecto plurarizador sobre las identidades, produciendo una variedad de posibilidades y de nuevas posiciones de identificación. En consecuencia las identidades se han vuelto más “posicionales”, más políticas, más plurales, más diversas. Y también menos fijas y menos unificadas (Giménez, *op.cit*: 80).

¹⁵ Traducido dice: Tal vez en lugar de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, sería más acorde con las realidades del mundo globalizado hablar de identificación, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la que, por necesidad o por elección, estamos comprometidos. (La traducción es mía).

La flexibilidad en la que se halla envuelto el individuo es rica en la materia simbólica y material. Los individuos pueden tener un gran bagaje cultural, social y religioso donde moverse y a través del cual ordenar el mundo y su sentido en él. Ya no es posible seguir hablando de una identidad precisa y consolidada, como se hacía tradicionalmente. La identidad, como bien lo explica Giménez (2009), es un proceso que se vive en la interacción cotidiana con los otros. Lo que sí hay que resaltar y tener en cuenta es que pese a los múltiples círculos de pertenencia que el individuo puede tener, los individuos que pertenecen a círculos religiosos activos suelen, en algunos casos, como en el de las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), hipercatetizar¹⁶ su identidad religiosa, es decir, ésta se superpone a las otras y, a partir de ahí, se actúa en el mundo, al menos es lo que la experiencia en el trabajo de campo me ha permitido comprender.

Esta identidad hipercatetizada se halla en la construcción de la identidad religiosa de las mujeres conversas al Islam porque en el proceso de transformación el Islam se convierte en el eje rector de su vida. La explicación de la realidad y de los acontecimientos que suceden en ellas se entiende a partir de la doctrina sagrada y de la moral que el Islam les impone. Siguiendo mi línea argumentativa, para Hervieu-Léger, estudiosa del fenómeno religioso y del proceso de conversión en Francia:

El desarrollo del proceso de atomización individualista produce paradójicamente la multiplicación de las pequeñas comunidades fundadas sobre las afinidades sociales, culturales y espirituales de sus miembros. Estas comunidades revelan, sobre el terreno de la afectividad y de la comunicación, a esas “comunidades naturales” en las que Antaño se construían un imaginario compartido (Hervieu-Léger, *op.cit*: 55).

La propuesta de Hervieu-Léger ayuda a comprender cómo es que las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM) logran establecer un grupo de apoyo que responde a las necesidades espirituales que convergen en ellas.

¹⁶ Es un término freudiano que proviene de la “cathexis” que es el significado o la valoración emocional de los objetos. En este caso Giménez lo retoma para dar cuenta de cómo una identidad puede sobreponerse sobre otras, para una discusión más amplia puede consultarse el libro de Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, México, CONACULTA- Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones, 2009.

Entiendo así que las comunidades y los individuos se han vuelto una parte importante en el desarrollo de las características de la modernidad. Como bien lo señala Hervieu-Léger, los individuos sociales requieren de círculos de pertenencia donde lo común unifique y además edifique sobre ellos una serie de repertorios que les permitirán actuar sobre el mundo y tener un sentido de su existencia dentro de él.

La última parada de este apartado la haré en el sujeto que se encuentra dentro de una mezcla constante de culturas, de proyectos de vida, de creencias, de prácticas espirituales y de sanación, de propuestas múltiples para vivir el presente y visualizar un mejor futuro. El sujeto tiende a ser presa de los cambios repentinos en los que vive, ya no hay certezas de nada, todo se desvanece en la fragilidad del tiempo y el espacio. El futuro se transforma infatigablemente en el presente. El sujeto desarrolla, entonces, bajo este marco la capacidad de actuar sobre sí mismo, para construir su identidad personal.

Actualmente las personas se encuentran en una constante autotransformación, destrucción y reconstrucción del sí. “El sujeto no es únicamente aquel que dice yo, sino aquel que tiene conciencia de su derecho a decir yo. Por eso la historia social está dominada por la reivindicación de los derechos: derechos cívicos, derechos sociales, derechos culturales, cuyo reconocimiento es exigido hoy de manera tan imperiosa” (Touraine, 2005:124). El sujeto tiene la capacidad y la libertad, hoy más que nunca, de decidir quién quiere ser y dónde quiere estar. Tiene la posibilidad de definirse frente a los otros, anteponiendo sobre todas las cosas su capacidad de elección.

Finalmente, puedo decir que el diagnóstico que los autores hacen resulta vigente para el momento en que vivimos; hay nuevos temas de investigación que requieren con urgencia ser analizados para entender nuestra realidad compleja y multidiversa. A continuación, seguiré con la explicación de lo religioso en lo local para ir acercándome aún más al tema de estudio: las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM).

1.2 La construcción del Estado laico en México

Haré un brevísimo recuento de la construcción del Estado laico en México¹⁷ con el objetivo de entender cómo es que en la actualidad se vive un contexto sociocultural y plurireligioso, muy diferente al de los inicios de nuestra nación independiente. Debe decirse que la cimentación del Estado laico en México ha sido un proceso de luchas internas que tiene que ver, en mayor o menor medida, con proyectos de nación diferentes. Recordemos que fue con la proclamación de Independencia de nuestro país que el Estado mexicano se comprometió a salvaguardar los intereses de una sola religión, la católica, es decir, “el Acta de Independencia de Chilpancingo y los Sentimientos de la Nación, redactados por José María Morelos y Pavón en 1813, el Decreto Constitucional de Apatzingán de 1814 y el Acta Constitutiva de 1823 apoyaban una intolerancia oficial hacia las otras religiones y una protección especial a la católica” (Blancarte, 2010: 96). En ese momento no se pensaba que México pudiera ser una nación plurireligiosa; por el contrario, el catolicismo era el estandarte de la nueva república independiente.

El propio Morelos decía “que la religión católica sea la única sin tolerancia de otra” (Herrejón, 1985: 133). Con esta clase de declaraciones podía preverse que la situación religiosa sería cuna de varios problemas porque, al ser la intolerancia religiosa uno de los principales postulados de la Independencia, sería difícil el desarrollo de una sana plurireligiosidad. Cabe destacar que la nación fue caminando poco a poco, tratando siempre de salvaguardar la unidad nacional a través de la alianza con el clero, pero fue en 1850 cuando comenzaron a surgir problemas políticos con éste.

Las visiones contrarias entre el programa liberal y conservador vendrían a poner sobre la mesa de nueva cuenta el papel de la religión y las instituciones eclesiásticas en aquella época. Es precisamente en 1857 cuando se da de forma definitiva una ruptura con

¹⁷ Para mayor información, puede consultarse las siguientes obras: Blancarte, Roberto, “Las identidades religiosas de los mexicanos” en *Culturas e identidades*, México D. F., El Colegio de México, 2010 y Blancarte, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México D. F., El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2008 y Blancarte, Roberto, *Para entender el Estado laico*, México, D. F., Ediciones Nostra, 2008.

la Iglesia. El presidente Benito Juárez fue quien llevó a cabo una serie de reformas que tuvieron consecuencias importantes en el poder del clero y su influencia política.

La Constitución liberal de 1857, por omisión, decretó de hecho la separación, pues simple y sencillamente no hizo mención de tratamientos privilegiados a la Iglesia o de intolerancia hacia otras religiones. La guerra de los tres años que le siguió (1857-1860) habría de radicalizar de tal manera las posiciones entre conservadores y liberales, que conduciría a la promulgación de Leyes de Reforma. Éstas decretaron la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la separación del Estado y la iglesia, la creación del Registro Civil, la instauración del matrimonio civil y la secularización de los cementerios (Blancarte, *op.cit*: 33).

Con estas leyes, el Estado mexicano sentaría las bases del Estado laico, se proclamaba de forma definitiva la independencia del poder ejecutivo de los intereses de la Iglesia católica y, aunado a ello, se le expropiaban a la Iglesia bienes que pasarían a hacer parte del fuero civil. Se restaba un poder importante en la cuestión de la política hasta ese entonces a la única religión válida para los ciudadanos mexicanos, la católica. Los reajustes significaron cambios en la esfera social y religiosa. Los mexicanos y residentes del país tuvieron el derecho de practicar la religión que quisieran, no solamente la católica. Los problemas entre la Iglesia y el nuevo gobierno se presentaron, sin lugar a dudas, porque la Iglesia no dejaría de pelear por aquellos derechos que quitaron. Pese a los enfrentamientos que se dieron en las décadas siguientes, el avance del Estado laico era ya inminente.

De forma posterior, en el Porfiriato (1876-1910) el general Díaz trató de congraciarse con la Iglesia católica incorporándola de alguna forma a las estructuras del poder, aunque siempre mantuvo su carácter de gobierno liberal y laico (Blancarte, 2008). Pero al término de la dictadura porfiriana, se presentó aquel gran movimiento revolucionario que relegó nuevamente la función e influencia de la iglesia en el aspecto político. Cuando la Revolución Mexicana llegó a su fin, “tuvo un carácter anticlerical. Independientemente de las razones del radicalismo revolucionario en relación con la Iglesia, lo cierto es que las medidas impuestas en la Constitución de 1917 buscaron la desaparición del poder religioso en la nueva sociedad que se pretendía construir” (*Ibid*: 35).

Nuevamente se hizo patente que el Estado laico y su construcción eran indispensables en este proyecto político y social, pero los problemas entre el poder político y la Iglesia no dejaron de mostrarse. La Guerra Cristera (1926-1929) se presentó como otro síntoma de la pérdida de poder de la Iglesia católica y las visiones encontradas de ésta con los diferentes programas para guiar a la nación mexicana. Pese a las luchas que el Estado mexicano ha mantenido con la Iglesia, ha logrado conservarse hasta el momento separado de los intereses de ella. Hay que señalar que mantener la política laicista no ha sido fácil, en algunos momentos a lo largo de esta construcción jurídico- política de Estado laico, los gobernadores de los estados o el mismo presidente han recurrido a la Iglesia como su aliada política.

No es inusual que la construcción del Estado laico haya estado llena de períodos de reajuste y diferencias, lo que ha llevado a guerras y a desequilibrios políticos. Pese a eso, México ha tratado de sostenerse como una nación laica. Es en pleno siglo XX, para ser exactos, con “las reformas de 1992 a los artículos anticlericales de la Constitución, sin duda importantes en un marco de creciente reconocimiento de libertades y derechos humanos, dejarían establecido el retorno de las Iglesias (ahora en plural) al espacio público” (Ibid: 37). Este año fue crucial para todas aquellas iglesias que tenían décadas de existencia, pero que no tenían ningún reconocimiento jurídico ante la ley. A partir de estas reformas, el Estado mexicano reconoce públicamente un panorama plurireligioso que viene a mostrarnos la complejidad de las propuestas religiosas que habitan y conviven en un mismo territorio. “De hecho, en prácticamente todo el mundo occidental el credo liberal habría de imponerse en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. Eso significaba que, en materia religiosa, la libertad de conciencia, de creencias y de culto se volvería la norma” (Blancarte b, 2008: 35).

Y no podría ser para menos cuando observamos que el campo religioso mexicano se inscribe en una dinámica que tiene que ver con la migración, con los flujos culturales y religiosos que se dan al interior del territorio mexicano, como diría Blancarte, “la creciente pluralidad religiosa se da además en un contexto de modernidad y secularización, en donde el ámbito religioso se encuentra separado de las otras esferas de la vida, por lo que además de los cambios de adscripción, se generan transformaciones en la manera de entender la

religiosidad y en distintas formas de actuación social” (Blancarte, *op.cit*: 112). Mal haría el Estado en no reconocer que los ciudadanos tienen una serie de libertades, en este caso, religiosas, de las que él debe ser garante.

En nuestro territorio hay un sinfín de grupos religiosos de las más diversas latitudes. Los ciudadanos mexicanos se están encontrando con posibilidades que antes era imposible imaginar y estas “minorías religiosas, por su parte, hasta hace poco tiempo acostumbradas a vivir bajo la protección de un Estado que les garantizaba su sobrevivencia, a medida que crecen y cambia su estatus jurídico y social se vuelven más seguras y exigentes de sus derechos, tanto individuales como colectivos. Este contexto... sin duda plantea nuevos retos y desafíos jurídicos, políticos y culturales para la sociedad mexicana en los albores de su tercer siglo de independencia” (*Ibid*: 112). Así, la tolerancia religiosa que tanto defendían los liberales hoy puede ser totalmente palpable y posible en un marco donde vemos la confluencia de diversas propuestas religiosas, muchas de ellas provenientes de distintas regiones geográficas.

1.2.1 Para entender la laicidad y su relación con la secularización

Quisiera que este apartado ayudara a consolidar lo revisado en el anterior, creo que es importante comprender no sólo la historia de cómo se construye el Estado laico en México, sino lo que eso significa en esta etapa de creciente plurireligiosidad. Para ello, quiero comenzar con una cita de Blancarte que me parece muy pertinente en la discusión que plantearé aquí.

El mundo está cambiando y lo está haciendo de manera acelerada. Las formas de convivencia parecieran estar agotadas, nacional e internacionalmente. Los conflictos se han agudizado y el factor de las creencias individuales y colectivas está en el centro de muchos de ellos. El atentado que culminó con la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001, simboliza estas rupturas y transformaciones sociales: un grupo de personas, a las que hemos catalogado como “Fundamentalistas islámicos”, partiendo de creencias religiosas, secuestraron pasajeros y aviones y los estrellaron contra objetivos simbólicos estadounidenses, desde el Centro Mundial de Comercio en Manhattan, hasta el Pentágono en

Washington. Este hecho ha tenido un impacto mayúsculo no sólo en la vida de los estadounidenses, sino en la de buena parte de los habitantes del planeta, de muy diversas maneras... (Blancarte, *op.cit*: 9).

Los acontecimientos referidos por Blancarte, sin duda, posaron los ojos de la humanidad en una de las tres más grandes religiones del mundo, el Islam. Estos acontecimientos nos hicieron comprender el poder del discurso religioso y la supuesta fe que unos invocan para matarse en nombre de Alá; digo supuesta porque este discurso religioso se tiñe también de intereses políticos y económicos, y no se circscribe solamente a la relación que el individuo puede mantener con alguna divinidad en específico.

A partir de ese momento, hubo una explosión de temas sobre la religión, los musulmanes, el terrorismo, la seguridad internacional y la secularización entre muchos otros. Lo que es verdad es que estos acontecimientos nos permitieron comprender que el discurso religioso no está de ninguna manera agotado. Pese a que el Estado laico es una realidad no solamente en México, sino en muchos países occidentales, no es posible hablar secularización cuando vemos que hay acontecimientos socioculturales presentándose en todo el mundo que tienen que ver en algún grado con la religión y con la identidad religiosa. Como diría Blancarte, “la secularización de las sociedades modernas está anclada, sin embargo, en este proceso llamado de “diferenciación social”, en el que se distinguen las esferas política, económica, cultural o científica de la religiosa” (*Ibid*: 103). Pero diferenciación no quiere decir exclusión o privatización, como se pensaba en el siglo XIX y XX.

Sí, hoy se puede hablar de laicidad “cuando existen estos tres elementos centrales en un determinado régimen: respeto de la libertad de conciencia, autonomía de lo político frente a lo religioso e igualdad de los individuos y sus asociaciones ante la ley, así como no discriminación” (Blancarte b, *op.cit*: 8). Vemos que dichos componentes existen en aquellos Estados que se han erigido como democráticos, pero la realidad pone a prueba algunos de estos postulados cuando, por ejemplo, en Francia se les prohíbe a las mujeres musulmanas portar el velo que las identifica como creyentes de Alá; la pregunta sería ¿por qué no se les prohíbe a los católicos el uso de la cruz en collares o pulseras? ¿De qué tipo

de libertad estamos hablando? ¿Acaso ésta es ejercida de igual manera en todos los casos? Quiero apuntar precisamente el dedo en este renglón porque el reto de los Estados laicos se encuentra ahí, en las libertades que se otorgan o no a diferentes grupos de personas en aras de una mejor convivencia social y cultural.

Si el “Estado laico es, entonces, ese moderno instrumento jurídico- político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa. Un Estado que, por lo mismo, ya no responde ni está al servicio de una doctrina religiosa o filosófica en particular, sino al interés público, es decir, al interés de todos, manifestado en la voluntad popular y el respeto a los derechos humanos” (*Ibid*: 9). Éste debiera en todas las circunstancias velar porque se respeten los derechos de las mayorías y las minorías, en este caso las religiosas y también las de cualquier otro tipo. La cuestión es cómo hacerlo. He tratado hasta este momento de comprender y explicar cómo es que la construcción de un Estado laico resulta de suma importancia para establecer una sana convivencia en muchos aspectos, pero me refiero aquí al religioso. Explica Blancarte que

La laicidad surge como una necesidad para dar respuesta a sociedades que se descubrían plurales, sobre todo en materia de creencias religiosas. En todo esto fueron centrales varios hechos: el surgimiento del protestantismo y la idea de individuo, el desarrollo de la tolerancia a través de diversos edictos o fórmulas legales, la separación de las Iglesias oficiales después de la independencia de las colonias norteamericanas, la Revolución francesa, las leyes de separación entre el Estado y las Iglesias, así como otros acontecimientos sociales importantes, por ejemplo el desarrollo científico y las nuevas concepciones filosóficas o psicológicas del ser humano (*Ibid*: 21).

Exacto, hay una necesidad que busca ser resuelta con la laicidad. Esta expresión de diversidad religiosa logró su objetivo cuando los Estados nacionales la adoptaron, pero ello no quiere decir que los Estados fueran secularizados, es decir, que en ellos la religión pasó al ámbito de lo privado; por el contrario, las manifestaciones religiosas persistieron en el ámbito público y ahora es posible observar cómo dichas expresiones se manifiestan con mayor intensidad en lo local, lo regional y hasta lo global, haciendo que se reconfigure el panorama religioso que imperaba hasta hace poco. La religión viene a posarse en la primera plana de muchos diarios y noticieros, comunidades, ciudades o colonias, no es verdad que

ésta se circunscriba al ámbito privado, empero posee la misma fuerza que antes, sólo que ahora la cuestión de creer está cambiando, los individuos están reinventando poco a poco los panoramas religiosos en sus diferentes campos de acción. Creo no equivocarme cuando digo que estamos a la puerta de un fenómeno que apenas comienza a dar sus primeros frutos y que pone sobre el análisis y diálogo interreligioso la convivencia de la plurireligiosidad. Esto me lleva a plantear y a tratar de concebir qué pasa actualmente en la Ciudad de México en este rubro.

1.2. 2 Identidad religiosa, crecimiento y diversificación de las religiones en México

Para ir acotando el tema de la identidad religiosa y la transformación del campo religioso de manera general en la Ciudad de México, sería adecuado revisar qué ha pasado en las últimas décadas en este rubro. Al respecto, señala Blancarte que “uno de los cambios culturales e identitarios más espectaculares en las cuatro décadas que transcurrieron entre 1970 y 2010 en México es el relativo al mundo de las creencias y las adscripciones religiosas. El país dejó de ser casi absolutamente católico y se convirtió en una nación religiosa plural” (Blancarte, *op.cit*: 88). Porque hay que entender que en las primeras décadas de la nación mexicana de forma independiente, ser mexicano significaba ser católico.

Actualmente, hay una formación de una nueva cultura religiosa. “Al cerrar el milenio, México tenía casi 100 millones de habitantes (97 014 867), de los cuales 85 millones y medio se declararon católicos, constituyendo así un poco más de 88% de la población.” (Blancarte, *op.cit*: 90). Veamos la siguiente tabla que ilustra de manera clara y precisa los cambios respecto a la preferencia religiosa de los mexicanos en las últimas décadas.

Población mexicana de acuerdo con su preferencia religiosa, 1950-2000

Año del censo	Población total	Católica	Preferencia religiosa				
			Protestante/ evangélica	Judaica	Otras*	Sin religión	No especificado
1950	25 682 412	25 221 820	329 753	17 572	113 567	nd	nd
1960	34 923 129	33 692 503	578 515	100 800	137 158	192 963	221 190
1970	48 225 338	46 380 401	876 879	49 181	150 329	768 548	nd
1980	66 846 833	61 916 757	2 201 609	61 790	578 138	2 088 453	86
1990	81 249 645	72 872 807	3 973 108	65 000	1 178 120	2 632 488	536 248
2000	97 014 867	85 586 516	5 064 176	58 209	2 367 163	3 385 819	552 985

Nota: en los censos de 1990 y 2000 sólo se considera la preferencia religiosa de la población de cinco años y más. Aquí se ofrece una estimación de las cifras totales bajo el supuesto de que en la población de menos de cinco años se conserva la proporción observada en el resto de la población.

* En 2000 se incluyen en este renglón las denominaciones "bíblicas no evangélicas", testigos de Jehová, adventistas del séptimo día, mormones y judaica. Antes del censo de 2000 estas denominaciones se incluían dentro de "protestantes / evangélicos".

nd = no disponible.

Fuente: INEGI, 2010.

Fuente: Blancarte, Roberto, "Las identidades religiosas de los mexicanos" en *Culturas e identidades*, México D. F., El Colegio de México, 2010, p. 91.

Hay una tendencia a la desaparición del monopolio religioso católico, por lo tanto, se observa una diversificación del mercado de las diferentes propuestas religiosas. Así como la población ha aumentado demográficamente, también ha crecido la diversidad religiosa de alguna u otra forma. La gráfica señala, por ejemplo, que en 1950 casi el cien por ciento de la población era católica, pero en cinco décadas el panorama ha cambiado y aunque las religiones protestantes o de otro corte siguen siendo una minoría representan el seis por ciento de la población en la actualidad, lo cual significa que casi cinco millones de mexicanos profesan otra religión. Esto representa un cambio sustancial en poco tiempo.

Como explica Blancarte:

En efecto, la pluralización del campo religioso mexicano es más bien un efecto de conversiones que de expansión interna de las creencias no católicas. Ello establece un efecto identitario importante en los nuevos adeptos, quienes, más que nacer en una Iglesia, deciden cambiar de confesión, con una convicción que suele ser, por lo mismo, más profunda y combativa. Para un mexicano o una mexicana su alejamiento de la práctica católica supone una definición trascendente, con consecuencias sociales importantes (*Ibid*: 90).

Concuerdo con la postura de Blancarte, pues el trabajo en campo con las mujeres conversas del CECM me permitió constatar (cómo más adelante analizaré, en el capítulo cuarto de este trabajo) que las mujeres conversas al Islam provienen de círculos religiosos activos, es decir, son chicas que desde muy pequeñas estuvieron en contacto con la religión, ya sea ésta la católica o la protestante en sus diferentes modalidades. Al cambiar de religión, tratan de seguir las normas de forma más integral. En mi experiencia de investigación observé que ellas se están reapropiando del Islam de una forma particular, en donde entra en negociación la cultura mexicana con una religión cargada también de muchas costumbres.

Dice Blancarte: “más bien, lo que encontramos es una permanente reapropiación de esquemas interpretativos, símbolos y enseñanzas dentro de una misma tradición religiosa, dependiendo de las circunstancias geográficas, económicas, sociales, políticas y culturales de cada grupo e individuo” (*Ibíd*: 94). Por ejemplo, en las mujeres conversas, el uso de la vestimenta sí diversifica: unas usan vestidos paquistaníes; otras, saris hindúes; otras, velos árabes; y otras más, tratan de usar ropa occidental pero respetando el código religioso. Ellas están construyendo fluidas narrativas religiosas a partir de sus experiencias, lo cual habla de un sincretismo espiritual y cultural que, de alguna manera, está conformando un panorama religioso mexicano sobre el Islam.

Al final, lo que prevalece es el peso de las culturas y creencias tradicionales, siempre dispuestas a establecer sincretismos, adaptaciones y reformulaciones, tanto en el terreno de las creencias como en el de las identidades. La caja de herramientas identitaria, a partir de un repertorio de historias, provenientes de tradiciones diversas, permite a estos grupos tomar decisiones para actuar en una situación dada. Esta caja está compuesta de elementos tanto tradicionales como modernos, liberales, conservadores, anticlericales, anticatólicos, emocionales, racionales y ciertamente populares (*Ibid*: 110).

Es así como en México se hacen presentes religiones provenientes de geografías muy lejanas y que, de alguna u otra forma, se transforman al ser practicadas no sólo por los ciudadanos mexicanos, sino por los ciudadanos de otras latitudes ¿Cómo, entonces, deberíamos entender la práctica de tradiciones religiosas como el Islam en mexicanos y mexicanas que están tratando de ejercer una religión en suma estigmatizada por los medios

de comunicación, no sólo por la violencia que se ha presentado en los grupos extremistas de ésta, sino por la condición de la mujer en algunos países donde se practica esta religión? Sin duda el Islam en sus tres versiones (sunita, chiita y sufí) en la Ciudad de México está siendo practicado de diferente manera, lo que ayuda a contribuir al entendimiento de una complejidad religiosa que requiere de una delicada y dedicada comprensión académica.

1.2.3 Religiones y religiosos en la ciudad de México

Después de un breve recorrido por la secularización, el Estado laico y la laicidad, llegamos a la Ciudad de México. De forma particular, el aspecto religioso en la sociedad mexicana se está volviendo un *collage* de grandes proporciones: cultos a la Santa Muerte, movimientos New Age, Budismo, Hinduismo, Pentecostalismo, Catolicismo, Judaísmo, Protestantismo y, de forma más reciente, el Islam, conviven bajo un mismo territorio¹⁸. La Ciudad de México reafirma así su diversidad cultural.

Cabe señalar que otra de las características de esta gran urbe es la capacidad que ha tenido a lo largo de los años de albergar a múltiples culturas. Como se sabe, la Ciudad de México ha sido centro y sede de migraciones de muy diversa índole. “La desterritorialización o deslocalización de las identidades culturales que conlleva el desplazamiento de enormes flujos de personas a lo largo y ancho del planeta (a través de la migración, el exilio o la diáspora), es el elemento central de estas nuevas formas de reproducción cultural” (Francisco De la Peña, 2008:54).

¹⁸ Según las estadísticas del Censo de Población y Vivienda 2010, las religiones que se concentran en el Distrito Federal son las siguientes: la católica con una presencia del 85% y las demás religiones representan tan sólo el 4.5%. El otro 10.5% se refiere a los que manifestaron no tener religión o no se especifica. Con las demás religiones, el INEGI se refiere a la presencia de: menonitas, bautistas, presbiterianos, pentecostales, cristianos, evangélicos, adventistas del séptimo día, mormones, judíos, musulmanes, espiritualistas, y religiones de origen oriental, los que menciono son sólo algunos ejemplos. En cuestión de cifras el INEGI informa que en el Distrito Federal habitan 7 299 242 católicos y 476 242 personas que pertenecen a otro credo religioso. Los que se manifestaron sin religión son 484 043 personas. Sólo como dato y tema de nuestro interés, la población que practica el Islam en el Distrito Federal según cifras del INEGI corresponde 1 178 personas. Para datos más precisos pueden consultarse las siguientes páginas electrónicas:

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Panorama sociodemográfico del Distrito Federal. Censo de Población y Vivienda 2010*. Se consultó en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/df/panorama_df.pdf [Fecha de consulta: 4 julio 2012].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *Panorama de las religiones en México 2010*. Se consultó en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf [Fecha de consulta: 4 de julio 2012].

Entiendo que hoy asistimos a un conjunto de cambios en torno a la sociedad mexicana. De forma específica, quiero referirme al cambio religioso que envuelve a los sujetos creyentes, no creyentes, practicantes y no practicantes. Veo crecer con premura grupos religiosos que están reemplazando el discurso católico que ya no convence como antes lo hacía. La manifestación de estos grupos en el territorio mexicano tiene que ver en gran medida con los flujos de información que se generan a través de la red y con la migración de personas a nuestro territorio. Como lo apunta claramente Francisco de la Peña:

Una etnografía del cosmopolitismo como la que promueven muchos antropólogos exige ir más allá de la mera descripción de particularidades culturales localizadas para pensar en la articulación compleja entre lo local y lo global, entre el mundo de vida y los discursos que atraviesan la iconosfera, entre la tradición colectiva y su reinención individual, entre el peso de las hábitos y la improvisación constante resultado de la movilidad generalizada de los individuos y los grupos humanos (*Idem*: 55-56).

Pensemos por un momento en el panorama religioso de la Ciudad de México. Podemos encontrar una muestra bastante diversa en cuanto a práctica religiosa se refiere. En las últimas tres décadas se ha presentado una recomposición del fenómeno religioso¹⁹. Son ahora los sujetos, más que las grandes instituciones religiosas, los que han abanderado estos cambios. Es a través de su práctica cotidiana religiosa que algunos ciudadanos mexicanos están reconfigurando su manera de creer y de estar en el mundo, es decir,

la fragmentación y atomización percibidas en cuanto al fenómeno religioso hablan de una relación con una creatividad religiosa de los laicos que desborda o supera las normativas y coerciones institucionales (eclesiales o de agentes religiosos especializados), lo que abre el abanico

¹⁹ En los últimos años se han hecho estudios sobre el crecimiento de diferentes religiones y prácticas religiosas en la ciudad de México, uno ellos trata de hacer una gran síntesis respecto a este fenómeno, por lo que me parece de gran relevancia y se titula: *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación religiosa*, Alberto Hernández y Carolina Rivera (coords.), Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, México, D.F.: CIESAS, 2009. También se encuentran otros no menos importantes como: Casillas, Rodolfo, “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México D.F. IFALIIS-UNAM, 1996; Covarrubias, Karla y De la Mora, Rogelio (comps.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Ed. Alttexto, 2002; De la Peña, Guillermo, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, en *Relaciones*, número. 100 Vol. XXV, Otoño, 2004 y Fortuny, Patricia (coord.), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México D.F., Ed. CIESAS-CONACULTA-INAH, 1999.

de posibilidad de alternativas religiosas y sincretismos (Parker, 2008:350-351)²⁰.

El Distrito Federal, como ya se mencionó, es una de las regiones con mayor diversidad religiosa en el territorio mexicano; dentro de él, se manifiestan una multitud de creencias religiosas, por ejemplo, la judaica, la budista, la islámica, la nativista, la espiritualista y varias asociaciones esotéricas, así como el protestantismo en sus diferentes manifestaciones. Cabe destacar que las anteriores categorías pueden subdividirse, generando así una gran gama de posibilidades para los creyentes. Así es como aparece el Islam en nuestra Ciudad. Por diversas causas y motivaciones ha llegado al territorio y junto con él personas de otras latitudes. Algunas de ellas con la idea de estar sólo de paso, otras con la esperanza de establecerse y desarrollar un proyecto de vida. ¿Cómo es que el Islam logra insertarse dentro de las posibilidades religiosas en el territorio mexicano? ¿Cómo y por qué algunos capitalinos han abrazado al Islam como su fe? ¿Cómo se reproducen sus códigos y normas culturales dentro de los conversos mexicanos?

Existe una cohabitación de múltiples factores religiosos. El Islam se ha presentado en este abanico de posibilidades como una vía más de satisfacer la necesidad espiritual. Observo cómo la religión se ha convertido en la posibilidad de generar sentido y proporcionar certezas, también se ha vuelto vehículo de acción para las personas que han decidido adherirse a él. Pero ¿qué es lo que buscan las personas en la religión?

Según la encuesta Mundial de Valores (Inglehart *et al.*, 2000) la sociedad de este país ha dirigido su mirada en años recientes hacia una búsqueda de lo divino, de lo espiritual. Después de la familia y el trabajo, la religión es el aspecto más importante en México. La creencia en Dios es casi unánime, y hoy el 98% de los mexicanos adultos asegura que cree en Dios (Gutiérrez, 2005: 632).

Entonces ¿qué es lo que provoca esta tendencia? Como ya he señalado, lo que sucede en lo global tiene repercusiones en lo local. La situación de crisis económica y cambios continuos en la que nos encontramos tiene repercusiones en la vida familiar y en la individual. En definitiva, los continuos procesos de exclusión repercuten en la forma en que los individuos dan la batalla de manera cotidiana. Si en estas condiciones la religión se

²⁰ Se consultó en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Gumucio.pdf> [Fecha de consulta: 1o de Noviembre de 2013].

convierte en la posibilidad de hallar soluciones y explicaciones a las vicisitudes del día a día, se vuelve en la solución del sin sentido.

También hay una diversificación de la pertenencia religiosa en la población urbana de la capital. Bajo este contexto entiendo que la religión sigue estando presente y que la multiplicidad de factores que se encuentran alrededor de ella me permiten dar cuenta de nuevos tópicos a investigar. Hay que reconocer que la transformación en el campo religioso mexicano tiene que ver con una construcción de identidades múltiples y móviles. Todo esto bajo la era de las redes y flujos de información. “Lo significativo de la situación presente es que el campo religioso ha dejado de ser monopolio de la Iglesia católica, para convertirse en un “mercado de bienes simbólicos”, regido por la lógica de la competencia” (Giménez, 2009: 234).

En el caso particular del que hablo ahora, la migración de personas junto con el acceso a la información a través de los medios de comunicación masiva y de la red han permitido que una religión distintiva de ciertas regiones geográficas, como es el Islam, tenga presencia en el campo religioso mexicano. Es necesario señalar también que “cada peculiaridad cultural condiciona los procesos locales conformando referencias identitarias, sólo perceptibles por medio de descripciones monográficas (etnografía)” (Gutiérrez, 2005, *op.cit*: 630). Hablo de símbolos, culturas y costumbres provenientes de tierras lejanas que alimentan y enriquecen la cotidianidad religiosa de los mexicanos. Como lo especifiqué líneas arriba, la presencia de diferentes religiones en la Ciudad de México confirma que existe una práctica religiosa de los ciudadanos que la habitan.

La conversión de mujeres mexicanas al Islam habla de dicha pluralidad religiosa. Encuentro también que así como el Islam ha tenido cabida en los intereses espirituales de los mexicanos, otros cultos se presentan de la misma manera. No hay que perder de vista, por ejemplo, el surgimiento de cultos a la Santa Muerte, a San Judas Tadeo, prácticas esotéricas y otras formas de relacionarse con lo sobrenatural. La experiencia con lo sagrado se está reconfigurando y esto a su vez repercute en la construcción de nuevas identidades religiosas.

Para finalizar este primer capítulo, presento a manera de resumen lo que revisé en él. Comencé por esbozar la postura de algunos teóricos secularistas de finales del siglo XIX para comprender la manera en que la teoría de la privatización de la religión, mejor conocida como secularización, hacía eco desde Marx, Durkheim y Weber; ellos sentaron la idea de que la religión como práctica pública quedó circunscrita al ámbito privado en alguna etapa del desarrollo del hombre. Así como en la Sociología, en la Antropología Edward Tylor fue uno de los principales evolucionistas que explicaba la religión sólo como una fase en el desarrollo del hombre. También Freud y Nietzsche, desde la Psicología y la Filosofía, hablaron sobre el papel de la religión en la historia del hombre, lo que los hacía común a todos era pensar que en determinado momento la religión quedaría circunscrita al ámbito privado. Postura que vemos imposible de sostener con los acontecimientos locales y globales, donde, por el contrario, asiste un repunte de lo religioso en la esfera pública. Se observa la explosión identitaria cultural y religiosa como parte de los nuevos fenómenos, consecuencia de la política globalizadora que consiste en tratar de homogeneizar no sólo regímenes económicos sino también culturales. Los críticos secularistas como Berger ponen de manifiesto la multireligiosidad en Europa, América y en otras zonas geográficas. No podemos más que constatar la migración de personas y religiones en un mundo que se encuentra conectado de un lado a otro por las nuevas tecnologías.

En este proceso de repunte religioso se presenta la formación de Estados laicos y democráticos, en los cuales se busca preservar las libertades de creencia de los ciudadanos. ¿De qué forma se hace esto en México? Hemos logrado conformar un Estado laico a través de la ley, pero vemos que en la práctica faltan tareas por realizar para que la laicidad no sólo se piense, sino que se materialice de forma adecuada en la práctica cotidiana y en la convivencia social.

Como expresaba al principio de este capítulo, el contexto global está influenciando las formas locales en que los creyentes se están relacionando con aquello que llamamos sagrado. La presencia de nuevas tradiciones religiosas en la Ciudad de México permite dar cuenta del fenómeno de la conversión religiosa y la construcción de nuevas identidades como consecuencia de éste. Ambos hechos se están convirtiendo en una línea de análisis de suma importancia dentro de la investigación antropológica. Bajo este contexto, procedo en

el siguiente capítulo a explicar de forma detallada qué se entenderá por religión, identidad y conversión religiosa. La argumentación teórica que a continuación se presenta servirá para comprender cuál es la forma en que me he acercado al proceso de la conversión religiosa de algunas mujeres mexicanas al Islam.

CAPÍTULO II

Acercamientos teóricos para comprender la relación: identidad, religión y conversión religiosa

La conversión es paradójica. Es elusiva. Es inclusiva. Destruye y salva. La conversión es súbita y gradual. Está totalmente creada por la acción de Dios, y está totalmente creada por la acción del hombre. La conversión es personal y comunitaria, privada y pública. Es tanto pasiva como activa. Es una retirada del mundo. Es la resolución de un conflicto y una revigorización para ir al mundo y afrontar, si no generar, conflicto. La conversión es un hecho y un proceso. Es un fin y un principio. Es definitiva y sin fin. La conversión nos deja devastados y transformados (Rambo, 1996: 224).

En este capítulo expondré los conceptos que nos acompañarán a lo largo del desarrollo analítico de esta investigación: religión, identidad religiosa y conversión. El objetivo es explicar, a través de la visión antropológica, cómo estos tres factores intervienen y son parte del proceso de conversión religiosa que viven las mujeres mexicanas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM). Se explicará a lo largo de las páginas cómo la religión se coloca en un lugar privilegiado y, a partir de ella, se adoptan formas de creer y vivir el mundo, lo cual requiere de tiempo y se afianza también en él. Además, se verá la transformación constante en la vida cotidiana de las mujeres mexicanas conversas, provocando así la construcción de una nueva identidad religiosa que posiciona y dota de sentido la vida de estas mujeres en el transcurso de sus vidas. También, como último punto de este capítulo, expondré algunas propuestas teóricas que me ayudarán no a cerrar la discusión, sino a retomar temas y miradas de observación distintas a la que yo he propuesto aquí; en ellas encuentro otra fuente de apoyo para el análisis de la identidad, la conversión y las mujeres en el Islam. Cabe señalar que sólo las menciono y dejo su desarrollo para un estudio posterior; la idea, a partir de este primer trabajo de investigación, es generar otros

que enriquezcan el presente, por lo cual al exponerlas dejo la puerta abierta a un tema que requiere un mayor análisis todavía.

2.1 Una introducción hacia la categoría “religión”

¿Qué es la religión? ¿Qué es lo sagrado? ¿Desde cuándo surge? ¿De qué formas se ha practicado a lo largo del tiempo? ¿Por qué los hombres somos seres religiosos? De estas cuestiones la que me parece indispensable resolver en este apartado es qué se entiende por religión y cómo se constituye lo religioso, ello para enlazarlos después con la construcción de la(s) identidad(es) religiosa(s) y, por su puesto, con el proceso de conversión de algunas mujeres mexicanas al Islam. Cabe señalar que estos temas han sido abordados a través de la historia de la humanidad por diferentes teóricos y desde diversas disciplinas, entre las que se encuentran la Antropología y la Sociología. Ambas han hecho grandes contribuciones al estudio de la religión. Por tal motivo, parto de ellas para esbozar una primera aproximación al término.

La Antropología ha estudiado la religión desde miradas diferentes. Hay toda una serie de antropólogos que han hecho un sinfín de aportes en esta línea de estudio, los invito a que revisemos algunos de sus postulados. Empiezo con Edward Burnett Tylor (1823-1917), quien expone:

Así pues, parece que la teología de las razas inferiores alcanza ya su clímax en la concepción de un dios sumo entre los dioses... la teoría degeneracionista puede pretender que estas creencias son restos mutilados y pervertidos de religiones superiores, y en algunos casos no hay duda de que tiene razón. Pero en la mayor parte de ellos la teoría evolucionista prueba su competencia para explicarlos sin buscar sus orígenes en otros grados de cultura más elevados que aquellos en los que se ha constatado su existencia, Considerándolas como productos de la religión natural, tales doctrinas de la supremacía divina no parecen sobreponer en modo alguno la capacidad de razonamiento de la mente de cultura inferior, ni tampoco la capacidad de la imaginación de las culturas inferiores para adornarlas con fantasías míticas. Tanto en el pasado como en el presente han existido y existen pueblos salvajes o bárbaros que se hacen del sumo de ideas tales como las que pueden

obtener por sí mismos, sin la ayuda de naciones de cultura más avanzada (Tylor, 1958: 422).

Lo que trata de explicar Tylor (1832-1917) a través de éste párrafo es la existencia de dioses superiores en las culturas primitivas, pero hay que hacer notar su constante referencia a éstas y a las naciones de cultura más alta, como él las llama, así también a los préstamos que las primeras podían o no hacer de las segundas respecto al pensamiento religioso. Él entendía la religión como el resultado de un proceso evolutivo de condición universal, progresiva y normal, había siempre en él, y de manera constante, la idea de desarrollo paulatino.

Cabe subrayar que la concepción de Tylor se inscribe dentro de la línea evolucionista de la tradición antropológica. Dentro de la misma postura, se halla el filósofo británico Herbert Spencer (1820-1903), quien decía que la religión se originó para tratar de entender la realidad de los sueños. La línea evolucionista planteaba la idea de que los primeros hombres tenían un pensamiento primitivo, animista o mágico, que fue progresando hasta llegar a un grado tal que lo que se encontró en las sociedades más complejas o mejor desarrolladas fue la religión. Dicha propuesta antropológica se vio superada con el tiempo.

Por otro lado, R.R. Marett (1846-1943) opinaba que “las religiones en las sociedades preliterarias eran, en primer lugar, una cuestión de sentimiento más que de pensamiento, y esta dimensión afectiva no tenía que desaparecer en la manera de entender por parte de las sociedades técnicamente más evolucionadas” (Cunningham citado en Martí, Josep, 2003: 26). Aquí, además del cognitivo, se presenta un elemento relacionado con la afectividad o las emociones. Me parece sustancial subrayar el reconocimiento de ellas porque considero que esta característica juega un papel esencial cuando se habla de la conversión religiosa en nuestros días, pero de esto hablaré con más detalle en otro momento.

Siguiendo la pista del estudio religioso se presenta Freud (1856-1939), para quien la religión, como ya he citado en otro apartado, sólo se refería a un estadio mental que acabaría por desaparecer conforme el hombre madurara y llegara a establecer el

pensamiento científico como base de su desarrollo (Freud, 1977) . Esta idea ha sido desechada por completo cuando hoy día, en pleno siglo XXI, la religión viene a repuntar de una forma inimaginable. Cabe subrayar que en la misma línea explicativa de Freud se encontraba James Frazer (1854-1941). Hasta aquí vemos cómo en el comienzo del estudio de la religión dentro de la Antropología imperaba la perspectiva evolucionista.

En aquellos ayeres, los antropólogos no hablaban sólo del término religión, sino también había una discusión sobre lo sagrado y su conceptualización. Bajo este análisis está, por ejemplo, Max Müller (1823-1900), quien “afirmaba que la proyección de atributos humanos en fenómenos naturales, o antropoformismo, resulta de la habilidad subdesarrollada de abstracción...el hecho religioso sirve como metáfora o modelo que vehicula el yo simbólico en su dimensión de lo sagrado” (Martí, Josep, en Ardévol Piera, Elisenda y Glòria Munilla Cabrillana (coords.), 2003: 29).

Otro de los pensadores que más han influido en la Antropología de la religión ha sido, sin duda, el sociólogo francés Émile Durkheim (1858-1917). En su trabajo *Formes élémentaires de la vie religieuse*, él menciona que lo religioso está compuesto de dos espacios, el profano y el sagrado, y que en cada uno de ellos se desarrollan actividades diferentes; por lo tanto, su significación tiene que ver con lo que presenta en uno y en otro. Es decir, “la concepción según la cual lo profano se opone a lo sagrado como lo irracional a lo racional, lo inteligible a lo misterioso, no es más que una de las formas bajo las cuales se expresa esta oposición. Una vez constituida la ciencia, ha tomado un carácter profano, sobre todo con respecto a las religiones cristianas; ha parecido, por consiguiente, que no podía aplicarse a las cosas sagradas” (Durkheim, 1995:35).

En la discusión y análisis de lo sagrado también está Rudolf Otto (1869-1937), Roger Caillois (1913-1978) y Mircea Eliade (1907-1986). En su libro *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Otto define a lo sagrado como lo santo o lo numinoso, es decir, eso que se compone de lo misterioso, lo tremendo, esa fuerza que puede agitar y henchir el ánimo de manera perturbadora. Lo sagrado es también lo oculto, lo secreto, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano ni familiar y que sin lugar a dudas representa una omnipotencia y una prepotencia.

Para Mircea Eliade, lo sagrado se manifiesta en todo momento y de todas las formas posibles. Él habla de las hierofanías, que son las manifestaciones de lo sagrado en el contexto natural y, dice, estas manifestaciones tienen fuerza y a eso les nombra Kratofanías (Eliade, 1972: 31-38). Con ello quiere referirse a la intensidad con que lo sagrado se revela. Para Eliade, lo sagrado también es esa potencia dadora de vida, cuyas características son eficiencia y potencia.

Por su parte Caillois explica que lo sagrado presenta una ambivalencia porque, así como es manantial de todo socorro y éxito, es también una energía peligrosa y difícil de manejar. Dentro de su desarrollo teórico ubica, de igual forma que Durkheim y Eliade, dos espacios, el profano y el sagrado, ambos son complemento uno del otro porque para existir cada cual debe haber primero un reconocimiento del otro. El espacio profano está lleno de las actividades que se hacen de manera cotidiana, pero el lugar sagrado se compone de lo peligroso, lo prohibido, de fuerzas que dotan de poder, éxito y fortuna. Con lo revisado hasta este momento, puedo comprender que en sus inicios “el núcleo central en los intentos de definición de la religión se encuentran en la creencia en un mundo sobrenatural que la entiende como un conjunto de fenómenos que se conceptualizan como superiores a la naturaleza o bien que constituyen un mundo aparte del natural...” (Martí, Josep, *op.cit*: 35).

Es cierto que los intentos por explicar el término religión no han sido menores, pero tampoco han sido los suficientes y resulta bastante comprensible puesto que la religión implica un conjunto de cosas sumamente complejas que se relacionan con el devenir del hombre en la tierra y su existencia. Ya he mencionado brevemente la manera en que desde los comienzos de la Antropología y la Sociología los intentos por precisar lo religioso han ocupado mucha tinta y papel. Algunas de estas primeras definiciones se enmarcaban en las teorías evolucionistas que postulaban el desarrollo paulatino del pensamiento humano. En algún momento de su existencia, según esta propuesta, el ser humano sería más avanzado, se acabarían así las ideas de la magia y las creencias en lo sobrenatural. Ahora me interesa poner énfasis en las siguientes conceptualizaciones y propuestas para ubicar otro marco de análisis. Presentaré así a Émile Durkheim (1858-1917), a Clifford Geertz (1906-2006), a Peter Berger (1929-) y, finalmente, a Danièle Hervieu-Léger (1947-), en su intento por definir qué es religión.

Durkheim ha definido a la religión como “*un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas*” (Durkheim, *op.cit*: 42). Si parto de esta concepción para ir desmenuzando el término religión, entiendo que Durkheim aporta a la discusión las categorías de Iglesia, creencias, comunidad y, por supuesto, la idea que revisé líneas arriba y que tiene que ver con lo sagrado y lo profano. Cabe aclarar que cuando él define religión quiere explicar de qué forma se construye el espacio religioso. Éste es aquél donde se presenta una serie de características como rituales y prácticas que no se darían en el espacio profano. Es decir, lo sagrado está sujeto a un tiempo y a un espacio determinado.

Otro aporte que considero de suma importancia en el concepto de Durkheim es el de la comunidad religiosa, sus creencias y representaciones. Él señala, al respecto, que “las representaciones religiosas son representaciones colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo” (*Ibid*: 8). No cabe duda que los ritos, las fiestas y el tiempo festivo de las diferentes comunidades religiosas son fundamentales para comprender el sentido de comunidad de los creyentes y apreciar las distintas significaciones que ellos le otorgan al tiempo que pasan con la comunidad y al papel de las fiestas en sus creencias.

Así, para Durkheim “los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados” (*Ibid*: 32). Ambos se unen para congregar a determinado número de personas, en determinados espacios y tiempos, contribuyendo así a que se genere la comunidad religiosa de los creyentes. El caso particular de esta investigación muestra a través de la experiencia empírica que las mujeres conversas del CECM viven la oración del viernes y las festividades particulares de la tradición islámica de corte sunnita como días especiales de reunión comunal y de reafirmación de la fe. En estas ocasiones, ellas revaloran el papel de la comunidad y el sentimiento de pertenecer a ella, así como a través de las festividades se rememora un acto sagrado que las une como creyentes del Islam.

Por otra parte, para Geertz la religión es: “ 1) *Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*” (Geertz, 2005:89). Como puede verse, Geertz habla de un sistema de símbolos. Aquí se hace presente la antropología simbólica y la idea de que la religión es también un sistema de símbolos que aglutina un conjunto de creyentes respecto a una serie de ideas abstractas que se relacionan para dar cuenta de una explicación del mundo.

Me gustaría subrayar la aportación de Geertz sobre lo simbólico para tenerla en cuenta en el desarrollo de la presente investigación. Ahora explicaré, punto por punto, el planteamiento del autor porque me parecen importantes los elementos que él analiza al construir su concepto de religión. Cuando dice: “*Un sistema de símbolos que obra para...*”, hay que entender que “el término [símbolo se usa] para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción- la concepción es el “significado” del símbolo...” (Geertz, 2005: 90. Los corchetes son míos). Todas las religiones están compuestas de estos elementos porque a través de ellos se vehiculan significados referentes a las creencias y prácticas de una tradición religiosa. En el caso del Islam encontramos símbolos diversos como el uso del velo, que significa cierto recato y cuidado de la persona en todos los aspectos, tanto en el material como en el espiritual.

Al “*establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres...*” Geertz quiere decir que “esos símbolos expresan la atmósfera del mundo y la modelan. La modela al suscitar en el fiel cierta serie distintiva de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) que prestan un carácter permanente al flujo de su actividad y a la calidad de su experiencia” (*Ibid*: 93). Los creyentes muestran ciertas aptitudes y disposiciones de ánimo que son modelados por sus creencias en una fe determinada y porque éstas dotan de significado la actuación de los hombres, tanto en la esfera religiosa como en la profana. Habría que entender también las principales diferencias entre los estados anímicos y las motivaciones para comprender su existencia. Dice Geertz:

la principal diferencia entre estados anímicos y motivaciones está en que, por así decirlo, las últimas son cualidades vectoriales en tanto que las primeras son cualidades meramente escalares. Los motivos apuntan en una dirección, describen cierto curso general, gravitan hacia ciertas realizaciones habitualmente transitorias. Pero los estados de ánimo varían sólo en su intensidad, No van a ninguna parte. Nacen de ciertas circunstancias pero no responden a ningún fin (*Ibid*: 94-95).

En el caso que me ocupa, he visto a través del trabajo de campo que los motivos por los que las mujeres mexicanas del CECM llegan al proceso de conversión al Islam surgen de una serie de motivaciones externas, pero también internas, y que se relacionan con la búsqueda de respuestas a la vida cotidiana. Ellas refieren que cuando adoptan el Islam la inquietud o las preguntas sin respuesta que ellas tenían se ven solventadas por la doctrina islámica. Hay un estado anímico diferente que les proporciona la religión²¹.

Geertz habla también de un orden del mundo cuando expresa “*formulando concepciones de un orden general de existencia y...*” Es entendible que la religión ha sido desde tiempos remotos una de las formas en la que los hombres pueden encontrar sentido no sólo a la existencia, sino a los actos que se materializan en la vida cotidiana. Quien se dice creyente de una fe, vive su vida con base en una serie de disposiciones que la religión le brinda, ésta le provee de un código moral y de un entendimiento del mundo tal que todo lo que existe tiene un orden y, por consecuencia, una razón de ser en todos los niveles. Dice Geertz:

Por un lado, la religión asegura el poder de nuestros recursos simbólicos para formular ideas analíticas en una concepción con autoridad sobre la realidad toda; por otro lado, asegura el poder de nuestros recursos también simbólicos para expresar emociones (estados anímicos, sentimientos, pasiones, afectos) en una similar concepción de su penetrante tenor, de su inherente tono y temperamento. Para quienes son capaces de abrazar símbolos y mientras se atengan ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que

²¹ No me detendré por ahora a exponer algunos relatos de las mujeres entrevistadas, pero si lo haré en el capítulo cuarto de esta investigación, donde retomaré algunos de los planteamientos que ahora analizo. Los comentarios vertidos respecto a la evidencia empírica, son retomados del Diario de campo que construí durante mi trabajo de campo en el CECM en 2008.

experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristeza o alegría, hosca o altivamente (Geertz, *op.cit*: 100-101).

Estas concepciones del mundo se revisten “*con una aureola de efectividad tal que...*”:

va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades amplias que corrigen y completan las primeras... en este sentido de lo “realmente real” en lo que descansa la perspectiva religiosa y a lo que las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural están dedicadas para presentarlo, intensificarlo y, en la medida de lo posible, hacerlo inviolable a las discordantes revelaciones de la experiencia secular. Y la esencia de la acción religiosa, desde un punto de vista analítico, consiste en estar imbuida de cierto complejo específico de símbolos- de la metafísica que formula y del estilo de vida que recomiendan- con autoridad persuasiva (*Ibid*: 107).

Con esto queremos sustentar, junto con Geertz, que la religión provee a los sujetos creyentes de una guía espiritual, emotiva y moral, que los dota de una creencia, tal que se vuelve pertinente y eficaz en todos los casos que los creyentes lo consideren necesario. A través de ella se logra luchar o vivir con las angustias y vicisitudes cotidianas, a través de ella se mantiene la esperanza de mejorar las condiciones materiales de existencia y la posibilidad de acceder a una vida más plena. La religión cumple su función en la medida en que el creyente ve y siente su efectividad en la vida diaria. Y, finalmente, “*que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*”. Dicho esto, parecería que tendríamos que analizar de manera minuciosa este realismo único pues los creyentes son tan diferentes como las religiones. Así, habrá algunos para quienes la religión lo sea todo, como se ha señalado, pero habrá otros que tomen con cierta ligereza el papel de ésta en sus vidas. Lo cierto es que la religión lo puede impregnar todo en un instante.

Siguiendo con las explicaciones del término, Berger, en su libro *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, hace toda una disertación respecto a la religión y al proceso de construcción de un orden sagrado. Explica que la religión es “el establecimiento, mediante la actividad humana, de un orden sagrado omnímodo, esto es, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos” (Berger, 1967: 69). Él pone énfasis en el orden sagrado omnímodo, es decir, un orden que lo abarca todo y que logra mantenerse a pesar del cambio. Es muy importante comprender que las

transformaciones actuales en la vida de las personas y de los sistemas culturales en general vienen a poner de manifiesto la necesidad de establecer un orden significativo en la vida de los sujetos, elemento esencial en la propuesta de Berger.

A su vez, la religión también se convierte, como Hervieu- Léger lo indica, en “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, *op.cit*: 23). Hervieu-Léger habla de ese dispositivo práctico y simbólico que conforma el sentido individual del ser, cuestiones que se vuelven elementales para comenzar a comprender qué se entenderá por religión en la presente investigación y cómo servirá la conceptualización de ésta para el entendimiento de la conversión religiosa de mujeres mexicanas al Islam.

Presentaré ahora un breve análisis de lo ya expuesto para presentar cómo se comprenderá el término religión a partir de este momento. El planteamiento de Durkheim me sirve para situar sin lugar a dudas dos espacios en los que el hombre se mueve, el sagrado y el profano. En esos campos de acciones suceden y se manifiestan fuerzas distintas. El campo sagrado, que es el de nuestra importancia, brinda al ser humano una serie de creencias y ritos que les permiten generar una idea del mundo y el sentido de comunidad a través del rito y lo que eso conlleva. Dichos elementos siguen estando presentes en la religión, por ejemplo, la comunidad de creyentes o a la iglesia. Como bien lo enuncia Durkheim, también hay un espacio sagrado y profano en la idea religiosa y, por supuesto, las creencias y los ritos forman parte de ella. Más allá de estos elementos primarios, Geertz viene a enriquecer la idea de religión de Durkheim cuando habla de lo simbólico y lo anímico, el orden, la efectividad y el realismo único. Creo que una parte trascendental cuando se habla de religión debería ser lo que se refiere o se relaciona con las emociones, los símbolos y significaciones.

Desde mi punto de vista, la religión no sólo provee al sujeto de ciertas concepciones del mundo, sino que en todo momento la religión estimula la generación de ciertas emociones en los individuos, así como pautas de conducta en su actuar cotidiano. No son

únicamente las concepciones religiosas las que hacen actuar de tal o cual manera a los hombres, sino que los sentimientos o emociones que existen en ellos y que se generan a partir del discurso religioso se convierten también en un estímulo. La religión confiere significación a la existencia del hombre a través de un entramado simbólico, como diría Geertz, pero también hay un código emocional y de desarrollo personal en cada una de las diferentes propuestas religiosas, cuestión que debemos tener presente. Aunado a ello, no debe olvidarse que la religión es un acto eminentemente social, como lo expone Durkheim. La religión se vive en comunidad y se mantiene por la misma. No podría hablarse de religión sin grupo social.

Finalmente, al retomar los elementos anteriores entiendo a la religión cómo esa herramienta simbólica y práctica que compartimos en comunidad, cuyo eje es la creencia en un ente sagrado y sobrenatural. Dicha herramienta nos sitúa en el mundo de forma significativa y dota de sentido nuestra existencia; nos permite, de igual forma, generar un estado anímico particular motivado por la creencia en un orden sagrado o cósmico donde todo lo que ocurre tiene una razón de ser. Entonces, también se manifiesta estable y esperanzadora pese a los cambios en el contexto sociocultural. Aunado a ello, forja en los sujetos un sentimiento de pertenencia e identidad.

Quisiera ahora partir de la anterior concepción para comprender cómo es que la práctica religiosa de algunos mexicanos se está reconfigurando bajo el marco actual de pluralismo religioso, donde podemos observar la convivencia de ciertas religiones en un mismo campo geográfico. La presencia de tradiciones religiosas referidas en algún tiempo sólo a una zona geográfica se está expandiendo a través de los flujos migratorios de personas y de formas de vida diferentes a las que estábamos acostumbrados. Su presencia en los diferentes territorios nacionales nos hace pensar en la multiplicidad de identidades religiosas, muchas de ellas conformadas a partir del sincretismo que se da por el contacto no sólo religioso sino también cultural.

Considero necesario para cerrar este apartado discutir un poco más las propuestas teóricas de Peter Berger (1926-) y Hervieu-Léger (1947-) porque considero que estos teóricos abonan otros elementos en la discusión sobre el concepto de religión y el estado

actual de ésta en el contexto plurireligioso que vivimos actualmente. Procedo entonces a ello. Berger, en su libro *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, hace toda una disertación respecto a la religión y al proceso de la construcción de la identidad y un orden sagrado, asunto que nos compete para llegar más adelante al análisis de la identidad religiosa.

En primer lugar, Berger habla de cómo la sociedad (para nosotros la sociedad religiosa) forma y construye la identidad de los individuos: “es dentro de la sociedad, y como resultado de un proceso social, donde el individuo se convierte en una persona, adquiere y mantiene una identidad y lleva a cabo los diversos proyectos que constituyen su vida” (Berger, *op.cit*: 13-14). Esta identidad es construida a su vez por el reconocimiento de los otros. La identidad religiosa es, entonces, un proceso colectivo. En el caso de esta investigación veo que la religión sirve como eje rector de la vida de las mujeres conversas al Islam.

La religión es una forma de vida. Según los creyentes, esta forma de vida permite a los sujetos sociales ser parte de un grupo y de un orden, “la actividad constructora de mundos del hombre es siempre una empresa colectiva... es posible resumir la formación dialéctica de la identidad diciendo que el individuo se convierte en aquello que es considerado por los otros” (*Ibid*: 29). De esta forma, la identidad religiosa es construida por los otros y a través de la actividad que se realiza con ellos.

Berger también habla de la religión como ordenadora de un mundo en el que se busca dar sentido a la existencia de los seres humanos. La sociedad religiosa “dirige, sanciona, controla y castiga la conducta individual... el carácter coercitivo fundamental de la sociedad no reside en sus mecanismos de control social, sino en su poder para constituirse e imponerse como realidad” (*Ibid*: 24). Hay una serie de normas religiosas, en este caso en el Islam, que se imponen o, mejor dicho, que se aceptan cuando se es creyente, el individuo aprende los significados, se identifica con ellos, los incorpora y los hace sus significados (Berger, 1967).

La religión es vista, entonces, como un *nomos* que le da sustento y significado a la vida de las personas. Es a través de las normas, las creencias y sus prácticas que se logra

dar sentido y significado a la vida de los sujetos, no sólo en el campo espiritual sino en todos los demás campos, ya que la religión es una empresa totalmente abarcadora. Dice Berger

en todo caso, cuando se da por sentado el nomos como propio de la <<naturaleza de las cosas>>, entendido cosmológicamente o antropológicamente, se le dota de una estabilidad que deriva de fuentes más poderosas que los esfuerzos históricos de los seres humanos (*Ibid*: 40).

La religión va más allá de cualquier campo que el hombre pueda imaginar: lo ordena, lo explica y lo controla todo. Desde el principio, el hombre ha buscado nombrar todo y ordenarlo con la finalidad de integrar su entorno a su construcción individual. De esta forma, la religión ha jugado un papel estratégico en la construcción del mundo (*Ibid*: 59-66).

Como ya he venido subrayando, el mundo globalizado ha traído cambios importantes en la vida de los sujetos. La incertidumbre es una constante en el día a día y, por tal motivo, los hombres buscan la manera de encontrar certezas. Es en la religión que pueden encontrar múltiples respuestas ante el vacío, así como seguridad y confianza ante la adversidad. A partir de esto entiendo que las mujeres del CECM encuentran en el Islam una forma de vida que las dota de un sentido, ésta también les permite articular un discurso que les brinda seguridad y las posiciona en el mundo de forma significativa.

El discurso religioso ordena, explica y genera esperanza en el porvenir de los individuos. He ahí su importancia y la magnitud de su alcance. Se observa así que pese a las profundas mutaciones, las necesidades espirituales de los hombres siguen siendo las mismas. La religión permite generar un proyecto de vida a largo plazo a través del cual el sujeto ordena el mundo y lo representa; no sólo eso, se asigna un lugar dentro del mismo. En el caso específico de las mujeres conversas del CECM el papel de la religión funciona como un integrador de diferentes aspectos de la vida: el espiritual, el social y el material, haciendo así que se forme un marco más sólido para ellas.

Ante lo que prevalece (heterogeneidad, diversidad y desarticulación), vuelve a retomar fuerza lo tradicional, lo sólido, lo permanente. La religión es todo esto y mucho

más. Debemos tomar en cuenta que en la vida práctica de las personas, la religión es importante y más aún para los creyentes que se adscriben a cualquier tradición religiosa.

Como afirma Ibañez Tirado

el factor religioso es una figura fundamental en el desarrollo psicológico y social del hombre, puesto que constituye, en la mayoría de los casos, un sustento para solventar la vida diaria y para explicar la existencia de sí mismo, la función y el valor que tiene el mismo hombre sobre la Tierra, su origen, e incluso su destino final después de la muerte (Ibañez, 2010: 132).

La religión posee un papel principal en la construcción del mundo social; por lo tanto, a través de lo religioso el sujeto también se apropiá de forma activa de su mundo y construye su identidad como participante. Puedo decir, entonces, que el hombre es un co-productor tanto del mundo social como de él mismo. Vuelvo a la pregunta ¿qué es lo que buscan o encuentran las personas en la religión?

A raíz de su conversión al Islam, las mujeres generan distintas correlaciones con el mundo y su entorno. ¿Qué puede decirse de ello? Las mujeres conversas reestructuran su forma de ver el mundo, sus creencias, sus prácticas, su actuar. Es ahí donde se generan nuevos campos de sentido, donde no sólo ellas juegan un papel importante, sino también sus relaciones con los demás seres humanos. ¿Qué esperan? ¿Hacia dónde van? ¿Cómo se comportan? ¿Cómo operar entonces a partir de una identidad religiosa en el mundo cotidiano?

Bajo este contexto, la concepción de religión que me ayuda a comprender y a explicar de manera más integral cómo es que viven y piensan el Islam las mujeres conversas CECM es la de Hervieu –Léger, que ya he examinado líneas arriba y que reitero aquí con el afán de que quede lo más claro posible, ella entiende a la religión como “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger, *op.cit*: 23). A partir de este momento, dicho concepto será el que me guíe en el entendimiento de la práctica religiosa que viven las mujeres conversas del CECM.

Aunada a la propuesta de Hervieu –Léger, yo me atrevería a decir que la esfera emotiva, como lo menciona Geertz, es sustancial para comprender el tipo de conversión religiosa que está presentándose en las mujeres del CECM. Ellas encuentran en el Islam no sólo el dispositivo ideológico que les permite ubicarse en el mundo y actuar en él. A través de éste también logran generar una identidad como mujeres, como musulmanas y como mujeres musulmanas mexicanas. Es a través de lo que se comparte simbólica, espiritual y emocionalmente que las mujeres pueden construir una identidad religiosa que dota de sentido y significado su existencia.

Pero ¿cómo construirla? ¿Cómo preservarla? ¿De qué manera ejercerla? ¿Cuándo y cómo hacerlo? Las mujeres conversas están reordenando su existencia a partir de un discurso religioso que las coloca en un momento y lugar determinado, les asigna un significado a su existencia y las dota de un dispositivo práctico para relacionarse con el mundo profano y sagrado, así como para actuar en ellos de una manera determinada. Recuérdese que somos seres generadores de sentido y que necesitamos certezas y esperanzas. A partir de esto es necesario entender que también lo subjetivo requiere con urgencia de análisis. El hombre no solamente es un ser racional, es un ser con instintos y sentimientos que le provocan dudas que requieren de explicación.

Hasta aquí he comprendido y reiterado que la religión es esa herramienta simbólica y práctica que compartimos en comunidad, cuyo eje es la creencia en un ente sagrado y sobrenatural. Dicha herramienta nos sitúa en el mundo de forma significativa y dota de sentido nuestra existencia, nos permite de igual forma generar un estado anímico particular motivado por la creencia en un orden sagrado o cósmico donde todo lo que ocurre tiene una razón de ser. Entonces, también se manifiesta estable y esperanzadora pese a los cambios en el contexto sociocultural. Aunado a ello, forja en los sujetos un sentimiento de pertenencia e identidad.

En el caso de las mujeres conversas del CECM, es a través de esta generación de sentido que se presenta también la reconfiguración de su identidad religiosa como consecuencia de la aceptación de normas y creencias, de un sistema simbólico compartido y de su sentido de pertenencia a una comunidad creyente. ¿Qué es entonces la identidad

religiosa? ¿Cómo se genera y se mantiene? Ya he hablado de la religión como una parte fundamental en los sujetos y en su existencia, ahora es indispensable comprender como el proceso de conversión al Islam en las mujeres mexicanas conlleva un cambio de adscripción doctrinal y, como consecuencia, la generación o construcción de una identidad religiosa, esa identidad va fundándose a partir de todos los elementos que la integran y de los que a continuación hablaré.

2.2 ¿Cómo se construye la identidad religiosa?

Es necesario ahora entender la manera en que la religión repercute en la construcción de la identidad religiosa de las mujeres mexicanas del CECM. Sólo es necesario recordar, antes de partir hacia la reflexión, que la globalización como una etapa histórica particular es:

Un contexto nuevo para la creación de sentido, a partir de una cierta disociación entre lugares, identidades y culturas. Una tensión se establece en una instancia intermedia de creación entre, por un lado, el repertorio global cuyos preceptos no conocen casi barreras materiales y, por otro, las relaciones sociales y simbólicas locales, cada vez más afectadas por conflictos, exclusiones e interrogaciones identitarias (Agier, 2000:13)

Bajo este esquema global, la historia del estudio de la identidad requiere partir de un análisis a los ojos de estos cambios. Para ello, presentaré enseguida un breve estado de las cosas respecto de su estudio dentro de la Antropología. Teniendo siempre en cuenta que este escenario global está permeado por el uso de las tecnologías de la información, lo que permite que los sujetos sociales se hallen en una constante y permanente comunicación con culturas, costumbres y territorios que antes eran impensables, lo que se vuelve un caleidoscopio multicolor.

Desde la perspectiva antropológica el término identidad se ha referido por lo que respecta principalmente a los grupos étnicos de nuestro territorio²². Encontramos, así,

²² La siguiente bibliografía entre muchos otros títulos aborda el tema: Fredrik Barth, (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, 1976, Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo Veintiuno editores, 1997 o Andrés Medina Hernández, “La identidad étnica: turbulencias de una definición”, en Méndez y Mercado, Leticia Irene (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

la propuesta metodológica de Fredrik Barth de sustituir el concepto de etnia por el de etnicidad, que implica estudiar la identidad desde la perspectiva de los miembros del grupo, de tal manera que lo que identifica a un grupo no son los elementos culturales objetivos del mismo, sino aquellos que los sujetos consideran significativos. En esta cuestión coinciden Manuel Castells, Gilberto Giménez y Andrés Piqueras... (Mercado y Hernández, 2010: 230-231).

Ellos consideran la identidad colectiva como una construcción subjetiva, consecuencia de las interacciones cotidianas, a través de las cuales los sujetos delimitan lo propio frente a lo ajeno, es decir, un “nosotros” y los “otros”.

Como lo exponen Mercado y Hernández,

En antropología, la identidad colectiva ha sido uno de los ejes centrales de investigación, primero bajo el enfoque esencialista, según el cual la identidad es un conjunto de propiedades y atributos característicos de un grupo en los trabajos de Judith Friedlander y George De Vos. Después, desde una perspectiva dinámica, la identidad colectiva se construye en un contexto histórico particular, a lo largo de un proceso de interacción, donde los sujetos reelaboran los elementos culturales del grupo (Mercado y Hernández, 2010: 231).

La identidad se construye bajo esta mirada en y por la interacción que yo hago con el otro, que me reconoce como un igual cuando me incluye o que me excluye al ser diferente.

Entiendo, entonces, como la construcción de las identidades individuales, colectivas y en este caso religiosas deben ser entendidas como procesos y no como hechos donde la mutación no tiene cabida. Las identidades y en especial las identidades religiosas contemporáneas están totalmente sujetas a cambios, son heterogéneas y están en una incesante cimentación. En el caso de las mujeres del CECM, observo la forma en que ellas adoptan el Islam y, junto con él, comienzan a negociar su identidad y sus costumbres. Se parte de esta negociación para generar un Islam que se transmuta con la cultura mexicana. Encuentro, así, una mezcla o un traslape cultural donde la religión es el eje fundamental y lo que entra en juego es la manera en cómo se concibe una identidad religiosa musulmana para las mujeres mexicanas. Tal como lo señala Mardones “un referente de sentido tradicionalmente tan poderoso y socorrido como la religión, tiene sin duda que estar implicado en este problema. La religión funcionó como uno de esos referentes desde el cual

se obtenían señas de identidad, se remitía a una tradición, comunidad, grupo, estilo de vida con determinados valores, comportamientos, filias y fobias” (Mardones, José Ma, en Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (comps.), 1996:45).

Resulta complejo el estudio de la identidad religiosa de las mujeres del CECM porque ésta se construye con base no sólo en la cultura mexicana, sino, a su vez, en la edificación de la identidad que se traslapa con la carga cultural de otros referentes geográficos y culturales como pueden ser la cultura árabe, paquistaní, india, indonesia o argelina. El Islam las está dotando de una práctica religiosa y un bagaje cultural internacional que entra en negociación con la cultura local, en este caso, la mexicana.

Se debe añadir a esta situación, me refiero a la construcción de la identidad religiosa y colectiva, la comunidad. Sin ella sería difícil analizar el fenómeno de la conversión y la construcción de la identidad de una forma holística, indispensable para comprender todo el proceso por el que atraviesan las mujeres del CECM. Dice Mardones: “estamos ante una identidad donde se acentúa el lado experiencial de la fe, incluso con tintes emocionales. Desde esta creencia emocional compartida o interpretada del mismo modo, surge la seguridad y se crea interdependencia y sentido de pertenencia” (*Ibid*: 57). He aquí otro elemento fundamental, junto a la comunidad de creyentes y el sentido de pertenencia, la parte emocional se vuelve otro elemento que conforma toda conversión religiosa.

Hasta este momento he tratado de plantear que la identidad es un proceso en construcción constante que tiene que ver con las relaciones que se establecen y con los grupos a los que se adhieren, en este caso, los creyentes. La identidad debe ser analizada bajo una visión que incluya tanto la construcción de la identidad como un proceso en dialéctica constante, es decir, algo que se va construyendo paso a paso, ya sea en la interrelación con los miembros del grupo, o con aquellos que no forman parte del conjunto o de la comunidad (Giménez 1997; Portal 1991 y Aguado y Portal, 1991).²³

²³ Giménez, Gilberto, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, 1997, pp. 9-28; Portal Ariosa, María Ana, “La identidad como objeto de estudio de la antropología” en *Alteridades*, revista del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, núm. 2, 1991, pp. 3-5 y José Carlos Aguado y María Ana Portal, “Tiempo,

La interacción permite a las mujeres del CECM afianzar su identidad, sus emociones, su sentido de pertenencia a la comunidad, la aceptación de ésta y de sus miembros. Estos elementos van presentándose en el proceso de conversión como factores que ayudan e inciden en cada una de las conversas. Parto de lo expuesto para definir por inicio de cuentas qué se entenderá por identidad colectiva, ya que esta categoría jugará un papel fundamental para ir detallando el análisis y la comprensión de la construcción de una identidad religiosa. Al respecto, Giménez señala: “la identidad colectiva no planea sobre los individuos; resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social...la identidad no es una esencia, sino un sistema de relaciones y de representaciones” (Giménez, 1993: 26). No es sólo en lo individual desde donde analizaré una conformación de la identidad religiosa del individuo, tengo claro que la identidad individual, la identidad colectiva y la identidad religiosa se conforman a partir de la interacción que existe entre los miembros del grupo, así como del reconocimiento que se establece entre ellos.

En el libro *I Seminario sobre identidad*, Pérez Maya trabaja un artículo titulado “La identidad como objeto de estudio”, en éste ella dice:

las identidades, entonces, en un sentido genérico, serían el producto de procesos ideológicos constitutivos de la realidad social, que buscan organizar en un universo coherente –a través de un conjunto de representaciones culturales, normas, valores, creencias y signo– el conjunto de relaciones reales e imaginarias que los hombres han establecido entre sí y con el mundo material (Pérez, 1992: 65).

Se puede decir que las identidades se construyen a partir de un eje que da forma y sustento a la vida de los sujetos. Esto se logra en la medida que se establecen códigos compartidos a nivel colectivo. Dichos códigos tienen como base el campo simbólico y material compartido. Encuentro no sólo un esquema de valores y creencias religiosas, sino que ello se traslada a ciertos elementos físicos, que pueden ser el cambio del lenguaje, la

espacio e identidad social” en *Alteridades*, revista del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, núm. 2, 1991, pp. 31-41.

adopción de una vestimenta específica, la incorporación de nuevas costumbres alimenticias o el establecimiento de nuevos hábitos de higiene.

No debe olvidarse el papel de la comunidad²⁴ y la cuestión emocional que tendrán, sin duda, un espacio físico en el camino de las mujeres conversas del CECM. En este caso, el Islam es lo que permite al grupo de mujeres conversas cohesionarse como grupo y es a través de las normas que se prescriben al interior del grupo religioso que todo lo demás tiene sentido. Con lo demás me refiero al mundo de afuera, al profano, al secular.

El planteamiento de Melucci también arroja elementos importantes a considerar en la comprensión del cómo se construye una identidad colectiva. Para él la identidad colectiva es concebida como un conjunto de prácticas sociales que:

1. Involucran simultáneamente a cierto número de individuos o-en un nivel más complejo- de grupos,
2. Exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial,
3. Implican un campo de relaciones sociales así como también
4. La capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer (Melucci, Alberto, 1996: 70).

Bajo los postulados anteriores, considero que todos los grupos (religiosos, ambientalistas, de género, políticos, etc.) generan una identidad colectiva. Ésta es generada, en primera instancia, cuando en la frecuencia y asistencia de los sujetos a determinado espacio social ellos(as) se sienten parte del conjunto. Con el paso del tiempo puede existir involucramiento o no de los sujetos en las actividades que se lleven a cabo en ese espacio social, lo que coadyuvará al sentido de pertenencia. Cuando un sujeto comienza a frecuentar un grupo social del tipo que sea, hay dos procesos: uno, la autoadscripción; y dos, el reconocimiento de los miembros del grupo de la existencia y participación de este

²⁴ Aclaro que no es ahora de mi particular interés desarrollar un concepto sobre comunidad. Lo que me interesa es sólo resaltar el papel de ésta en la construcción de la identidad de las mujeres conversas. Porque reconozco que hablar del concepto de comunidad como tal, implicaría un desarrollo teórico del que no me ocuparé en este momento.

sujecto dentro de la dinámica grupal. Esto afianzaría la identidad del sujeto dentro de su grupo de adscripción.

Considero que las características enunciadas por Melucci se localizan en el grupo de mujeres conversas del CECM. Ellas conviven en un espacio y tiempo determinado, generan relaciones sociales y afectivas entre ellas y el Islam, que es lo que las une, las dota a todas de un sentido y significado del mundo. Por tal motivo, puede decirse que a partir de la contigüidad espacial y temporal, de cambios en su vestimenta, en su alimentación, en sus hábitos de higiene y en el lenguaje, ellas están generando a través de estas prácticas religiosas una identidad colectiva que se manifiesta no sólo al interior del grupo, sino también fuera de él, es decir, en la sociedad y en su círculo más cercano, su familia.

Ya que he definido qué se entenderá por identidad colectiva; me dispongo ahora, siguiendo el planteamiento de Giménez, a explicar de forma clara cómo se entenderá la identidad religiosa. Ésta “podría concebirse como la representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos (“salvación”), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de otros grupos” (Giménez, 2009:203). Queda claro que la construcción de la identidad colectiva y de la identidad religiosa siempre implica un adentro y un afuera. Los preceptos del Islam no solamente se circunscriben a la esfera religiosa, sino que abarcan también la social.

Puedo decir que las mujeres conversas mexicanas están generando una identidad religiosa de diversas formas. Cada una de ellas ha llegado al Islam por un camino diferente y cada una de ellas también tiene un proceso distinto para adaptarse a las nuevas normas morales. La manera de practicar su religión se convierte, entonces, en el eje fundamental de su vida. Cabe señalar que las conversas más comprometidas con su proceso son las que tratan de adoptar y adaptarse a las nuevas condiciones religiosas de una manera más integral y más rápida. Hay que insistir en que el proceso de conversión es sumamente heterogéneo. Cada una sigue su propio ritmo, algunas de ellas se integran de forma más completa, otras lo hacen poco a poco pero no a cabalidad. Cada proceso es diferente. Pero no hay que perder de vista que los cambios que experimentan a nivel físico, social,

espiritual y emocional, las llevan a reconfigurar su identidad religiosa y, por supuesto, a rediseñar su concepción sobre ellas mismas y su vida en general.

Ambas categorías, tanto la de identidad colectiva como la de identidad religiosa, se mezclan para dar cuenta del proceso que viven las mujeres del CECM. Ellas son mujeres, mexicanas, jóvenes en su mayoría, que han decidido que su referente identitario sea la religión. El Islam se vuelve para ellas el marco normativo de sus vidas, los preceptos doctrinales y la práctica cotidiana de lo que significa ser una musulmana se van incorporando poco a poco de manera habitual en su existencia. ¿Qué elementos se vuelven indispensables para ellas? ¿De qué forma los están incorporando? ¿Cómo ser una musulmana en México? Estas interrogantes tendrán respuesta en el tercer capítulo de la presente investigación.

Es necesario comprender que la identidad religiosa, que ellas han decidido reconfigurar en sus vidas, se mezcla con una identidad colectiva del grupo religioso al que ellas se autoadscriben. Como he señalado líneas arriba, primero se asume la identidad como sujeto, en este caso una identidad de “mujer musulmana”. Hay cambios en todas las áreas de las mujeres mexicanas al asumir esta identidad religiosa, pero estos cambios no se viven de manera solitaria sino se realizan junto con las demás mujeres mexicanas que deciden abrazar esta fe. Se apoyan unas a otras, se dan consejos para cambiar la vestimenta, o sobre llevar el velo todo el tiempo o no. Lo que quiero dejar claro es que hay un acompañamiento entre los miembros del grupo en el que de manera conjunta se van sintiendo identificadas unas con otras al ser la conversión un proceso sí individual, pero también colectivo, que las hace sentir y tener intereses en común y, por lo tanto, formar parte de un grupo.

Las mujeres del CECM construyen su identidad religiosa en contraste, en primer lugar, con el referente más cercano, es decir, se vuelve motivo de contraste y oposición la religión que practicaban antes de llegar al Islam. Debo subrayar que la mayoría de las mujeres conversas formaban parte ya de círculos religiosos activos, lo que les permite evaluar y comparar constantemente quiénes son, quiénes ya no son y qué es lo que aún conservan de sus círculos anteriores. Por ejemplo, Aa comenta:

-Mis papás estaban muy asombrados -**¿tus papás son católicos?**-Sí, pues imagínate, todo el tiempo en escuela de monjas, entonces...este... cuando regresaba (**de la mezquita, los días viernes**) me preguntaban “¿cómo te fue?” bla bla bla y yo, si, bien emocionada, contándoles todo... “No, Aa, acuérdate que tú eres mexicana...” pero mi hermana me empezó a buscar información por internet. Pero de la información buena que ahora sí me caía el veinte... empecé a buscar información sobre conversas y entonces yo decía: **¿si no es tan malo?, otra gente lo hace...** (Entrevista con Aa, ciudad de México, 23 de julio de 2010. Las negritas y los paréntesis son míos).

En el relato anterior se encuentra presente la valoración personal de quien está en el proceso de conversión y la valoración por parte del círculo más cercano, en este caso, la familia. Aa fue católica (desde pequeña) y ahora se encuentra evaluando ese aprendizaje para recapitular y redefinir si quiere adscribirse a otra práctica religiosa. Otra muestra de esta redefinición es Na: "yo era protestante, era cristiana, me llamaba cristiana... (**¿Desde cuándo eras cristiana?**) De nacimiento, digamos mi familia, tengo tíos metodistas, católicos, mi hermano es bautista y así, pero y (**¿tu mamá, tú papá, ellos también son cristianos protestantes, entonces desde chiquita eras cristiana?**)" (Entrevista con Na, Ciudad de México, 12 de agosto de 2010. Las negritas son mías). Observo que las mujeres conversas ya formaban parte de otros círculos religiosos y que el acercarse al Islam les permitió hacer una exploración sobre sus conocimientos y prácticas de origen y una comparación con lo que estaban conociendo, el Islam.

Lo anterior me lleva a otro planteamiento que propone Giménez basándose en Sciolla (Sciolla, citado en Giménez, *op.cit*: 203) para comprender la identidad colectiva. Él habla de tres funciones de la identidad: la función locativa, que se refiere a la orientación y ubicación de los sujetos en el espacio social; la función selectiva, la identidad selecciona en función de los valores que le son inherentes, derecho a ser, que es al mismo tiempo, un deber ser; y la función integradora, que es la que busca integrar referencias del pasado y del presente. Las funciones anteriores me ayudan a comprender, por un lado, que en efecto la identidad colectiva y religiosa que están construyendo las mujeres del CECM se genera y se transforma en un tiempo y espacio determinado, este espacio es físico y simbólico, y en él se convive como una comunidad religiosa. Los intereses comunes respecto a lo religioso y

a las creencias que se comparten les permiten confluir sobre una serie de valores y hábitos que les confieren sentido de pertenencia al grupo religioso y, a partir de ellos, actúan en el mundo que les rodea. Por otra parte, la función integradora les permite advertir que su religión de origen no es tan diferente de la que ahora practican, sino que se vuelve complemento de ella. Las mujeres conversas pueden encontrar puntos en común con sus anteriores prácticas religiosas, lo que les facilita la aceptación y práctica de sus nuevas costumbres religiosas. Ellas van construyendo poco a poco su identidad bajo un discurso religioso que marca un deber ser y que se relaciona con ser mujeres, musulmanas y ser musulmanas conversas mexicanas. Todo el tiempo se está hablando de las costumbres y reglas que deben adoptar al convertirse al Islam, qué es lo correcto e incorrecto según los cánones religiosos. Su constitución e identidad se están reconfigurando; ellas se reapropian de su concepto de mujeres para traslaparlo al deber ser del Islam.

Hay una reconstitución incesante y una reafirmación en todo tiempo sobre quiénes somos nosotras y quiénes no. El verdadero problema, entonces, no es cómo construir la identidad, sino cómo preservarla. Hay que actuar, vivir y sentir de acuerdo con la identidad de una mujer musulmana. Es así que la identidad de las mujeres conversas se construye a partir de la práctica discursiva que la religión impone, así como de la normativa moral.

Como conclusión de este apartado, debo decir que las identidades siguen fincadas en la experiencia social y en la pertenencia a diferentes grupos. En esta época denominada modernidad, las identidades se vuelven aún más flexibles, los círculos de pertenencia de los individuos tienden a diversificarse. Los hombres se encuentran en un constante proceso de transformación y construcción del resquebrajado yo. La pregunta para todos es ¿cómo puede un ser humano desarrollar un relato de su identidad e historia vital en una sociedad compuesta de episodios y fragmentos? Quisiera cerrar con la propuesta de Hervieu- Léger, quien explica:

La identidad se analiza como el resultado, siempre precario y susceptible de volver a ser cuestionado, de una *trayectoria de identificación* que se realiza en la duración. Estas trayectorias de identificación no son sólo recorridos de creencia; implican igualmente todo lo que conforma la sustancia del creer: prácticas, pertenencias vividas, formas de concebir el mundo y de inscribirse activamente en las diferentes esferas de acción

que lo constituyen, etc. Su orientación cristaliza, por una parte, las disposiciones, intereses y aspiraciones de los individuos; pero es igualmente dependiente de las condiciones objetivas –institucionales, sociales, económicas, políticas, culturales- en el seno de las cuales se despliegan estos recorridos. Poner al día los diferentes encadenamientos a través de los cuales se establece, se re-elabora y se estabiliza eventualmente el vínculo de los sujetos con un linaje creyente particular implica, pues, que se profundice en el estudio de las relaciones entre la dinámica interna del creer (la que corresponde al desarrollo de la experiencia individual y/o colectiva), la función de las intervenciones externas (en primer lugar, las de las instancias de socialización que desarrollan y adaptan estrategias de transmisión) y los factores ligados al entorno móvil en el que el proceso se despliega (Hervieu-Léger, *op.cit:* 72-73).

Bajo este contexto asumo, primero, que uno de los rasgos de la identidad religiosa moderna es su propensión a la conversión; segundo, que el estudio de las identidades religiosas tiene que ver también con la subjetividad y la experiencia de los individuos en la vida cotidiana; y tercero, que las instituciones religiosas han pasado a un segundo plano, para dar prioridad a la experiencia y a las formas en que los individuos están generando su relación con lo religioso. Como ejemplo de esto expongo la siguiente experiencia:

Yo tenía referencias desde fuera, referencias generales de lo que es el Islam y tuve el contacto más cercano en este año que fue alrededor de mayo, abril, mayo... Y yo hice mi *shahada* a finales de mayo... Yo vengo del catolicismo a mí me educaron de forma católica, en su momento practiqué como muy en serio la fe católica, iba a retiros espirituales, hacia dirección católica... Llegué a ir de misiones a la Sierra de Oaxaca, tomaba estudios de formación con jóvenes católicos, era como una chica que rezaba mucho en el rollo católico, rezaba el rosario, le daba la importancia a la comunión, a los sacramentos, etcétera... Pero llegó el momento en que ya no me satisfacía la religión espiritual, cuando yo tenía 28 o 29... y ya no me satisfacía. Inclusive mentalmente ya empezaba a entrar en conflicto, inclusive, hasta me empezaba a psicotizar el rollo de la religión, entonces eso fue... decidí elaborar mi árbol genealógico y entonces,... este... Descubrí o reafirmé, bueno, que tenía ascendencia judía, cripto-judía, judíos conversos al catolicismo y que también tenía ascendencia árabe... En el momento en el que yo hice mi árbol genealógico, la idea era retornar a mis tradiciones, no para vivir en el pasado como mucha gente lo cree, sino para poder yo tener una plataforma de identidad y poder estar más ubicada en lo que yo hiciera o en lo que yo creyera, entonces tuve la oportunidad,

fue como un proceso paulatino... no escogí yo qué primero, qué después, sino que se fue dando el engranaje y conocí lo que se llama noajísmo, que se supone que es un judaísmo paralelo al judaísmo real, pero para la gente no judía, entonces empecé a estudiar (Entrevista realizada a Mt, 1º Agosto de 2010, Ciudad de México).

La trayectoria Mt es común en el grupo de mujeres conversas al Islam. Su búsquedas religiosas tiene que ver con el hecho de la satisfacción de necesidades espirituales y personales. El proceso de conversión en este caso está cargado de una fuerte creencia y práctica religiosa. Para hablar a detalle de cómo es que las mujeres del CECM viven este proceso y comprender cómo se reconfigura la identidad religiosa, pasará al siguiente apartado.

2.3 Conversión religiosa

He hablado hasta el momento de las siguientes categorías: religión, identidad, identidad colectiva e identidad religiosa. Cerraré este capítulo explicando cómo las mujeres del CECM están viviendo su proceso de conversión al Islam y cómo están construyendo su identidad religiosa. Ya expliqué que al abrazar una nueva tradición religiosa las mujeres mexicanas cambian sus hábitos, sus creencias y van, poco a poco, adoptando nuevas pautas de conducta para integrarse a un grupo religioso determinado, de eso hablaré aquí. ¿Cómo se da ese proceso? Es un proceso que se inicia con la conversión al Islam pero ¿tiene un fin? ¿Qué hábitos y costumbres se adquieren? ¿Estos hábitos se confrontan con la identidad nacional o sólo se circunscriben a una esfera religiosa? Comienzo con el análisis para tratar de dar respuesta a estas cuestiones.

Para hablar del proceso de conversión como tal, me gustaría ahondar antes en los factores que llevan a los sujetos creyentes o a los potenciales conversos a adherirse a cualquier grupo religioso. Lofland (citado en Vallverdú, 1999: 59) menciona los siguientes:

- 1) El sujeto experimenta tensiones fuertes y persistentes que responden a un sentimiento de discrepancia entre algún estado ideal de las cosas y las circunstancias reales vividas.

- 2) La tensión a estas tensiones es analizada desde una perspectiva religiosa, una de las opciones disponibles en la sociedad moderna para hacer frente a los problemas personales.
- 3) Esta perspectiva lleva al sujeto a definirse como un “buscador religioso”.
- 4) El individuo encuentra el grupo o el movimiento en cuestión en un punto crucial de su vida.
- 5) El sujeto establece vínculos afectivos con uno o más miembros del grupo.
- 6) El sujeto queda sumergido en una intensa dinámica interactiva dentro del grupo.

Los elementos anteriores se presentan como una constante en las mujeres conversas del CECM. Los motivos que las han llevado a integrarse tienen que ver de forma diferenciada con situaciones personales en las que se viven crisis emocionales, momentos donde existe un cuestionamiento de la religión heredada y un buen trato, es decir, al acercarse al Islam ellas manifiestan sentirse acogidas por el grupo en cuestión, lo que les facilita su integración. Además, a través de las entrevistas ellas me han contado que encuentran explicaciones dentro de la doctrina islámica que satisfacen sus dudas. Otros elementos involucrados en el proceso de conversión son el gozo y la paz que experimentan en el día del sermón o *jutba*, y la tranquilidad que, en general, les brinda el Islam, según lo que ellas me han contado. Si a esto agrego la posibilidad que ellas tienen de colaborar en las actividades que se llevan a cabo al interior del grupo. Se hallan presentes los factores que menciona Lofland. Puedo decir que, en efecto, las mujeres potenciales conversas al Islam cumplen con una serie de situaciones que les permiten adherirse al grupo más fácilmente, pero claro, la presencia de estos factores dependerá indiscutiblemente de la historia personal de cada mujer. Expuesto lo anterior, hablaré ahora de lo que conlleva y en qué consiste el proceso de conversión al Islam. Para ello, me son útiles las propuestas de Hervieu-Léger, Lofland y Skonovd. Hervieu-Léger acierta en proponer tres figuras de conversión:

- a) La figura del individuo que cambia de religión,
- b) La figura de quien abraza voluntariamente una religión y
- c) La figura de aquél que redescubre su religión de origen.

Me interesa resaltar la primera figura, la del “individuo que cambia de religión”. Ésta tiene que ver con la posibilidad de cuestionar la religión de origen, la posibilidad de abandonarla y de adherirse a una nueva fe si se cree conveniente. La experiencia en campo me ha permitido constatar que esta figura prevalece en el círculo de mujeres conversas. De las dieciséis entrevistadas, al menos nueve mujeres, que representan el 56% del total, pertenecían a otra religión antes de llegar al Islam, ya sea el catolicismo o el protestantismo en sus diferentes vertientes. A continuación explico el porqué. La mayoría de mujeres entrevistadas provienen de círculos religiosos activos. Con esto quiero decir que en sus familias nucleares, la religión ha jugado un papel central como ordenadora del mundo.

Por tal motivo, de alguna u otra forma, ellas han estado en contacto directo con el aspecto espiritual en sus vidas, la situación ahora es que deciden dejar el círculo religioso familiar, debido a que las respuestas que éste les proporcionaba ya no las satisfacen. Respecto a ello, Aa me comentó lo siguiente: “me interesó mucho el Islam porque la ciencia y la religión no se contraponen en nada, ¿no? Al contrario, se responden las preguntas y de una manera que mi cabeza sí las puede aceptar, ¿no?” (Entrevista con Ca, ciudad de México, 21 de julio de 2010). Advierto que son chicas que están cuestionando y tratando de satisfacer sus inquietudes. Otro ejemplo lo ilustra Na diciendo: “lo primero que te shockea es que Jesús no es el hijo de Dios, o sea, empiezas a tomar esa idea y comienzas a reflexionar al respecto. Dios no pudo haber tenido un hijo carnal y empiezas como a confrontarte con la verdad, a eso me refiero, empiezas a realmente buscar...” (Entrevista con Na, Ciudad de México, 12 de agosto de 2010).

Las mexicanas conversas se han vuelto mujeres en búsqueda de respuestas y éstas las han encontrado en un lugar diferente al de origen: en el Islam. Na dice: “me gustó que es un estilo de vida completo y que el Corán y la sunna contemplan todos los aspectos de tu vida y no hay una sola pregunta que no tenga respuesta, eso es lo que más me atrajo, ¿no? Yo cuestionaba mucho situaciones en la Biblia...” (Entrevista con Na, Ciudad de México, 12 de agosto de 2010). Así es como deciden transformarse y adecuarse a la nueva situación que han elegido por decisión propia. “En una sociedad en la que la religión se ha convertido en asunto privado y materia opcional, la conversión toma ante todo la dimensión de una

elección individual, en la que se expresa en su punto más elevado la autonomía del sujeto creyente” (Hervieu-Léger, *op.cit*: 127). Tal como nos dice otra conversa,

El Islam era en el fondo mucho más parecido a mi fe natural de lo que yo imaginaba, ¿no? Pero fue una cosa muy rara, de mucha investigación y que no tenía, ¿de verdad? Eso fue algo que me gustó, que no fue que yo buscara un cambio de religión, yo no fue que dijera con quién me llevo mejor: ¿judíos, católicos o cristianos? No, o sea, que se dio como bien natural, yo, al revés, quería defender mi fe y se cayó y entonces me di cuenta que no, que no era por ahí, fue natural” (Entrevista con Pa, Ciudad de México, 15 de julio de 2011).

Habría que decir que, en efecto, los procesos de conversión religiosa tienen que ver con una búsqueda a las preguntas sin respuestas y a la satisfacción de necesidades particulares de quienes buscan en la religión el relato dador de sentido que tanta falta hace en estos tiempos de cambios tan vertiginosos. La esperanza y el consuelo para los problemas del día a día se vuelcan sobre la propuesta religiosa de una vida mejor que se comienza a construir aquí en el momento presente.

Al formar ellas parte de círculos religiosos activos anteriores al círculo actual, dan cuenta, como ya lo expliqué, de la movilidad en la que el sujeto se encuentra. La capacidad de afiliación a un grupo determinado depende de las necesidades de los sujetos. Con esto quiero señalar que el Islam se ha vuelto para las mujeres conversas ese filtro a través del cual se ordena el mundo y se encuentran respuestas, pero esta afiliación puede cambiar en cualquier momento, debido a las características que se inscriben en ellas, como ya lo he expuesto. “La figura del convertido... es pues ante todo la del “buscador espiritual” cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale como identificación personal y social tanto como religiosa” (Hervieu-Léger, *op.cit*: 130). Dice Mt:

como yo venía con esa necesidad de buscar una religión que me diera lo que no me daba ya el catolicismo y con los antecedentes familiares de que había tenido familia árabe, entonces decidí, decidí ir a la mezquita y también algo importante que yo tenía, tenía mucha atracción, mucha empatía, mucha identificación como con la cultura árabe y meses antes, semestres antes yo tenía como el ánimo de estudiar árabe, pero yo decía... este... bueno, en ese tiempo estaba estudiando un poco el judaísmo, yo decía bueno que estudio árabe o

hebreo y sí, había como un interés por preferir el árabe, como qué mi corazón llamaba más el árabe y tenía la facilidad de disfrutar la música y la cultura árabe un poquito más que la judía... (Entrevista realizada a Mt el 1o de Agosto de 2010 en la Ciudad de México).

El Islam se volverá para ellas este círculo de identificación que les permitirá tener una idea del mundo, un orden del mismo y la capacidad para desenvolverse en cualquier esfera, según su tradición religiosa. La generación de sentido, en tal caso, se completa en ellas a partir de la religión y los preceptos, así como en los derechos y obligaciones que se adquieren como parte del grupo religioso. Puedo decir, a partir de esto, que “de forma general la “conversión desde el interior” no es sólo el fortalecimiento o la intensificación radical de una identidad religiosa hasta entonces “medida” o “punteada”: es un modo específico de construcción de la identidad religiosa” (*Idem*: 132).

Cabe señalar que el proceso de conversión y de construcción de identidad que ellas experimentan cuando se asumen como musulmanas, es un proceso inconcluso y que requiere de tiempo. Cada una de ellas va incorporando de manera diferente los cambios en sus creencias, en sus hábitos alimenticios y en su vestimenta, en el cuidado de su cuerpo y en la adquisición de un nuevo idioma, entre otras muchas cosas. Otro factor que se incorpora a estos cambios y que me parece sustancial recalcar es la forma en que se relacionan con el género opuesto a partir de su conversión, ésta es un área que se ve también trastocada al conformarse una nueva identidad²⁵ en la que ellas lleguen a ser y a actuar como verdaderas musulmanas, que cada una de las conversas pueda interiorizar no

²⁵ Respecto al tema de género y la identidad de las mujeres en el Islam pueden encontrarse diversos estudios, cabe señalar que de este tema no me ocuparé en la presente investigación, pero para mayor información puede consultarse: Angélica Schenerock. *Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de las Casas*, tesis de maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005; Sylvia Marcos, “Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del Islam”, *Revista Académica para el Estudios de las Religiones*, vol. IV; Sandra Cañas Cuevas *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK “Gracias a Allah que somos más fuertes”*. *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnies en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2006 y Fátima Mernissi, *El harén político: el Profeta y las mujeres, ediciones del Oriente y del mediterráneo*, Madrid, 2002. Castro, Claudia, *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciaadas de interpretar y practicar el Islam en México*, tesis de maestría en estudios de género, México, el Colegio de México, 2012.

sólo el credo religioso, sino algunas formas culturales que les servirán para actuar a lo largo de su nueva vida como musulmanas conversas.

Todos los cambios que ellas viven forman parte de la conversión y ésta como “la experiencia más íntima y más privada que exista, es un acto social y socialmente determinado, cuya lógica depende tanto de las disposiciones sociales y culturales de los convertidos como de sus intereses y aspiraciones” (*Idem*: 126). Con esto deseo subrayar que el hecho de abrazar el Islam como su religión les confiere a ellas un reconocimiento por parte de la comunidad, que conjuga ensimismo el reconocimiento del otro que te incluye como parte de un proyecto más grande.

Como bien señala Bourque Nicole, cuando se aborda de manera integral el proceso de conversión hay que tener en cuenta tres aspectos relevantes:

Three important issues.... First, a consideration of how conversion to Islam requires not only a change in the convert's religious identity, but also a renegotiation of social, gender, and national identities. Second, how these new identities are embodied through taking up new bodily practices. Third, the wider context in which these identities are re-created, including power relation, interactions with other Muslims, and learning how to be a Muslim in a largely non-Muslim society (Bourque, 2006: 233²⁶).

Aunque la conversión es un proceso individual, nunca ésta dejará de tener efecto en lo social, en las identidades nacionales y, por supuesto, en la incorporación de nuevas normas y hábitos tanto religiosos como culturales. De ahí que cuando hablo de la conversión al Islam lo haga con sumo cuidado, pensando que la multidiversidad religiosa no sólo se circumscribe a un espacio sagrado sino que convive y se manifiesta en el conjunto social.

²⁶ La traducción diría: “Tres asuntos importantes...En primer lugar, un examen de cómo la conversión al Islam requiere no sólo un cambio en la identidad religiosa del converso, sino también una renegociación en lo social, en la cuestión de género y por supuesto, con las identidades nacionales. En segundo lugar, cómo se incorporan estas nuevas identidades a través de asumir nuevas prácticas corporales. En tercer lugar, el contexto más amplio en que estas identidades se vuelve a crear, incluyendo la relación de poder, las interacciones con otros musulmanes y aprender a ser un musulmán en una sociedad donde la mayoría no son musulmanes” (la traducción es mía).

Es así que vemos como una constante en la construcción de la identidad a la comunidad religiosa, social y nacional. Dentro del aspecto religioso, vemos que en la Ciudad de México conviven muchas comunidades religiosas y los individuos que se acercan a cualquiera de éstas se encuentran en busca de algo que llamo el contacto con lo sagrado y con lo que ello implica, es decir, seguridad, reglas, confianza y un proyecto de vida.

Hervieu-Léger nos ayuda, por un lado, a concebir un modelo de conversión donde lo característico es ser un “buscador religioso”. Los sujetos se hallan en la búsqueda de un sistema que pueda dotarlos de sentido. Dicha búsqueda se manifiesta en las mujeres del CECM. Al encontrar el Islam se enfrentan ante la posibilidad de redirigir su identidad religiosa, este análisis a nivel macro me permite situar varios elementos que se hallan presentes en los procesos de conversión. Lo que haré ahora, a través del modelo de Lofland y Skonovd (en Prat: 1997), es desmenuzar aún más las tres figuras de conversión que propone Hervieu-Léger y que complementan lo que la experiencia en campo me ha permitido observar.

Lofland y Skonovd presentan otra noción para el estudio de la conversión que viene a enriquecer y completar lo hasta aquí señalado. Ellos hablan de algunas características que no deben perderse de vista cuando se habla de conversión como: “1) El grado de presión social que conlleva la conversión; 2) la duración temporal de la experiencia; 3) el nivel de excitación implícito durante el proceso; 4) el tono o contenido afectivo del mismo, y 5) el nivel de participación en la doctrina” (Prat, 1997:109). Considero que este último modelo de conversión pone de manifiesto aspectos de suma importancia en el proceso de conversión de las mujeres del CECM.

Con base en estas características se señalan además seis tipos de conversión: la intelectual, la mística, la experimental, la afectiva, la revivificadora (revivalist) y la coercitiva. A continuación presentaré sólo las que considero se hallan en las mujeres del CECM:

1. La conversión intelectual es “cuando un individuo descubre por sí mismo una teodicea o, en palabras de Lofland y Skonovd..., la posibilidad de unos <<new

grounds of being>>. Con frecuencia esta conversión es vista por el sujeto como una especie de iluminación de duración media (unas semanas o meses). Con escasa presión social y con un nivel de excitación emotiva medio” (*Ibid*: 109-110).

2. La conversión experimental es “en la que el converso adopta una actitud de comprobación... ante los agentes interesados en convertirlo. En este caso la presión social es baja; el período que dura el proceso de conversión, largo (a menudo meses o incluso años); y los niveles de excitación emocional, relativamente bajos... aquí la práctica precede a la creencia y prefigura su orientación que, a su vez, está condicionada por la comprobación de los buenos resultados...” (*Idem*: 110).
3. La conversión afectiva es “aquella en la que las relaciones previas del converso juegan un papel fundamental en su incorporación al grupo” (*Ibid*: 111).

Lofland y Skonovd también explican que para que una conversión total se lleve a cabo deben interferir dos condiciones: la presencia de factores base y la existencia de aspectos situacionales o interaccionales. Los factores base pueden ser los siguientes:

1. “Tensión aguda en las experiencias vividas. Dicha tensión se manifiesta en la discrepancia que hay entre lo que se imagina y lo que realmente vive. Cuanto más agudas son las tensiones entre ambas polaridades, más acuciante deviene la búsqueda de alternativas” (*Ibid*: 119).
2. El sujeto intuye una solución/respuesta a sus problemas.
3. “El sujeto busca una solución religiosa a sus problemas y se ve como un <<explorador >> religioso. Los pre-conversos ensayan diversas soluciones a sus problemas y normalmente fracasan. Poco a poco se define una vía posible de resolución que orienta al sujeto hacia el ámbito de la religión” (*Ibid*: 120).

De los aspectos situacionales o interaccionales presento únicamente tres de los cuatro que ellos mencionan:

1. El punto de inflexión, es decir, “en las que las viejas líneas de acción fracasan y el converso encuentra la oportunidad de hacer algo distinto con su vida” (*Idem*).

2. “*Desarrollo de unas relaciones afectivas del sujeto con los miembros del grupo.* Las relaciones interpersonales positivas con los miembros de un determinado grupo parecen necesarias para establecer el puente entre la primera recepción del mensaje y su posterior aceptación como verdadero” (*Idem*).
3. *La interacción intensiva...* para convertirse en *converso total*, en donde se especifica que se necesita la interacción cotidiana e intensiva.

Como se ha distinguido hasta ahora, la propuesta de Lofland y Skonovd viene a complementar y a reforzar el planteamiento teórico de Hervieu-Léger respecto a la conversión religiosa. Quisiera ahora sólo puntualizar algunas cuestiones. Ambas propuestas confluyen en el hecho de señalar factores clave para la conversión religiosa entre los que se destacan los siguientes: *a) Una búsqueda religiosa por parte de los creyentes, b) un momento determinado en la vida de los potenciales conversos, es decir, tal vez un momento de crisis espiritual o de coyuntura en la vida de las personas, lo que las lleva a encontrar refugio en cualquier tradición religiosa, aunado a estos factores se presenta, c) la cuestión afectiva y d) la parte de la interacción con la comunidad que los acoge.*

Cuando Lofland y Skonovd hablan de la conversión intelectualista, experimental y afectiva, señalan también factores base y aspectos interaccionales. Dentro de estos últimos hay que subrayar otro factor muy importante, la cuestión afectiva. A través del trabajo de campo he constatado que ésta resulta sustancial para las mujeres conversas, al menos en la mayoría de los casos que me tocó ver, porque la llegada o el acercamiento de algunas de las chicas al Islam se debe a la amistad que ya tienen con miembros de la comunidad o, en su defecto, porque ellas mismas mantienen relaciones afectivas de noviazgo con algún hombre musulmán.

Sería necesario mencionar, a partir de esta evidencia, el tipo de conversión que se está manifestando en las mujeres del CECM. No hay una conversión de tipo paulina donde exista una manifestación experencial inusitada de lo sagrado que lleve a las mujeres a convertirse al Islam, como ocurrió con la conversión de Saulo de Tarso en el suceso bíblico, sino que el tipo de conversión que se observa en las mujeres del CECM se

relaciona así con lo intelectual como con el parentesco, tal como lo estudia Nava Lerer y Egon Mayer, quienes exponen:

In a seminal analysis of the existing body of conversion research literature, James T. Richardson (1985) describes the two prevailing paradigms in accounting for conversion: the "active" and the "passive". The paradigm that has prevailed in much of the traditional literature on conversion, suggests Richardson, is the "Pauline experience" associated with the New Testament story of the conversion of Paul of Tarsus on the road to Damascus. In this paradigm, conversion is the result of a cognitive/emotional breakthrough brought on by an experience over which the "convert" has no control (hence its designation as the "passive" paradigm). The Pauline experience is also seen as a single life-changing event, which has the once-and-for-all result of replacing an old self with a new (Lerer y Mayer: 172)²⁷.

En el caso de las mujeres mexicanas, podría decir que se presentan cuatro tipos de conversión: la intelectual, la experimental, la afectiva y la de parentesco que se relaciona con la afectiva. De estas cuatro podemos ver que resaltan dos. Un tipo de conversión que se relaciona con la posibilidad de resolver sus dudas respecto a su religión de origen y que Lofland y Sknovod llamarían intelectualista y la otra que se relaciona con la posibilidad de llegar al matrimonio. Esta última viene a suponer una conversión donde la cuestión parental es el aspecto central, de ello encontramos un ejemplo con la historia bíblica de Ruth. Al respecto, también Lerer y Mayer explican:

"Rather, Ruth's conversion seems to emerge out of a profound human bond born of a family relationship. Ruth's desire to make Naomi's people her own people and Naomi's God her own God is connected to a deep attachment of Ruth to Naomi herself, and, perhaps, an attachment to the memory of her dead husband. Ruth is neither a "passive" agent of some mysterious spiritual force nor an

²⁷ La traducción es mía y sería la siguiente: En un análisis del cuerpo existente de la literatura de investigación de conversión, James T. Richardson (1985) describe los dos paradigmas predominantes para la conversión: el "activo" y el "pasivo". El paradigma que ha prevalecido en gran parte de la literatura tradicional sobre conversión, sugiere Richardson, es la "experiencia de Paulina" asociada a la historia del nuevo testamento de la conversión de Pablo de Tarso en el camino a Damasco. En este paradigma, la conversión es el resultado de una brecha cognitiva y emocional provocado por una experiencia sobre la cual el "converso" no tiene ningún control (de ahí su designación como el paradigma "pasivo"). La experiencia Paulina también es vista como un solo evento cambia la vida, que tiene el resultado de una vez-y-para-todo reemplazar mi viejo ser por uno nuevo.

"active" spiritual seeker who wants to break away from the norms of the Moabites. Rather, she is a loving widow/daughter-in-Law who wants to retain the intimacy of her family bonds. She appears to choose "conversion" as a way of securing those bonds" (*Ibid*: 173)²⁸.

Es decir, las mujeres conversas del CECM presentan aspectos comunes que las enlazan en el proceso de conversión; ellas, como ya lo he mencionado, son chicas que provienen de círculos religiosos activos y que de alguna forma se han acercado por diversas circunstancias, ya sea curiosidad académica, viajes, amistades con musulmanes o noviazgos. Para ser más precisa, algunas de las mujeres que conocí en el CECM de las que estaban próximas a convertirse, o de las que durante mi transcurso en la investigación se convirtieron, estimo que un 80% de ellas se acercan por la relación de noviazgo, tendencia que no se muestra en el universo de mujeres a las que yo entrevisté porque mi idea no fue sólo entrevistar casos como el de estas chicas, sino reunir a un grupo que me permitiera comprender con mayor complejidad el fenómeno de la conversión, aunque la propensión al matrimonio se mantiene.

Si hablamos de cifras y de mi universo de estudio, diría que de las dieciséis mujeres entrevistadas para esta investigación 5 de ellas (31.25%) se acercó al Islam por intereses personales diferentes a los del matrimonio, 4 (25%) por noviazgo con un chico musulmán y 7 (43.75%) por amistad con algún chico musulmán. Quiero ser muy cuidadosa en este aspecto y aclarar que si bien es cierto que la cuestión del matrimonio es una constante entre las chicas que acuden al CECM, también es cierto que existen otros elementos que las acercan al Islam y que se refieren sustancialmente a la cuestión de insatisfacción en su religión de origen. Ambos modelos, tanto el sentimental como el intelectual, se encuentran

²⁸ La traducción es mía y sería la siguiente: Ruth retrata un modelo de conversión religiosa que poco tiene que ver con o el éxtasis de la revelación divina o con una búsqueda gradual, con propósito de una nueva identidad religiosa. Por el contrario, la conversión de Ruth parece emerger de un profundo vínculo humano nacido de una relación familiar. Ruth hace del pueblo de Noemí su propio pueblo y del Dios de Noemí su propio Dios, es decir, la conversión está conectada a un profundo apego de Ruth a Noemí, quizás también por, un apego a la memoria de su difunto esposo. Ruth no es un agente "pasivo" de alguna misteriosa fuerza espiritual ni un buscador espiritual "activo" que quiere romper con las normas de los moabitas. Por el contrario, es una amante viuda/nuera que quiere mantener la intimidad de sus lazos familiares. Ella parece elegir la "conversión" como una forma de asegurar los beneficios. (Es decir, estos últimos se referirían a su condición de nuera y miembro de un pueblo).

flotando y resaltan en la experiencia de las mujeres conversas del CECM y de aquéllas que están pensando en convertirse.

No quisiera cerrar este apartado sin hacer mención a la propuesta que Garma plantea respecto a la conversión. Él nos habla de la conversión múltiple, “aquí el individuo destaca que está en la religión correcta porque tuvo experiencias con otras iglesias y credos. Fue parte de ellas y conoció sus errores desde adentro. Ahora tiene la certeza de conocer la verdad” (Garma, 2004:216). Las mujeres conversas del CECM expresan, según sea el caso, este sentir; creen que haber llegado al lugar adecuado porque en el Islam han resuelto las dudas y preguntas que en sus religiones anteriores no encontraban.

Pero es importante destacar que Garma prefiere utilizar el término movilidad religiosa al de conversión, sobre este concepto expresa: “consideramos que si utilizamos el término *movilidad religiosa* podemos tener un concepto abierto en el cual cabe tanto la conversión “clásica” de tipo paulina como formas de cambio religioso más sutiles que corresponden al llamado *converso activo*” (*Ibid*: 203). Esta propuesta me permite atender otros supuestos en el proceso de conversión que se relacionan con el rol activo o pasivo de los conversos. Esto resulta indispensable para la conformación de la identidad y de la integración de las mujeres conversas a su nuevo grupo religioso.

Observo así cómo la conversión religiosa al Islam conlleva: 1) Modos de comportamiento, 2) prácticas sociales, 3) usos y costumbres, 4) cambios en la vestimenta, 5) cambios en la alimentación, 6) adecuaciones en el lenguaje cotidiano, 7) aspectos afectivos, 8) utilización de determinados objetos y artefactos, 9) organización del espacio y tiempo de las conversas y 10) por supuesto la incorporación de ciclos festivos. Todo ello proporciona un campo simbólico de significados religiosos que tienen que ser renegociados con su cultura de origen y con la misma religión, que además de otorgar una carga moral se traslapan también con un bagaje cultural existente, en este caso con la cultura mexicana.

Termino precisamente este apartado con la idea de Hervieu-Léger, porque considero que en ella se concentra un buen resumen de lo que he expuesto hasta ahora:

El convertido manifiesta y realiza el postulado fundamental de la modernidad religiosa, según el cual una identidad religiosa

“auténtica” no puede ser más que una identidad escogida. El acto de conversión cristaliza el valor reconocido al compromiso personal del individuo que, de esta manera, rinde el testimonio por excelencia de su autonomía de sujeto creyente. La conversión religiosa, en la medida en que conlleva al mismo tiempo una reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas y su incorporación a una comunidad, constituye una modalidad notablemente eficaz de la construcción de sí mismo... (Hervieu- Léger, *op.cit*: 136).

En las notas finales a este capítulo, sería necesario subrayar el hecho de que la religión sigue teniendo un lugar privilegiado y que pese a los cambios en la esfera política, económica y cultural que han sufrido las sociedades modernas, en las últimas décadas, lo religioso permanece aún como un refugio. Las formas de vivirlo se están reconfigurando a través de la experiencia cotidiana de los sujetos creyentes. Las religiones que geográficamente se consideraban inalterables están dando paso a nuevas formas de convivencia interreligiosa, un nuevo diálogo se abre en esta etapa, ese diálogo tiene que ver con las formas de creer, de practicar la religión, de acercarse a lo sagrado, de vivirlo y experimentarlo.

La conversión viene a posicionarse dentro de este marco como una posibilidad siempre abierta para la elección franca y autónoma de los sujetos creyentes. Ya no puede hablarse de una única e incuestionable identidad religiosa. Las personas deciden adherirse por voluntad propia al credo o práctica religiosa que más satisfaga sus necesidades espirituales o materiales. Bajo estas condiciones se presenta el fenómeno de conversión de mujeres mexicanas al Islam.

La pregunta final de este apartado que me permitirá hacer un análisis más nutrido y propositivo sobre los procesos de conversión y la construcción de identidades religiosas: ¿Qué significa la religión en la experiencia práctica de los sujetos? ¿Qué están buscando los potenciales conversos? ¿Cómo se están configurando las prácticas islámicas en el territorio mexicano? ¿Qué elementos permanecen de las identidades tradicionales que las mujeres conversas al Islam practicaban? ¿Cuáles de estos se reconfiguran? Hay que recordar que la conversión se manifiesta en cómo viven ellas el Islam, cómo lo aprenden y cómo, a partir

de ello, se relacionan con los otros. Todo comienza, en tal caso, cuando ellas pueden mirarse de otra forma.

Tal como lo explica Nicole Bourque (2006), en los procesos de conversión hay que tomar en cuenta: 1) La forma en que la identidad se individualiza; 2) Los efectos que hay en la interacción social; 3) El contexto en el cual estas interacciones operan y 4) la importancia del discurso y las experiencias en concreto, es decir, la recreación de la biografía (Bourque, *op.cit*: 247) de cada una de las mujeres conversas al Islam en la Ciudad de México. Para explicitar estos últimos aspectos será necesario remitirnos al capítulo quinto, donde se confronta de forma franca y detallada la teoría aquí expuesta con la experiencia en el trabajo de campo.

A continuación presento el último apartado de este capítulo teórico con el objetivo de comprender cómo está siendo estudiado el tema de la identidad, la conversión y el Islam en otras latitudes, con ello pretendo abrir un debate que pueda ser abordado en otras investigaciones posteriores.

2.4 Islam, conversión e identidad. Un acercamiento temático internacional

La aproximación contemporánea al Islam a través de la antropología se ha dado desde diferentes perspectivas. Por tal motivo, se vuelve interesante comprender a través de ellas la manera en que los antropólogos desde distintas latitudes buscan generar nuevas propuestas de análisis para entender el resurgimiento del Islam y, precisamente, en el estudio de la conversión religiosa a éste y su práctica cotidiana. Considero importante esbozar de manera sucinta algunas de estas propuestas, ya que con su análisis podremos comprender las complejas relaciones socio-culturales, políticas y económicas que se ciernen sobre el Islam y que forman parte de su estado actual.

Como he explicado en otro capítulo, la situación del Islam viene a recobrar interés en los círculos académicos a partir de los atentados de Septiembre de 2001 en Nueva York. Posterior a estos acontecimientos, lo que se ha llamado Primavera Árabe (2010-) supuso nuevamente cambios en el *statu quo* de las sociedades afectadas. A partir de ello, la forma

de estudiar y acercarse a la comprensión del Islam también requirió otros tipos de enfoque analítico. Partiré, entonces, en este apartado con la propuesta del antropólogo Talal Asad (1986), quien se ha distinguido por proponer un análisis particular sobre el Islam. Él menciona que al estudiarlo es importante poner atención a los discursos que sobre él se tienen y se generan, afirma:

The argument here is not against the attempt to generalize about Islam, but against the manner in which that generalization is undertaken. Anyone working on the anthropology of Islam will be aware that there is considerable diversity in the beliefs and practices of Muslims. The first problem is therefore one of organizing this diversity in terms of an adequate concept²⁹ (Asad, 1986: 5)

Me parece sustancial este primer planteamiento de Asad, no podemos entender la práctica islámica como única y universal. Es importante distinguir el contexto político y social en todos aquellos territorios donde habitan musulmanes, lo cual me lleva a pensar que la presencia del Islam en México, así como su ejercicio, tendrá ciertas características, como la forma en que las mujeres mexicanas tratan de adaptarse o resistir a determinadas costumbres culturales que se mezclan con la práctica de la religión islámica.

Las diferencias que existen en la práctica religiosa o en el ejercicio del Islam, ya sea a nivel macro o a nivel micro, nos permiten pensar en quienes legitiman o no dichas prácticas al interior de un determinado territorio. Sería complejo y erróneo pensar al Islam como un ente monolítico, lo que nos conecta con otro planteamiento del autor:

We shall then write not about an essential Islamic social structure, but about historical formations in the Middle East whose elements are never fully integrated, and never bounded by the geographical limits of "the Middle East." It is too often forgotten that "the world of Islam" is a concept for organizing historical narratives, not the name for a self-contained collective agent. This is not to say that

²⁹ El argumento no es contra el intento de generalizar sobre el Islam, sino contra la forma en que se lleva a cabo esta generalización. Cualquiera que trabaje en la antropología del Islam será consciente de que existe una considerable diversidad en las creencias y prácticas de los musulmanes. El primer problema es, por lo tanto, el de organizar esta diversidad en términos de un concepto adecuado (La traducción es mía).

historical narratives have no social effect-on the contrary. But the integrity of the world of Islam is essentially ideological, a discursive representation...³⁰ (Asad, *op.cit*: 11).

Debido a ello es importante comprender como las narrativas respecto al otro se están construyendo desde los procesos históricos, tanto en lo local como en lo global. Parecería que, entonces, este acto discursivo de representación tiene no sólo una connotación específica territorial, sino que la representación del Islam nos lleva a lo translocal o lo global. ¿Quién, cómo, cuándo, para qué y por qué se enuncia un determinado discurso? Ésta es la principal premisa que debe tenerse en cuenta para introducirnos en la comprensión del Islam y su dinámica social actual. Dice Asad:

An Islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the Islamic past and future, with reference to a particular Islamic practice in the present. Clearly, not everything Muslims say and do belongs to an Islamic discursive tradition. Nor is an Islamic tradition in this sense necessarily imitative of what was done in the past. For even where traditional practices appear to the anthropologist to be imitative of what has gone before, it will be the practitioners' conceptions of what is *apt performance*, and of how the past is related to present practices, that will be crucial for tradition, not the apparent repetition of an old form³¹ (*Ibid*: 14-15).

Así, pasado, presente y futuro se entrelazan en las prácticas cotidianas de los musulmanes en cada región geográfica específica. Lo que me interesa subrayar es que una tradición religiosa no es única e inalterable a lo largo de la historia, sino que el contexto social,

³⁰ “Diremos que no se trata de una estructura social islámica esencial, sino de formaciones históricas en Medio Oriente cuyos elementos nunca están totalmente integrados, y delimitados por los límites geográficos de "Oriente Medio". Con demasiada frecuencia se olvida que "el mundo del Islam" es un concepto para la organización de las narrativas históricas, no el nombre de un agente colectivo autónomo. Esto no quiere decir que los relatos históricos no tienen ningún efecto en la social, todo lo contrario. Pero la integridad del mundo del Islam es esencialmente ideológica, una representación discursiva...” (La traducción es mía).

³¹“Una tradición discursiva islámica es simplemente una tradición del discurso musulmán que se dirige a los conceptos islámicos pasados y futuros, en referencia a una práctica islámica en el presente. Claramente, no todo lo que los musulmanes dicen pertenece a una tradición islámica discursiva. Tampoco es una tradición islámica en este sentido necesariamente imitativa de lo sucedido en el pasado. Incluso cuando al antropólogo parece que las prácticas tradicionales son imitativas de lo que ha sido antes. Serán los conceptos de los practicantes sobre lo que es *un adecuado performance* y cómo el pasado está relacionado con las prácticas presentes, los que serán cruciales para la tradición, no la repetición aparente de una vieja forma” (la traducción es mía).

económico y político influye en la práctica cotidiana de los creyentes o seguidores de alguna religión en particular, en este caso del Islam.

Thus, in our own time the attempt by Islamic traditions to organize memory and desire in a coherent manner is increasingly remade by the social forces of industrial capitalism, which create conditions favorable to very different patterns of desire and forgetfulness. An anthropology of Islam will therefore seek to understand the historical conditions that enable the production and maintenance of specific discursive traditions, or their transformation-and the efforts of practitioners to achieve coherence...³² (*Ibid*: 16-17).

No sería posible, entonces, aceptar la existencia de un relato universal sobre una tradición viva como lo es Islam. Tiene que coexistir un análisis particular, regional y local de lo que acontece con la práctica islámica para comprender cómo y de qué manera se está transformando. El proceso de conversión al Islam como un fenómeno global nos permite detallar las reconfiguraciones que la práctica islámica puede tener, lo cual dependerá del contexto local y la sociedad.

Me interesa ahora que vayamos revisando a la luz de este proceso de conversión religiosa algunos estudios de caso respecto al tema. Por ejemplo, Karin van Nieuwkerk (2008), en su artículo “Biography and Choice: Female Converts to Islam in the Netherlands”, propone que la conversión de las mujeres holandesas al Islam podría estudiarse desde el paradigma de la elección racional y la agencia. En otras palabras las mujeres deciden de manera consciente ser musulmanas. Ella comenta lo siguiente:

First, the rational-choice paradigm's focus on the supply side is important. Second, it treats women as agents and not as passive victims or 'cultural dupes'. Women are not perceived as simply born into a religion or brainwashed but as actively selecting the best choice among several options (Franks, 2001). Third, converts

³²“Así, en nuestro tiempo el intento por parte de las tradiciones islámicas a organizar la memoria y el deseo de un modo coherente se renovarán cada vez más por las fuerzas sociales del capitalismo industrial, que crean condiciones favorables para muy diferentes patrones de deseo y olvido. Una Antropología del Islam, por tanto, tratará de entender las condiciones históricas que permiten la producción y mantenimiento de las tradiciones discursivas específicas o su transformación- y los esfuerzos de los profesionales para lograr la coherencia...” (La traducción es mía).

themselves stress Islam's rationality and its convincing logic as one of the reasons to convert (van Nieuwkerk, 2008: 432)

La propuesta de van Nieuwkerk resulta interesante porque es necesario comprender que, en efecto, las conversiones al Islam, al menos por lo que he observado en el CECM, coinciden con la conducta de las mujeres holandesas. La conversión puede darse según el caso en un marco de elección racional. Ellas eligen separarse de manera voluntaria de su religión de origen para adscribirse a esta nueva práctica que ellas consideran más adecuada porque les ha permitido comprender que la religión y la ciencia no están peleadas, por ejemplo. Al ser ésta la manera en que ellas renuncian a su práctica religiosa familiar heredada y eligen de manera libre y autónoma su nueva práctica religiosa, abandonan la pasividad y se convierten en agentes activos en la construcción de su nueva identidad religiosa, lo que les confiere libertad de acción.

Para explicar más el planteamiento de la elección racional en el proceso de conversión tendría que remitirme a las propuestas de varios sociólogos americanos de la religión como Stark Finke (1988 y 2000) y Iannaccone (1990). Ellos han aplicado algunas ideas sobre la "elección racional" y conceptos del mercado al campo de la religión. Lo que resulta en el esquema costos-beneficios en el que se supone los conversos elegirán entre una nueva gama de posibilidades religiosas aquélla que les reditúe en mayor medida lo que invertirán; también se busca que se potencialicé el bagaje cultural y religioso precedente en esta nueva opción religiosa.

Me parece que el planteamiento de la elección racional puede permitirnos una mirada de análisis diferente sobre el estudio de la conversión. Coincido con éste sólo en alguna medida, porque el proceso empírico en el CECM me ha permitido comprender que la emotividad y la biografía religiosa de cada una de las mujeres conversas tienen un rol importante en el fenómeno particular de la conversión al Islam. Habría que analizar a detalle el paradigma de la “elección racional” para comprender cuáles son los factores que según éste entran en juego al momento de decidir cambiar de religión. Además, van

Nieuwkerk hace hincapié en que dicho paradigma deja fuera algunos factores que también son y forman parte del proceso de conversión, para decirlo en sus palabras

In the life stories of new Muslims we can discern several factors which facilitate conversion, such as living in a multicultural environment, marrying a Muslim partner or raising children together with a Muslim father. In addition, we can identify several themes in their life stories, which make Islam appealing. Several forms of biographical crises, 'systematization of life conduct', and 'symbolic battle' or 'problems of belonging' are relevant to understanding the plausibility of Islam. Moreover, we can understand the way they talk about Islam—whether as natural, logical and scientific, or as harmonious and rationally regulating sex and gender relations—against the background of these biographical themes (*Ibid*: 446)

Podemos entender que es a través de la biografía incanjeable, como propone Giménez y que ya mencioné, que debe entenderse el proceso de conversión de las mujeres al Islam. Y también tal como van Nieuwkerk indica, pueden presentarse en las potenciales conversas diferentes elementos que contribuyan a la conversión; ella sugiere algunos cómo: el hecho de que se presenten crisis en sus vidas, la iniciativa de reorientar su conducta, las batallas simbólicas o algunos problemas de pertenencia. Estos factores resultan relevantes para comprender la plausibilidad del Islam al momento de la conversión. Lo anterior opera en un contexto determinado y, por lo tanto, requiere un análisis particular. No podemos pensar que las mujeres conversas en Holanda, Alemania, Francia, España, Sudán o México se enfrentan a las mismas circunstancias políticas, económicas, sociales y ya no digamos culturales. Lo anterior me lleva a pensar en lo que Asad mencionaba; desde su perspectiva se requiere un marco histórico y sociocultural específico para dar cuenta de la conversión al Islam y la forma en que las mujeres conversas están construyendo su práctica cotidiana.

Bajo este estado de la cuestión se vuelve necesario comprender que en la conversión al Islam se negocia la nueva identidad religiosa de las mujeres conversas con el contexto local, nacional y transnacional. Cada una de ellas se enfrenta a su entorno con estrategias particulares que se generan al interior de los grupos o de las comunidades religiosas que las

acogen. A partir de ello, la riqueza en el análisis se vuelve infinita, porque los individuos, así como las culturas, no permanecen inalterables; de ahí que la diversidad en los estudios sobre el Islam sea de suma importancia y deba presentarse con más cuidado en el nivel cultural.

Otro de los estudios y análisis de las mujeres en el Islam es el de la antropóloga cultural Saba Mahmood, quien ha realizado su investigación en Egipto. La propuesta de Mahmood (2005) se concentra en su libro “Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject”. Allí nos presenta el papel y la reconfiguración de las mujeres musulmanas en las actividades de enseñanza dentro de las mezquitas del Cairo, así como la interpretación de la mujer piadosa dentro del Islam a la luz de los acontecimientos internacionales donde se juzga duramente la represión contra la mujer en esta religión. Resulta interesante porque Mahmood pone también énfasis en el discurso sobre el Islam, al igual que Asad ¿Desde dónde se enuncia éste y cómo se refiere a los “otros”, de qué manera los representa?

El análisis de Mahmood me parece importante porque nos permite acercarnos a un fenómeno local en el que las mujeres musulmanas cairotas están aceptando ciertas prácticas patriarcales del Islam para reivindicar su ser piadoso islámico, lo que nos lleva a pensar en las estrategias que usan las creyentes en este caso para reafirmar su identidad religiosa frente a un mundo que constantemente los enjuicia de forma negativa. Aquí se encuentran y cruzan tanto el discurso occidental sobre la mujer, su liberación y la modernidad, por un lado, y por el otro, el discurso del feminismo musulmán y las estrategias de las mismas mujeres que no comulgan necesariamente con esta idea pero que, al ser musulmanas, están generando de igual forma estrategias que reivindiquen su religión en un mundo que parece exigir otros valores para las sociedades musulmanas. Es decir, existe la posibilidad de repensar ambos discursos para encontrar el punto en el que las mujeres musulmanas de cualquier región geográfica puedan pensarse no sólo como parte de una tradición religiosa sino también como parte de un sistema macro en donde el discurso laico, democrático y secular permea en el aire.

La agencia vuelve a ser importante en esta propuesta porque ellas son agentes activos, son mujeres que están reformulando su ser religioso en sus contextos locales y transnacionales a través de un diálogo con el texto sagrado, El Corán, y con la percepción que se tiene de las mujeres en el Islam. De igual forma, las mujeres conversas están viviendo reajustes en ellas que tienen que ver la idea de cómo debe ser una musulmana, qué costumbres se deben adoptar o no, cuáles de éstas son religiosas y cuáles tienen que ver con las prácticas culturales propias de los países de donde proviene el Islam. Si bien el papel activo de las mujeres musulmanas de origen o conversas resulta indispensable para comprender la tónica de reconfiguración en la imagen y el papel de las mujeres en el Islam, no debe dejarse de lado el discurso occidental que preexiste en la representación de la mujer dentro éste con el que en definitiva estamos más que familiarizados y que en ocasiones interrumpe una comprensión más holística sobre la posición y lugar de las mujeres en esta tradición religiosa.

Así como Talal Asad (1986), van Nieuwkerk (2008) y Mahmood (2005) aportan un marco de análisis alternativo para estudiar el Islam a la luz de los múltiples acontecimientos mundiales como la modernidad, la globalización, la migración y los recursos transculturales y simbólicos que ello conlleva, vemos aparecer en algunos de sus escritos el fenómeno de la conversión al Islam, situación que comienza a darse también en Latinoamérica y de la que se han ocupado diferentes investigadores, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto en Brasil, (2011) Camila Pastor desde México (2011); desde otro punto de vista pero también sobre el Islam han escrito Delval (1992), John Tofik Karam (2011), Luis Mesa Delmonte (2011) y Taboada (2012). De algunos de ellos me ocuparé a continuación. Me concentraré más en los artículos que escriben Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, (2011), Camila Pastor (2011), John Tofik Karam (2011) y Luis Mesa Delmonte (2011) porque abordan el tema de la conversión al Islam en dos países latinoamericanos y su presencia y las dinámicas nacionales que se relacionan con la conformación de la identidad o las identidades nacionales en la región, temáticas que resultan importantes para lo que hasta aquí he tratado de clarificar respecto al estudio de la conversión al Islam y la construcción de la identidad religiosa.

Bajo la mirada de Hilu da Rocha Pinto puede entenderse la larga historia de la presencia del Islam en Brasil y el fenómeno de la conversión; de hecho, este país cuenta con una de las comunidades más grandes de musulmanes dentro de Latinoamérica. Hilu da Rocha Pinto pone mayor énfasis en los factores transnacionales que entran en negociación al momento de la conversión y la construcción de la identidad. Ejemplo de ello es la lengua árabe y su aprendizaje en los brasileños que deciden convertirse. Él señala que el idioma se vuelve, en primera instancia, un impedimento para la comunicación entre musulmanes de origen y conversos; también comenta que existen otros recursos a los que se puede acceder para solucionar dicho impedimento, es decir, señala que la lengua inglesa es o puede ser la vía de comunicación entre los miembros de la comunidad. Por lo tanto, hay mezquitas en Brasil donde el sermón no se da ni en árabe ni en portugués, sino en inglés, para la mejor comprensión de todos los asistentes.

Hilu da Rocha Pinto también nos habla de las comunidades de musulmanes negros o “malés”, como se les llamaba, los cuales forman parte de la historia musulmana en Brasil. Cabe resaltar que, como en México, también llegaron a Brasil diferentes olas migratorias de Siria, Palestina o el Líbano. El establecimiento de estas comunidades coadyuvó aún más al fenómeno de la conversión. Otro de los motivos que ha provocado que los brasileños se acerquen al Islam es la *da’wa* o su difusión. Por ello, el establecimiento de instituciones que se dedican a su transmisión ha sido importante, de hecho la ciudad de São Paulo alberga dos instituciones muy importantes: el Centro de Divulgación del Islam para América Latina (CDIAL) y la Asamblea Mundial de la Juventud Islámica (AMJI), lo que permite pensar en la magnitud e importancia de la comunidad musulmana brasileña.

Básicamente, el análisis de Hilu da Rocha Pinto se concentra en los factores transnacionales que existen en el fenómeno de la conversión al Islam; señala, por ejemplo, la importancia del lenguaje, la representación que como terroristas se tiene sobre los musulmanes a nivel global, el diálogo intercultural que se establece con los musulmanes provenientes de países árabes o de Medio Oriente y que influye en la forma de practicar el Islam. Aunado a lo anterior y que es de sumo interés es la negociación cotidiana de los brasileños conversos con la cultura árabe. Como él lo expresa, “las fronteras de identidad

existentes en las comunidades musulmanas brasileñas no sólo delimitan la pertenencia étnica, sino también otras formas de imaginería religiosa que permiten que los musulmanes comuniquen sus diferencias del universo semántico del Islam” (Hilu da Rocha, 2011: 17).

La comunidad brasileña musulmana está integrada no sólo por los musulmanes de origen, sino también por los conversos, quienes al construir su identidad religiosa se encuentran con una serie de factores transnacionales con los cuales se tiene que negociar. Según da Rocha Pinto y su investigación, hay comunidades en las que la pertenencia étnica se convierte en una figura importante y a la vez excluyente en la convivencia cotidiana. Junto al elemento lingüístico, existe también una jerarquización entre musulmanes de origen y conversos en las distintas comunidades brasileñas musulmanas. Las identidades musulmanas se convierten la mayoría de las veces en híbridos culturales.

Por otro lado, Camila Pastor en su artículo “Ser un musulmán nuevo en México: la economía política de la fe” expone el caso de México. Habla un poco del caso chiapaneco, donde indígenas tzotziles han abrazado el Islam pero se centra más en la dinámica del Distrito Federal en la que se encuentran varios sitios de reunión, al menos más de tres, donde el Islam se practica de forma diferenciada dependiendo a la corriente que se adscriba el lugar. Así, pueden encontrarse sitios de corriente suní, chiita o sufí.

Al hablar de la conversión, al igual que Hilu da Rocha Pinto, Pastor encuentra marcadores importantes en las historias de vida de los(as) conversos(as) que se manifiestan como una constante. Ella dice: “con frecuencia las conversiones se dan entre personas que han tenido un compromiso espiritual intenso con otras tradiciones religiosas. Algunas de las mujeres que he entrevistado han sido predicadoras evangélicas, han querido ser monjas, o ejercieron como misioneras. Muchas mujeres también narran su conversión como un resultado a un precursor al matrimonio” (Pastor de María y Campos, 2011: 71).

Los factores que Pastor encuentra en las mujeres conversas se manifiestan como una constante, al menos en la mayoría de los casos que también he podido registrar. Las historias de conversión a las que yo me he enfrentado en el CECM me permiten

comprender cómo es que estos factores pernean la conversión femenina. Las mujeres conversas suelen provenir de campos religiosos en los que ellas se mantenían en actividad antes de llegar al Islam. Otro factor por el que se acercan es la existencia de una propuesta matrimonial o bien se dan casos en los que viajes y amistades de las potenciales conversas han generado curiosidad en ellas y las han aproximado a tal grado a esta tradición religiosa que algunas han declarado su profesión de fe o *shahada*.

Asimismo, puedo decir que la presencia de diferentes centros de práctica islámica en la Ciudad de México nos permite ver la diversificación del tipo de Islam que practican los conversos(as) mexicanos(as). Aunado a ello, la difusión del Islam dentro de la población capitalina ha generado un contexto inicial para que los mexicanos interesados en conocer más sobre esta costumbre religiosa, acudan y se informen sobre qué es el Islam.

Finalmente, se encuentran los artículos de John Tofik Karam (2011) “Historias musulmanas en América Latina y el Caribe” y el de Luis Mesa (2011) “Musulmanes en Cuba: entre necesidades espirituales y materiales”. En ambos se hace un esbozo de la historia de la migración árabe, libanesa o palestina a algunos países latinoamericanos y se reconoce la aportación sociocultural de estas culturas a la constitución de las identidades nacionales y al diálogo entre diferentes propuestas religiosas al interior de un mismo territorio. Tofik menciona: “de mediados del siglo XX a la fecha, la zona conocida como la triple frontera- región comprendida entre Brasil, Paraguay y Argentina-, ha atraído en su mayoría a musulmanes libaneses. Migrantes del valle de Bekka y del sur de Líbano, sunitas y chiitas establecen sus negocios y hogares en las dos ciudades principales, Foz do Iguaçú en Brasil y Ciudad del Este en Paraguay”. Así, las comunidades de migrantes musulmanes van estableciéndose poco a poco en diferentes países de la región, trayendo consigo no sólo la religión, sino la posibilidad de establecerse de manera comercial y residir en los diferentes países de forma permanente.

El caso de Cuba se convierte en una cuestión similar. Mesa comenta: “al menos en la experiencia cubana, no es fácil encontrar datos precisos respecto a los migrantes provenientes del Medio Oriente. En muchos casos sus nombres y lugares de origen fueron distorsionados o cambiados, además de que no se recogió información respecto a sus

creencias religiosas” (Mesa, 2011: 45). Esto provocó, por una parte, que los musulmanes no siguieran reproduciendo el credo religioso dentro de la familia y entonces se perdieran muchas prácticas religiosas importantes; por otra, en los casos en donde si se logró mantener una comunidad fuerte se conservó el distintivo cultural y religioso. Para Mesa, “el caso cubano corresponde a la primera caracterización. En realidad el factor islámico no se desarrolló durante las primeras décadas del siglo XX. No existió cohesión grupal ni autoidentificación notoria entre los musulmanes que llegaron a la isla...” (*Ibid*: 46). Pese a esta situación, de forma más reciente, en pleno siglo XX, se fundó en Cuba la Unión Árabe de Cuba y dentro de la política cubana se promovieron becas para realizar estudios a nivel medio, superior y posgrado a individuos procedentes de Asia, África y América Latina (Mesa, 2011).

Comenta Mesa que el resurgimiento y la presencia del Islam y de otros credos religiosos como el judío en Cuba se debió principalmente a la política de apertura religiosa que se dio con la enmienda constitucional de 1992, la cual especifica el respeto a la libertad de conciencia y de religión de todos los ciudadanos cubanos. Cabe destacar que la participación de las diferentes sedes diplomáticas como la de Argelia, Emiratos Árabes Unidos o la de Arabia Saudita ha sido de fundamental importancia para el desarrollo y conformación de la comunidad musulmana en Cuba, de ahí que Mesa explique que en este contexto es difícil comprender las verdaderas razones por las que los cubanos se acercan al Islam. Por un lado, puede deberse a la posibilidad económica de ayuda que recibirían los cubanos miembros de la comunidad musulmana al ser parte de ella; por otro, su cercanía es fuente de una profunda aceptación y convencimiento de esta nueva posibilidad religiosa en sus vidas.

Hasta aquí he revisado una serie de propuestas para al estudio del Islam. Éstas, sin lugar a dudas, nos permiten observar otros puntos de partida para el análisis del tema religioso, de la conversión al Islam y de los contextos culturales y locales donde éste se desarrolla actualmente. Considero de fundamental importancia retomar alguno de ellos con detenimiento y en un estudio e investigación posterior. Me pareció importante enunciarlos aquí porque no podemos dejar de escuchar lo que se dice y cómo se trabaja en otras latitudes las cuestiones del Islam, la religión, la conversión y la identidad.

Tenemos, desde mi perspectiva, que entablar un diálogo fructífero a través de las investigaciones académicas que nos permitan una mayor comprensión del proceso de conversión al Islam porque, como bien diría una de las chicas conversas del CECM, no es la misma realidad la que viven las mujeres mexicanas que la realidad de una mujer palestina, saudí, paquistaní, de ahí que sea importante el análisis local y el diálogo global. Tal como dice Eickelman, “el principal reto para el estudio del Islam en sus contextos locales <<es describir y analizar el modo en que los principios universalistas del Islam han sido llevados a la práctica en diversos contextos sociales e históricos, sin representar al Islam como una esencia sin costuras por un lado, o como un conglomerado plástico de creencias y prácticas, por otro” (Eickelman, 1982: 1-2). Tarea que no será fácil de resolver; por ahora, al igual que otros, me mantengo en el intento de clarificar la complejidad que hoy significa el Islam para muchos de nosotros.

Quisiera cerrar este capítulo con el siguiente resumen. Revisé por inicio de cuentas qué se entendería por religión para el desarrollo de esta investigación, después puntualicé de qué forma o cómo se construye o reconstruye la identidad religiosa de las mujeres del CECM a partir de su conversión al Islam. También señalé de manera breve algunos elementos que intervienen en el proceso de conversión religiosa, aunque de ellos hablaré con todo detalle en el quinto capítulo de este trabajo.

La idea de este capítulo teórico fue poner sobre la mesa los conceptos o categorías que me permitirán explicar y analizar el fenómeno de la conversión al Islam en la Ciudad de México, en específico, el proceso de conversión que está teniendo lugar en las mujeres mexicanas que acuden al CECM. He comprendido que la religión es ese dispositivo práctico y simbólico que dota de sentido la existencia de las mujeres conversas y que, a través de éste, el Islam, ellas están reconstruyendo su identidad religiosa. Es a partir de la adquisición de nuevas costumbres, hábitos, creencias y pautas en su forma de vestir, alimentarse y relacionarse con su familia y con la sociedad en general que ellas se están reformulando como seres religiosos. La construcción de esta identidad, también se negocia con las costumbres de su cultura, la mexicana.

Queda claro, entonces, que la identidad religiosa no sólo se funda en lo individual, sino que lo social se vuelve indispensable en la conformación de ésta. Las conversas del CECM construyen su identidad religiosa con sus compañeras de religión, pero también la viven con sus familias, amigos y con la sociedad, de ahí que sea importante tener en cuenta que el proceso de construcción de identidades y de conversión religiosa se manifiesta en las diferentes esferas que conforman la vida de las mujeres mexicanas. Las musulmanas mexicanas son musulmanas, pero también son mexicanas, lo que les dota de un bagaje cultural que tiene que readecuarse en algunos casos al adoptar esta nueva tradición religiosa.

¿Cómo puede explicarse y entenderse este traslape religioso y cultural? Sin lugar a dudas, la globalización, la modernidad y los medios de comunicación tienen un papel decisivo en el intercambio que ahora se establece con culturas que antes se pensaban sólo como parte de una zona geográfica en particular. Por último, me quedaría decir que las identidades religiosas que están emergiendo en la sociedad mexicana contemporánea son fruto de migraciones que han tenido lugar muchos años atrás y que ahora la visibilidad de estas comunidades migrantes es más notoria debido a los procesos de conversión y coexistencia religiosa. Esto me lleva a la última parte del capítulo donde las propuestas de análisis ponen énfasis en la manera en cómo se crean los discursos y de quiénes hablan estos. Considero de suma importancia que el estudio del Islam se genere de una manera local e histórica para comprender las manifestaciones de éste en contextos culturales específicos. El objetivo es entender con mayor minuciosidad esta práctica tradicional en contextos culturales totalmente diferentes a los de su origen. Esto me lleva al siguiente capítulo, donde hablaré sobre la presencia de musulmanes en nuestro territorio y de su asentamiento para ir detallando poco a poco este fenómeno sociocultural.

CAPÍTULO III

La presencia del Islam en América Latina. El fenómeno migratorio

El pensamiento islámico es un espacio geocultural que desborda el mundo árabe -que demográficamente sólo representa una octava parte de la comunidad musulmana- y esforzarse por mostrar la diversidad de sus corrientes en la unidad de su doctrina revelada, es un procedimiento a la vez histórico, científico y cultural (Balta, 1994: XV).

Como primer punto de este capítulo presento un esbozo sobre la historia del Islam y sus principios básicos con la intención de generar en el lector un primer acercamiento sobre esta práctica religiosa. Después, hago un corte temporal a partir del 11 de septiembre de 2001(11-S), para hablar del Islam como un fenómeno coyuntural; bajo este contexto expongo algunas ideas y prejuicios que se han generado respecto al tema, me refiero en específico a la cuestión del terrorismo. Más adelante, como tercer punto hablo de la presencia de musulmanes en América Latina y aterrizo en el territorio mexicano. Todo ello con el objetivo de comprender la manera en que el Islam se ha posicionado en el continente americano como una nueva posibilidad religiosa, misma que genera la oportunidad de crear nuevas identidades religiosas y culturales, punto nodal de este trabajo de investigación.

3.1 Historia del Islam

El Islam es la tercera religión monoteísta del mundo después del judaísmo y el cristianismo. Surge en el año 610 cuando al profeta Mahoma³³ le es revelado el primer mensaje divino, a

³³ Según los registros históricos, Mahoma nació en la ciudad de La Meca. Fue mercader y caravaniere ocasional. Hijo de Abdullah ibn Abdul Muttalib y nieto de Abdul Muttalib ibn Hashim, fundador del clan de los hachemíes que pertenecía a la tribu de los quraysíes de la ciudad de La Meca. Los padres de Mahoma murieron cuando él era muy pequeño, así que quedó al cuidado de su abuelo. Mahoma nació alrededor del año 570 d. C. Su nombre quiere decir: “el alabado” o “el glorificado”. “En el año 610, en sueños, tuvo su primera revelación en el monte Hira, tal como se relata en la sura 96... se le apareció el arcángel Gabriel con un libro y le ordenó: <¡Lee!> o <¡Recita!>. Gabriel le anunció también que él, Mahoma, era el <enviado de Dios>. Después de un breve período de dudas interiores y aflicción, Mahoma admitió las revelaciones y aceptó decididamente su destino de profeta”. Hattstein, Markus, *El islam. Religión y cultura*, China,

través del Arcángel Gabriel. La revelación tuvo lugar en el Monte Hira muy cerca de la Meca.

La expansión del Islam no tuvo en sus inicios un buen comienzo debido a que los mercaderes de aquel entonces y los pueblos que habitaban las tierras de Arabia eran politeístas, costumbre que iba en contra del “nuevo mensaje divino”. Como consecuencia, el profeta Mahoma salió de la Meca hacia Medina en el año 622, hecho que marca el inicio del calendario islámico y se conoce como la *hégira* o nueva era, “este éxodo <<la hégira>> (*hidjra*), señala el comienzo del calendario islámico y determina la fecha de fundación de la comunidad islámica (*umma*)” (Hattstein, 2006: 9). Dicha comunidad conformaría años más tarde una de las mayores prácticas religiosas a nivel mundial.

Los musulmanes creen que *Muhammad* fue el último profeta que vino a expandir el mensaje de Alá³⁴ y que con él se cierra el “mensaje divino”. El Islam entiende que Mahoma no fundó otra religión, sino que restableció el mensaje de un Dios único, revelado anteriormente; tanto el cristianismo como el judaísmo le sirvieron para conformar una nueva enseñanza respecto al mensaje divino de salvación para toda la humanidad.

3.1.1 Las diferentes ramas dentro del Islam

Después de la muerte del profeta Mahoma, el Islam se dividió en tres ramas: la sunnita, la chiíta y la de los sufíes. La división se debió a las opiniones encontradas sobre quién debía ser el sucesor del profeta, como lo explica Hattstein: “el motivo fue la discusión sobre quién debería ser el jefe legítimo de la joven comunidad. La responsabilidad recayó desde el principio sobre el primo y yerno del profeta, Alí...sus seguidores (los chiítas o shiítas) lo consideraban el único sucesor legítimo...” (*Ibid*: 34). Mientras que los sunitas lo ven como el último de los cuatro califas³⁵. La diferencia entre ambos grupos es que los sunitas se

Konemann, 2006, pp. 8-9. La bibliografía respecto a la historia de Mahoma y la fundación del Islam es muy amplia. Ver también Rollin Armour, *Islam, cristianismo y occidente. Historia de una convivencia conflictiva*, Buenos Aires, Lumen, 2007; Abdurrahman Al-Sheha, *Muhammad. El mensajero de Dios*, Oficina de difusión del Islam en Rabwah, 2006 (material proporcionado en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), entre otros.

³⁴ Significa Dios en árabe. En este trabajo se utilizará la palabra “Alá” que sería la transliteración correcta al español.

³⁵ Califa en árabe significa “Sucesor” o delegado”.

basan en los dichos y hechos del profeta, es decir, en la *sunna* o costumbre y los chiitas además de basarse en la *sunna* veneran a Alí Ibn Abi Talib por considerarlo un mártir del Islam. Por último, se encuentran los sufíes, quienes representan la parte mística dentro del Islam.

Cada una de las ramas práctica un Islam diferente en lo que se refiere a la vida social y política³⁶. Cabe resaltar que la rama más numerosa es la sunita, quien agrupa a un 85% del total de musulmanes a nivel mundial. Los sunitas se caracterizan porque no reconocen ninguna autoridad religiosa de manera concreta. No obstante, algunos teólogos pueden adquirir gran prestigio personal y ejercer cierta influencia sobre la sociedad. “Hoy por hoy, las *fetuas* o circulares teológicas del muftí supremo de la Universidad islámica del Al-Azhar en Cairo se consideran como las más importantes, aunque también tienen gran prestigio los teólogos de la Universidad de Qarawiyín en Fes, los de la Zitún en Túnez o los de Damasco en Siria”³⁷.

Le siguen los chiítas, quienes representan un 15% de todos los musulmanes, ellos se distinguen por el enorme poder de los imanes y teólogos, es decir,

Existe todo un clero chií, comparable en sus funciones al católico, que se funda en un sistema de jerarquías espirituales con escuelas, exámenes y grados concretos (*ruholá, ayatolá*), que indican una autoridad religiosa incontestada. Cada imán tiene su grupo de seguidores, que frecuentemente confían en su palabra como en una verdad absoluta. También salta a la vista la veneración de Alí y sus hijos Hasan y Husein, que toma tintes de adoración divina: prácticamente todo hogar chií cuenta con una imagen de Alí o Husein en el salón de la casa, y se les atribuyen toda clase de virtudes y poderes, mientras que el profeta Mahoma parece tener una posición menos relevante en la imaginería popular³⁸.

³⁶ Para mayor información puede consultarse la siguiente página web: <http://www.mediterraneosur.es/fondo/islaramas.html> [Fecha de consulta: 3 septiembre de 2012].

³⁷ “Se define como suní (esto es, tradicional) en contraposición al islam chií. Los seguidores del islam suní se dividen en cuatro grandes escuelas teológicas (*madh-hab* en árabe), llamadas según sus fundadores **malekí, chafeí, hanafí y hanbalí**. Las cuatro escuelas se reconocen mutuamente como válidas y las diferencias entre ellas son tan escasas que sólo tienen relevancia para un musulmán practicante que desea seguir los ritos con exactitud”. Para mayor información puede consultarse la siguiente página web: <http://www.mediterraneosur.es/fondo/islaramas.html> [Fecha de consulta: 3 septiembre de 2012].

³⁸ Los suníes, en cambio, aceptan la posición de Alí como cuarto califa, pero no le atribuyen un carácter sobrehumano ya que, según ellos, ni siquiera el profeta en persona debe ser adorado de esta forma. Para

Al final, aparece el sufismo diseminado por todo el mundo. Cabe subrayar que las órdenes o cofradías sufíes no constituyen una rama concreta del Islam, sino que más bien se trata de todo un abanico de corrientes que tienen en común un sólo punto: la interpretación mística de la fe. No se trata de movimientos políticos, sino espirituales³⁹. Lo que me interesa resaltar de estas grandes divisiones es la complejidad de su interpretación y su práctica religiosa. El Islam es tan grande que difícilmente algún día será posible que se vuelva una práctica uniforme.

Cada una de las ramas se ha desarrollado en distintas regiones geográficas y bajo interpretaciones que llevan a los creyentes a tener una práctica religiosa diferenciada y eso ocurre también en nuestro territorio. Más adelante, en este mismo capítulo hablaré de la presencia de estas ramas en la Ciudad de México. A continuación presento un cuadro que permitirá tener una visión panorámica de las diferencias antes enunciadas.

mayor información puede consultarse la siguiente página web: <http://www.mediterraneosur.es/fondo/islaramas.html> [Fecha de consulta: 3 septiembre 2012].

³⁹ “Un denominador común de estas cofradías es su carácter individualista: convertirse en sufí es una decisión personal que se toma con la intención de estar más cerca de Dios, no para transformar la sociedad. La meta última es la unión con Dios a través de una experiencia mística”. Para mayor información puede consultarse la siguiente página web: <http://www.mediterraneosur.es/fondo/islaramas.html> [Fecha de consulta: 3 septiembre 2012].

CUADRO 1. Ramas dentro del Islam

Divisiones en el Islam	SUNNISMO (sunna-ejemplo)	CHIÍSMO (chií viene de Shiat 'Alí <partido de Alí>)	SUFISMO (sufíes del árabe sufíana)
Creencia	<ul style="list-style-type: none"> -Creencia en único creador sin asociaciones. -Mahoma como profeta. 	<ul style="list-style-type: none"> -Muhammad como profeta. -Alí como sucesor legítimo de Mahoma. 	<ul style="list-style-type: none"> -Visión de Dios de una forma individual y espiritual. -Crean en santos.
Pilares religiosos	<ul style="list-style-type: none"> Cinco pilares principales: 1. Shahada, 2. Cinco oraciones diarias, 3. Peregrinación a la Meca, 4. Ayuno en el mes de Ramadán y 5. el Zakat o limosna. 	<ul style="list-style-type: none"> Cinco pilares principales: 1. Shahada, 2. Cinco oraciones diarias, 3. Peregrinación a la Meca, 4. Ayuno en el mes de Ramadán y 5. el Zakat o limosna. 	<ul style="list-style-type: none"> -Crean que si se alcanza el estado de pureza correcto se puede tener contacto con Dios.
Fiestas	<ul style="list-style-type: none"> -Ramadán. -Fiesta del fin del mes de Ramadán. (La Fiesta de Aid Al Fitr). -Fiesta del Eid sacrificio. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ramadán. - Fiesta de la ruptura del ayuno -Fiesta del sacrificio. -Representaciones sobre el martirio de Husein. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ramadán. - Fiesta de la ruptura del ayuno -Fiesta del sacrificio.
Día de guardar	-Oración del viernes (Salat al umma)	-Oración del viernes.	- Oración del viernes.
Países donde se encuentran	<ul style="list-style-type: none"> -Norte de África, Asia, Medio Oriente, Sureste Asiático (Indonesia, Laos, Vietnam, Malasia, Filipinas, Singapur, Tailandia, Brunéi), Europa, Canadá, América Latina, México. 	<ul style="list-style-type: none"> -Presencia el Irán, Irak, Siria, Afganistán, Pakistán, Líbano, Azerbaiyán, México. 	<ul style="list-style-type: none"> -Norte de África y Sureste Asiático (Indonesia, Laos, Vietnam, Malasia, Filipinas, Singapur, Tailandia, Brunéi) Persia, Turquía.

Fuente: Elaboración propia. Datos extraídos de Hattstein, Markus, *El islam. Religión y cultura*, China, Konemann, 2006 y Balta, Paul (comp.), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1994.

Considero importante tener una síntesis breve de las diferentes ramas dentro del Islam porque a través de la comparación podré decir que las similitudes entre ellas son más que las diferencias y, pese a ello, hay una fuerte oposición entre los grupos y sus prácticas religiosas. Esa discrepancia se vive no sólo en el marco internacional sino también en el local, asunto que se exemplificará cuando hable del territorio mexicano, lo cual me llevará a reflexionar sobre las diferentes prácticas religiosas que los mexicanos pueden tener al convertirse al Islam.

3.1.2 Textos donde se asienta la doctrina musulmana

Considero que es importante mencionar cuáles son los principales textos en los que se asienta el Islam, ya que en ellos se encontrarán las prescripciones que todo musulmán de origen o converso debe seguir. A estos escritos recurrirán las mujeres conversas mexicanas del CECM para aprender cuál es el deber ser de su nueva identidad religiosa. El texto principal donde se asienta la doctrina y práctica islámica es el Corán. Ruiz Figueroa expresa que éste es:

Una mezcla...de exhortaciones, prohibiciones, mandamientos y enseñanzas sobre los temas más variados que atañen a la vida de la comunidad: sobre fe y moral, sobre ritos y costumbres, sobre higiene personal y régimen alimentario y en general sobre aspectos sociales, económicos, legales y políticos importantes para la vida individual y sobre todo social de la comunidad de los creyentes (Ruiz Figueroa, 2002:66).

Otro texto importante para la comunidad de creyentes musulmanes es la *sunna*. Se trata de un conjunto de dichos y hechos del profeta que a lo largo del tiempo fueron recopilados y compilados para establecer criterios de acción respecto a diversas situaciones. “Agotado el Corán, hubo de recurrirse a la *sunnah* de los compañeros del profeta y mejor aún a la de él mismo: al ejemplo de su vida, su conducta y modo de obrar: lo que hizo o no hizo en tal o cual ocasión, dijo o no dijo, lo que aprobó o desaprobó viendo a alguien hacer algo o cuando se le consultaba algún caso” (*Ibid*: 102).

Junto a estos dos textos se encuentra la *sharía* o ley islámica que norma todos los aspectos de la vida de los creyentes. Las fuentes de esta ley son el Corán y la *sunna*. La

importancia de los tres textos radica en su función, en el objetivo que persiguen de manera conjunta, el cual es dotar a los musulmanes de las herramientas necesarias para cumplir cabalmente con la práctica religiosa. El más importante de ellos es el Corán, pero si hubiera alguna duda sobre lo que éste señala, los musulmanes se remiten a la *sunna* para corroborar la práctica y a la *sharía* en los casos que se requiera.

3.1.3 Los fundamentos de la fe musulmana

Son aquellas premisas que permiten generar una base común de creencias teológicas para todos los musulmanes⁴⁰. Dentro de los preceptos que todo musulmán debe creer están los siguientes:

1. Creer en Dios, es decir, entender que hay un solo y único Dios.
2. Creer en sus ángeles. Gabriel y Miguel, son dos de los ángeles importantes.
3. Creer en sus libros: Los rollos originales revelados a Abraham; la *Torah*; los Salmos de David; el evangelio original revelado a Jesús y el Corán revelado a Mahoma.
4. Creer en sus profetas y mensajeros. Desde Adán hasta Jesús.
5. Creer en el Día del juicio. En ese día cada uno entregará cuentas por las obras que haya hecho.
6. Creer en el designio divino. Es decir, que Dios conoce el pasado, el presente y el futuro.

En el siguiente cuadro hago una comparación de forma general, sobre las creencias religiosas que existen entre el cristianismo y el Islam. Me interesa mostrar que el Islam no es una costumbre religiosa alejada del código cristiano; por el contrario, se encuentra muy cerca de éste. Es importante resaltar este hecho ya que hay muchos prejuicios y poco conocimiento sobre el Islam. Considero que a través de ciertos parámetros de comparación

⁴⁰ Cabe destacar que los musulmanes comparten con el judaísmo y el cristianismo la idea de que existe un infierno, un paraíso y un día del juicio final.

se podrá entender por qué éste es aceptado sin problema por mexicanos cuya tradición religiosa de origen fue en algún momento la católica o cristiana.

CUADRO 2. Islam y Catolicismo

ISLAM	CATOLICISMO
Hay un único Dios sin asociación.	La Santísima Trinidad (son tres seres en uno mismo)
Se cree en los ángeles Gabriel y Miguel.	Se cree en los ángeles Gabriel y Miguel.
Se cree en la Torá, los Salmos de David y el Corán.	La Biblia católica contiene los libros de la Torá y el libro de los Salmos.
Creencia en todos los profetas.	Creencia en todos los profetas.
Hay un día del juicio final.	Hay un día del juicio final.
Creencia en el designio divino. Dios todo lo sabe.	Creencia en el designio divino. Dios todo lo sabe.
No se cree en imágenes ni en santos.	Se cree en imágenes y santos.

Fuente: Elaboración propia

El cuadro anterior sólo muestra algunas cuestiones respecto a la doctrina religiosa católica e islámica. Como puede observarse, hay más puntos de convergencia entre ellas que de divergencia. Los católicos conversos al Islam ven que el mensaje del Corán incluye algunas creencias que el credo católico considera y, además, completa, según ellos, el mensaje expresado por Jesús.

Dos de las grandes diferencias (sólo por poner un ejemplo) entre ambas prácticas religiosas, serían las siguientes: 1) La creencia en los santos de la iglesia católica y el rechazo de ésta práctica dentro del Islam y 2) La no aceptación de que existen tres personas distintas en un solo dios. El Islam cree firmemente en un único dios y no en la posibilidad de que existan tres personas en uno. Respecto a ésta última, los mexicanos

católicos conversos al Islam, expresan su sentir diciendo: “que es más fácil comprender que hay un solo dios y no tres seres en uno”, es decir, hay una explicación más lógica. Lo anterior conduce a considerar los cinco pilares que forman parte indispensable de la práctica islámica con el fin de aclarar en qué consiste ésta (confesión de fe, las oraciones, el *zakat* o limosna, el ayuno en el mes de Ramadán y la peregrinación a la Meca). Cada uno de ellos se concretiza en la cotidianidad religiosa de cualquier musulmán, coadyuvando a la generación de una identidad religiosa y un sentido de comunidad. A continuación los explico de forma detallada:

1. La confesión de la fe (*shahada*). Me refiero a su declaración de fe, donde aceptan de forma pública el Islam en sus vidas, para ello se dice en árabe lo siguiente: “*La illaha illa Allah, Muhámmad rasullullah*”, que significa “no hay Dios sino Dios. Mohammed es el enviado de dios”.
2. Las cinco oraciones diarias (*salat*⁴¹). Estas cinco oraciones representan un ritual en la vida de los creyentes⁴². Deben recitarse en árabe por ser la lengua original en la que se reveló el Corán. La primera de ellas tiene lugar al amanecer y en árabe se llama “*fajr*”; la segunda al medio día, “*dhur*”; la tercera, que se realiza por la tarde, “*asr*”; la cuarta a la puesta del sol, “*maghrib*”; y la quinta y última oración, “*isha*”, por la noche. Para realizar cada oración los musulmanes deben purificarse mediante el *wudú* que consiste en lavarse el pelo, la boca, la nariz, las orejas, los brazos, las manos y los pies. Todos deben estar limpios para establecer comunicación con Alá.
3. La limosna (*zakat*), que evidencia que la riqueza es sólo de Dios y la limosna una obligación. Ésta es un porcentaje que debe darse anualmente y consiste en donar el 2.5% del total de los bienes o la riqueza que se posea anualmente. Esta donación debe ser distribuida entre los musulmanes que tengan escasos recursos, los que se encuentran al servicio de Alá y los extranjeros que requieran asistencia.

⁴¹ Oración.

⁴² No nos extenderemos por ahora en la manera en que se llevan a cabo cada una de las oraciones. En el tercer capítulo de esta investigación ahondaré más sobre el tema y explicaré de forma detallada porque las oraciones se vuelven un ritual, hablaré de los requerimientos para llevarlas a cabo y del significado que ellas tienen.

4. El ayuno del Ramadán (*sawm*). Todos los musulmanes tienen la obligación de ayunar en el mes de Ramadán, que es el noveno mes del calendario musulmán. El ayuno se guarda durante los 29 o 30 días del mismo, desde el alba hasta la puesta del sol, cuando se reúnen en comunidad a romperlo. En las horas de ayuno, el ayunante no puede probar alimentos ni bebidas, también se prohíben las relaciones sexuales. En palabras Hammudah Abdalati, el ayuno tiene una explicación espiritual que se traduce en algunos aspectos como:

1) El principio del amor sincero...profundo amor a Dios; 2) Proporciona al hombre un sentido creador de esperanza...; 3) Infunde en el hombre una virtud genuina de devoción eficaz, dedicación honrada y proximidad a Dios...4) Cultiva en el hombre una conciencia vigilante y profunda...; 5) Inculca al hombre la paciencia y el altruismo, porque cuando ayuna siente el dolor de la privación, que sobrelleva pacientemente...; 6) Da una lección real de moderación y fuerza de voluntad. La persona que observa correctamente el ayuno es, desde luego, un hombre que puede disciplinar sus deseos apasionados y colocarse por encima de las tentaciones físicas; 7) Proporciona al hombre un alma transparente y trascendente, una mente clara para pensar y un cuerpo ligero para moverse y actuar, 8) Muestra al hombre una nueva forma de ahorrar inteligentemente y gastar con acierto...9) Permite al hombre elaborar una madura capacidad de adaptación. Podemos entender fácilmente la cuestión una vez que nos demos cuenta de que el ayuno hace al hombre cambiar todo el curso de su vida diaria; 10) Afirma en el hombre la disciplina y la supervivencia saludable...; 11) Crea en el hombre el auténtico espíritu de pertenencia social, de unidad y fraternidad, de igualdad ante Dios y ante la Ley y 12) Es un mandato divino de autocontrol y seguridad en uno mismo para mantener la dignidad y la libertad humana, para alcanzar la victoria y la paz (Abdalati: 83-85)

5. El peregrinaje a La Meca (*hajj*), siempre que sea posible para cada musulmán. El peregrinaje a la Meca tiene que hacerse al menos una vez en la vida y debe realizarlo todo aquel musulmán que tenga las posibilidades económicas y físicas para llevarlo a cabo. Para hacerlo no debe endeudarse, es decir, con el fruto de su trabajo debe pagar todos los gastos. La peregrinación es de suma importancia, ya que constituye la máxima convención de fe, a la que asisten musulmanes de todo el

mundo. A través de ella, el musulmán reafirma su compromiso con el mensaje de Alá y conmemora los ritos míticos de Abraham e Ismael como primeros peregrinos. Constituye, además, un recordatorio del día del juicio final, donde todos “comparecerán ante Dios”. Cabe señalar que durante el trabajo de campo observé que al menos dos del total de las dieciséis entrevistadas habían realizado dicho peregrinaje.

3.1.4 Las fiestas en el Islam

Los musulmanes tienen únicamente dos fiestas a lo largo del año una es el *I'd*, que es la fiesta de fin de Ramadán, cuando toda la comunidad de cada país se congrega para celebrar el fin del mes del ayuno⁴³. La otra es la “fiesta del cordero o sacrificio”⁴⁴, que se refiere al sacrificio que el profeta Abraham (Ibrahim) iba a realizar entregando a su hijo.

Existen dos *I'd*. El primero se denomina Idu-I-Fitr (fiesta del final del ayuno). Cae en el primer día de Shawwal, el décimo mes del año musulmán, después del mes de Ramadán, en el que fue revelado el Corán y que es el mes del ayuno. El segundo se llama Idu-I-Adha (fiesta del sacrificio). Cae en el décimo día de Dhu-I-Hijjah el último día del año musulmán, después de la terminación de la marcha de Hajj (peregrinación a la Meca), una marcha sumamente devota (Abdalati: 72-73).

Cabe resaltar que el mes de Ramadán es importante para toda la comunidad musulmana. Se piensa que en la noche 27 de éste, el Corán fue revelado por primera vez a Mahoma. A lo largo de este mes, que es el noveno en el calendario musulmán, se hace un

⁴³ La Fiesta del fin del mes de Ramadán tiene lugar en nuestro calendario en el mes de Agosto. “El calendario musulmán tiene como base tiempo que hay una luna nueva a la siguiente, es decir, los 29 días y medio que tarda la Luna en circundar la Tierra y que llamamos mes lunar o sinódico. Como el año lunar consta de 12 meses, cinco de los cuales son de 29 días y el resto de 30, el resultado es un año de 354 días subdividido en 12 meses”. Se consultó en: http://www.webislam.com/articulos/29778-el_calendario_musulman.html. [Fecha de consulta: 13 de febrero de 2013]. “Los cristianos usan el calendario gregoriano que es solar. Los musulmanes utilizan el calendario musulmán, que es lunar y cuentan los años a partir de la Hégira (La Hégira es el viaje que Mahoma hace de la Meca a Medina) en el año 622 de nuestra era. El calendario, está relacionado con las estaciones solares y la naturaleza, pero es de tipo lunar por lo que las estaciones solares van quedando retrasadas, debido a ello, el año musulmán no coincide con el gregoriano” Se consultó en: http://roble.pntic.mec.es/jfeg0041/todo_reliques/islam/pag%20islam/calendario.htm. [Fecha de consulta: 13 de febrero de 2013].

⁴⁴ La “Fiesta del cordero o sacrificio” tiene lugar aproximadamente en el mes décimo del calendario islámico, que corresponde en nuestro calendario, al mes de noviembre.

ayuno que generalmente va de las seis de la mañana hasta las ocho de la noche. En el período de abstinencia no se ingieren alimentos ni bebidas y también se prohíben las relaciones sexuales, los cuerpos de los musulmanes deben prepararse para orar continuamente y estar cerca de Alá. A lo largo del mes se recita el Corán por completo⁴⁵. Son treinta días de fiesta y celebración continua.

Hasta aquí he enunciado algunas de las características más importantes y básicas sobre el Islam para generar un contexto general de esta costumbre religiosa. Ahora me gustaría hablar de su reaparición a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001(11-S) en Nueva York. Aquel día el Islam volvió a posarse en la mirada tanto de los medios de comunicación como del medio intelectual internacional. Éste recobró visibilidad a partir de ese momento para ser de ahí en adelante, en la mayoría de los casos, duramente criticado. No debemos olvidar que el Islam tuvo hace un par de siglos un poder importante y que la imagen que se tiene de él se forjó a finales del siglo XVI, este Islam estigmatizado no es de hoy.

Haré un poco de historia antes de pasar a los acontecimientos actuales para comprender la estigmatización que pesa sobre el Islam. Recordemos que fue en el siglo IX y X cuando el Islam era un imperio que gobernaba gran parte del norte de África, una parte de Europa y otros territorios, como lo expresa Armour “cien años después de salir de Arabia, la mayor parte de España y Portugal, toda África del Norte, Palestina y Siria, los territorios hacia el este de los Himalayas y las fronteras de China estaban en manos del Islam” (Armour, 2007: 54). Los árabes invadieron estos territorios trayendo a ellos también conocimiento en diversos rubros, por ejemplo, hubo un gran avance en la astronomía y las matemáticas (se transmitió a Europa los números arábigos provenientes de la India), se destacaban por la arquitectura y la literatura y sus médicos gozaban de estimación.

⁴⁵ Es decir, que la lectura del Corán se divide a lo largo de los 30 días del mes. El objetivo es que sea leído por completo. “Hay otra práctica oratoria en este mes que se conoce como *Tarawih*, son éstas unas características especiales del mes de Ramadán. Vienen a continuación de las oraciones de la noche (‘Icha’). Consisten en ocho o veinte unidades (Rak’ahs), rezadas de dos en dos, con una breve pausa entre cada dos unidades. Es mucho más recomendable hacerlas en comunidad y antes de la *Witr*, que es la última parte de la oración de la noche” (Abdalati: 77).

Fueron ocho siglos que Europa estuvo bajo el dominio musulmán y, aunque los españoles y ciudadanos de otros territorios aprendieron de ellos, el cristianismo no perdió la esperanza de reconquistar los territorios usurpados, lo que se logró al recuperar España y Portugal en el siglo XI, cuando el imperio musulmán se encontraba débil por sus propias luchas internas; a partir de entonces se invirtieron los papeles. Despues, cuando el cristianismo logró a través de las cruzadas instaurar nuevamente su poderío, comenzó entonces a generarse una construcción poco amigable del otro, el “árabe”, debido a los problemas que se habían generado entre cristianos y musulmanes.

Tras las cruzadas el poderío español vino a consolidarse con su expansión y la colonización de nuevos territorios. La expulsión de los judíos en 1492 y posteriormente la de los musulmanes de España en 1592, harían que las finanzas hispánicas se vieran en la necesidad de abrir nuevos caminos que les permitieran solventar sus necesidades económicas y de materias primas, así que las nuevas expediciones traerían como consecuencia no sólo oro y plata sino una constante migración de personas. Aunado a ello, el discurso sobre el “otro”, el “exótico”, se hizo presente.

Entonces, se fue construyendo la idea de que los árabes eran unos salvajes y no sólo ellos sino todos los seres humanos que se encontraban fuera de los territorios cristianos a quienes en nombre de dios habría que cristianizar. Parece ser que a partir de la expansión española es como algunos musulmanes llegan a América, aunque, como señala Taboada, los rastros de la presencia de musulmanes en el continente que se rastrean desde la conquista, son más sospechas que datos palpables,

La conquista de América tuvo lugar al mismo tiempo que una confrontación en el Viejo Mundo y en la cual la Cristiandad veía jugarse su existencia misma. Esta cotidianidad tuvo su trascendencia. Por ello, cuando se quieren considerar los lazos entre la historia del Islam y la del Nuevo Mundo, considero poco fructífera la búsqueda en dirección de supuestas herencias: se nos dice que la arquitectura mudéjar, la cocina mexicana o el carácter brasileño derivan de una fuerte influencia islámica. Todo ello es sumamente dudoso (Taboada, 2012: 33).

Señala el autor que la conquista de América vino acompañada de una serie de rumores que señalaban la presencia de musulmanes en América, pero que, poco a poco, fueron disolviéndose conforme la cristianización del continente se volvió un hecho. Además, ¿cómo no entender esta clase de rumores, cuando en España el Islam se había coronado con tal fuerza que para los españoles era difícil no pensar que éste estaba por doquier en cualquier territorio geográfico? Lo que sí constituyó un hecho inminente fue la construcción de un discurso, como ya lo señalé, donde el árabe fue categorizado como salvaje y enemigo de la fe cristiana y, por lo tanto, se le había de contener donde quiere que éste estuviese. A partir de entonces conocemos un orientalismo, retomando el término de Said (1990) construido por Occidente. Lo anterior nos ayudará a comprender un poco más los sucesos del 11-S.

3.2 El contexto internacional

Los sucesos ocurridos el 11 de septiembre en Nueva York tuvieron como consecuencia principal que los ojos de todo el mundo se posaran en una gran religión: la islámica o musulmana. Aquel día, a través de los medios de comunicación, fuimos testigos de la creación mediática del terrorismo musulmán con el “ataque” a las Torres del World Trade Center en Nueva York. A partir de este acontecimiento comenzaron a escribirse una serie de publicaciones sobre terrorismo y fundamentalismo islámico, principalmente desde la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales⁴⁶. Los análisis versaron sobre la religión y el terrorismo en el mundo musulmán, se habló de igual forma del choque de civilizaciones, de los conflictos culturales y de la identidad. Es indispensable mencionar que a raíz de estos acontecimientos las comunidades locales de algunos países, como el nuestro, comenzaron a

⁴⁶ Pueden consultarse los siguientes textos: Armstrong Karen, *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, trad. de Federico Villegas, España, Tiempo de memoria Tus Quets editores, 2004; Bergen Peter L, *GUERRA SANTA, S. A. La red terrorista de Osama Bin Laden*, traducción de J.J. Pérez Rodríguez, México, Grijalbo Mondadori, 2001; Brasher, Brenda E, *Encyclopedia of fundamentalism*, New York, Routledge, 2001; Bruce, Steve, *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003; Caro Isaac, *Fundamentalismos islámicos. Guerra contra Occidente y América Latina*, Santiago de Chile, Edit. Sudamericana, 2001; Dieterich Heinz y Montiel T, Fernando (coords.), *Afganistán: Guerra, Terrorismo y Seguridad Internacional en el siglo XXI*, 1^a edición, México, Quimera, Colección de Relaciones Internacionales, 2002; Erdely, Jorge, *Terrorismo religioso. La guerra del siglo XXI. El ataque al World Trade Center y al Pentágono*. México, Publicaciones para el estudio científico de las religiones, 2001; Flores, Soria, Darío Armando (et.al) (coords), *La Guerra de los dioses. Análisis del fenómeno religioso y político en el conflicto entre grupos radicales del Islam y Estados Unidos*, Programa de Estudios Religión y Sociedad, Departamento de Cultura Regional, México, Universidad de Guadalajara, 2003, entre otros.

interesarse por esta religión. El acercamiento a esta cultura trajo como consecuencia satisfacer un interés o curiosidad, y en algunos casos una tendencia a la conversión religiosa.

Los medios de comunicación se encargaron de moldear una visión frente a lo ocurrido, puede decirse que “la red de racismo, de estereotipos culturales, de imperialismo político y de ideología deshumanizada que se cierne sobre lo árabe o el musulmán es realmente sólida...” (Said, 2005: 48). Tal como lo expresa Said, el mundo completo fue presa de la imagen sobre el derrumbe de las Torres Gemelas y de la supuesta “celebración” por este acto en el Medio Oriente. Por su parte, los medios impresos analizaron los hechos y dieron cuenta de otra realidad⁴⁷. Algunas de las imágenes que se mostraron de celebración no correspondían al tiempo real, sólo se presentaron para mostrar un falso contexto.

En ese momento el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, aclaró que no todos los musulmanes eran terroristas, pero fue suficiente con algunos días de información distorsionada para que la mayoría de los telespectadores creyera que el Islam era una religión de terroristas, fanáticos o fundamentalistas religiosos y, por lo tanto, todos los musulmanes podían ser potenciales terroristas.

Un claro ejemplo de los discursos que determinan una manera específica de mirar esa región del mundo, fue el del presidente de Estados Unidos. El mensaje de George W. Bush al catalogar como “el eje del mal” a algunos países de la región, ya tenía por sí sólo

⁴⁷ La prensa en México se pronunciaba por hacer un análisis más crítico y exhaustivo del panorama. Para mayor información recomiendo los siguientes artículos: Avilés, Karina, “Por sí mismo el avión no generó el derrumbe de las Torres Gemelas”, en *La Jornada*, México, 12 de septiembre de 2001; Cason Jim y Brooks David, “Bin Laden y Estados Unidos, aliados y enemigos” en *La Jornada*, México, 18 de septiembre de 2001; Cason Jim y Brooks David, “Bin Laden, considerado héroe por Reagan hace 16 años”, en *La Jornada*, México, 19 de septiembre de 2001; Cason Jim y Brooks David, “Cruzada estadunidense contra los malvados; comenzará con Bin Laden”, en *La Jornada*, México, 17 de septiembre de 2001; De la redacción, “Al amparo de la CIA nacieron varios grupos fundamentalistas” en *La Jornada*, México, 6 de octubre de 2001; De la redacción, “Únanse a nosotros o arriésguense a morir, desafío de EU al mundo” en *La Jornada*, México, 21 de septiembre de 2001; Huerta, Eduardo, “Bush, tras el control de la segunda cuenca del mundo”, en *Proceso*, No. 1300, 30 de septiembre de 2001, p. 32. Huntington, Samuel P, “¿Choque de civilizaciones?”, Revista *Foreign Affairs*. Vol. 72, núm. 33, 1993. Flores, Olea, Víctor, “El imperio contra la libertad”, en *Proceso*, No. 1300, 30 de septiembre 2001.

una carga ideológica muy marcada. Los Estados Unidos de América eran vistos como los salvadores y guardianes de la seguridad internacional, desde su perspectiva, y los otros eran los que atentaban contra el orden y el bienestar internacional.

En el campo científico y académico resurgió el tema del Islam, se hablaba en específico de terrorismo y de fundamentalismo, así como de los planes y estrategias que se tenían que seguir para combatirlos. A partir de ese momento, los musulmanes se volvieron tema obligado en la agenda internacional, el argumento principal que giraría en torno a ellos sería el terrorismo⁴⁸. “Las idas y venidas entre Occidente y el mundo islámico, los desafíos y las respuestas, la apertura de ciertos espacios a la retórica y la clausura de otros: todo ello compone las <>políticas de la palabra>> a través de las cuales cada parte crea situaciones, justificaciones, descarta opciones y presiona a la otra a favor de determinadas alternativas” (*Ibid*: 82).

El mundo completo comprendió que existían “otros”, esos otros fueron definidos a partir de la coyuntura internacional como “los terroristas”, “los malos”, “el eje del mal”. La producción escrita respecto al tema fue vasta. Sólo para dar cuenta de las opiniones encontradas, citaré algunos ejemplos. En el caso de México, después del 11-S el presidente en turno, Vicente Fox, tuvo que definir su postura sobre los atentados, ante semejante premura y bajo los principios de no intervención. Campa, analista y periodista de proceso, explica:

la política exterior fue rehén de las divisiones internas. Y Fox no tiene bases políticas dentro del país para responder a las demandas urgentes de definición ante la posición de Washington, trátese de una respuesta de apoyo rápido y total o, por el contrario, de plena neutralidad. No cuenta con la fuerza interna para decirle a Estados Unidos: México tiene su propia línea... (Campa, 2001:14).

⁴⁸ Entiendo a éste como: “el ejercicio de la violencia sistemática que emplea el factor sorpresa con un elevado impacto psicológico en la población de un país, una ciudad o una región, que busca publicidad a costa de graves daños materiales, que genera una situación de caos y afecta básicamente a la población civil inocente. Mediante un acto terrorista una organización logra enviar mensajes, transformar el orden existente y seleccionar blancos considerados estratégicos. Un acto terrorista, de acuerdo a su magnitud, puede provocar la reducción o suspensión temporal de los derechos fundamentales, obligar a los gobiernos a restringir las libertades de la población y provocar una alteración de la vida cotidiana”. Benítez Manaut Raúl y Ávila Akerberg Andrés, “Terrorismo y globalización a principios del siglo XXI: dilemas para la seguridad internacional”, en *Globalidad y conflicto Estados Unidos y la crisis del 11 de septiembre*, México, CISAN-UNAM, 2002, p. 204.

Fue entonces que México mostró su apoyo, pero haciendo siempre énfasis en respetar el derecho y resguardar la paz internacional⁴⁹. Por otra parte, las notas de los periódicos y revistas de política internacional respecto a la intervención que se avecinaba sobre Afganistán fueron de diversa índole. Muchas de ellas subrayaban la conveniente coyuntura para Estados Unidos. Debe reconocerse que aunque el discurso era la lucha contra el terrorismo, lo que ocurrió en Afganistán en 2001 y en Irak en 2003 fue una intervención imperialista, no una guerra para salvaguardar la seguridad internacional.

Cuando el objetivo último es el dominio del mundo debe admitirse que los criminales atentados terroristas sobre Nueva York y Washington representan una tentación irresistible para el Imperio de emprenderla contra sus enemigos, sin discriminaciones ni sutilezas. Recordemos que la lista de “estados-terroristas” elaborada por el Departamento de Estado, incluye por ejemplo a Irak, a Siria, a Libia, a Cuba, a Corea del Norte y a Sudán (Flores, 2001:19).

Además de la lista de los Estados canallas o terroristas, como se les nombró, el tema sobre la religión se hizo presente como parte del escenario mediático. Hablando del discurso de Bush y la cuestión religiosa, Flores Olea comenta:

Un discurso impecable en la forma y que contiene también un tono religioso y casi profético: la potencia asume el “destino manifiesto” de salvar al mundo del Mal y de los odios anticivilizatorios. Un discurso que inevitablemente estimulará la xenofobia y la discriminación, y que maniqueamente divide el mundo entre las fuerzas del Mal y las del Bien... (*Ibid*: 24)⁵⁰.

Se pretendía castigar a un grupo de fundamentalistas islámicos por llevar la religión al extremo y, en nombre de Alá, matar a miles de personas, pero el discurso justificador de esta guerra estaba basado en algo muy parecido. Entonces, ¿quiénes son los fundamentalistas religiosos? O, mejor dicho, ¿Quién sí puede usar ese discurso para intervenir en otro país justificadamente? Además de estas opiniones, comenzaron a

⁴⁹ La posición que debían adoptar los países ante las declaraciones de la gran potencia fue difícil. En el caso mexicano, por un lado, se encontraban los intereses respecto a la cuestión migratoria y por otro lado, se encontraba la posición que siempre ha tenido México apelando en todo momento a la “política de no intervención”.

⁵⁰ Se deja ver la utilización de la religión para justificar la violencia exacerbada. Ya sea que los fundamentalistas islámicos se cobijen bajo la tutela de lo religioso para responder a la política de Estados Unidos en su región, o para que el gobierno estadounidense se proclame garante del bien, elegido por una fuerza suprema y lleve a cabo una intervención en nombre de la seguridad del mundo.

registrarse actos de discriminación y violencia al interior del territorio estadounidense, “la visita de Bush a un templo musulmán –muy rara en un presidente estadounidense- se realizó inmediatamente después de que el ministro de Justicia, John Ashcroft, informará que el FBI tenía reportes de por lo menos 40 agresiones de odio racial ocurridas después de los atentados” (Raimon, 2001: 30).

He ahí las consecuencias de un discurso mediático, basado en el odio y la xenofobia que Villanueva nos ilustra al respecto:

convertir en espectáculo la noticia y los efectos colaterales de ello han llevado, por un lado, a desnaturalizar el derecho a la información del público... y, por otro, un proceso de ansiedad y estrés creciente en importantes sectores de la sociedad que se traduce, en el mejor de los casos, en un impacto negativo en la calidad de vida y, en el peor de ellos, en actitudes proactivas de racismo y xenofobia que minan el sentido de la civilidad y responsabilidad y que están registrando ya casos de violencia en Estados Unidos (e incluso en México) contra personas de origen o apariencia árabe, por el simple hecho de serlo o parecerlo (Villanueva, 2001: 25).

La caracterización del otro a través de nuestra mirada siempre es una idea riesgosa y unilateral. En este contexto, lo que se buscaba es subvalorar la identidad y las características del “otro” que no soy yo para articular un discurso que tiene que ver con los intereses políticos y económicos. Esto nos conduce entonces a la idea de identidad y de la manera en que los individuos se definen. En este caso, mi mirada sobre el “otro”, como señala Galicia, “adquiere trascendencia desde un enfoque de control, de sometimiento y ejercicio de poder, a partir de justificar el dominio de las mayorías sobre las minorías diferentes” (Galicia, 2013: 18). Y añade Said,

Porque si es cierto que ninguna obra humanística puede permanecer ajena a las implicaciones que su autor tiene en tanto sujeto humano, determinado por sus propias circunstancias, debe ser cierto también que ningún europeo o americano que estudie Oriente puede renunciar a las circunstancias principales de *su* realidad: que él que se enfrenta a Oriente, primero como europeo o americano y después como individuo (Said, *op.cit*: 30-31).

Aún ahora, después de haber transcurrido varios años, los hechos siguen siendo materia de escritura. Más allá de los discursos que se levantan en contra de determinadas culturas para sustentar políticas económicas y de dominación, el 11-S nos mostró un escenario sumamente complejo en el que no estaba ocurriendo un choque de civilizaciones como Huntington lo planteaba, y mucho menos de religiones, sino que un sector radical del Islam se estaba haciendo presente a través de un discurso religioso.

Entonces, ¿qué ocurrió aquel 11 de septiembre? ¿De qué fue testigo el mundo entero? ¿Qué revelan dichos actos de violencia? La conclusión es que la religión se encuentra presente en pleno siglo XXI, es un imponderable de estos tiempos, como diría Valenzuela, y sirve para dotar de sentido y significado la vida que ahora más que nunca se encuentra llena de incertidumbres.

Bajo este escenario, el Islam resurgió para cobrar mayor visibilidad tanto en el contexto internacional como en los contextos locales. El interés por conocer si aquella religión, que creímos tan distante y ajena, estaba en nuestro territorio se hizo presente. Conocer cuántos eran, dónde estaban y de dónde venían los musulmanes que se asentaban en México, cobró mayor interés. Fue entonces que comenzaron a escribirse una serie textos y artículos sobre la presencia de musulmanes en nuestro territorio.

Como ya mencioné, no sólo fue la comunidad académica la que se interesó en investigar la presencia de musulmanes en México, sino que también la población mexicana comenzó a tener algunos acercamientos a esta tradición religiosa para encontrarse con una variedad de centros de reunión islámica y, por lo tanto, una nueva posibilidad de práctica religiosa en el caleidoscopio de nuestra ciudad. Aunque dicha costumbre religiosa está cargada de juicios negativos, ello no ha sido obstáculo para que algunos mexicanos adopten al Islam como su fe, fenómeno que vino a incrementarse a partir del 11-S.

3.2.1 Árabes y musulmanes en América Latina

La población árabe y musulmana comenzó a tener una presencia en América Latina a partir de los siglos XIX y XX. Las causas que orillaron a las personas que vivían en países como Siria, Líbano y Palestina a emigrar se debieron principalmente a cuestiones económicas y de seguridad, ya que en esa época aquellos países vivían momentos históricos difíciles. La guerra y la represión eran acontecimientos cotidianos. Como bien lo explica Kabchi:

Los enfrentamientos confesionales, el régimen represivo otomano y la ausencia de libertades, particularmente la de expresión, y, en los períodos siguientes, entre las dos conflagraciones mundiales y después de la segunda hasta nuestros días, la ocupación extranjera –francesa en el Líbano y Siria, británica en Palestina–, la creación del Estado de Israel en 1948 y los sucesivos conflictos bélicos que ensangrentaron la región, incluida en los últimos años la guerra civil libanesa, indujeron, sin duda, a muchos a abandonar la tierra donde nacieron en busca de países donde pudiera expresarse libremente y sentirse en seguridad (Kabchi, 1997: 33-34).

Uno de aquellos lugares en los que se pensaba era América. Se tenía la idea de que era un continente con muchas libertades y lo más importante, sin guerra, donde se podía comerciar y, muy probablemente, hacerse de un patrimonio.

Los países latinoamericanos se describían como países idílicos; todo esto unido a la ignorancia e indefensión de los emigrantes producía el efecto deseado. Hubo casos de jóvenes que una vez en América tuvieron que desembarcar en países que no eran el lugar del destino, sea porque fueron engañados en el momento de su embarque, por corredores de compañías de navegación, sea porque les habían denegado el visado de entrada al país elegido (Akmir, 2009: 14).

Muchos de los emigrantes que venían sólo de paso tuvieron que quedarse en determinado lugar y poco a poco incorporarse a las nuevas situaciones que se les presentaban. “Ellos venían a *hacer la América*, concepto que significaba pasar una temporada que oscilaba entre seis meses y dos o tres años, para luego regresar con una fortuna... a su pueblo o ciudad natal” (*Ibid*: 22). Algunos de ellos nunca pensaron que esta nueva tierra se convertiría en un hogar de residencia permanente.

Conforme los inmigrantes se establecían, poco a poco se dio un fenómeno caracterizado con el nombre de “el efecto llamada”, es decir, “el pionero del grupo en emigrar, y una vez instalado, manda en busca de su esposa, hijos, familiares o amigos, animado por sus pequeños éxitos económicos, que contrastan con el desamparo y la miseria que se seguía viviendo en la patria lejana” (*Ibid*: 9). Como en todos los migrantes, inmigrantes y emigrantes⁵¹ del mundo, en los de aquella época prevalecía la idea de lograr una mejoría en sus condiciones de vida.

La decisión de atravesar el Atlántico para poder encontrarse con un futuro mejor no fue fácil, “sus costumbres y tradiciones, tanto de musulmanes como de cristianos, diferían enormemente de las de los países de acogida, y sobre todo, el oficio al que la mayoría de ellos se dedicó a su llegada, -el comercio ambulante-, gozaba de poco prestigio social, cuando no era objeto de menoscabo” (Kabchi, *op.cit*: 14). Así que los nuevos emigrantes tuvieron que generar estrategias de integración; una de las principales fue ocultar su práctica religiosa y el idioma que hablaban, ya que esto provocaba en muchas ocasiones que fueran objeto de burla⁵².

Aunado a los prejuicios, la migración proveniente de aquellos países no era bien vista, “fueron considerados de raza inferior. Se hizo todo lo posible para obstaculizar su llegada. En algunos países se hablaba del peligro de mezclarse, mediante casamientos mixtos, con algunas minorías como la árabe o la china (ambas consideradas de raza amarilla)” (Akmir, *op.cit*: 16). Se pensaba que el mestizaje podía producir deformaciones. Podemos ver que las dificultades que los migrantes tuvieron que enfrentar fueron diversas: llegar a una tierra totalmente desconocida, enfrentarse a una lengua diferente, a un contexto

⁵¹ Migrante: el que se desplaza de un área a otra; *emigrante*: el que sale de su lugar de origen para establecerse en otro e *inmigrante*: el que llega a un destino para establecerse.

⁵² Tal como Camila Pastor lo señala: A los árabes se les relacionaba con el comercio, con el erotismo y su forma de hablar provocaba ya un imaginario, para exemplificar lo anterior, Pastor hace un recorrido sobre los diferentes períodos históricos y escenarios en los que se recreaba la presencia de los árabes en México y Honduras. Ella nos dice que respecto al caso mexicano, uno de los escenarios era el cine, muestra de ello fueron dos películas: “El báisano Jalil” (1942) y “El barchante Neguib” (1945), donde se resaltaba la peculiaridad de los árabes, ésta radicaba en su ferviente amor al trabajo a través del comercio y su lucha constante por el ahorro para tener una estabilidad económica. Para una revisión más exhaustiva sobre la construcción de este imaginario, puede consultarse a: Camila Pastor de María y Campos, “Lo árabe y su doble: imaginarios de principios de siglo en México y Honduras” en Agar, Lorenzo, *et.al. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, 2009, pp. 287-347.

religioso totalmente adverso y además a ser vistos como una raza inferior. No cabe duda que el proceso que vivieron y viven actualmente los migrantes de cualquier región lleva consigo una serie de estigmas y prejuicios que hace más difícil la posibilidad de integración. Pese a los muchos infortunios, se antepone la idea de mejorar.

Paulatinamente los migrantes procedentes de Medio Oriente llegaron a instalarse en tierras que les permitieron seguir desarrollándose. Fue así como lograron conformarse diversas comunidades de árabes, sirios, libaneses y musulmanes en toda América Latina. Cabe destacar, como lo señala Martínez Assad (2008), que los libaneses eran principalmente cristianos maronitas y algunos ortodoxos; se hallaban también musulmanes chiíes y suníes y, por supuesto, los drusos.

3.2.2 Regiones en América Latina con presencia de comunidades islámicas

Actualmente el territorio latinoamericano es una mezcla de culturas, cada una de ellas aporta a las sociedades nacionales características peculiares, provocando así dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales diferentes. Cabe resaltar que la población de musulmanes en el contexto latinoamericano ha tenido una historia de crecimiento progresivo. Hoy día podemos hablar de su presencia en Colombia, Argentina, Uruguay, Chile, Perú, Cuba, Honduras y Brasil, como se muestra en el siguiente mapa.

Imagen 1

Distribución de población musulmana en América



Lugo, Luis, et.al, *Mapping the global muslim population. A report on the size and distribution of the world's muslim population*, Washington, Pew Research Center, 2009, p. 26. Fuente: www.pewforum.org [Fecha de consulta: 25 de marzo de 2011].

La llegada de musulmanes al continente americano tiene lugar desde el siglo XVI y hasta nuestros días. Para realizar un acercamiento más exhaustivo respecto a las fechas de llegada de musulmanes a cada país, puede revisarse el libro *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, cuyo coordinador es Abdeluahed Akmir. Según la información de los capítulos compilados en este libro, la inmigración de musulmanes a Argentina tiene lugar entre 1876 y 1927. En Chile la inmigración tanto de árabes como de musulmanes tiene mayor presencia en los primeros cuarenta años del siglo XX. En Perú el fenómeno migratorio tuvo presencia en la década de los ochenta del siglo XIX. En Brasil la llegada de inmigrantes árabes y musulmanes se remonta a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. De la misma forma, Paraguay registra un fuerte flujo migratorio proveniente de los países de Medio Oriente a finales del siglo XIX y principios del XX. Sobre México, la información que tenemos respecto a la migración de Medio Oriente a nuestro país considera la llegada de estos migrantes desde 1521 hasta nuestros días. En Cuba, el registro migratorio indica un flujo de inmigrantes entre 1870 y 1898. Sobre Centroamérica podemos decir que partir de finales del siglo XIX comienza el registro de la entrada de extranjeros provenientes de Medio Oriente.

El Centro Pew Research Center/ FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE también elaboró una tabla donde muestra un estimado del número de musulmanes por países en la región de América. Este tipo estudios es importante porque arrojan determinadas cifras que dan cuenta de un fenómeno que no es ajeno al continente americano; por el contrario, esto nos muestra que su estudio requiere de más investigación. El Islam en América es una cuestión real y de alcances mayores.

Imagen 2

Población islámica en los países de América

Countries in the Americas with the Largest Number of Muslims

	Estimated 2009 Muslim Population	Percentage of Population that is Muslim	Percentage of World Muslim Population
United States	2,454,000	0.8%	0.2%
Argentina	784,000	1.9	0.1
Canada	657,000	2.0	<0.1
Brazil	191,000	0.1	<0.1
Mexico*	110,000	<1	<1
Venezuela	94,000	0.3	<0.1
Suriname	83,000	15.9	<0.1
Trinidad and Tobago	78,000	5.8	<0.1
Guyana	55,000	7.2	<0.1
Panama	24,000	0.7	<0.1
Rest of region	67,000	<0.1	<0.1
Regional Total	4,596,000	0.5	0.3
World Total	1,571,198,000	22.9	100.0

* Data for Mexico come primarily from general population surveys, which are less reliable than censuses or large-scale demographic and health surveys for estimating minority-majority ratios (see Methodology). As a result, the percentage of the population that is Muslim in Mexico is rounded to the nearest integer.

Note: Figures may not sum to totals due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life - *Mapping the Global Muslim Population*, October 2009

Lugo, Luis, et.al, *Mapping the global muslim population. A report on the size and distribution of the world's muslim population*, Washington, Pew Research Center, 2009, p. 25. Se consultó en: www.pewforum.org.

[Fecha de consulta: 25 de marzo de 2011].

La tabla anterior muestra lo siguiente: en la primera columna de la izquierda, encontramos el número de población musulmana estimada en los países representados. Para el caso de México, había hasta octubre de 2009, 110.000 musulmanes. Cabe destacar que la tabla no nos indica si son musulmanes de origen o conversos. La segunda columna indica el porcentaje de la población musulmana respecto al número total de ciudadanos. En el caso de México, esos 110.000 musulmanes representan menos del 1% de la población mexicana.

La última columna señala el porcentaje de esos musulmanes respecto a la población total de musulmanes en el mundo.

Podría decirse que la presencia de musulmanes en el continente americano se reduce a un mínimo porcentaje. Veamos en las siguientes tablas cómo crecerá esta población en los próximos años dentro del continente. La información fue extraída del informe “*The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*” que publicó Pew Research Center/ FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE, en enero de 2011⁵³.

Imagen 3

Crecimiento de la población musulmana en el continente americano 2010-2030

AMERICAS			
Countries with the Largest Projected Increase in Number of Muslims, 2010-2030			
<i>Countries</i>	ESTIMATED MUSLIM POPULATION	PROJECTED MUSLIM POPULATION	PROJECTED NUMERICAL INCREASE
	2010	2030	2010-2030
United States	2,595,000	6,216,000	3,621,000
Canada	940,000	2,661,000	1,721,000
Argentina	1,000,000	1,233,000	233,000
Venezuela	95,000	121,000	26,000
Brazil	204,000	227,000	23,000
Mexico	111,000	126,000	16,000
Suriname	84,000	96,000	12,000
Panama	25,000	32,000	7,000
Honduras	11,000	15,000	4,000
Colombia	14,000	17,000	3,000

Population estimates are rounded to thousands.
Figures may not add exactly due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life
The Future of the Global Muslim Population, January 2011

Fuente: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*, p. 141.

⁵³ Para una información más detallada sobre el tema, se recomienda consultar la siguiente página: Pew Research Religion & Public Life Project, se consultó en: <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-americas.aspx#1>. Fecha de consulta: 14 de febrero 2013.

Los datos de la tabla hacen una proyección del crecimiento poblacional de musulmanes para las próximas dos décadas en América. Los países donde crecerá más dicha población son Estados Unidos y Canadá; este incremento poblacional cambiará el escenario actual. Hoy Estados Unidos y Argentina son los países del continente americano con mayor población musulmana; en dos décadas, Argentina podría quedar atrás, siendo rebasada por Canadá. Para el caso mexicano, según la tabla, nuestro país ocupará el quinto lugar dentro de los países con población musulmana en el continente, es decir, nos ubicamos a la mitad de la tabla. Ahora veamos en cuanto a los porcentajes que significan las cifras antes señaladas.

Imagen 4

Crecimiento de la población musulmana en el continente americano 2010-2013. Los porcentajes

AMERICAS			
Countries with the Largest Projected Percentage Increase in Number of Muslims, 2010-2030			
Countries	ESTIMATED MUSLIM POPULATION 2010	PROJECTED MUSLIM POPULATION 2030	PROJECTED PERCENTAGE INCREASE 2010-2030
Canada	940,000	2,661,000	183.1 %
United States	2,595,000	6,216,000	139.5
Honduras	11,000	15,000	37.8
Panama	25,000	32,000	27.9
Venezuela	95,000	121,000	27.9
Colombia	14,000	17,000	23.7
Argentina	1,000,000	1,233,000	23.3
Suriname	84,000	96,000	14.9
Mexico	111,000	126,000	14.3
Brazil	204,000	227,000	11.1

Population estimates are rounded to thousands. Percentages are calculated from unrounded numbers. Rankings are determined by unrounded numbers; some countries may appear to be tied due to rounding.
Note: Countries with fewer than 5,000 Muslims are excluded.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life
The Future of the Global Muslim Population, January 2011

Fuente: Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. *The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030*, p. 142.

En Canadá y Estados Unidos el crecimiento poblacional representa un 183.1% y 139.5%, respectivamente. En esta tabla, México se va al lugar penúltimo de la lista, lo que significaría que el crecimiento de la población en las últimas dos décadas será mínimo respecto a otros países. Debemos recordar que la población musulmana tiene movilidad en todo el continente y no debe dudarse que si hay un crecimiento de dicha población en los países que nos circundan es probable que exista un movimiento migratorio hacia otros países de la región y el nuestro podría volverse receptor de la misma.

Observamos la presencia de musulmanes en las sociedades latinoamericanas. “Descendientes de árabes tanto de confesión cristiana como islámica, participan hoy en todos los ámbitos de la vida nacional de los distintos países latinoamericanos donde se establecieron sus antepasados” (Kabchi, *op.cit*: 15) Esta participación ha permitido que los ciudadanos de diferentes países conozcan nuevas formas de convivencia cultural y religiosa, de ahí que se considere importante tener en cuenta cómo las migraciones vienen a enriquecer la cultura local ya existente.

Como bien lo expresa Pinto, a través de las migraciones internacionales y de las comunidades que se han asentado en Latinoamérica, se aprecia “un complejo proceso de hibridación cultural y construcción de identidades múltiples y movilizadas...” (Pinto Da Rocha, 2009: 193). Es decir que a través del contacto cultural los individuos construyen sus identidades y sus identificaciones, ya no es posible hablar de las identidades como algo estático e inalterable. Por tal motivo, en el siguiente apartado nos concentraremos únicamente en la migración árabe como ejemplo de uno de los muchos grupos migrantes provenientes de Medio Oriente. Nos parece importante resaltar cuál ha sido su historia y por qué es un grupo que se ha destacado por su participación en la vida nacional de los países donde se ha establecido.

3.2.3 La inmigración árabe en América Latina

Desde su llegada al continente americano, los inmigrantes han tenido que enfrentarse a situaciones diversas, muchas de ellas tienen que ver desafortunadamente con la discriminación. Por tal motivo, se han visto obligados a la reivindicación de sus identidades a través de diversas acciones:

las comunidades árabes de algunos países de América Latina o más concretamente, determinadas asociaciones que las representan, llevan organizando desde hace casi medio siglo diversas manifestaciones-congresos, conferencias, exposiciones-destinadas... a revalorizar los aportes de la civilización arábigo-islámica a la cultura universal, incluidos los aportes a las sociedades iberoamericanas (Kabchi, *op.cit*: 38-39).

Casi todas las asociaciones árabes en América Latina están afiliadas a la Federación de Entidades Americano Árabes (FEARAB) o a la Unión Cultural Libanesa Mundial. Ambas pretenden lograr una mayor integración entre las distintas organizaciones árabes que existen en el continente para generar intercambios académicos, estrechar lazos de amistad con las naciones que albergan alguna comunidad árabe o libanesa, difundir su patrimonio cultural y construir circuitos turísticos entre otras actividades⁵⁴.

Además de las actividades que se circunscriben al ámbito cultural tanto de la comunidad árabe y libanesa en el continente americano, debemos mencionar también la actividad religiosa. Cuando se habla de la aparición de las primeras mezquitas en América, podemos decir que “en 1938 se instaló una de las primeras mezquitas en São Paulo y posteriormente en 1949 se inaugura otra en Buenos Aires” (Akmir, 2009). Así, la comunidad musulmana buscó poco a poco los espacios que le permitieran seguir practicando sus rituales religiosos, por lo que contar con un espacio para realizar sus oraciones, resultaba necesario.

La participación de la comunidad árabe también se refleja en el ámbito político. Al respecto, Akmir señala: “la brillante participación de los árabes de familias acomodadas en la vida política no se ha limitado a países con importante presencia árabe como Brasil, Argentina o Chile, sino también a otros como Colombia, Venezuela y Ecuador” (*Ibid*: 43-44). Algunas de estas figuras participan activamente formando parte en los congresos de diputados locales. En el caso de México, uno de los personajes más destacados y conocidos de esa región, aunque no árabe, sino libanés, es Carlos Slim Helú, quien ha aglutinado una

⁵⁴ Para más información, pueden consultarse las siguientes páginas web: Unión Libanesa Cultural Mundial, http://www.centrolibanes.org.mx/asociaciones/union_lib_cult_mun.html [Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2012] y Confederación de Entidades Argentino Árabes, http://www.fearab.org.ar/fearab_objetivos_y_estructura.php [Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2012].

de las más grandes fortunas no sólo en lo que al continente americano se refiere, sino en el mundo entero, lo que le ha permitido sin duda tener influencia en la vida política de nuestro país.

En economía, puede decirse que los inmigrantes árabes no sólo estaban interesados en asuntos comerciales, también “se observa desde un periodo muy temprano el interés de algunos árabes por la industria. Se trata de personas que habían empezado su trayectoria en el comercio, y que no tardarían en montar modestos talleres, que no diferían mucho de los que existían en sus países de origen” (*Ibid*: 25). Hay que notar cómo las estructuras económicas de origen tratan de reproducirse en el país receptor. Los emigrantes se dedicaban a sus oficios, pues era la forma en que podían ganar dinero para cubrir sus necesidades básicas. Como menciona Akmir:

Los industriales árabes se beneficiaron también de la estrecha colaboración que existía entre los diferentes componentes de su comunidad. La demanda estaba asegurada por sus conciudadanos, mayoristas, minoristas e incluso ambulantes que operaban en el sector. La tarea de coordinación entre todos estos grupos la llevaban a cabo las cámaras de comercio árabes, así como algunos bancos de capital árabe, existentes en países como Argentina, Brasil o México... (*Ibid*: 26).

Existía una buena organización en torno cómo y qué comerciar. Así como en el comercio, también surgieron en la educación y en el deporte instituciones que tenían la función de seguir conservando las costumbres de la comunidad de origen, pero, sobre todo preservar el lazo comunitario dentro de una sociedad ajena a las prácticas que ellos tenían.

El caso de Brasil es otra muestra de la forma en cómo la comunidad musulmana se adaptó a las nuevas condiciones culturales: “en Brasil existe una amplia comunidad musulmana, formada al compás de sucesivas oleadas migratorias activas desde el siglo XIX y procedentes de Oriente Próximo (Siria, el Líbano, Palestina) así como por la conversión de brasileños de origen no árabe” (Rocha Pinto, *op.cit*: 194). La ciudad de Sao Paulo alberga dos instituciones muy importantes: el Centro de Divulgación del Islam para América Latina (CDIAL) y la Asamblea Mundial de la Juventud Islámica (AMJI).

En lo que respecta a México, la situación ha sido un tanto diferente. La migración de árabes, sirios, libaneses y otros grupos procedentes de Medio Oriente goza de una larga

presencia en nuestro territorio. Si hablamos de la comunidad musulmana y de la conformación de sus instituciones, debemos aclarar que no es sino hasta los años noventa cuando se consolidan dos instituciones importantes en la capital de nuestro país: por un lado, el Centro Cultural Islámico de México (CCIM) y, por el otro, El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana Asociación Civil (CECM A.C). En ambos, la tarea principal sería la propagación del mensaje de Alá. De las cifras respecto al número de musulmanes y conversos mexicanos no se tiene un número aproximado como en Brasil, tarea que se encuentra pendiente. Lo que es innegable es que día con día la religión musulmana gana más adeptos.

Asimismo, puedo decir que la presencia de diferentes centros de práctica islámica en la Ciudad de México me permite ver la diversificación del tipo de Islam que practican los conversos mexicanos. Aunado a ello, la difusión del Islam dentro de la población capitalina ha generado un contexto inicial para que los mexicanos interesados en conocer más sobre esta costumbre religiosa, acudan y se informen sobre qué es el Islam. La oportunidad de tener estos centros ha permitido, además, que la población mexicana tenga un conocimiento mayor sobre esta religión, consecuencia de ello ha sido el fenómeno religioso de conversión al Islam, que no se manifiesta de forma única en el Distrito Federal, sino de igual forma en otros estados de la República Mexicana, por ejemplo, los musulmanes tzotziles de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Como palabras finales a este capítulo habría que decir, entonces, que las migraciones de poblaciones provenientes de Medio Oriente y de práctica islámica han estado conviviendo bajo el mismo territorio con nosotros los mexicanos desde hace tiempo. Su visibilidad tiene un repunte con los sucesos del 11-S, lo que nos lleva a comprender la manera en que los sucesos internacionales tienen consecuencia en las comunidades locales. La presencia del Islam en nuestro territorio vino a poner de manifiesto el proceso de conversión religiosa que se está presentando entre los mexicanos interesados en el Islam, para ello ahondaremos más sobre la presencia del Islam en México en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO IV

El Islam en México. Una ventana a la conversión religiosa

Por encima de la colección de caleidoscopios locales, nacionales, regionales o continentales, yuxtapuestos y extraños, semejantes y opuestos, se extiende un vasto caleidoscopio universal que alterna y borra, así como revela y acentúa colores y tonalidades, formas y sonidos, espacios y tiempos desconocidos en todo el mundo. Se entrecruzan, se funden y antagonizan perspectivas, culturas, civilizaciones, formas de ser, actuar, pensar sentir e imaginar (Ianni, 1999:30).

En este capítulo hablaré, en primer lugar, sobre el reposicionamiento del Islam a nivel mundial, explicaré cómo a partir del 11-S, éste se vuelve un fenómeno mediático. Dicha coyuntura, permitió sin lugar a dudas que se generaran estudios respecto a él desde diferentes disciplinas, los cuales, tratarían de explicar qué pasa con el Islam actualmente. ¿Dónde están aquéllos que creíamos tan lejanos? ¿Cuáles son sus reclamos? ¿Qué es necesario comprender del Islam, para explicar la compleja realidad que ahora se cierne sobre dicha religión? En segundo lugar, analizaré la consolidación y presencia del Islam en la Ciudad de México. Me interesa que el lector tenga un panorama breve y conciso respecto a ello y, finalmente, como tercer punto, expondré algunas ideas sobre el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), dicho espacio es el que me ha permitido acercarme a una de las comunidades islámicas que se ubican en la ciudad, es ahí donde se ha generado la presente investigación.

4.1 El Islam como un fenómeno mediático

Considero que el Islam como tema coyuntural resurgió a partir de los hechos ocurridos el 11 de septiembre de 2001 (11-S), aunque como lo señala Said, la idea de Oriente ya existía hace mucho, “el orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales” (Said, 1990: 20). El discurso sobre los países árabes después del 11-S ha sido una constante entre la relación de Occidente con Oriente.

A lo largo de la historia Occidente-Oriente hay una serie de ideas y doctrinas respecto a quién es el otro, “en lo que se refiere a Oriente, la estandarización y la formación de estereotipos culturales han reforzado el mantenimiento de la demonología del “misterioso Oriente” que en el siglo XIX era dominio del mundo académico y del de la imaginación” (*Ibid*: 48). Nuevamente, el Islam cobra visibilidad de una forma poco convencional y se posiciona en el centro de debates académicos.

No debe perderse de vista que el discurso oficial después del 11 de septiembre se enmarcó en el combate al terrorismo y la seguridad nacional. En ese momento, tanto los medios de comunicación como la prensa escrita no dejaban de hablar de ello. El Islam comenzó a verse como peligroso y aunque no es el tema de esta investigación, me interesa resaltar la utilización del discurso. Como lo expresa Said,

Por lo general, los especialistas en el islam del mundo académico tratan la religión islámica en un marco ideológico inventado o culturalmente determinado, cargado de pasión, prejuicios defensivos e incluso repulsión; precisamente a causa de este marco la *comprensión* del islam ha sido tan difícil de alcanzar (*Ibid*: 20).

Si bien es cierto que detrás del 11 de septiembre hay muchos matices políticos y económicos, hay otro tema que subyace a éstos y que tiene que ver con la identidad. En este escenario se presentó a los musulmanes como los agresores, los “malos” y al gobierno estadounidense como aquél que quería resguardar el orden mundial y castigar a aquéllos que lo violentaban, así que se generó un discurso que deslegitimaba al otro. Sin lugar a

dudas, se observa la forma en que se busca defender una causa, en este caso una intervención militar, a través de la conceptualización del “otro” diferente y peligroso.

En todo este discurso mediático, la participación de la prensa fue determinante. La reaparición del Islam se presentó en todos los ámbitos: económico, político, académico y, por supuesto, militar. Comenzaron a producirse textos que iban desde el análisis político hasta el religioso y cultural. El tema de la identidad cultural también cobró visibilidad ante estos acontecimientos⁵⁵. Pero, ¿qué pasa con la presencia del Islam en la Ciudad de México? Es el tema del siguiente apartado.

4.2 El Islam en México

Como ya se vio en el capítulo dos, la historia de las migraciones hacia México es rica y diversa. Hay que reconocer que nuestro país ha sido sede de innumerables corrientes migratorias. Hablar en particular de la migración de musulmanes requiere de cuidado, esto porque los números y las fechas en ocasiones suelen disentir; sin embargo, trato aquí de aproximarme al dato más cercano y tomando en cuenta las investigaciones anteriores con cautela, ya que mi experiencia en el Proyecto Censo Etnográfico de la Población Musulmana en México me ha permitido observar una realidad muy compleja a la hora de cuantificar a la población musulmana⁵⁶.

Respecto a este tema se han hecho estudios que nos proporcionan algunas cifras y un panorama de la migración árabe y el Islam en México. Ejemplo de ello son Zidane Zeraoui con su trabajo “Los árabes en México: el perfil de la migración”, Doris Musalem Rahal con otro artículo titulado “La migración palestina a México 1893-1934”. Ambos

⁵⁵ La bibliografía sobre el tema es muy amplia. A continuación mencionamos sólo algunos textos: Beriain, Josexo y Lanceros Patxi (comps), *Identidades culturales*, España, Universidad de Deusto Bilbao, 1996; Brunner, José, Joaquín, *Globalización cultural y posmodernidad*, 1^a edición, Chile, Fondo de Cultura Económica, 1998 y Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu, (comps), *Globalización e identidad cultural*, Argentina, Ediciones Ciccus, Colección Desafíos del siglo XXI, 1997.

⁵⁶ De 2011 a 2013 colaboré en el proyecto titulado: “Censo de la Población Musulmana en México”, dirigido por la Doctora Camila Pastor de María y Campos. La experiencia en campo a partir de esta tarea me ha permitido comprender la complejidad de la cuantificación de los musulmanes, al menos en el Distrito Federal. Lo anterior se debe a que en los mismos centros donde ellos se reúnen no hay un número aproximado de los miembros que conforma la comunidad. Por lo tanto hay una gran variación de las cifras.

trabajos se pueden localizar en el libro *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, compilado por María Elena Ota Mishima.

De forma específica, el artículo de Zeraoui ofrece un panorama sobre las políticas migratorias que influyeron en la entrada o no de ciertos migrantes. Además, elabora un perfil sobre éstos, señalando el lugar de entrada, la actividad económica, país de asentamiento y profesión religiosa. En la misma tónica se encuentra el artículo de Musalem, pero éste se centra en la migración proveniente de Palestina. Existe también el libro titulado *El Mundo Árabe y América Latina*, coordinado por Raymundo Kabchi. En esta compilación los artículos que se presentan tienen el objetivo de señalar la presencia de árabes en diferentes regiones del continente americano.

Actualmente, existen cuatro libros y una revista que nos hablan sobre el tema. Uno es el de Raymond Delval, titulado *Les musulmans en Amérique Latine et Aux Caraïbes*, editado por Editions L'Harmattan, París, 1992. El libro hace un recorrido histórico sobre la migración de musulmanes a tierra americanas, específicamente en el área latinoamericana y el Caribe. El segundo es de Lorenzo Agar y otros, y se titula *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, editado en Madrid en 2009 por Casa Árabe. Este libro colabora con diversos artículos desde diferentes disciplinas y enfoques. Es un estudio sobre las aportaciones que los árabo-iberoamericanos han realizado en diferentes países del continente americano. El tercero es el coordinado por Akmir, Abdeluahed, *Los árabes en América Latina*, coeditado por Casa Árabe y Siglo XXI en México, en 2009. Dicho volumen es una recopilación actualizada de lo que se presentó en el libro de Kabchi, es decir, habla de lo que motivó a los árabes a emigrar a los países del continente americano y a establecerse en ellos. Se habla también de la migración que se dio hacia los países de América Central y el Caribe. En antepenúltimo lugar se encuentra el libro del Doctor Zidane Zeraoui, titulado *El Islam en América Latina* y editado en nuestro país por Limusa y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, publicado en 2010. La principal característica de éste es que es el primero sobre el tema que se edita en México, los demás provienen de España. Considero que es un gran aporte que en México comiencen a publicarse este tipo de estudios. El libro del Doctor Zeraoui es una recopilación de artículos sobre diversos temas respecto al Islam y, al menos un par de ellos, hablan de las

comunidades que se asientan en el Distrito Federal. Y finalmente está la revista de Historia Internacional *Istor*, con el número especial *El Islam en América Latina*, publicada en 2011. En este número, colaboran investigadores de diferentes países con artículos diversos sobre la presencia del Islam en nuestro continente. Se compone de cuatro artículos que ayudan a la comprensión del fenómeno de la migración árabe- islámica y la configuración de las identidades locales.

Me parece sustancial reparar en lo siguiente: el estudio sobre las migraciones de Medio Oriente en países de América Latina no se ha quedado atrás y, en el caso de México, hay que decir que el tema ha sido poco abordado, de ahí la obligación de investigar más sobre la presencia de musulmanes en nuestro país, la conversión religiosa de los mexicanos al Islam, y la reconfiguración cultural y religiosa de las identidades. Como ocurre en otros países de América Latina, el fenómeno de la conversión es un tema que está obligándonos a repensar el papel de la religión en pleno siglo XXI y su función en un sistema globalizado.

Otro libro que se suma de forma muy reciente, para ser más precisos en 2012, a la bibliografía sobre los árabes y que sin lugar a dudas aborda temas de sumo interés sobre la materia, es el de Carlos Martínez Assad, *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*, coeditado por la editorial Océano y la UNAM. Dentro de él, el autor nos lleva por el mundo de la migración, la cultura, la literatura y la dinámica global de los árabes y el Islam en el mundo contemporáneo. La minuciosa investigación que Assad plasma a lo largo de las páginas de este libro nos permite comprender la importancia del Islam actualmente.

4.2.1 Los árabes, ¿musulmanes? En México

Debe recordarse que la migración de musulmanes a nuestro territorio es muy reciente, aunque algunos textos como el de Hernán Taboada (Taboada, 2000) nos remiten a la época colonial. Kahhat y Moreno, por ejemplo, señalan que: “los primeros contactos entre población de origen árabe y tierras mexicanas se realizaron durante el periodo virreinal (1521-1821)” (Kahhat, 2009: 318). Sin embargo, hay que reconocer que la mayor afluencia

de migración árabe, siria, libanesa⁵⁷ y, por lo tanto, musulmana a nuestro país comenzó a darse a finales del siglo XIX y principios del XX.

La migración árabe hacia América Latina es un fenómeno que se empieza a percibir de manera generalizada a mediados de la década de los setenta del siglo XIX. En 1874 se reporta la entrada de libaneses cristianos a Brasil, en 1875 a Estados Unidos y tres años después encontramos en México al primer libanés, registrado en el puerto de Veracruz (*Ibid*: 320).

Los lugares de entrada de esta migración fueron “principalmente por los puertos de Veracruz, Tampico y Progreso” (Kabchi, *op.cit*: 123). Así que debe suponerse que los primeros asentamientos se dieron cerca de estos lugares. Si se hace un pequeño recuento, habría que señalar, según Kabchi, cinco períodos de migración: el primero podría considerarse de 1878 a 1919, con la llegada de los primeros casos aislados de libaneses; el segundo período se ubica de 1919 a 1945, transcurre entre las dos guerras; el tercer período se vivió de 1945 a 1966, después de la Segunda Guerra Mundial. El cuarto período comprende de 1967 a 1973, caracterizado por dos grandes guerras en el Medio Oriente, la Guerra de los Seis Días de 1967 y la Guerra del Yom Kippur-Ramadán de 1973; y, finalmente, el quinto y último se inició en 1975 con el estallido de la guerra civil en el Líbano.

Considero pertinente la división de Kabchi porque al analizar el contexto político que se vivía en las regiones de Medio Oriente puede entenderse las causas que produjeron la migración de población árabe y su llegada a nuestro país. Por otro lado, es necesario recordar que el territorio mexicano no era en el imaginario de los migrantes el lugar de residencia, sino que se le veía como un paso provisional para llegar a Estados Unidos.

Así como Kabchi señala cinco períodos, también Kahhat y Moreno señalan dos períodos de migración árabe: “los principales flujos de inmigrantes provenientes del Medio Oriente se dieron durante las décadas de 1920 y 1930... y es de importancia señalar que la

⁵⁷ Cabe destacar que Martínez Assad hace referencia a la pluralidad religiosa de los libaneses en su artículo: “Los libaneses maronitas en México y sus lazos de identidad” en Agar, Lorenzo, et.al. *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, 2008, pp. 93-114. Por tal motivo es necesario aclarar que los libaneses que ingresaron al país fueron principalmente maronitas, aunque también los hubo musulmanes y drusos, como ya he señalado.

mayor parte de la migración palestina llegó en dos épocas: entre 1900 y 1909 y entre 1920 y 1929" (Kahhat, *op.cit*: 328, 332). Cabe destacar que aunque los autores marcan diferentes períodos, éstos parecen complementarse. En los años que señalan los autores, hay registro de la presencia de migrantes árabes y de Medio Oriente. Quisiera resaltar únicamente que la periodización que hace Kabchi me parece más amplia y precisa, no sólo porque explica las circunstancias causantes de la migración, sino además, porque los períodos que marca se acercan más a la realidad.

Algunos de los problemas que enfrentaron los migrantes al llegar a nuestro territorio se relacionan con las leyes de migración del país a donde se dirigían. Ejemplo de ellos fueron las leyes de 1914 y 1921 que restringían el establecimiento de extranjeros en los Estados Unidos. Al encontrarse con este dilema, los migrantes se establecían en México por un período determinado y luego proseguían. En otros casos, preferían quedarse. Ya establecidos en el país los problemas no se hacían esperar, los nacionales comenzaron a darse cuenta de las ventajas que tenían los extranjeros y los reclamos llegaron.

Criticaban, asimismo, la política de inmigración de las autoridades mexicanas que, a su entender, favorecía la llegada de extranjeros. Estas protestas populares condujeron a la aprobación de la Ley de Inmigración del 13 de marzo de 1926, que tendía a restringir la entrada de extranjeros. La nueva ley les exigía el pago de una suma superior para obtener los derechos de inmigración en México, y la necesidad de disponer, como mínimo, de la suma de 10.000 pesos para conseguir el permiso de entrada en el territorio mexicano. A este respecto, habría que señalar que las leyes de inmigración de la época eran restrictivas en lo que concernía a la entrada de inmigrantes extraeuropeos como negros, chinos, turcos y, para nuestro objeto de estudio, sirios, palestinos, libaneses y árabes en general (*Ibid*: 134).

Aunque la situación que vivían los inmigrantes no fue tarea fácil, la esperanza de contar con un capital que les ayudaría a llevar una vida más desahogada permitió el establecimiento de los árabes en el país. La estrategia de los migrantes fue siempre la perseverancia. Bajo estas condiciones y en este panorama, los migrantes árabes se establecieron en el país y ahora conforman parte de la sociedad mexicana.

Quisiera concluir con una reflexión. Aunque he hecho énfasis en la migración árabe, debo decir que también hubo una fuerte presencia de sirios, libaneses y palestinos que se

asentaron en México. Es difícil estimar cuántos de todos ellos profesaban el Islam⁵⁸, pero no debe perderse de vista que fue a raíz de esta migración que el Islam comenzó a tener presencia en el territorio mexicano. Aun si en los principios de esta corriente migratoria no se tenga algún registro oficial de la práctica religiosa islámica, es aquí donde se rastrean sus orígenes.

4.2.2 Musulmanes en la República Mexicana

Pero, ¿dónde se establecieron los migrantes árabes y/o musulmanes? Como ya mencioné, los inmigrantes llegaron por los puertos de Veracruz, Tampico y Progreso. Señalan Kahhat y Moreno que en los años veinte y treinta la concentración de la migración se dio en Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila y Chihuahua, esto debido al auge petrolero en Matamoros (Tamaulipas) y la cercanía con Estados Unidos, ya que esto les permitía ingresar a aquel país de forma fácil. “Durante la década de los cuarenta, el destino favorito de los inmigrantes fue la capital del país, concentrando el 38.89%. Para los años cincuenta, el Distrito Federal había ascendido al 52.46%, inaugurando una tendencia que se ha mantenido constante hasta el día de hoy” (*Ibid*: 335).

De esta forma, los inmigrantes fueron extendiéndose por todo el territorio: la mayoría eran de confesión católica y aunque los musulmanes fueron minoría, hoy día esta minoría religiosa está creciendo. ¿Qué pasa con la población árabe o de Medio Oriente de profesión musulmana? De acuerdo con Cañas, la primera comunidad musulmana se ubicó en Torreón, “en 1993 se fundó la **Comunidad Islámica de La Laguna** en Torreón, Coahuila. Esta asociación religiosa está conformada por musulmanes shiíes. Antes de su constitución como asociación, esta comunidad ya contaba con una mezquita llamada Soraya, la primera erigida en México” (Cañas, 2006: 67). También López Villacaña

⁵⁸ Como parte del Censo Etnográfico de la Población Musulmana, en el año 2010 revisé aproximadamente, 4534 “Tarjetas de migración” o registros de migrantes provenientes de países como Líbano, Siria y algunos otros están bajo la categoría de turcos y árabes, este material se encuentra clasificado en cajas que contienen miles de tarjetas donde se anota el nombre del migrante, el color de su cabello, de sus ojos, de su tez, el tipo de complejión que tenía, el país de origen y su religión, entre otros datos. Todo el material está ubicado en el Archivo General de la Nación. El período que se analizó en ese momento fue de 1914 a 1945. Del número total de tarjetas, sólo el 10% de las mismas, registra el islam como religión, los demás credos religiosos corresponden en su mayoría al judío y al católico.

coincide en señalar que “la mezquita de Torreón es llamada Comunidad Islámica de la Laguna, y su apoderado y representante es el señor César Makhlof Aki, se dice que son de rito *chiíta*, ya que una gran parte de la comunidad procede del sur de Líbano o de Siria” (López Villacaña, 2010:159).

Hay otra comunidad de musulmanes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, compuesta mayoritariamente por indígenas tzotziles, adoctrinados por un grupo de españoles musulmanes que llegaron en 1995 y que pertenecen al Movimiento Mundial Murabitun⁵⁹. Después de su establecimiento, poco a poco fueron ganando adeptos que en su mayoría han sido indígenas.

Para el año 2001 ya habían fundado al norte de esa ciudad la Misión para el *Dawa*, A. C., e instalado una panadería, un taller de costura, una carpintería, el restaurante “La Alpujarra”, además de disponer de una *madrasa* (escuela coránica) para niños españoles y chamulas, en el local que a veces se utilizaba como mezquita (*Ibid*:162).

En 2008 tuve la oportunidad de visitar dicha comunidad, esta experiencia me permitió conocer la dinámica de los musulmanes tzotziles y musulmanes españoles. También conocí la escuela y observé la convivencia entre niños españoles e indígenas tzotziles. Ya en ese momento la comunidad musulmana de San Cristóbal se había dividido, generando otro grupo que se adscribe a la corriente *sunní*. López Villacaña comenta:

El éxito de 2001 se vio ensombrecido por la separación de la comunidad a raíz de la llegada a la ciudad de los suníes de Omar Weston, quienes atraen a una parte de la comunidad cansada de la rigurosidad de los morabitos españoles. Los morabitos practican un islam que tiende a aislar a la comunidad de su entorno, al considerar a la sociedad circundante como un peligro contaminante y, en consecuencia, creando una especie de estado dentro del estado (*Idem*).

La presencia en la comunidad me permitió corroborar cómo el grupo que se separó de los españoles logró establecer otro lugar, en la colonia Molino Los Arcos, donde se

⁵⁹ Con el nombre de Al-Murabitun se le llamaba a una especie de monjes soldados que habitaban desde Mauritania hasta Senegal y el Níger. El nombre fue retomado por un grupo de españoles conversos y su modelo de Islam corresponde al de la comunidad que dirigió el profeta Muhammad en Medina. Este movimiento musulmán nace prácticamente en Marruecos y se conoce en las Américas como el Movimiento Murabitun de las Américas.

reúnen para hacer la oración del viernes y celebrar sus fiestas, y cuyos miembros son mayoritariamente indígenas tzotziles. Los españoles tienen entre sus miembros a “seis familias de origen español y, de ellas, tres matrimonios con un marido y dos esposas; la familia de un joven chamula casado con una joven española, el matrimonio de un mexicano mestizo con una chamula. Eran más de doscientos musulmanes de origen español, mexicanos mestizos, mexicanos indígenas tzotziles y tzeltales” (Morquecho, 2004: 5-6).

En lo que respecta al centro de México hay comunidades de musulmanes en Monterrey, Puebla, Querétaro, Guadalajara y Veracruz, “no se sabe exactamente cuántos musulmanes hay; aunque se calcula que cerca de dos mil en toda la República... pero no hay ningún dato exacto (sólo lo que se llega a saber a través de reuniones y fiestas que se realizan)” (Ismu, 2004: 114).

El único dato oficial que se maneja es el del INEGI y proviene del censo de 2010. En éste encontramos dos documentos con datos numéricos sobre el Islam. En el primero, titulado “Clasificaciones del Censo de Población y Vivienda 2010”, aparece la práctica “islámica” subdividida a su vez en Chiíes, Jariyismo, Suníes y Sufismo; en el segundo, titulado “Panorama de las religiones en México 2010”, se indica que “el número de musulmanes en México era de 3,760 en el año 2010, de los cuales, 1,178 se encontraban en el Distrito Federal”⁶⁰.

Siguiendo con las cifras, la Oficina de Investigaciones Antiterroristas de la Fiscalía General señala que “la comunidad mexicana es muy joven y cuenta con unas 3.000 personas de una población total de 100 millones de mexicanos... los musulmanes están bien integrados y mantienen una buena relación con las autoridades. También participan en algunos foros interreligiosos”⁶¹. Como puede observarse, en realidad no se tiene un dato exacto sobre el número de musulmanes en el territorio.

⁶⁰ Puede consultarse el documento del Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI titulado: “Panorama de las religiones en México 2010”, p. 3 y 75 respectivamente.

⁶¹ Islamonline, “Las autoridades de México han estado vigilando a la comunidad musulmana local a instancias de Washington” Se consultó en www.webislam.com/?idn=1555. [Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2010].

Dentro de la comunidad musulmana que se encuentra en el Distrito Federal y, hablando en específico, del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana Asociación Civil (CECM A.C), he escuchado comentarios de los miembros de la comunidad sobre la necesidad de llevar a cabo un censo que les permita tener una idea del número de población con la que se cuenta⁶². He aquí una tarea pendiente que aún está por resolverse.

4.2.3 Comunidades de musulmanes en la Ciudad de México

La inexistencia de un dato exacto que nos aproxime al número de musulmanes de origen y conversos que habitan nuestro territorio no es obstáculo para la difusión del Islam ni tampoco un impedimento para que existan lugares de reunión para esta comunidad religiosa. Lo interesante aquí es que al menos en la Ciudad de México se hallan varios centros de reunión, cada uno de ellos propaga una práctica del Islam diferente, esto es, se encuentran lugares de práctica suní, chiíta y sufí, sólo por mencionar algunos.

¿Qué quiero decir con lo anterior? Que así como el Islam no es único en el mundo, en México sucede lo mismo. Las conversiones de mexicanos al Islam se ven enmarcadas por la disputa histórica entre las tres principales corrientes, suníta, sufí y chiíta. Los mexicanos y las mexicanas pueden acudir a informarse sobre el Islam a estos diferentes centros, lo que trae como consecuencia que el mexicano converso practique diferentes tipos de Islam, ya que él es libre de elegir a qué comunidad adscribirse. De esta manera, la construcción religiosa de la identidad de los conversos mexicanos se ve influenciada por alguno de los grupos ya mencionados y de los que a continuación hablaré un poco más.

4.2.3.1 La Orden Sufí *Nur Ashki Jerrahi*⁶³

Uno de los centros que están ubicados en el Distrito Federal es la *Orden Sufí Nur Ashki Jerrahi*, dirigida por la sheija Amina Teslima al-Yerrahi.

...las actividades en la *tekke* se distribuyen conforme al calendario islámico y las celebraciones propias de la Orden *Halveti Yerrahi*. Como en toda comunidad islámica se realiza el *salat al-yuma* y, aunado a ello, es propio de

⁶² Dato extraído de pláticas informales en el trabajo de campo, agosto de 2010.

⁶³ Para mayor información sobre esta orden consultar su página web: www.nurashkijerrahi.org.

los pertenecientes a ésta Orden en todo el mundo reunirse los días lunes y jueves. Los lunes por la noche se realiza el *wird*, o la letanía del *sheij* fundador de la Orden *Yerrahi*. Los jueves por la noche, posterior a la lectura del *Corán* y una sesión de preguntas y respuestas, se realiza el *dhikr*, o la ceremonia de remembranza de los nombres de *Allah* (Hernández, 2009: 54).

En 1994, la Orden *Halveti Yerrahi* de la Ciudad de México se registró en la Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos como Asociación Religiosa. Hay que señalar que las mexicanas conversas saben de la existencia de los diferentes centros de reunión de los que estaré hablando en éste y los siguientes apartados; de hecho, algunos de los conversos acuden de forma indistinta a los lugares, otros, por el contrario, deciden adscribirse a uno u otro espacio religioso y a partir de esta permanencia construir su identidad religiosa.

Durante el trabajo de campo conocí a una mujer musulmana cuya conversión tuvo lugar en este espacio, la Orden *Halveti Yerrahi*, pero también acudía de vez en cuando al CECM, ella me comentaba⁶⁴ que se encontraba confundida con la forma de practicar el Islam, ya que su asistencia al CECM le permitió darse cuenta de otros aspectos que los conversos sufíes no tomaban en cuenta. Ella no sabía qué hacer, si quedarse a practicar su Islam dentro de la orden o cambiar de centro de reunión y, por lo tanto, adecuarse a esta nueva manera de practicar la religión islámica.

4.2.3.2 El Centro *Salafí* de México⁶⁵

Otra de las organizaciones islámicas en el Distrito Federal es:

El Centro *Salafí* de México, anteriormente denominado Organización Islámica de México, tiene su sede en la capital, y posee contactos en Guadalajara (Jalisco) y Monterrey (Nuevo León); agrupa a un número indeterminado de musulmanes sunnitas. Éste fue fundado por Muhammad Abdullah Ruiz, quien sigue fungiendo como su director (Ibañez, *op.cit*: 140).

⁶⁴ Pláticas informales durante el trabajo de campo, septiembre de 2012.

⁶⁵ Para mayor información consultar: www.islammexico.net.

Como Ibáñez lo indica, “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” (*Idem*)⁶⁶. Este lugar no lo he visitado, no lo conozco físicamente, pero sé que, en comparación con el CECM, es un lugar con poca afluencia de conversos mexicanos⁶⁷.

4.2.3.3 El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana⁶⁸

Una más de las organizaciones islámicas que se añaden a la lista de las ya mencionadas y que también tiene su sede en el Distrito Federal es el CECM. No fue sino hasta las últimas décadas del siglo XX que el Islam consigue insertarse de forma institucional en la dinámica religiosa de la Ciudad de México, cuando en 1995 se crean el Centro Cultural Islámico (CCI) y El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana Asociación Civil (CECM A.C.). Ambas organizaciones tendrían como principal objetivo la difusión del Islam. Como consecuencia de dicha propagación, algunos de los ciudadanos mexicanos comienzan a interesarse por él. Fue Omar Weston, un inglés proveniente de la Universidad de Medina, quien en 1993 abrió la primera oficina del Islam en México, con ayuda de la comunidad musulmana local y de otros países. En la página del CECM se puede leer:

En 2001, nuestro centro fue registrado como asociación educativa y cultural que representa a un gran número de los miembros de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México y otras partes del país. Anteriormente, los fundadores del Centro realizaron diferentes actividades con la comunidad musulmana. Finalmente, se decidió formar el Centro para satisfacer las crecientes necesidades de la comunidad⁶⁹.

El CECM se encuentra actualmente ubicado en la calle Euclides de la colonia Anzures y se adscribe a la corriente *sunní*. Ésta se caracteriza por apegarse a la *sunna* del

⁶⁶ La página oficial del Centro Salafí de México es: <http://www.islammexico.net/>. En ella se puede encontrar información general sobre el Islam, horarios de atención, teléfonos, libros y documentos con diversas temáticas sobre el credo islámico.

⁶⁷ Pláticas informales durante el trabajo de campo, julio de 2011.

⁶⁸ Consultar la siguiente página para mayor información: www.islamenmexico.org.

⁶⁹ Sitio web del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, A.C, www.islamenmexico.org [Fecha de consulta: el 2 de noviembre 2013].

profeta Mahoma, es decir a sus dichos y hechos⁷⁰. En la página del CECM se encuentra información respecto a cómo hacer las oraciones, qué se necesita para ser musulmán, horarios de atención del centro y días en que se encuentra abierto, también se pueden descargar libros, ver videos, entre otras cosas, es decir, hay información general sobre el Islam.

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”. Situación que me parece de suma importancia, porque a través de la difusión de esta práctica religiosa, los mexicanos se acercan de alguna u otra forma a los centros de las comunidades musulmanas para informarse, es decir, esta labor es parte de los recursos que usa la comunidad musulmana para ganar adeptos.

Uno de los lugares que existían en la Ciudad y que se dedicaba a difundir el Islam era la oficina de Dawa Amigo. Hernández menciona: “Weston establece la oficina Dawa Amigo en junio de 2006 en la avenida Miguel Ángel de Quevedo. En este nuevo centro, mexicanos estudiosos del Islam en la ciudad de Medina como Isa Rojas, se han presentado a impartir cursos” (Hernández, *op.cit*: 59). Aunado a las labores que se llevaban a cabo en Dawa Amigo, existe en Tequesquitengo un centro vacacional donde musulmanes y no musulmanes podían pasar un fin de semana agradable. En el mismo lugar se celebraron en algunas ocasiones reuniones de musulmanes.

En el centro recreativo Dar As Salaam, ubicado en Tequesquitengo, se llevan a cabo cursos, así como seminarios a los cuales se invitan a musulmanes especializados en la doctrina islámica para que impartan sus conocimientos a los participantes. Estos, las conferencias y los seminarios

⁷⁰ Se define como suní (lo tradicional). Los suníes no reconocen ninguna autoridad religiosa concreta. No obstante, algunos teólogos pueden adquirir gran prestigio personal y ejercer cierta influencia sobre la sociedad. Los seguidores del islam suní se dividen en cuatro grandes escuelas teológicas (*madh-hab* en árabe), llamadas según sus fundadores *malekí*, *chafeí*, *hanafí* y *hanbalí*. Las cuatro escuelas se reconocen mutuamente como válidas y las diferencias entre ellas son tan escasas que sólo tienen relevancia para un musulmán practicante que desea seguir los ritos con exactitud. Puede consultarse la página: <http://www.mediterraneosur.es/fondo/islaramas.html> [Fecha de consulta: 3 septiembre 2012].

están abiertos a todo público, tanto musulmán como no musulmán (Cañas Cuevas, *op.cit*: 69).

La situación de mantener espacios abiertos para la propagación del mensaje de Alá no ha sido fácil para los conversos mexicanos, por el contrario, ha sido una ardua labor, ya que en muchas ocasiones la falta de recursos impide seguir el trabajo, ejemplo de ello es el caso de Dawa Amigo. “Finalmente, después de dos años, la oficina Dawa Amigo cerraría sus puertas y el Centro Educativo, junto con el Centro Salafi de México y la Orden *Halveti Yerrahi* quedarían como los representantes del Islam en la Ciudad de México” (Hernández, *op.cit*: 61). Viví de cerca el cierre de Dawa Amigo debido a que en ese momento me encontraba haciendo trabajo de campo con los hombres que se reunían en el lugar y que siempre estaban dispuestos a aclararme las preguntas y dudas que tuviera⁷¹.

La *dawa* en México, por parte del CECM, se lleva a cabo por medio de la repartición de panfletos y libros, así como la participación de sus miembros en conferencias dictadas en sus mismos centros de reunión, en universidades, ferias del libro u otros eventos especiales, como ya lo he señalado y como bien lo expresa Ibañez,

es substancial señalar que en la medida en que los musulmanes en México no cuentan con las instituciones islámicas ideales para su congregación, se han organizado en grupos con los que se identifican, donde pueden continuar sus enseñanzas, pueden seguir la tarea de la *da'wa*, y habitualmente pueden realizar su vida de musulmanes de una forma más óptima que si estuvieran solos o aislados, ya que el islam enfatiza la importancia de la vida en comunidad (Ibañez, *op.cit*: 139).

En resumen, puedo decir que actualmente existen en la Ciudad de México tres organizaciones musulmanas: 1) la *Orden Sufi Nur Ashki Jerrahi*, como su nombre lo indica pertenece a la corriente sufí del Islam; 2) el *Al Markas Assalafi Al Mexik* o Centro Salafi de México, ubicado en la colonia Lorenzo Boturini, pertenece a la corriente *sunní*; y 3) El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM A.C), ubicado en la calle Euclides de la colonia Anzures, de igual forma de corriente *sunní*. Dichas organizaciones dan cuenta de la presencia y diferencia de la práctica islámica en la Ciudad de México. Como lo

⁷¹ Notas del diario de campo, octubre de 2008.

menciona Cañas Cuevas, “esta presencia, por minoritaria que sea, desdibuja las fronteras que dividen a Occidente de Oriente y a los musulmanes de los cristianos” (Sandra Cañas, *op.cit*: 72). De esta forma, el Islam logra convertirse en una nueva posibilidad de práctica religiosa. Si bien es cierto que es hasta el momento es una minoría, hay que reconocer que estas nuevas prácticas religiosas están cubriendo un espacio que la iglesia católica ha perdido poco a poco.

Cada uno de los grupos de musulmanes que se han establecido en la Ciudad de México han buscado la forma de generar y mantener un espacio donde los musulmanes miembros de las tres organizaciones puedan realizar sus oraciones y celebrar sus fiestas. Estos espacios son de suma importancia para seguir manteniendo la cohesión de los grupos. Los lugares de reunión también funcionan como centros de difusión del mensaje de Alá, lo que significa que son lugares donde la población mexicana en general puede informarse sobre dicha tradición religiosa. Existe todo tipo de material para la difusión. Se encuentran por ejemplo videos en youtube, chats para conversos o páginas web con información general sobre el Islam⁷². También pueden encontrarse algunos videos de musulmanes mexicanos y conversos haciendo *dawa* o, en su defecto, en exposiciones culturales o académicas, donde se busca difundir el Islam.

Con este panorama he tratado de explicar que la presencia de musulmanes en nuestro territorio es una realidad y que su visibilidad vino a ser más notoria a partir de los atentados del 11-S, debido a la relevancia mediática y a su vinculación con el terrorismo y

⁷² Para mayor referencia sugiero se consulten las siguientes páginas web: “Islam en México y América Latina” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=8zqYgIPvNzI&feature=related> [Fecha de consulta: 24 de noviembre de 2011], “Islam en México” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=31khnjGr8cE&feature=related> [Fecha de consulta: 24 noviembre de 2011], “Musulmanes en México. Primera parte” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=5RfQrlqhVNY&feature=related> [Fecha de consulta: 24 noviembre de 2011], “Musulmanes en México. Segunda Parte” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=Wg8-uyWoug&feature=relmfu> [Fecha de consulta: 24 noviembre de 2011], “Viven musulmanes capitalinos Ramadán sin mezquita” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=4RkUgHc9aeU&feature=related> [Fecha de consulta: 24 de noviembre de 2011], “Musulmanas Latinas A. C en Foro TV” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=A8wBOVB8vno> [Fecha de consulta: 9 de junio 2013], RadioCentro, Programa radiofónico, *Día a Día*, “Entrevista a mujeres musulmanas mexicanas” Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=-QerfamkSds> [Fecha de consulta: 9 de junio 2013], “Musulmanas latinas. Creencia por convicción”. Se consultó en <http://musulmanaslatinas.com/> [Fecha de consulta: 9 de junio 2013]. Cabe aclarar que la información que se presenta en éstas es de difusión, información y divulgación del Islam, sobre todo en América Latina. Las páginas son en español.

la violencia hacia la mujer. Hay que reconocer que, sin lugar a dudas, la producción académica respecto al tema empieza a diversificarse, siendo abordada desde diferentes disciplinas⁷³. Puedo decir, entonces, que esta presencia es consecuencia de una larga y ya tradicional historia de migración hacia nuestro país. México se ha caracterizado por su nobleza ante este fenómeno. Veo la manera en que diversos grupos culturales se han asentado e integrado a la vida nacional, cada uno de ellos lo ha hecho en un espacio determinado.

Al hablar del Distrito Federal, podría enumerar un sinfín de lugares caracterizados por las comunidades que los habitan. Lo importante aquí es comprender cómo con el establecimiento de estas comunidades vienen a reconfigurarse las prácticas locales tanto religiosas como culturales. En el caso específico de esta investigación, tengo claro que el asentamiento de musulmanes en el Distrito Federal ha venido a enriquecer el abanico de posibilidades religiosas y que, aunado a ello, el fenómeno de la conversión de mexicanos al Islam es ya un hecho cotidiano que debe ser explorado. A través de su estudio se enriquece el panorama cultural que impera en nuestra ciudad y no sólo eso, sino que se da cuenta de las nuevas identidades que se están generando al interior de la sociedad mexicana, ya que hay que recordar que las creencias religiosas también reconfiguran las identidades culturales de quienes las practican.

No es sólo que los migrantes musulmanes hayan buscado la forma de seguir preservando sus costumbres religiosas a través del establecimiento de lugares para practicar sus cultos, sino que en esta continuidad hay una mezcla con la cultura local. Entonces, el Islam encuentra cabida en la necesidad espiritual de los mexicanos, pero ¿el Islam tendrá que buscar las vías adecuadas para adaptarse a la cultura mexicana? o ¿serán los mexicanos conversos quienes buscarán la manera de adaptarse al Islam y a la carga cultural

⁷³ La antropología comienza a dar sus frutos a partir de que comienzan a escribirse tesis de licenciatura y maestría sobre el tema. Pero todavía falta mucho por hacer debido a que los temas en torno al Islam en México y en América Latina son muy variados: migración, religión, diversidad cultural, género e identidad, así como la asimilación e integración cultural.

que esto implica? Estas cuestiones las abordaré en el siguiente capítulo. A continuación me concentraré en explorar de forma más detallada la función o funciones del CECM, lugar en el que pude rescatar los relatos aquí presentados y confrontar la teoría con la práctica para dar cuenta del fenómeno de la conversión de mexicanas al Islam.

4.3 Las actividades en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

A lo largo del trabajo de campo, me percaté de que existen ciertas constantes en la dinámica del lugar. Entre ellas, se encuentran las siguientes: dan clases de árabe, se llevan a cabo la oración de cada viernes, el espacio también se aprovecha para dar ponencias y pláticas sobre religión y a este lugar pueden acudir todos los interesados en conocer más sobre el Islam.

En el espacio de las mujeres (explicaré más adelante de forma detallada, las actividades que realiza este grupo con el que estuve trabajando), se dan clases sobre la oración (la forma correcta de hacerla) y religión islámica. Además, el CECM es un espacio donde se presentan las pláticas entre ellas, se conocen personas y se realizan *shahadas*; se convive de forma general.

4.3.1 La apertura del CECM en la voz de sus integrantes

Lo que me interesa rescatar ahora es la voz de los mismos conversos y de su experiencia personal respecto a la consolidación en específico del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), lugar en el que se ha desarrollado la presente investigación.

A continuación presentaré parte de los comentarios de los integrantes de la comunidad respecto a la construcción de los diferentes lugares de oración en la Ciudad de México, esta información fue recaba en un coloquio que tuvo lugar en noviembre de 2010 en las instalaciones del Colegio de México (COLMEX) y del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). Julio Romero Melo Granados, mexicano y converso al Islam comenta:

Se supone que a grandes rasgos según el imaginario de los musulmanes desde la llegada de los españoles, según Hernán Taboada desde la llegada de los españoles ya había musulmanes en la ciudad de México, llegan españoles que traen gente que son cripto-musulmanes y se establecen en México... después también se sabe que por las migraciones de los libaneses y de ciertos árabes a México llegan, pero ¿Qué pasa? Que estos hombres se casan con mexicanas y sus hijos no practican la religión y entonces se va diluyendo y solamente quedan ciertos nombres, ciertos apellidos, pero es a finales del siglo XX es que empiezan a hacerse asociaciones a partir de las embajadas y del Club Egipcio, donde empieza a hacer un día de reunión para los musulmanes en viernes... en 94 (1994) si no mal recuerdo con la fundación del Centro Cultural Islámico de México, es cuando ya por parte de Omar Weston, es el que establece realmente un centro donde ya se da difusión⁷⁴.

En el segundo capítulo de esta investigación esbozamos cuál había sido la historia de la migración de musulmanes y árabes al continente americano. Aunque ya hay investigaciones que arrojan fechas que van desde principios del siglo XVI, es importante reconocer que no es sino hasta inicios del siglo XX -de forma más precisa en los noventa- cuando ya puede verse que los musulmanes forman parte de la esfera pública, es decir, el Islam se vuelve parte de los diferentes cultos que se practican en la Ciudad de México. Respecto a ello, Julio Melo dice:

Antes de que Omar Weston diera proselitismo en México no había un centro, una asociación, prácticamente no había conversos musulmanes, entonces a partir del 94 (es decir, 1994) es cuando empieza haber conversos. Primeramente se establecen en un pequeño local en la colonia del Valle... Después se establece una *musallah*⁷⁵ un pequeño lugar de oración en la calle de Musset... Patrocinada por la embajada de Arabia Saudita hasta el 99 (es decir, 1999), si no mal recuerdo y después hay, ¿este? Una fragmentación de la comunidad y el Centro Cultural Islámico de México fundado por Omar Weston, se va a la colonia del Valle, es justamente donde aparece este espectacular de que se dan clases de árabe y artesanías del mundo árabe, entonces la idea era hacer el Centro Islámico y crear una cafetería para que por lo menos la gente entrara y viera los libros... A partir de eso pasan los atentados

⁷⁴ Semana del Mundo Árabe en México, Julio Romero Melo Granados e Isa Rojas, El Islam en la Ciudad de México (ponencia), México, D. F., Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), 26 de noviembre de 2010. Los paréntesis son míos.

⁷⁵ Es un lugar físicamente adaptado para llevar a cabo la oración de cada viernes. La diferencia con la mezquita es que estos lugares no están abiertos de forma cotidiana para realizar las cinco oraciones del día. Sólo se abren los días en que la comunidad realiza alguna actividad. Los paréntesis son míos.

(11-S) y a la comunidad en lugar de empeorarla la favorece, porque es publicidad.

Omar Weston es entrevistado en los principales medios televisivos, en las revistas científicas y académicas. Aparece también entonces... bueno, antes nosotros pagábamos por espacios para aparecer y ahora bueno los espacios estaban yendo a nosotros y gratis. Entonces esto generó más y más conversos. Al principio en México se convertían hombres pero con el tiempo fueron convirtiéndose mujeres, en promedio llegó existir una conversión de seis personas por mes a lo largo de año, año y medio... Pero con el tiempo fueron las mexicanas, las conversas (Semana del Mundo Árabe, *op.cit.* Los paréntesis son míos)⁷⁶.

La historia que cuenta Julio es parte del crecimiento que tuvo el Islam en la Ciudad de México. Considero importante comprender cómo es que logran abrirse centros de reunión, en principio para los diplomáticos musulmanes que vivían en la ciudad y posteriormente para la comunidad en general, esto es, tanto para musulmanes radicados en la ciudad como para los conversos mexicanos. Como ya he señalado en apartados anteriores, los atentados del 11-S fueron una catapulta para el repunte de la religión islámica a nivel global. Fue a partir de esta coyuntura que el Islam se hizo noticia en todos los aspectos. Dentro de la población mexicana, al igual que en otras sociedades, existía mucha curiosidad por saber más de esta tradición religiosa.

Es después de la fundación del centro que empieza haber un proselitismo masivo y llegan donaciones del exterior para que haya un proselitismo, entonces comienza haber un proselitismo en centros, en las casas de Cultura del D. F, en algunos lados, en algunas universidades, en la feria del libro, en el centro (centro de la Ciudad de México), en la calle, entonces empieza haber más mexicanos. Los primeros mexicanos se convirtieron hace como dieciocho años, entonces incluso uno de ellos hizo después su centro, entonces es cuando los mexicanos ven que no sólo es una religión de extranjeros, es cuando empiezan a tomarla ya como una religión propia, entonces podríamos decir que existe un sincretismo, por qué ya no como chilaquiles con cerdo, pero les pongo pollo... (*Ibid*).

Se ve cómo a la sazón de los acontecimientos internacionales, los contextos locales también cambian. En este caso, a partir de la estigmatización del Islam los ciudadanos

⁷⁶ Semana del Mundo Árabe en México, Julio Romero Melo Granados e Isa Rojas, El Islam en la Ciudad de México, México, D. F., Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), 26 de noviembre de 2010.

mexicanos deciden tener un acercamiento a esta religión para descubrir en esta práctica religiosa otra forma más de acercarse a lo sagrado. Pero volvamos con el relato de Isa Rojas. Otro lugar que se formó por la necesidad de abrir espacios adecuados para que la comunidad de musulmanes pudiera realizar sus actividades fue

-Isa: El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, que es una Asociación Civil, esa me parece que fue en el 2001... En ese tiempo también se forman la Organización Islámica de México, que dos años después pasa a ser el Centro Salafí de México... Entonces aquí, en el DF, se puede decir que hay cuatro comunidades. Se tiene[n] el CECM A.C, un centro que está en Euclides, que es el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, el Centro Salafí de México, sí, que está en la Venustiano Carranza ¿Dónde es? (se dirige al otro ponente)

-Julio: Está en la colonia Cuauhtémoc, sí, porque antes [ellos] estaban en la Balbuena, y la orden sufí Al –Yerrahi de Chapultepec, a ellos son a los únicos que yo no he visitado y el Centro Islámico de México, pues tiene ya sus instalaciones en Tequesquitengo (*Idem*).

-Isa: Les hablaba (se dirige al público) de los centros islámicos... el que estaba en Torreón fue primero, posteriormente en Chiapas, los chiapanecos también (se pierde la idea)... hay quien dona un terreno para hacer una mezquita allá, posteriormente viene... (se pierde la idea) allá en Tequesquitengo, sí, y ahora se está haciendo... hay en los estados hay lugares que se rentan como tipo *musallahs*, ¿no? La *musallah* es un lugar de oración donde va la gente y se reúne para orar pero no hace los cinco rezos diarios..." (*Idem*)

También hay centros importantes. En León, hay un centro de pequeños musulmanes, hay unos hermanos que se organizaron. En Querétaro también existen musulmanes. En Rosarito unas hermanas se organizaron, en Puebla hay una pequeña comunidad enfrente de la catedral, en Veracruz. También hay en Monterrey, rezan en un hotel. En Cancún rezan en un hotel también,...este... y en Aguascalientes. Seguramente en Yucatán, por la gran cantidad de libaneses que llegaron, y, bueno, en San Cristóbal hay dos comunidades, los que siguieron siendo sufís y los sunnitas (*Idem*) Las negritas, corchetes y paréntesis son míos.

A lo largo de este diálogo entre Isa Rojas, sheij de la *musallah* de Euclides, quien estudió en la Universidad de Medina Jurisprudencia Islámica, y Julio Melo, converso mexicano, quien también tuvo la oportunidad de estudiar en La Universidad de Medina, he

comprendido que la presencia y la visibilidad de musulmanes en tierras mexicanas debe situarse en diferentes períodos.

La historia que da cuenta de cómo se fue consolidando CECM en el Distrito Federal me lleva a entender la razón de que sea la capital donde pudo concretarse. La presencia de las embajadas, la concentración de los diplomáticos y sus familias, los migrantes de diferentes países y el deseo de llevar a la práctica el credo religioso, fueron determinantes para que los distintos actores coincidieran en la idea de tener un espacio que pudiera solventar las necesidades de esta pequeña comunidad.

Me parece importante anotar cómo se van generando estos nuevos espacios para la comunidad musulmana, es cierto que no ha sido fácil establecer un lugar donde puedan concentrarse y llevar a cabo diferentes actividades, ya sean éstas de corte religioso o cultural. Otro factor que ha estado presente es la división de la comunidad debido a las diferentes corrientes islámicas (sufismo, chiísmo y sunnismo) que se practican en nuestro territorio. Hay que recalcar que esta división manifiesta que la conversión al Islam en la Ciudad de México tiene variantes.

Los(as) mexicanas que deciden abrazar el Islam como su fe y aquéllos que ya lo han hecho están frente a un panorama diverso. Así como la práctica religiosa católica no se manifiesta de la misma forma en la ciudad que en las comunidades más alejadas de ésta, la práctica islámica de los conversos y en este caso las conversas mexicanas no es igual. Esta situación enriquece y complejiza el estudio del fenómeno de la conversión a esta práctica religiosa.

Entonces, ¿qué tipo de conversión religiosa al Islam está ocurriendo en el Distrito Federal? Hablaré enseguida del CECM para resolver esta cuestión. El CECM es el lugar donde se reúne la comunidad musulmana de corte suni en la Ciudad de México. He de resaltar el hecho de que éste es uno de los lugares con más afluencia de conversos al Islam en la capital. Así como el Islam suni a nivel mundial es la corriente donde se agrupa el mayor número de musulmanes, también en el Distrito Federal ocurre un fenómeno parecido. El CECM es un sitio de referencia muy importante, tanto para los musulmanes

que acuden a congregarse en él, como para aquéllos que no lo hacen. A continuación mencionaré las actividades que se realizan actualmente en dicho espacio.

4.3.2 El espacio de las mujeres

Empezaré este apartado con una breve descripción del lugar donde se reúnen las mujeres del CECM, espero sirva para que el lector comprenda la importancia de éste en la formación religiosa de las nuevas conversas. El espacio de las mujeres está dispuesto de la siguiente manera: son dos cuartos, uno de ellos está alfombrado, ahí es el lugar donde se lleva a cabo la oración, en este espacio la alfombra es de color verde claro con una líneas en forma diagonal cuyo color es un verde más fuerte. En una de las paredes de este cuarto hay dos cuadros enmarcados, dentro de ellos se encuentran inscritas algunas letras en árabe, según una chica musulmana, estos cuadros contienen *hadices*⁷⁷.

En ese mismo espacio hay dos pequeños muebles cuya altura es de menos de un metro, ambos son de color blanco. Se encuentran colocados en las esquinas del cuarto y contienen algunos ejemplares del Corán. También hay una pequeña canasta que contiene velos, imagino que son para las invitadas o para las personas que llegan a ir y no tienen o no llevan velo, ya que su uso es indispensable mientras se encuentren dentro de la *musallah*.

Al lado de uno de los pequeños muebles están los cojines de color verde claro, que sirven para que al momento de escuchar el sermón, las mujeres puedan ponerlos, ya sea en sus espaldas o bajo sus glúteos. Las paredes del cuarto son un tanto frías. La habitación se encuentra pintada de color beige, al menos una de las paredes y los lados laterales. Otra pared tiene una especie de loseta, es muy fría y su color también es beige.

En el cuarto contiguo se encuentran en las paredes laterales (izquierda-derecha) dos mesas un poco elevadas. Éstas tienen a su alrededor algunas sillas para que las mujeres que

⁷⁷ Un *hadiz*, o *hadices* en plural, son una especie de narraciones o relatos de los hechos del profeta Mahoma, es decir, tienen una serie de compilaciones donde se enumeran ejemplos de cómo el profeta Mahoma llevaba a la práctica la creencia religiosa y así ellos pueden seguir su ejemplo. Esto complementa la enseñanza del Corán.

ya no alcancen a sentarse en el cuarto alfombrado puedan sentarse en ellas. Sobre una de las mesas hay platos, vasos y cucharas desechables. Sobre esa mesa también se encuentra un garrafón de agua.

Además de las mesas hay dos muebles que tienen apariencia de libreros pero en realidad funcionan como estantería para zapatos, esto con la intención de ponerlos ahí antes de pasar al área alfombrada, debido a que el área alfombrada está destinada para hacer la oración y se considera sagrada. Vemos la aparición de un espacio sagrado y otro profano, en el que ellas se desenvuelven, también en este segundo cuarto existen una especie de llaves de agua que se encuentran ubicadas en una de las paredes y sirven para lavar los pies, manos y cabeza, es decir, hacer la ablución, purificarse para entrar en comunicación con Alá. Al pie de estas llaves hay una especie de depósito rectangular por el que corre el agua que cae de ellas y enfrente de dichas llaves y del depósito por donde corre el agua, hay una especie de asientos de concreto, no tienen forma de asientos sino de barras de cemento, éstas son de color crema y sirven para que las mujeres puedan sentarse a lavar sus pies⁷⁸.

En este mismo cuarto hay una vitrina donde se ubican algunos libros sobre el Islam, éstos están escritos en español y en árabe. Este mueble está cerrado pero los libros pueden verse a través del cristal. Hay además en una de las esquinas dos botes de basura y arriba de cada bote se encuentran letreros en español y en inglés indicando que la basura debe ser depositada en el bote. Más aún, existe un baño con su lavabo, jabón, espejo y toalla respectiva.

Los cuartos se encuentran juntos y están divididos del resto de la casa por una especie de cortina. Esta división se debe a que las mujeres deben tener un espacio diferente al de los hombres, así que para realizar la oración se dividen hombres y mujeres. El espacio descrito es el lugar donde ellas interactúan, aquí hacen oración, comen, platican y comentan

⁷⁸ Cada que los musulmanes se disponen a orar deben hacer una ablución, es decir, una purificación de su cuerpo a través de agua. La ablución se compone de una serie de pasos donde cada uno de ellos indica la forma y la parte del cuerpo que se ha de purificar, explicaré en qué consiste este acto ritual y su significado en el siguiente capítulo para mayor información puede consultarse: Corán 4:43 o Abdalati (s/f: 104).

unas con otras algunos de los eventos que la comunidad tiene programados. Este espacio es el que les corresponde dentro de toda la casa. Aunque cabe destacar que si quieren y es necesario, pueden desplazarse a la parte de arriba, específicamente para tomar las clases de árabe o Corán.

En este caso se observa cómo la cultura religiosa islámica determina el uso de los espacios de manera un tanto diferente a lo que los occidentales están acostumbrados. La separación entre los sexos también es determinante en los utensilios que unos y otros utilizan y en la conformación de los espacios donde se interactúa. Me parece significativo tener en cuenta la disposición de cada uno de los espacios, debido a que también éstos son un componente importante en la construcción de la identidad religiosa de las mujeres conversas. El uso de los espacios sagrados también marca una idea de la mujer musulmana y de su interacción con el otro sexo⁷⁹.

El espacio de las mujeres está reservado para que ellas convivan y se encuentra en el área trasera de la construcción. Las mujeres también gozan de un patio pequeño donde a veces suelen darse las conversaciones entre oración y oración, toda esta área se encuentra cubierta con cortinas, las cuales marcan la división entre el espacio de los hombres y las mujeres.

4.3.3 Las clases de religión, un espacio de aprendizaje para la conversión

Desde mi perspectiva, el proceso de conversión tiene dos fases: una que se vive de manera individual y otra que se construye en lo social y con el día a día. En el caso de las mujeres que asisten a la comunidad del CECM o Euclides, como ellas lo llaman comúnmente, el proceso de conversión se vive siempre en compañía de las mismas conversas. Aunada a esta compañía, hay que mencionar la función de dos mujeres de la comunidad cuya actividad repercute en este proceso. La actividad de una de ellas consiste en:

Dar clase todos los viernes antes de la oración y la *Jutba* o sermón como los musulmanes lo llaman. Ella llega aproximadamente a las

⁷⁹ En el capítulo cuatro de esta investigación hablaré de la simbolización del cuerpo de la mujer en el Islam.

13:00 horas y les enseña a hacer la oración a las nuevas integrantes, también les ayuda a aprenderse algunas suras o versos del Corán que deben recitar para llevar a cabo la oración. Les aconseja como practicar la religión y cómo actuar cuando se trata de usar el velo en un espacio público o en el trabajo⁸⁰.

En realidad, la clase es muy rápida porque todas están a la espera del inicio de la oración y no hay mucho tiempo. Los temas más recurrentes en esta clase son cómo hacer la oración, cómo hacer la ablución, es decir, la purificación del cuerpo antes de hacer la oración y el aprendizaje de la sura de apertura, como ellos la llaman, y que en árabe se dice “*Al fatiha*”⁸¹.

La mujer que enseña habla mucho de la importancia de hacer las oraciones con horario, ella menciona que no deben juntarse todas las oraciones porque eso no es válido. También es muy insistente en que las hermanas, como ella las llama, aprendan a hacer la oración, pues es uno de los pilares básicos del Islam⁸².

Considero que este tipo de guía religiosa ayuda a que las recién llegadas o conversas vayan aprendiendo poco a poco cosas básicas e importantes dentro del proceso de adquisición de nuevas costumbres y hábitos, por ejemplo, a hacer las cinco oraciones al día es importantísimo para cualquier musulmán.

Así como existe este espacio de instrucción antes de la oración de cada viernes, se da también por la tarde del mismo día una clase que las mismas mujeres han denominado “la clase de religión”, ésta es impartida por una mujer proveniente de Marruecos que lleva viviendo en México más de diez años. “La clase comienza con una oración, la oración se lleva a cabo en árabe, cabe resaltar que mientras se ora, todas las mujeres guardan silencio. Al término de la oración, la clase comienza”⁸³. Los temas que se tocan ahí son muy variados, por ejemplo, el matrimonio, el *zakah* (Porción del 2.5% del ahorro anual que debe donar cada musulmán a los más necesitados. El porcentaje se calcula sobre el ahorro, no

⁸⁰ Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 18 de junio de 2010.

⁸¹ La sura *Al fatiha* es una de las principales que debe aprender todo musulmán ya que con ella da inicio el Corán y dice: En el nombre de *Allah*, el Misericordioso, el Compasivo. Las alabanzas a *Allah*, Señor de los mundos. El Misericordioso, el Compasivo. Dueño del Día de la Retribución. Sólo a Ti te adoramos, sólo en Ti buscamos ayuda. Guíanos por el camino recto, el camino de los que has favorecido, no el de los que son motivo de ira, ni el de los extraviados.

⁸² Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 9 de julio de 2010.

⁸³ Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 2 de julio de 2010.

sobre los ingresos), aprendizaje de las suras del Corán, la fiesta del Ramadán, los profetas, revisión de algunos *hadices*, decoración de la casa (qué imágenes pueden decorar tu casa, esto se relaciona con la cuestión de los ídolos, ya que en el Islam estos están prohibidos), divorcio, derechos de las mujeres, la oración y su importancia y la memorización del Corán, entre otros.

A continuación cito un ejemplo de cómo es una clase de religión:

Hoy en la clase...se siguió hablando del matrimonio como en la ocasión anterior. Esta vez quien imparte la clase comentó que íbamos a ver los derechos de la mujer para que no se pensara que el Islam era machista. La mujer que imparte la clase comenzó por decirnos algunos derechos de la mujer, entre ellos se encuentran: *a)* La mujer debe ser tratada con respecto y cariño; *b)* el hombre tiene la obligación de mantener a la mujer y darle todo lo que ella necesita.

Se habló también de la poligamia y se mencionó que es un derecho que el Corán otorga a los hombres y que hay que respetarlo, aunque al respecto algunas mujeres comentaron que “una cosa es decirlo, pero otra cosa es encontrarse en esa situación que no ha de ser nada fácil”. Una mujer mencionó que también se debe comprender que la poligamia no siempre se da por el deseo de tener otra pareja sexualmente hablando, sino que a veces se procura ayudar a las viudas.

De la poligamia se explicó que la mujer y el hombre tienen derechos y obligaciones y que si un hombre llega a tener dos esposas, las dos deben ser tratadas por igual. Que lo bueno del Islam es que regula esta clase de contratos, no como en las sociedades occidentales, donde los hombres tienen dos mujeres y no se les trata por igual y que además todo el mundo lo sabe⁸⁴.

Cabe resaltar que al trabajar con las mujeres del CECM me percaté de que uno de los temas más socorridos era el del matrimonio. Esto se debía a que algunas de ellas estaban próximas a casarse. Pero prosigo con la clase, ésta funciona así:

La persona que imparte el tema va exponiendo y conforme van saliendo las dudas, éstas se van resolviendo, puede que en ocasiones haya dudas sin respuesta, pero la expositora se compromete a averiguar la incógnita y a resolverla para la próxima

⁸⁴ Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 16 de julio de 2010.

clase. De esta forma el tema se va nutriendo, también puede suceder que el tema se desvíe, debido a la gran cantidad de dudas que existen⁸⁵.

La clase de religión, aparte de ser una clase donde se orienta y se resuelven dudas diversas sobre la práctica del Islam, opera también en algunas ocasiones como terapia. Hay temas que suelen tocar la sensibilidad de las participantes y se presenta entonces un desborde de sentimientos y energía. Ocurrió en alguna clase que una de las chicas recién llegadas comentó lo siguiente:

Mh se conmovió mucho cuando comenzó a decir que la semana pasada había hecho su *shahada*⁸⁶ y que a partir de ese momento Alá le había concedido muchas bendiciones, en ese momento brotó en llanto y algunas de las asistentes también lloraron junto con ella. Mh expresó que se sentía muy bien ahí y que sentía las bendiciones de Alá⁸⁷.

Esta clase de expresiones permite a las mujeres identificarse unas con otras, el proceso de conversión que está presente en cada una de ellas les permite entender cuáles son las etapas de sus compañeras y amigas de religión. A partir de las experiencias y situaciones vividas, comienza a forjarse una identificación con los miembros del grupo, debido a que todas y cada una de ellas pasa por un proceso similar. En esa misma ocasión ante la conmoción de Mh, Eh comentó:

Que se encontraba ahí porque le interesaba conocer sobre el Islam, que desde hacía seis meses se la había pasado investigando y estudiando sobre el Islam y leyendo el Corán, que se la pasaba todo el día frente a la computadora tratando de averiguar. Pero que siempre encontraba cuestiones negativas. Así que un día en el festival de Reforma (**Avenida muy conocida en la ciudad de México**) de “Culturas Amigas”, a través de alguien, consiguió la dirección de la *musallah* de Euclides y decidió ir, pero que como no tenía velo para poder llegar entonces, un amigo de ella, que es musulmán y que la ha orientado, le envío los velos desde Marruecos y esa era la primera vez que asistía ahí y que se

⁸⁵ Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 18 de junio de 2010.

⁸⁶ Es decir, su declaración de fe, donde aceptan de forma pública al Islam como su fe, para ello se dice lo siguiente: “*La illaha illa Allah, Muhámmad rasullullah*”, que significa: No hay Dios sino Dios. Mohammed es el enviado de Dios.

⁸⁷ Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 25 de junio de 2010.

encontraba también muy emocionada y conmovida por la historia de Mh (Las negritas son mías)⁸⁸.

Observo cómo la “clase de religión” es de suma importancia para el grupo. Ésta permite a las asistentes encontrar un espacio donde pueden expresar sus dudas y aprender de forma conjunta los nuevos preceptos del Islam, hay todo un conjunto de valores y prácticas que se adquieren en “clase de religión”. Además, este espacio les permite generar lazos afectivos y de identificación con el grupo en general.

Como bien lo manifiesta Rambo, “una opción religiosa también puede ofrecer una amplia gama de gratificaciones emocionales, como el sentimiento de pertenecer a una comunidad...el desarrollo de nuevas relaciones y-algo que pocos estudios de la conversión mencionan- excitación y estimulación” (Rambo, 1996: 119). Con esto quiero decir que la dinámica que se genera al interior del grupo conlleva no sólo una serie de elementos teológicos, sino que también está presente lo emocional y lo afectivo.

Cabe destacar que a la clase de religión no sólo acuden las mujeres conversas, sino que pueden integrarse todas aquellas mujeres a quienes les interese saber más sobre el Islam, por tal motivo, siempre hay un espacio reservado para las mujeres que llegan por primera vez. Por ejemplo, ellas se presentan y exponen sus dudas, es ahí donde uno puede percibirse de cuáles de las chicas conversas que asisten a la comunidad de Euclides son más constantes y quiénes de las que están presentes en la reunión acuden por primera vez.

Otras actividades que advertí al hacer trabajo de campo fueron dos conferencias: una se tituló “Orientalismo”, en ella se explicó la manera en que las potencias occidentales se apropiaron de saberes orientales haciendo ver a éstos países como atrasados. En esa ocasión también se platicó sobre el proceso de transculturización. La otra conferencia que pude presenciar versó sobre el “Sistema Financiero Mexicano”, en ésta se hizo una comparación sobre el sistema financiero mexicano y el sistema de algunos países en Medio Oriente, básicamente se habló sobre lo que manda la *sharia* (ley islámica) respecto al préstamo.

⁸⁸ Diario de Campo, *Musallah* de Euclides, 25 de junio de 2010.

Además de esta serie de pláticas informativas también encontré actividades que consisten en hacer días de campo, convivencias entre las hermanas o fiestas de *henna*⁸⁹ para las mujeres que están próximas a casarse. En cada una de estas actividades la participación de las mujeres se vuelve fundamental, es de esta forma donde se va construyendo poco a poco su nueva identidad religiosa, a partir de la convivencia con sus compañeras, las mujeres conversas reafirman sus saberes y los interiorizan.

He comprendido que la construcción de la identidad religiosa se da como consecuencia de la socialización; por tal motivo entiendo que la convivencia es de suma importancia para las mujeres conversas al Islam. Hablando de las mujeres y su espacio de convivencia en el CECM, puedo decir que es ahí donde ellas encuentran respuestas a sus interrogantes y, además, hallan confianza. Cada una de ellas vierte de forma diferenciada en este espacio sus dudas e inquietudes.

La escucha se vuelve una constante y a través de los relatos y de sus experiencias el grupo se va fortaleciendo y junto con él, el proceso de conversión de cada una de ellas. Hay un archivo inconsciente construido en el diálogo inacabable con el otro que guarda los intereses, necesidades y sentimientos que se puedan presentar en cada caso; además, también ayuda a resolver las dudas y genera un sentido de comunidad, indispensable en la construcción de una identidad religiosa. No debe olvidarse que la comunidad es la que permite que las conversas se incorporen de una forma más amigable.

4.3.4 Las clases de lengua árabe

Otra de las actividades que contribuyen al desarrollo y aprendizaje de los conversos musulmanes son las clases de lengua árabe. Mientras estuve haciendo trabajo de campo, éstas tenían lugar los domingos por la mañana y estaban a cargo de Isa Rojas. De las veces que acudí a las clases, me percaté de que eran pocas las mujeres que asistían. Y aunque debiera ser una parte importante para cualquier musulmán aprender árabe, por ser ésta la lengua en que se debe leer el Corán, hay que reconocer que pocas lo saben y que aún es

⁸⁹ La *henna* o *alheña* es una planta de origen natural de color rojizo, que se utiliza en países como la India, Pakistán, Irán y Yemen, entre otros, para adornar los pies y manos de la futura esposa. Generalmente la decoración se lleva a cabo en una fiesta a la que acuden las invitadas y la novia. Al menos así lo hace el grupo de mujeres del CECM.

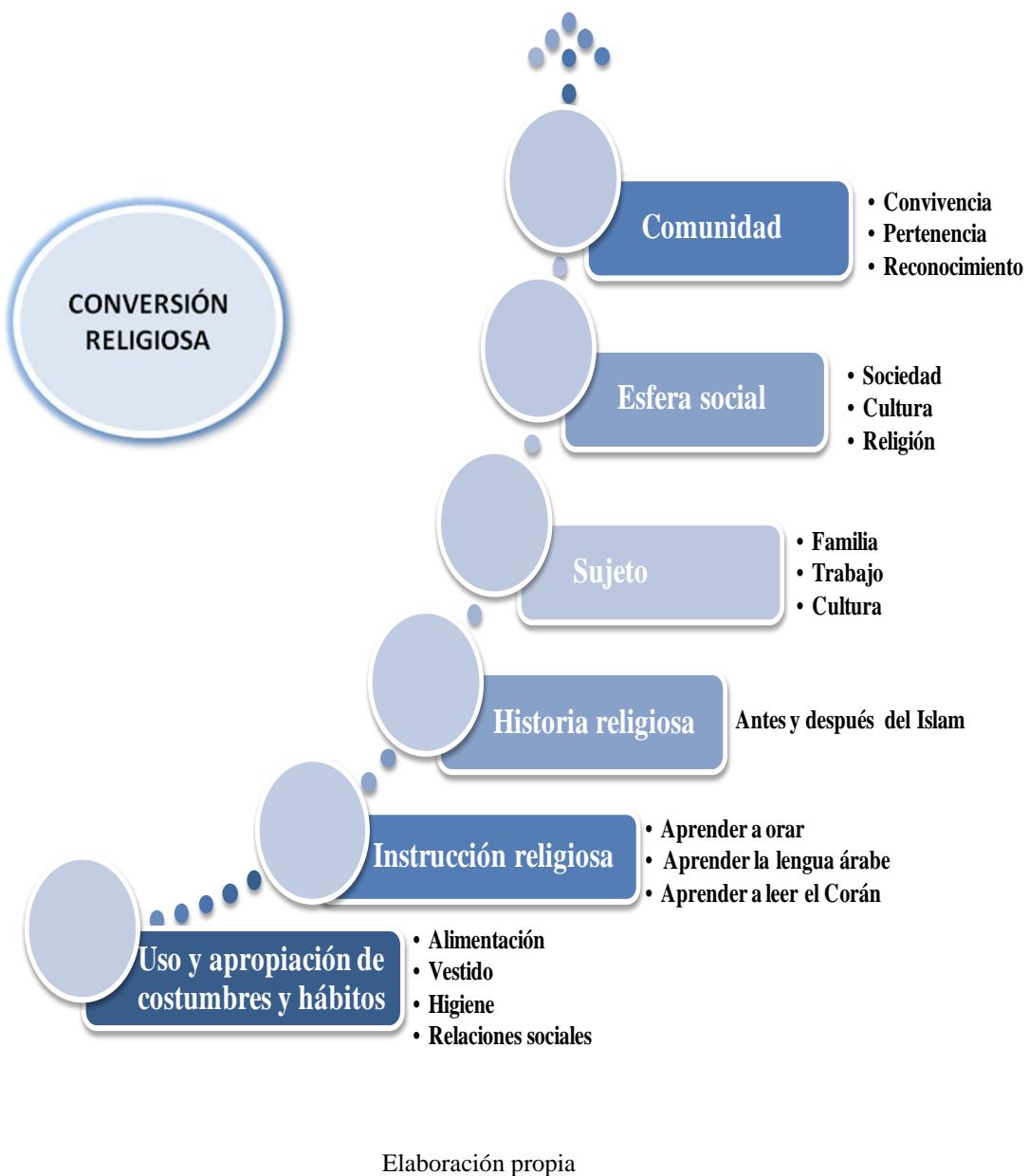
menor el número de ellas que puede leer el Corán en esta lengua. En el siguiente capítulo profundizaré sobre lenguaje y el papel de éste en la construcción de una nueva identidad religiosa.

Recapitulando, puedo decir que el Islam se ha convertido en una posibilidad más para los mexicanos que están buscando satisfacer sus necesidades materiales y espirituales a través de una práctica religiosa. Si bien es cierto que como religión su presencia tiene ya al menos un siglo en nuestro país, no es sino hasta con los acontecimientos del 11-S que se da un repunte de él y no sólo en el plano político o académico, sino que ahora también la Antropología viene a hacer su aportación generando estudios sobre el tema. Esta investigación es fruto del interés que ha provocado en mí, no sólo conocer más sobre el tema, sino comprender por qué algunas mexicanas han decidido abrazar el Islam como su religión.

La presencia y práctica del Islam en la Ciudad de México es tan diversa como grande es éste. Lo que me lleva a dar cuenta sólo de una parte de lo que significa la conversión religiosa y todo lo que ella implica. Las diferentes ramas del Islam y su crecimiento y consolidación en la ciudad hablan de la complejidad de este fenómeno y de su importancia dentro de los estudios antropológicos. En América Latina se está viviendo un boom de las identidades religiosas islámicas: Brasil y Argentina abanderan los análisis respecto a la construcción de éstas. Por tal motivo, es necesario que en México existan estudios en todas las áreas que puedan ofrecer una ventana para analizar la presencia religiosa y el fenómeno de la conversión al Islam.

El capítulo siguiente se convertirá, así, en la explicación de todos los cambios y reajustes que viven las mujeres mexicanas del CECM cuando deciden abrazar el Islam y convertir éste en el eje rector de sus vidas. Pero antes de entrar a la siguiente discusión, quiero que el siguiente esquema sea el resumen de lo aquí expuesto y la puerta para continuar con el presente análisis respecto al proceso de conversión y lo que ello implica.

ESQUEMA 1. Conversión religiosa



CAPÍTULO V

Una nueva identidad religiosa. Vivir el Islam, las mujeres conversas del CECM

Nuestra realidad es diferente... Por la educación, por la forma en que nos hemos desarrollado, por la forma incluso en que hemos llegado al Islam, **¿pero diferente a qué realidad?** Digamos a una mujer en Palestina, en Pakistán o en Irán, son diferentes realidades en el sentido de situación política, situación cultural, ¿me explico? Es muy diferente, quizás hay algunos países en los que todavía no las dejan conducir... quizás haya mujeres que no vayan a romper el ayuno a las nueve de la noche solas, en México lo podemos hacer. ¡Es muy diferente!, a eso me refiero con nuestra realidad, nuestro entorno es diferente, tenemos nuestras propias luchas como usar el velo, que la gente acepte nuestra forma de vestir. Es diferente nuestra realidad, a la de una mujer musulmana en otro país... (Na, el 12 de Agosto de 2010, Netzahualcóyotl, estado de México)⁹⁰.

“Inshallah Jatziri sea musulmana... hay que empezar por tu pelo, a recogerlo...”
(Ca, 21 de julio 2010, Ciudad de México).

“Nosotras tenemos derecho a elegir quién mira nuestra belleza” (Alina García en Programa Radiofónico “Día a Día”, Tema. Mujeres en el Islam, marzo 2013).

Como primer punto de este capítulo hablaré del lugar de reunión de las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana y de las prácticas religiosas que se llevan a cabo en él. En segundo lugar, enunciaré los principales factores que intervienen en el proceso de conversión de las mujeres mexicanas al Islam y explicaré cómo y por qué el Islam se convierte en el eje rector de sus vidas. Finalmente, analizaré los cambios que se

⁹⁰ Las siglas que ustedes pueden ver forman parte de una clasificación personal que fue creada para respetar la privacidad de las entrevistadas. (Las negritas son para subrayar nuestra participación).

experimentan en el proceso de conversión religiosa. Todo ello con el objetivo de comprender cómo se construye una nueva identidad religiosa a partir de los preceptos islámicos en el contexto mexicano.

5.1 Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

Antes de todo una aclaración. Me parece indispensable comprender la situación de las mujeres conversas porque considero que los prejuicios que se ciernen sobre esta religión no son menos, la curiosidad y el discurso que escuché de las propias conversas respecto al valor de la mujer en el Islam me hizo pensar en qué está ocurriendo, no sólo con la conversión sino con las mujeres y el papel que ellas tienen en el Islam⁹¹. De ahí que decidiera trabajar con el grupo femenino del CECM.

Aclarado lo anterior, presentaré por inicio de cuentas un bosquejo del perfil de las mujeres conversas a las que entrevisté, esto para comprender cuáles y cómo son las mujeres mexicanas que están acercándose al CECM para conocer el Islam. Dentro del trabajo de campo, observé que el grupo de mujeres (constante, es decir, que acudían con mayor frecuencia o regularidad los viernes al CECM) se conformaba por lo menos 30 miembros, es decir, este número de mujeres asistió de forma recurrente al CECM. Realicé dieciséis entrevistas. Las mujeres entrevistadas fueron elegidas al azar; casi todas arrojan un perfil similar: son en su mayoría profesionistas, su edad oscila entre los 22 y los 45 años, han llegado al Islam por diferentes motivos: alguna insatisfacción espiritual, la invitación de

⁹¹ Quiero aclarar que este proyecto académico es fruto del interés por la construcción de la identidad religiosa de las mujeres mexicanas parecería ser conveniente por el tema hablar también de género, pero por ahora no lo haré, considero que hablar de ello implica un análisis en otros términos, aunque sin lugar a dudas reconozco que los trabajos que se han encargado de ello son fructíferos y en suma interesantes, para mayor referencia véase: Angélica Schenerock. *Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de las Casas*, tesis de maestría, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005; Sylvia Marcos, “Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del Islam”, *Revista Académica para el Estudios de las Religiones*, vol. IV; Sandra Cañas Cuevas *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK “Gracias a Allah que somos más fuertes”*. *Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnies en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2006; Fátima Mernissi, *El harén político: el Profeta y las mujeres*, ediciones del Oriente y del mediterráneo, Madrid, 2002. Castro, Claudia, *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el Islam en México*, tesis de maestría en estudios de género, México, el Colegio de México, 2012.

algún conocido o amiga, el interés por la cultura árabe (en ocasiones se suele confundir lo árabe con lo musulmán), alguna propuesta matrimonial y la curiosidad sobre el Islam. Debo apuntar que en la mayoría de los casos el motivo principal de llegada se debe a la existencia de una relación de amistad o de noviazgo que algunas de ellas mantienen con un hombre musulmán, lo que las lleva a interesarse por la religión y la cultura.

Hecha la aclaración anterior, presento enseguida tres cuadros, que nos ayudarán a situar el perfil de las chicas conversas entrevistadas, para comprender de quienes hablo y con quienes dialogo en este capítulo. El primer cuadro lo he denominado “Datos biográficos” y en él se podrán leer datos básicos que se refieren a la edad y a la ocupación o actividad de las mujeres conversas. Me parece interesante apuntar que la conversión al Islam tenga lugar en este tipo de mujeres. Como apuntaba en el capítulo primero de esta investigación, puedo decir que en ellas se manifiesta el fenómeno de la conversión como un asunto de elección, de traslape cultural y satisfacción religiosa.

CUADRO 1. Datos biográficos

Entrevistada	Edad	Profesión
1. Aa	30	Psicóloga, ha realizado algún diplomado en estudios de género
2. Ca	23	Estudiante de posgrado
3. Mh	23	Ama de casa
4. Fa	Sin dato	Profesora de inglés
5. Mt	35	Estudios en danza y urbanismo
6. La	23	Estudios en Mercadotecnia
7. Gl	27	Psicóloga, estudios de género
8. Na	33	Estudios en Posgrado
9. Ma	39	Estudios en Posgrado
10. Aa	Sin dato	Vendedora
11. Eh	28	Psicóloga
12. Ta	22	Estudios en negocios internacionales
13. Lh	30	Derecho/ Estudios en sociología religiosa

14. Py	26	Ciencias de la comunicación
15. Ta	22	Psicóloga
16. Aa	Sin dato	Educadora

Fuente: Elaboración propia. Datos compilados en trabajo de campo. México, D.F., 2010.

Así, se advierte que la edad de las mujeres conversas oscila entre los veinte y cuarenta años, ellas son jóvenes en su mayoría y con una carrera profesional⁹². Menciono esto porque a muchos les asombraría el hecho de que siendo mujeres con estudios profesionales se acerquen a esta práctica religiosa tan estigmatizada por el maltrato hacia la mujer. Me parece importante tener en cuenta esta peculiaridad. Es decir, su vida académica no inhibe su acercamiento con lo religioso; por el contrario, les permite conceptualizar lo sagrado y el entendimiento de este concepto de otra forma. Además, como ellas mismas lo expresan, no están dispuestas a quedarse con discursos que no satisfagan sus respuestas, sino que buscan que el credo religioso les ayude a comprender de forma más clara su realidad.

El siguiente cuadro muestra cómo, en algunos casos, las mujeres conversas han formado parte de círculos religiosos activos antes de su llegada al Islam, lo que permite acentuar la importancia de la religión en sus vidas. Mencioné en el primer capítulo que los potenciales conversos son sujetos que se encuentran en búsqueda de un soporte que les permita situarse en el mundo, este situarse tiene que ver con una creencia religiosa que dote de sentido y significado sus vidas, como diría Berger.

⁹² El cuadro nos permite comprender que el 87.5% de las chicas tienen estudios universitarios y/o profesionales y que el 12.5% restante otro tipo de formación o actividad.

CUADRO 2. Otredades religiosas

Entrevistada	Encuadre religioso	Familia	Actividades religiosas de relevancia	Distanciamiento del credo religioso de origen
1. Aa	Familia católica	Practicante del catolicismo	Asistió a escuela de monjas	-Etapa juvenil -No se sentía identificada con los santos
2. Ca	Familia católica	No lo menciona en la entrevista	Asistió a escuelas católicas hasta la preparatoria	-El Islam no se contrapone con la ciencia -El Islam tiene más capacidad de respuesta
3. Mh	Familia católica	Practicante del catolicismo	Fue catequista	-Dudaba de los preceptos del catolicismo. -Con el Islam comprendió muchas situaciones.
4. Fa	De tradición budista	De tradición budista	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista
5. Mt	Familia católica	No lo menciona	Retiros espirituales Guía espiritual	-Etapa juvenil. -El catolicismo ya no daba respuesta a sus preguntas
6. La	Familia católica	Abuela católica. Dos de sus tíos son monjas	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista
7. Gl	Ascendencia árabe	No practicante	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista
8. Na	Protestante-evangélica	Practicante	Era cristiana desde pequeña	-El cristianismo ya no daba respuesta a sus interrogantes
9. Ma	Familia católica	Familia católica	Estuvo por algún tiempo en el judaísmo	-No lo menciona en la entrevista
10. Aa	No lo menciona en la entrevista	No lo menciona en la entrevista	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista
11. Eh	Testigos de Jehová	Testigos de Jehová	Era muy apegada a la religión	-No lo menciona en la entrevista
12. Ta	Familia católica materna muy católica Familia paterna no religiosa	Madre cristiana (de reciente conversión)	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista
13. Lh	Familia católica	No lo menciona en la entrevista	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista
14. Py	Familia católica	No lo menciona en la entrevista	No era muy apegada a la religión	-Al acercarse al Islam se dio cuenta de que ya no creía en lo que le habían inculcado, es decir, el Islam le hizo ver algunas situaciones.
15. Ta	Familia materna cristiana Familia paterna católica	Practicantes Ministros de culto, sacerdotes y monjas	No lo menciona en la entrevista	-Etapa juvenil, cuando cursaba la universidad. Todas las dudas que había tenido sobre su fe fueron resueltas con el Islam.
16. Aa	No lo menciona en la entrevista	No lo menciona en la entrevista	No lo menciona en la entrevista	-No lo menciona en la entrevista

Fuente: Elaboración propia. Datos compilados en trabajo de campo. México, D.F., 2010.

A partir de los datos anteriores, se puede concluir que al menos diez de las entrevistadas forman parte de familias cuya tradición religiosa se apega a una práctica constante, lo que yo he llamado “círculos religiosos activos”, tomando prestado el concepto de Rambo. Cada una de ellas a su manera ha estado involucrada con una serie de normas religiosas que les ha permitido tener un marco de referencia sobre el mundo y actuar en él, así que su llegada al Islam les permitirá reconfigurar sus creencias y su sentido del mundo.

Para Rambo, “la nueva opción provee a la persona de nuevos métodos y técnicas para la vida religiosa, y a menudo para la vida en general. Métodos de plegaria, meditación, lectura e interpretación de las Escrituras, y otras cuestiones prácticas para hacer que la vida sea distinta...” (Rambo, 1996: 120-121). Lo que considero interesante del cuadro anterior y de lo que Rambo plantea es la capacidad de elección de las mujeres, es decir, a pesar de tener una práctica religiosa continua, ellas decidieron que era necesario un cambio en su código de valores y en su experiencia religiosa. Sus intereses y necesidades personales les llevaron a buscar un referente religioso distinto al de origen. A continuación les presento el relato de una chica que llegó al Islam de forma muy particular. En un primer momento, ella tenía muchos prejuicios sobre lo que era el Islam, con el paso del tiempo se fue documentando y encontró cosas que le agradaron. Al final, decidió cambiar de adscripción religiosa a pesar de que toda su vida tuvo una formación católica muy fuerte, pues siempre fue a escuela de mojas, al menos hasta la preparatoria. Tal como ella lo expresa, el cambio no fue fácil:

“En la comida mi papá no tuvo más que confrontarme, ya que yo no le decía nada.

-Me dijo: a ver, Aa, dime: ¿por qué quieres cambiar de religión?

-Y fue así de ¡no! (Con esta expresión Aa quiso decir que en ese momento se confesó con sus papás de todo lo que vivía a partir del conocimiento que estaba adquiriendo respecto al Islam) todo lo que yo no me atreví a decirle a mi papá. Mis papás siempre han sido una figura bien fuerte, han sido muy, pues muy lineales conmigo ¿no? Entonces ya les dije, pues ya, yo le decía a mi papá: <todo lo que yo te puedo decir te va a lastimar en tu religión por eso hay muchas cosas que yo no te quiero decir > y me decía por eso

-(Aa) –contestó-: Pues porque me satisface más intelectualmente (el Islam)

-¡Ah!, o sea ¡qué eres superior!

-(Aa): no, lo estás tomando mal y entonces... este... Se empezó hacer un poquito más grande, entonces... este... Ya yo le dije: sabes qué te amo ¿no? Y lo que tú me diste es... este... Bien bonito ¿no? Mi mamá me dijo: "es que algo así como que me voy ir al infierno, casi, casi me voy al infierno por tu culpa no te eduqué bien", así, cosas así, la verdad es que suenan bien, yo decía: "¡cómo crees!"

-¡No, es que escucha a tu papá!, -entonces- yo le dije: "te quiero mucho y creo que lo que tú me inculcaste me lleva a dónde estoy ahora, entonces ustedes siempre me han permitido ser libre" y bla bla bla y mi papá dijo: "no estoy de acuerdo"

-Y yo (Aa): Papá yo te entiendo pero si no estás de acuerdo eso ya es tú..., yo ya soy una adulta así es que adiós ¿no? Y mi mamá me dijo: (se perdió la idea) Ah, pero yo les dije: adiós, y mi mamá me dijo "ah, o sea, te vas a ir de la casa", pero el adiós era de que ya me iba a levantar. "No, cálmate" -le dije-, no, o sea, no es para tanto, les empecé a hablar un poco del Islam de los papás en el Islam y todo y mi mamá me dijo: "es que ¡no Aa!" La verdad es que sí fue fuerte para ellos" (Entrevista realizada el 23 de julio de 2010, Ciudad de México. Los paréntesis y negritas son mías).

Aa encontró en el Islam ese referente significativo y decidió a partir de ese encuentro reconceptualizar no sólo su sentido del mundo, sino aceptar por lo tanto un cambio en sus costumbres, sus hábitos alimenticios, su forma de vestir y sus creencias, entre otras cosas. Finalmente, también ella se confronta con su círculo más cercano, su familia, y con la idea que su familia tiene respecto a la práctica religiosa de origen y sobre el Islam. En el subsiguiente cuadro el lector encontrará cuáles han sido las múltiples y variadas formas en que las mujeres conversas se han encontrado con el Islam, así como el tiempo de conversión de cada una de ellas. La idea es que se entienda que los caminos de conversión de las mujeres son diversos y únicos.

CUADRO 3. Al encuentro del Islam

Entrevistada	Percepción previa sobre el Islam	Primer contacto con el Islam	Años de conversa
1. Aa	Tenía una mala imagen del Islam. Ponía siempre de ejemplo para sostener su idea, el maltrato contra la mujer en esta tradición religiosa.	A través de un amigo musulmán que conoció en la red.	6 meses
2. Ca	Desde pequeña se sentía atraída por Medio Oriente.	Tomaba clases de árabe. A través de un amigo.	2 años
3. Mh	Curiosidad	Interés personal Estancia en el extranjero (Arabia Saudita)	4 años y medio
4. Fa	No lo menciona en la entrevista	Después de un accidente conoce el Islam. Estancia en el extranjero (Egipto).	15 años
5. Mt	Conocía de manera general el Islam	Interés personal, investigaba sobre su vida familiar (árbol genealógico) Descendencia árabe y cripto-judía.	3 meses
6. La	Curiosidad por el comportamiento de sus amigos musulmanes	A través de un viaje	1 año
7. Gl	Todos los musulmanes terroristas, sentía miedo.	Conoció a un hombre en la red y tenía una amistad con él. Tenía varios amigos musulmanes en la red	8 meses
8. Na	No lo menciona en la entrevista	A través de su amistad con chico y una chica en internet.	3 años
9. Ma	No lo menciona en la entrevista	Relación con un chico musulmán.	1 y 6 meses
10. Aa	No lo menciona en la entrevista	Amigos musulmanes a través de la red.	6 meses
11. Eh	Curiosidad por los países árabes y a través de los medios de comunicación	Amigos musulmanes a través de la red.	Sin dato
12. Ta	Desde muy temprana edad le llamaba atención la cultura árabe y la vestimenta.	Se encontraba muy fascinada con el Islam y conoce a un chico árabe por casualidad, a partir de su amistad comienza a familiarizarse con el Islam. Mantiene una amistad con una chica de Jordania.	6 meses
13. Lh	No lo menciona en la entrevista	Estudió sociología religiosa y además se acercó el Islam por la práctica del Tae Kwan Do	5 años
14. Py	Tenía idea de que los todos musulmanes eran fanáticos	A través de la red conoce a un chico musulmán y entabla una amistad con él y luego una relación de noviazgo.	10 meses
15. Ta	Comenzó a investigar y veía muchas cosas negativas a través de la red	Comienza a investigar sobre el Islam a raíz de que conoce a un chico musulmán y entabla una amistad con él. Luego se casó con este chico.	2 años
16. Aa	No lo menciona en la entrevista	A través de un trabajo de investigación en la universidad, Posteriormente mantiene una relación de noviazgo con un chico musulmán con quien contrae matrimonio.	10 años

Fuente: Elaboración propia. Datos compilados en trabajo de campo. México D.F., 2010.

Lo más importante que hay que rescatar del cuadro es que al menos la mitad de las chicas (nueve de las dieciséis) conocen el Islam a través de la relación de amistad o noviazgo que mantienen con algún chico musulmán. Esto es, la relación afectiva las lleva a involucrarse con la teología y práctica religiosa, esto me lleva a pensar que el Islam llega a sus vidas a través de una cuestión sentimental y no necesariamente porque se busque cambiar de religión. Hay que entender cómo la forma de acercarse al Islam puede cambiar. Cuando las entrevisté expresaron en algunos casos la decepción que ellas tuvieron de sus relaciones de noviazgo, pero sostuvieron que el Islam les dio respuesta a las dudas que tenían sobre su religión de origen.

Aquí hago un alto para recordar el modelo que se analizaba en el primer capítulo de este trabajo respecto al caso del relato bíblico de la conversión de Ruth. Recordemos que el 25% de las chicas entrevistadas, para la recopilación de la información de esta investigación, manifestaron acercarse al Islam por la relación de noviazgo que mantenían con algún hombre musulmán; el 47.75%, por la amistad con algún chico musulmán; y el otro 31.25%, por otros intereses. Como señalé en aquel apartado, algunas chicas se acercan por la cuestión parental (noviazgo o amistad -tal vez más adelante matrimonio-), que será una realidad en caso de que ellas contraigan matrimonio porque la condición necesaria para que ellas puedan casarse con un hombre musulmán es que se conviertan al Islam. Por tal motivo, algunas de ellas tienen contacto con esta práctica religiosa⁹³.

La conversión, entonces, no es sólo de tipo intelectual como lo plantean Lofland y Sknovod, sino que se halla presente la conversión en la que el parentesco juega una realidad importante. Si recordamos lo revisado en el capítulo uno, comprenderemos, al escuchar los relatos de las mujeres conversas, que existe en la idea de algunas de ellas un proyecto personal, tanto de pareja como de familia y que coincide con la conversión de Ruth. En ésta, ella se convierte a la religión de su esposo, es decir, al judaísmo y, al morir él, le pide

⁹³ Para ser más clara yo diría que de las mujeres que conocí en el CECM un 80% de ellas se acerca al Islam por la relación de noviazgo, tendencia que no se muestra en el universo de mujeres a las que yo entrevisté, porque mi idea no fue sólo entrevistar a estas chicas, sino reunir a un grupo que me permitiera comprender con mayor complejidad el fenómeno de la conversión, aunque esta propensión al matrimonio se mantiene en el CECM.

a su suegra que no la despida y le permita acompañarla hasta la muerte. Ruth le dice esto a su suegra: “no me ruegues que te deje, y me aparte de ti: porque donde quiera que tú fueres, iré yo; y donde quiera que vivieres, viviré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios mi Dios. Donde tú murieres, moriré yo, y allí seré sepultada: así me haga Jehová, y así me dé, que sólo la muerte hará separación entre mí y ti” (Libro de Ruth, 1:16-17). Volveremos sobre esto más adelante.

Bajo este modelo podemos apreciar que en algunos casos el proceso de conversión inicia con un acercamiento al Islam porque existe una propuesta de matrimonio. Las trayectorias de las mujeres conversas se presentan, como Lerer y Mayer lo explican, a través de la línea parental que pueda surgir en dado caso de que exista un matrimonio real. Así como se presenta esta posibilidad, también se hallan otras que estaré analizando conforme este capítulo vaya avanzando junto con las narrativas de conversión.

Volvamos a la tabla y los datos. Otro aspecto significativo es que el tiempo de conversión de las mujeres es relativamente corto. Ellas se encuentran, digamos, en una primera fase donde se están familiarizando con las normas del Islam y están construyendo, poco a poco, su particular forma de ser musulmanas. Ellas aprenden a través de sus compañeras muchos de los conocimientos básicos sobre el Islam. Cada una, a su manera y a su tiempo, va forjando esta nueva manera de ser y situarse en el mundo. Ellas van construyendo una nueva identidad religiosa que les permitirá desenvolverse y actuar en dos esferas: la que tiene que ver con el ámbito sagrado y la que se circunscribe al ámbito público, el profano, el secular.

En los siguientes apartados profundizaré más sobre el proceso de conversión que viven las mujeres del CECM. El objetivo es que, a través de sus voces, se comprenda cómo es que el Islam les está concediendo una nueva forma de ser y vivir el mundo. En esta nueva forma de “ser” y “estar” se están amalgamando tanto los significados simbólicos como los prácticos. Ellas generan de forma conjunta, con sus compañeras de conversión, una red de significados que comparten y que las hacen ser y sentirse parte de un todo más amplio.

5.1.1 Adopción del Islam

Como se ha observado en los cuadros anteriores, la búsqueda y la adopción del Islam como una práctica religiosa tiene que ver con diferentes factores, entre los que se encuentran la amistad que puede entablarse con algún amigo cuya práctica religiosa sea la islámica, la búsqueda religiosa, un interés personal, ya sea éste académico o individual, curiosidad por la región de Medio Oriente o por la cultura árabe y la necesidad de encontrar respuestas más convincentes respecto a lo aprendido en su religión de origen y a determinados dogmas religiosos. Escuchemos a Fa y su relato de conversión:

Pienso que era mi destino conocer el Islam, porque unos días previamente había tenido un accidente automovilístico (antes de conocer el Islam), sí, unos días antes de conocer la religión y en ese momento, bueno, en ese entonces, antes de ser musulmana, yo era budista, entonces, y esto es, porque bueno, es la religión que practicaba, que practica mi mamá o sigue practicando y, bueno, yo sentí en ese momento que no era, algo en mi interior me indicó que no era lo correcto. Este budismo del que te hablo no reconoce a Dios y, bueno, es por lo mismo, yo sentí en mi alma, sentí en mi corazón que no era algo bueno y cuando yo tuve esa sensación fue entonces que me sucede esto del accidente, bueno, pero gracias a ese accidente ¿no?... Un día tomando el autobús, eh, conocí ahí a la persona digamos que me dio el *dawa*, que me informó sobre el Islam y, obviamente, al principio pues me dio un poco de miedo, de temor, porque es algo que yo no conocía, porque, bueno, siempre me acostumbré a un parámetro religioso obviamente que tus padres te inculcan, y, sí, al principio como que era algo diferente y no lo entendía muy bien, pero ya con el tiempo, digamos, documentándome, leyendo, Dios me hizo una prueba y, bueno, lo que te puedo decir es que Dios guía a quien quiere ser guiado (Entrevista realizada a Fa el 20 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

Hay algo que me parece sumamente interesante resaltar. Algunas de las mujeres conversas han formado parte de círculos religiosos activos previos al Islam, por lo tanto, con su llegada a esta tradición religiosa, se da una reconfiguración de lo sagrado. Como ejemplo de ello está la experiencia de Aa:

¿Sabes? Ahora me doy cuenta que como que siempre creí en Dios, siempre fui a escuelas católicas con grupos de jóvenes de retiros y misioneros y todo eso... como que creo que lo hacía por estar con jóvenes, pero sí creía en Dios y todo, pero como que algo, pero entonces como cuando como mujer de ciencia leí (información sobre el Islam) y eso, entonces dije ¡Qué padre! Y empecé a leer más y más y esa semana acabé como cuatro libros de los que me dieron (Entrevista realizada a Aa el 23 de julio de 2010 en la Ciudad de México -Los paréntesis son míos-).

El acercamiento al Islam se da de diversas formas y logra un efecto distinto en todas las mujeres de mi muestra. A través de este testimonio, puedo decir que las mujeres conversas se saben estudiadas y, como dice la entrevistada, “como mujer de ciencia”, se dio cuenta que el Islam podía responder a sus preguntas. Para algunas de ellas también la religión islámica tiene que ver con una cuestión de lógica y razonamiento y no sólo con una serie de dogmas religiosos. Me parece sustancial esta parte porque a través de ella comprendo cómo en este caso, las mujeres conversas consideran que el Islam les proporciona respuestas en el sentido de la comprensión racional. Otra de las entrevistadas menciona:

Yo estaba en escuela católica desde kínder hasta prepa, quince años estuve ahí, y más bien yo nunca entendía por qué si uno era Dios se dividía en tres, entonces decía si Jesús era Dios y se murió ¿Dios estuvo muerto? Yo estaba así, entonces, en algún momento, los tres estuvieron incompletos y nada más había dos, entonces eran cosas que yo no entendía y que el Islam me explicó muy bien porque entonces yo dije esto sí se me hace coherente y mi razón lo pudo aceptar más qué mi corazón, ¿no? (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

No hay que perder de vista que en algunos casos la experiencia religiosa previa es de suma importancia y que la conversión tiene que ver con una cuestión también racional e intelectual, como ya se ha señalado. Las formas de creer de los sujetos se están reconfigurando, ya no se supedita a la fidelidad del creyente al dogma religioso, sino que en la actualidad los buscadores religiosos, como los llama Hervieu- Léger, van más allá del sólo creer, buscan respuestas convincentes. En este caso, “cuando los interesados relatan su trayectoria espiritual, evocan en efecto con mucha frecuencia las condiciones en las que se desvincularon de su religión de origen, juzgada como <decepcionante>” (Hervieu-Léger,

2004: 128). Para ellas, ya no es suficiente lo que habían vivido espiritualmente; por lo tanto, se han de buscar respuestas, estabilidad y amparo en algo diferente. Hay que reconocer que esta búsqueda también tiene que ver con una historia personal que se manifiesta.

Porque yo era muy católica, yo estaba en un grupo... este... en un grupo juvenil y en un grupo de adultos también y ese grupo de adultos se llamaba “Conocimiento y afianza de la fe”. Entonces, en ese grupo te enseñaban lo que son las diferentes religiones, o sea, cada viernes o cada sábado, cada domingo era ahora vamos a ver... este... el origen de los cristianos, ¿no?, de los evangélicos, y ya te dicen su fundador... este... Tal, tal, tal y así, ¿no?, y la próxima semana otro y así y ¿eso era por parte de la iglesia? Sí, sí, sí, por la iglesia, yo era hasta catequista (Entrevista realizada a Mh el 4 de Agosto de 2010 en la Ciudad de México).

Ellas mismas dan cuenta del vínculo tan fuerte que existía con su religión de origen y que ahora se reconfigura. Otro de los testimonios que me parece importante retomar es el que da cuenta de la búsqueda del Islam y del interés de algunos mexicanos por él. Aunque el Islam sigue siendo un credo religioso minoritario, dentro de las creencias que se practican en el Distrito Federal no deja de ser interesante la manera en que las mujeres mexicanas se interesan por este grupo en particular. Ca comenta:

Yo me he sorprendido, *alhamdulillah* casi cada semana hay una conversión de una mujer, de una mujer mexicana, ¡órale! ¿No?, pues no que el Islam te reprime, ¿no? Pues cómo respondes el hecho de que cada vez se convierten más, hay como una verdadera libertad y paz en la religión. Cada vez se convierten más y yo creo que también se debe mucho al hecho del internet a que conocen chicos en chat algo así y que de forma indirecta se acercan al Islam y que llegando ahí a la mezquita, al centro (Centro Educativo de la Comunidad Musulmana) ven que eso es para ellas y se convierten entonces digo: ¡Ah que bonito! (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

Comenté ya algunos de los motivos que hacen que las mujeres mexicanas se acerquen al Islam y que son los que encontré con más frecuencia en el grupo de mujeres del CECM, los mencionaré de nueva cuenta para tenerlos en mente: *a)* La relación de noviazgo o amistad que las mujeres establecen con un hombre musulmán, *b)* La curiosidad por conocer más sobre esta religión tan estigmatizada, *c)* La necesidad espiritual que ellas

tienen y que buscan satisfacer, *d)* A través de su bagaje cultural (viajes e información en general) en ellas nace la intención de saber más respecto al Islam y *e)* La insatisfacción que les provoca su religión de origen. Estas motivaciones e impulsos pueden ir modificándose con el transcurso del tiempo y en la medida en que ellas avanzan en conocimiento e interés.

A través del trabajo de campo también me percaté de que existen múltiples factores que intervienen respecto a la asistencia o no de las mujeres conversas al CECM, asunto que resulta indispensable cuando se trata de abordar la constancia de las chicas entrevistadas y de su regularidad o su involucramiento con la comunidad. Entre los principales factores que encontré y puedo mencionar respecto a ello es que las mujeres no asisten con estricta observancia debido: *1)* Al horario de trabajo al que están sujetas; *2)* A la libertad que tienen de asistir o no asistir al CECM, ya que no es una obligación para ellas como para los hombres ir a la mezquita cada viernes y *3)* El interés que de forma individual presenta cada una.

Lo cierto es que sí hay un grupo de aproximadamente diez mujeres que se mantienen asistiendo de forma constante; de hecho, algunas de ellas son las que se encuentran más involucradas con las actividades de la comunidad. Este conjunto afianza sus relaciones de amistad a través de su cercanía y de su disposición a trabajar por la comunidad. En seguida abordaré otros aspectos que se refieren ya no a la forma o manera en que ellas han llegado al Islam, sino a la incorporación de nuevos hábitos, creencias y prácticas que están transformando en lo individual y en lo colectivo para consolidar su nueva identidad religiosa.

5.1.2 Las prácticas religiosas de las mujeres del CECM

Como expliqué en el segundo capítulo de esta investigación, los musulmanes tienen determinadas prácticas religiosas a lo largo del año.

- Una de ellas tiene que ver con la celebración de dos fiestas anuales: la fiesta del fin del mes de Ramadán y la fiesta del cordero.
- Y la otra se relaciona con la reunión de la comunidad cada viernes, para llevar a

cabo una de las cinco oraciones que se realiza a lo largo del día.

En dichas actividades, las mujeres conversas participan de forma regular.

5.1.2.1 La oración, el acto sagrado y la comunidad

De manera breve describiré a continuación un día de oración en la comunidad del CECM. Me parece importante señalarlo porque así se observará la diversidad del grupo de mujeres que se congrega en este espacio. Además, porque el acto de reunirse cada viernes para orar en comunidad les dota precisamente de un sentimiento de pertenencia, mismo que les sirve para consolidar su identidad religiosa.

En la sala de oración hay 21 mujeres. Ellas llevan velo o *hiyab*, como lo llaman; por lo general usan faldas largas o pantalones con ropa holgada encima de ellos. Sólo una de ellas es de la India, es decir, extranjera, ella lleva una niña de aproximadamente 2 años; es morena con nariz afilada y ojos un poco hundidos. No es muy alta, mide aproximadamente 1.60 m. Entre las mujeres se pueden percibir diferentes edades, considero que el rango de edad oscila entre 22 y 55 años, puede decirse que son relativamente jóvenes en su mayoría (podría decir que las edades de las mujeres que yo conocí o vi durante mi estancia en campo, se encuentran en el siguiente rango. El 80% son mujeres de entre 20 y 40 años, el 10% tienen entre 40 y 55 años y el otro 10% son mujeres mayores de 55 años)

En cuanto a su arreglo personal, alguna de ellas lleva maquillaje aunque la mayoría no. La vestimenta en general no es tan formal. Hay varias chicas que llegan con jeans y con un velo corto, otras llegan con velos más largos que las cubren por completo o con ropa muy holgada. En todas destaca el uso del velo. Su *hiyab* cubre todo el cabello y sólo permite ver sus caras. Al momento de hacer la oración todas se ponen de pie y comienzan a formar filas en forma diagonal, tal como lo indican las líneas de la alfombra.

Sus movimientos son homogéneos, se comienza por hacer inclinaciones con todo el cuerpo hacia el piso, también inclinan la cabeza; esto sucede como en 3 o 4 ocasiones. Mueven la cabeza de un lado a otro y dicen oraciones en árabe. La oración o todo el rito

tiene una duración aproximada de media hora, comienza con la lectura en árabe del *Imam*⁹⁴ y termina hasta completar la oración. Toda la comunidad escucha por una especie de altavoz; ninguna de las mujeres ve al que la recita, pero todas escuchan atentamente. En estos momentos generalmente se está en silencio y un poco meditativo.

Después de la oración se dan algunos avisos para la comunidad en general. Llega entonces la hora de la comida. Me comentaba una de las chicas que hay un restaurante llamado “Tandoor” que cada viernes acostumbra mandar comida a la *musallah* para que los(as) hermanos(as) coman. Cabe destacar que esta comida es un tanto diferente a los sabores mexicanos, pues está hecha con especias que vienen de otros países y siempre de acuerdo con las reglas y restricciones musulmanas⁹⁵.

La oración del viernes es un acto que se lleva a cabo en comunidad. “Las condiciones para realizar correctamente la oración son la intención, la purificación, el tiempo de realización y dirigirse hacia La Meca” (Tarrés, 2009: 139). El viernes es un día especial para todos, la mayoría de las mujeres que entrevisté manifestó hacer un esfuerzo por llegar a orar ese día junto con todas las demás. Orar en comunidad significa, bajo la creencia islámica, más bendiciones. En este acto ritual, todas se encuentran para dar cuenta no sólo de su creencia, sino de su afiliación grupal y, por supuesto, de la construcción de su identidad religiosa.

Este día en especial se busca hacer la oración que corresponde al medio día, conocida como “*Salat-Zuhr*”, y permanecer en el lugar y orar conjuntamente en la oración del anochecer, “*Salat al Maghrib*”. Es un día de convivencia, dónde las musulmanas pueden encontrarse con sus pares para seguir reproduciendo lazos de afectividad y de comunicación religiosa y, así, mantener un sentido de comunidad. Como bien lo explica Hervieu-Léger, “la función del rito religioso es la de vincular la emoción colectiva que suscita la reunión comunitaria con la evocación controlada de la cadena de memoria que

⁹⁴ Hombre musulmán encargado de dirigir y presidir la oración.

⁹⁵ Una de las mayores restricciones en cuanto a la alimentación es la prohibición de ingerir carne de puerco y sus derivados.

justifica la existencia misma de la comunidad” (Hervieu-Léger, *op.cit*:80).

Todo ello, sin lugar a dudas, ayuda a reforzar el sentimiento de pertenencia hacia la comunidad y permite construir esta nueva identidad religiosa que se afirma al compartir un rito sagrado, en la inclusión y participación de las diferentes actividades que tienen lugar en este espacio físico. Aunque quiero subrayar que las actividades grupales de las mujeres no sólo se circunscriben a este espacio, sino que también se manifiestan en otros lugares. A veces se organizan reuniones en la casa de alguna de las hermanas para seguir fortaleciendo la convivencia del grupo. Así, los lazos afectivos y espirituales fluyen de una manera constante, provocando la unión entre las conversas. A través de las pláticas con ellas y de salidas, donde tuve la oportunidad de convivir con ellas, me di cuenta de cómo se buscan y procuran la cercanía, con la intención siempre de compartir su vida espiritual, intereses en común y un tiempo de su vida cotidiana.

5.1.2.2 La celebración de las fiestas. Sus componentes

La celebración y preparación de las fiestas es de suma importancia. Se revelan a través de los preparativos y del acto en sí muchas de las connotaciones que implica ser musulmana o musulmán. El mes de *Ramadán*⁹⁶ es uno de los más esperados, en voz de Fa tiene los siguientes significados:

Es un mes que Dios lo ha hecho obligatorio el ayuno. Es el mes de Ramadán, este mes es muy importante porque desciende el Corán, cuando Dios descendió el Corán al profeta...Por medio del ángel Gabriel, entonces es importante para los musulmanes hacer este ayuno por muchas razones: primero es una manera también de desintoxicar el cuerpo de muchas cosas que le damos, también el cuerpo necesita vacaciones digámoslo así, hay muchas enfermedades que llegan a las personas no se sabe de dónde y cómo provienen, ¿no? Pero lo que sabemos es que científicamente hablando es importante, ¿no? Dejar descansar, digamos, por cierta

⁹⁶ El calendario musulmán es lunar, y sus meses se determinan por las distintas posiciones de la luna. Cada año tiene doce meses y cada mes cuenta con 30 o 29 días dependiendo de la posición de la luna. El noveno mes del calendario es el mes de Ramadán (y fluctúa a lo largo de todos los meses de calendario gregoriano) En éste los musulmanes tienen por costumbre ayunar todos los días, cabe resaltar que también en este mes fue revelado el Corán.

duración de tiempo tu estómago y también se descansa y se purifica, te purificas, es una manera de purificarse también. Otra cosa... este... Dios nos ha enseñado a ser pacientes también, entonces es una manera de entrenarte a ser paciente. ¿Por qué? Porque si yo no puedo tomar agua, ni puedo comer, entonces voy a tener paciencia, entonces va a ser más fácil para mí en una situación difícil tener paciencia y no desesperarme y no actuar digamos de una manera inadecuada. Entonces uno obtiene muchos beneficios haciendo este ayuno, primero, porque lo que es la paciencia de que algunas personas carecemos y, lo segundo, bueno, hay varios puntos, es que es bueno para el cuerpo. Y obviamente Dios dice que tenemos que hacer este tipo de ayuno, ¿no? Porque en ese tiempo eres como un ángel, entonces no es nada más que yo me refreno de la comida o la bebida, pero lo que es importante, es que no haga daño a otras personas, o sea, si yo estoy en ayuno y me enojo o empiezo a insultar o empiezo a molestar a la gente, pues mejor no haces tu ayuno, porque es en balde, porque realmente el propósito es que uno pueda refrenar sus emociones y puedas, lo que más puedas, acercarte a Dios y es de orar, se reza mucho, se recita mucho el Corán, en ese tiempo se lleva a cabo el *Tarawih*. El *Tarawih* es la recitación del Corán desde el principio hasta el final... digamos que dividen el Corán a manera que en 30 días se pueda terminar, digamos es muy importante que leas el Corán lo más que puedas (Entrevista realizada a Fa el 20 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

Como puede leerse, el mes de Ramadán tiene mucha importancia para los musulmanes, el ayuno tiene que ver simbólicamente con una cuestión de paciencia y de cercanía con Dios, es decir, el cuerpo requiere de una disposición especial. A través de él se vive una experiencia única, se establece una conexión con lo sagrado. Sin lugar a dudas, el tiempo y la disposición del cuerpo son especiales en este mes.

Dentro de sus posibilidades, las mujeres buscan romper el ayuno de forma conjunta. Todos estos días la *musallah* de Euclides se encuentra abierta para que en la ruptura del ayuno los miembros de la comunidad se reúnan a compartir los alimentos. En este mes, el CECM recibe diariamente ayuda por parte de diversas embajadas, la ayuda se traduce en la provisión de los alimentos. Además, los integrantes de la comunidad también cooperan económicamente o con trabajo para que cada día haya un platillo especial.

El trabajo de campo en esta festividad me permitió observar cómo se viven momentos de júbilo y expectación respecto a la manera en que se llevará a cabo el ayuno.

Por parte de las conversas, hay muchas preguntas respecto a la manera en que se ha de guardar y la manera en que se ha de romper. Se vive un clima de alegría, el ayunar no es una cuestión fácil para nadie, así que hay muchas palabras de aliento para que cada una de ellas pueda ayunar de forma completa. Así, los hábitos religiosos van incorporándose poco a poco y se manifiestan tanto en lo individual como en lo colectivo, se estrechan de la misma manera los lazos afectivos por el interés que se comparte.

5.2 Identidad, campo religioso y cambio cultural

Dentro de la comunidad de mujeres del CECM, hay dos mujeres que son acompañantes de las nuevas conversas en lo que se refiere a la apropiación de conocimientos. Es necesario subrayar que, independientemente del acompañamiento, su incorporación constituye un acto individual. Cada una de las mujeres conversas practica a su manera los preceptos y normas islámicas. Hay quienes incorporan de forma rápida determinados cambios que otras hacen de forma paulatina. Esto implica aprendizaje y reconfiguración de las prácticas religiosas que tenían de origen.

De esta forma, cuando las mujeres mexicanas deciden convertirse al Islam existe una constante instrucción respecto a muchos cambios que deben tener en su persona, desde las creencias hasta los hábitos y costumbres que deben transformarse en la vida cotidiana, por ejemplo, cómo se ha de realizar la purificación o la ablución antes de orar, qué tipo de ropa vestir, cómo comportarse con el sexo opuesto, qué se debe aprender en primer instancia sobre el Corán, cómo se ha de realizar el ayuno en el mes de Ramadán, entre otras. La conversión se manifiesta, así, como un acto social. No sólo es un cambio al interior del sujeto, sino que la mayoría de estos cambios se reflejan en el exterior. “La figura del convertido es sin duda la que ofrece la mejor perspectiva para identificar los procesos de la formación de las identidades religiosas...” (Hervieu-Léger, *Op. cit:* 125). Adaptarse a una nueva condición religiosa y social es el reto de las conversas mexicanas. Veamos la manera en que ellas están configurando estos cambios:

¿Cuáles crees que son los procesos de cambio más importantes en las mujeres o que les ha costado o que les cuestan más trabajo a las mujeres mexicanas?

Ca: Yo creo que el primero es la vestimenta. El usar velo, porque tal vez digamos gracias a Dios el código, la ley mexicana todavía no te prohíbe usar velo en el trabajo. Como muchos no saben o no hay otro caso igual, te dicen: no, es que no se puede, aunque en ningún lado te lo prohíba te dicen eso y las mujeres dicen: chin, no pues ya no se puede y lo que hacen es en sus trabajos no usarlo y salen a la calle y se lo ponen y ellas se sienten mal ¿no? Porque dicen: es que aquí me ven sin (velo) y allá fuera me ven con (velo), pues qué onda ¿no? Como que no encuentran un trabajo en el que lo puedan usar y en el que sean musulmanas de tiempo completo ¿no? No, nada más musulmana cuando sales de tu trabajo ¿no? Y entonces a veces ellas se sienten muy tristes, entonces la vestimenta a veces... entre que encuentras ropa islámica, entre que cómo te gusta vestirte antes, ¿no? Como yo con mis escotes (risas de Ca), entre eso y entre que luego el trabajo te lo prohíbe, pues ahí tienen una severa limitante; la otra cosa que veo que les cuesta mucho es como cambiar la relación con sus amigos, o sus novios o sus parejas que no son musulmanes, porque pues estás acostumbrada a darte la mano, ay, un besito ¿no? Algo así y ya luego ya no se puede, entonces hay unas que de tajo cortan poco a poquito ¿no? Y a veces pierdes muchos amigos en el proceso, pero te quedas con los mejores ¿no? A los que... “si tú eres feliz”, que bueno ¿no? (risas de Ca) No son así como de, ay no, yo no salgo con esta loca ¿no? O sea con amigos que realmente valen la pena (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Las negritas y los paréntesis son míos).

La vivencia de estas identidades religiosas no se circunscribe únicamente al espacio sagrado. Este tipo de práctica traspasa esta frontera para ubicarse en el plano social, es decir, en cómo la sociedad ve al Islam. No estamos acostumbrados, por ejemplo, primero a ver a las mujeres cubrir su cabello y, segundo, interactuar de forma particular con el sexo opuesto. Vivimos en una sociedad donde todos compartimos los espacios y pensar en dividirnos en hombres, por un lado, y mujeres, por otro. Nos cuesta trabajo aunque a veces lo hagamos de forma natural. Hablaré ahora de las diversas experiencias de las mujeres conversas, de los cambios y situaciones que han enfrentado a partir de practicar el Islam y de esta nueva reconfiguración en su identidad religiosa, no sin dejar de lado que esta identidad se construye en un entorno sociocultural.

Cuando le pregunté a Aa cómo ha sido el proceso de conversión para ella, me comentó:

A veces como conversa yo tengo como crisis y yo digo esto es muy diferente a mi entorno... Cuando salimos a Reforma (se refiere al hecho de ir a dar dawa o difusión del Islam en lugares públicos) que una foto y una foto, hay momentos en los que ya eso te molesta mucho... Yo no sé si todas, pero yo sí te puedo decir que muchas de las hermanas con las que he hablado entran en crisis y dicen no, no, esto no es para mí y de verdad yo a veces tengo (crisis)... Y me gusta mucho el Islam... ¿Qué pasará si algún día dejo el Islam? y aparte yo no tengo un novio árabe como muchas de las hermanas, entonces para mí, si es así como, ¡híjole! Y ahora en donde voy a encontrar (novio)... Aunque siento que a veces les llama mucho la atención a los chicos verte así (Se refiere al velo)... A veces me dan crisis y a veces me desespero... Yo soy así, de crisis de todo, me desespero... Pero hay días de verdad que esto me pasa mucho, que puedo tener crisis y hago oración... (Entrevista realizada a Aa el 23 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

Advierto que no es fácil ser musulmana, los cambios que experimentan las mujeres en su proceso de conversión son diversos. Uno de los más difíciles, según mi percepción, se relaciona con el uso del velo y con la expresión pública de su fe. En este relato, encontramos también, como ya lo señalé líneas arriba, la preocupación por la cuestión familiar y la dificultad tal vez de encontrar un novio (pareja, esposo) que profese la religión islámica. Puede observarse las dificultades y los retos de las mujeres conversas, por tal motivo, como lo señala Rambo:

La batalla en el interior del converso generalmente continúa. Cuando no se puede mantener un sentimiento de euforia y de vigor, cualquier inevitable pérdida de energía puede iniciar una nueva crisis. Se puede sentir preocupación por si su conversión fue o no válida, o verse acosado por antiguas tentaciones y dudas (Rambo, *op. cit:* 179).

Las crisis que viven las conversas se deben a los cambios que experimentan al adoptar una nueva fe. Cabe señalar que en México, como en muchos países, los prejuicios que existen respecto al credo musulmán a veces coadyuvan al crecimiento y afianzamiento

de la fe de las nuevas conversas o, por el contrario, al debilitamiento de ésta. Otra de las entrevistadas, al hablar también del proceso de conversión y de lo que ella considera que es necesario saber para que éste se lleve a cabo, dice:

Yo creo que lo básico para convertirse, o sea lo necesario es saber quién es Dios en el Islam y qué implica. Porque...aunque ayunes, te pongas velo y andes muy al estilo árabe si túquieres, si no sabes quién es Dios en el Islam, digamos pues estás perdido, porque entender quién es Dios en el Islam es todo y todo lo que puedes y todo lo que no puedes hacer, ¿no? Entonces, yo creo que eso es sumamente necesario para que se conviertan, después veo que cada una tiene su tiempo y necesita saber ciertas cosas para convertirse, hay unas chicas que nada más dicen... yo sí creo, los cinco pilares ya me los sé. Sí, creo en nada más un Dios, ¿estás segura? Sí, sí, ¿ya tequieres convertir? Sí, sí, sí yo ya quiero y click en un día que van (**se refiere al CECM**), en ese día se convierten, digo: ¡Qué bonito!, pero también digo qué bonito por la que lleva años yendo o conocen el Islam hace mucho tiempo y dice no, yo necesito saber cómo se reza, leer el Corán, aprendérmelo de memoria y digo todo es igual de bien, porque cada uno tiene su tiempo y su momento de conversión, ¿no? Entonces creo ambas son respetables, siempre y cuando sepas, quién es Dios, si no, ahí sí estás perdido y yo dije ¡Ah no!, pues ¿Por qué no lo piensas y lo reflexionas? ¿No? Claro, si en ese mismo momento ya quiere, yo no soy nadie para decir no, al igual que a la otra que dice hasta no que sepa esto, esto, esto y esto, mil cosas, también mi consejo para ella es decir, somos seres humanos y nunca vamos a saber todo, cuando tú ya sientes que ya es el momento, es el momento, no importa que haya pasado cinco minutos o 20 años lo importante es que tú lo sientas (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

Otro de los aspectos es la cuestión de los conocimientos, del deber ser, de lo que se tendría o no que saber para hacer una confesión pública, pero al final, Ca concluye diciendo respecto a esto: “que el acto de conversión es una cuestión que tiene que ver con el sentir de los sujetos” y coincido ampliamente con eso. Hay que comprender que la cuestión religiosa tiene que ver con las emociones de las personas y reconocer que ésta es una parte innegable y, además, poco explorada, pero que no se debe dejar de lado porque forma parte sustancial del proceso de conversión y de la generación y sustento de una nueva identidad religiosa. En el mismo tenor, Mh opina que el proceso de conversión de

las mujeres del CECM requiere de conocimientos, pero la adquisición de éstos se da de manera desigual, ella dice:

Al momento de convertirte de verdad que hay unas personas que se convierten y que a lo mejor no saben nada en el momento, pero en un mes o dos meses después ves y ¡uh! Ya saben un montón ¿no? Y... este... Hay otras que a lo mejor pasan años y no, no saben ni lo básico o traen otras ideas, también... este... Si, así como, -¡ay no!- Pues yo digo que en el Islam es un equilibrio ni muy *light*, ni muy extremista ¿no? Si no un punto medio y te encuentras de las que son "extrahiperlight" que realmente a lo mejor se la pasan hablando de cosas feministas, porque también se da. Siento yo como somos puras mujeres que se den este tipo de cosas feministas y de política y cosas así, - que no te dejes-, pero ya les empiezas a preguntar cosas básicas de la creencia y no las saben ¿no? O las saben pero no las aplican y hay otras que son extremistas.

Pero aquí en México, la importancia es de que como nuevas musulmanas, pues entre todas convivimos, aprendemos, no solamente es el hecho de ir a hacer la oración, sino el socializar, el conocer, el aprender, entonces pues unas lo toman como ese aspecto ¿no?, si hay unas que lo toman de que nada más van rezan y se van ¿no? Pero si hay otras de que somos más chimoleras y nos quedamos allí hasta las diez de la noche (Entrevista realizada a Mh el 4 de agosto de 2010 en la Ciudad de México).

Para las mujeres del CECM no es fácil, ni mucho menos rápido, adquirir tantos conocimientos, las encontramos preguntando constantemente respecto a diferentes temas. Noto que en algunos casos se quedan satisfechas con la explicación de las mismas compañeras y no buscan una respuesta en otra fuente. También encuentro los siguientes casos: mujeres que llegan sin conocimiento al Islam y otras que llegan precisamente porque ya ha habido un acercamiento previo. Ca explica:

Ah, pues mira es que cuando yo fui, yo ya sabía muchas cosas, ¿no? Digamos de principios básicos del Islam, de hecho, empecé a ir y coincidió con que iba a empezar Ramadán y yo dije, entonces le dije (a su novio) si yo no hago Ramadán, si yo no puedo hacer Ramadán, el ayuno, yo no me convierto. Ya luego dije: pasó el mes, ah, bueno sí, y luego dije: si yo no puedo usar velo yo no me convierto, ¿no? Empecé a vivir, antes de ser musulmana, empecé a vivir una vida islámica y entonces cuando yo llegué a la mezquita

como que yo ya sabía muchas cosas muchas otras no, ¿no? (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

Los casos como el de Ca son excepcionales, pero los hay, esto habla de las diferentes formas de acercarse al Islam, de experimentarlo y de tener un primer contacto con él. Rambo señala respecto a ello:

Para los que siguen una nueva opción religiosa tras el encuentro inicial, la interacción con el grupo religioso de adopción se intensifica. Los conversos potenciales aprenden más acerca de las enseñanzas, los estilos de vida y las expectativas del grupo, y se les ofrece la oportunidad, tanto formal como informal, de incorporarse plenamente a él. La intensidad y duración de esta fase difiere según los grupos (Rambo, *op. cit.*: 141).

Como bien menciona el autor, en el trabajo de campo constató que las formas y tiempos de conversión de cada una de las mujeres es diferente, la experiencia individual y colectiva es muy diversa. No cabe duda que la interacción con el grupo se vuelve sustancial para que las conversas estén dispuestas a seguir en el proceso. La observación participante me permitió concluir las diferentes formas, maneras, actitudes y disposiciones que las mujeres conversas tienen y generan para acercarse al Islam. Hay que subrayar que el tiempo también se convierte en un factor crucial e indispensable para la incorporación de ellas a su nueva práctica religiosa.

Mi creencia sí la tengo muy firme, pero además porque ha sido parte de un proceso, yo misma sí me he involucrado y también haciendo cosas por la mezquita porque, te digo, yo empecé yendo así y aún cuando ya me había convertido, yo no me involucraba tampoco mucho. Ya me empecé a involucrar con lo de la conferencia, ahorita con lo del proyecto porque esos sí son síntomas de que alguien está involucrado con su religión... Porque no nada más es decir yo voy a rezar... (Entrevista realizada a Ma el 20 de Julio de 2010 en la Ciudad de México)

Como lo expresa Ma, todo es parte y complemento del proceso, ya también lo señala Hervieu-Léger, no es lo mismo participar que asistir. Participar implica adquirir un compromiso y un deber, además, a través de la participación en las actividades de la comunidad también se manifiesta la necesidad de estar vinculada al grupo en cuestión y

esto significa, entonces, otro paso en el proceso de conversión. Puedo decir respecto al grupo de mujeres que las que participan en las actividades de la comunidad son sólo un diez por ciento y las demás sólo asisten de manera regular.

He hablado hasta ahora de las actividades que se realizan en conjunto. Para explicar la asistencia y participación, así como el proceso de conversión de forma individual, requeriría de pasar más tiempo en la comunidad. De forma general, podría decir que entre las mujeres que considero más involucradas se encuentran aquéllas que son esposas de los líderes de la comunidad y aquéllas que deciden impartir una conferencia o dar alguna clase, de ellas puedo contar al menos seis.

5.2.1 La vestimenta, el uso del *hiyab*

Uno de los preceptos más difíciles desde mi posición para las conversas mexicanas es el uso del velo. Esto porque al utilizarlo, además de hacer pública su fe, son presa en muchas ocasiones de las miradas de los curiosos que andan por la calle, los cuales no son menos. El uso de la ropa holgada dentro del Islam está señalado en el Corán:

Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, y que no muestren sus atractivos a excepción de los que sean externos; y que se dejen caer el tocado sobre el escote y no muestren sus atractivos excepto a sus maridos, padres, padres de sus maridos, hijos, hijos de sus hermanos, hijos de sus hermanas, sus mujeres, los esclavos que posean, los hombres subordinados carentes de instinto sexual o los niños a los que aún no se les haya desvelado la desnudez de la mujer. Y que al andar no pisen golpeando los pies para que no se reconozcan adornos que lleven escondidos. Y volveos a Allah todos, oh creyentes, para que podáis tener éxito (El Corán, 24:31)⁹⁷.

Es esta sura la que sostiene la idea de que las mujeres deben ir cubiertas y, aunque todas las mujeres conversas tratan de guardar la norma religiosa, a veces se vuelve una situación complicada. Por ejemplo, Aa expresa:

⁹⁷ El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española, Arabia Saudita, Ministerio de Asuntos Islámicos, Hadices, Propagación y Orientación del Reino de Arabia Saudita, Sura de la Luz 24: 31.

Lo llevo todos los días pero ¿sabes qué me pasa?, es que nunca me ha dado pena. Pero en el ambiente en el que estoy, donde trabajo... lo que ha pasado últimamente es que cuando salgo con mi *hiyab*, que eres psicóloga, profesionista por el ambiente en el que trabajo es incómodo, me lo llevo en el cuello. Entonces, sí lo traigo de lunes a viernes... Pero también donde no me lo he puesto es cuando voy ver a mi familia política a mis tíos o así... hasta siento la mirada de mi papá, así como que, ¡ya llegamos! ¡Quítatelo! ¿No?, entonces es ahí donde no me lo pongo, pero sí lo uso" (Entrevista realizada a Aa el 23 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

Las mujeres conversas se encuentran en una constante negociación con los diferentes círculos a los que pertenecen. Si hablamos de la expresión pública de la fe, hay que reconocer que no todos los creyentes (con esto me refiero a cualquier credo) portan un letrero diciendo lo que profesan. El hecho de que ellas lo hagan visible a través del *hiyab* o el velo, tiene que ver con la determinación de su conversión. En ocasiones, tienen que reservarse el uso del mismo porque hay lugares y espacios donde no puede usarse y en muchos casos se debe al prejuicio que existe, y al hecho de relacionar el velo y la violencia con la mujer en el mundo musulmán. En el caso de La, ella comenta:

es que no es una moda de los viernes, o sea, esto es diario, dejé mis blusitas del antro y me tuve que ir a comprar gabardinas, ¿por qué crees que te digo?, uno tiene que encontrar su propia identidad, o sea, hasta ponerse el velo, qué estilo de ropa te compras, por qué yo no puedo andar con *abaya* en el trabajo, o sea, yo puedo llevarme mis gabardinas, un pantalón, manga larga, pero y aún así la gente te dice ¿no? Aún así la gente te dice: hace calor ¿no te estás asando? Y tú -no-, la gente ha de decir -ésta ha de tener una cicatriz, toda la vida anda de manga larga-. Pero sí, te acostumbras a todo, ya después mi mamá llega y... te compré este suetersote y yo -sí, gracias-. Igual mi hermano... (Entrevista realizada a La el 29 de julio de 2010, Netzahualcóyotl, estado de México)

Al leer los relatos de las conversas puede verse que la apropiación de determinadas costumbres se va dando de forma gradual y en la medida en que las conversas se sientan dispuestas a llevarlas a cabo, la transformación no ocurre de un día a otro. El uso del velo es de particular importancia en el mundo musulmán. Pero, ¿qué significa para ellas? Cuando le preguntamos a Fa, ella nos dijo:

No nada más es el velo del cabello... el cubrirse el cuerpo no es nada más una prescripción que les fue dado a los musulmanes. Por ejemplo: las personas que van a la iglesia tienen que cubrirse, es una manera de respeto hacia Dios... entonces el cubrirse tiene una connotación, primero, de humildad, que uno es humilde ante Dios... de una manera que muestra humildad, que muestra respeto hacia el creador y, por otra parte, también es un signo de obediencia, porque Dios quiere lo bueno para el ser humano, cuando Dios nos ordena de cubrirnos y utilizar el *hiyab*, el *hiyab* no únicamente se refiere a la cuestión externa, sino a la cuestión interna porque el *hiyab*, de nada sirve que yo me cubra completamente todo el cuerpo, ¿no?... es una cuestión interna que uno tiene... Dios es el que vigila todo, no importa si no hay otra persona que te vea... Es Dios que ve tus actos, entonces el *hiyab*... te preserva de hacer actos indecentes, internamente y externamente, si hablamos externamente es una manera de precaución, de dignificar a la mujer y también es una manera de protección (Entrevista realizada a Fa el 20 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

El uso del velo, entonces, tiene que ver no sólo con una cuestión de cubrirse frente a los extraños, sino con una cuestión más personal que se relaciona con tu conducta como musulmana y creyente, pero no todas lo experimenta de esa forma y, aunque en teoría las conversas acepten el precepto divino, para algunas de ellas la adopción de esta norma es difícil. Por ejemplo, esto es lo que opina Ma:

Yo duré yendo de octubre hasta y diciembre sin *hiyab*, ¿eh? Una vez alguien me dijo: te tienes que poner el *hiyab*, le dije: no me lo tengo que poner porque no soy musulmana, así de plano le dije. Sí, yo, yo me defendí hasta el último y le dije no, yo no tengo que usar *hiyab* porque yo no soy musulmana, no pero es que no es por ti, es para que los hermanos no te molesten. No, le dije: no te preocupes, si alguno me dice algo no, no te preocupes yo me sé defender muy bien y no me tienen por qué decir nada, porque se supone que me deben de respetar musulmana o no musulmana con velo y sin velo deben de respetar a las mujeres y ya no me volvieron a decir nada...ya luego empecé ahí como a ver, a estudiar más ya luego como que me fui convenciendo y así... (Entrevista realizada a Ma el 20 de Julio de 2010 en la Ciudad de México).

A través de lo que Ma expresa, me doy cuenta que la interpretación de los preceptos divinos se da de forma diferenciada y que los discursos que las conversas adquieren sobre ellos también. Mientras que para Ma el uso del velo tiene que ver con una declaración de

fe, para la otra conversa musulmana tiene que ver con la protección, he ahí un punto importantísimo. Los preceptos pueden ser los mismos para todos, pero los creyentes los reinterpretan y los viven de forma diferente. Y en esta diferencia cabe el conflicto y la duda de cómo llevar a cabo determinadas normas. Considero que esto es normal en cualquier proceso de conversión, debido a que los preceptos siempre pasan por la interpretación individual y, en este caso, por el conjunto de las mujeres que conforman parte de la comunidad del CECM.

Además, la incorporación de los preceptos, normas, costumbres y otros aspectos van dándose conforme su sentido de pertenencia al CECM se va consolidando. La mujer que no es conversa en este relato defiende la idea de no usar el velo porque aún no es musulmana; mientras que la otra defiende el lugar donde están y el imaginario que ella tiene respecto a cómo debe comportarse una mujer sea o no musulmana, pero que está formando parte de las actividades de la comunidad. Aquí se presenta una negociación sobre el deber ser y lo que realmente sucede en el proceso de conversión y en la incorporación a la comunidad.

En palabras de Aa, el uso del *hiyab* no sólo es un precepto para las mujeres sino también para los hombres. Ella dijo:

Es un mandato que viene de Dios en el Corán para las mujeres y para los hombres. El *hiyab* es todo un concepto comúnmente le denominamos velo en español, ¿no? Pero realmente *hiyab*. El *hiyab* tiene que cubrir las partes pudendas y digamos atractivas de la mujer que consiste desde la cabeza hasta los pies, obviamente te puedes descubrir las manos, la cara... que uses ropa que te permita una adecuada protección a ti, que permita que la gente pueda ver que eres una mujer inteligente, que eres una mujer que tiene la capacidad de desarrollarse, de desenvolverse socialmente, de expresarse y digamos no fijarse en nada más en el escote que trajiste hoy, ¿no? Y que bonitas uñas traes, ¿no? Y qué bonita minifalda. Sino que el *hiyab* es todo un concepto, todo, todo un concepto. Para los hombres también está algo en cuanto a la forma de vestir, también está su indicación, ¿no? Los hombres también tienen que ser púdicos tienen que ser pudorosos, también tienen que bajar la mirada ante la mujer, ¿no? No nada más quedársela

viendo, observando todas sus formas, sino valorar a la mujer por lo que es: un ser inteligente y mil cosas que no solamente es un vestido... El hombre tiene que tapar de la cintura a las rodillas es algo que él siempre tiene que cuidar de no vestir ropa ajustadas y etc., etc. También tienen los hombres marcados sus estatutos (Entrevista realizada a Aa el 17 de Agosto de 2007 en la Ciudad de México).

Me parece de suma importancia lo que menciona Aa porque muchas veces se piensa que el precepto de cubrirse es sólo para la mujer, ya con este relato se ve que también hay prescripciones para los hombres. Lo verdaderamente cierto es que las mujeres son las que causan mayor commoción con el uso del velo. Considero que parte de la experiencia que viven las mujeres conversas respecto al uso de éste tiene que ver con el contexto, es decir, en ocasiones algunas de ellas dicen que es indispensable usarlo y, en otras, expresan que es parte de un proceso y qué su uso debe darse paulatinamente.

Lo que concluyo de todo lo anterior es que el contexto determina en mucho las actitudes de las conversas. Algunas en su afán de distinción lo usan, otras lo llevan por convicción y algunas otras no se acostumbran a usarlo a diario por las miradas y situaciones que tienen que pasar cotidianamente en caso de usarlo. Lo que he observado es que los viernes cuando todas llegan a la oración no hay ninguna de ellas que no lo lleve puesto y, al contrario, cuando salen en grupo y van a tomar algún café o hacer alguna otra actividad fuera del lugar donde se reúnen para orar, la mayoría de ellas lo porta. Considero que el grupo les dota de una mayor seguridad. Pero prosigo con los elementos que abonan a la construcción de la identidad religiosa de las mujeres del CECM, para ello hablaré enseguida del lenguaje.

5.2.2 La lengua árabe, leer el Corán

El lenguaje es otro elemento sustancial en la conversión y construcción de la identidad de las mujeres del CECM. Como parte de este proceso de adaptación e incorporación de normas, reglas y costumbres, ellas van añadiendo poco a poco palabras en árabe a su lenguaje coloquial. La conversión, diría Rambo, también tiene lugar “mediante el aprendizaje de un nuevo lenguaje y de aplicar éste en situaciones en las que es relevante para el converso y para la comunidad a la que se está dirigiendo” (Rambo, *op.cit*: 161).

Así, las mujeres conversas usan con frecuencia, palabras como *In sha'a Allah*⁹⁸ y *As-salam- aleikum*⁹⁹, ambas expresiones son utilizadas dentro las conversaciones que existen entre ellas. La primera se usa cuando se habla de planes a futuro o proyectos, por ejemplo, si se dice nos vemos el próximo martes, se podría contestar *in sha'a Allah*. En el caso de *As-salam- aleikum*, es más común escucharlo porque es la forma correcta de saludar a alguien, sea musulmán o no; cabe resaltar que constantemente se desean la paz. Además de estas palabras, también se encuentran otras que son una especie de bendiciones al profeta *Mahoma* y se dicen inmediatamente después de mencionar su nombre, por ejemplo, “*Allah* esté con él”.

Basso diría que un hablante selecciona, entre un repertorio de códigos disponibles, el que mejor se adecua a la situación. De forma puntual, señala: “una vez que ha elegido un código, el hablante selecciona un canal apropiado de transmisión y, finalmente, elige entre un conjunto de expresiones referencialmente equivalentes disponibles en el código” (Basso, 2002: 100). Además de seleccionar palabras de uso común, las mujeres conversas también reformulan su pensamiento y la forma de concebir el mundo que les rodea, es el discurso religioso el que determina cómo se debe ver la existencia. Es, a través de éste, que se aprende lo que uno debe o no hacer, cuándo y en qué momento: “es el discurso el que crea, recrea, focaliza, modifica y transmite tanto la cultura y la lengua como la intersección entre ambas” (Sherze, 2002: 165).

El orden del mundo viene dado, entonces, por la adquisición de un lenguaje, producto de una concepción de la realidad que le provoca a las conversas un sentido de pertenencia y de orientación. El proceso del lenguaje es de especial relevancia en la conversión religiosa. Como diría Rambo, “la religión en sí misma es, después de todo, un sistema para explicar el mundo tal y como es, y nuestro lugar en él” (Rambo, *op.cit*: 160). El lenguaje del que hablo no se refiere exclusivamente al aprendizaje de un idioma, en este caso el árabe, sino a la incorporación de este nuevo lenguaje religioso, que les permitirá a las conversas generar una orientación de sentido en sus vidas.

⁹⁸ Si Alá lo desea.

⁹⁹ Que la paz esté contigo. Todos los musulmanes se desean la paz cada vez que se saludan y despiden.

Por lo anterior es que entiendo la importancia del lenguaje en la construcción de la identidad religiosa. Berger dice: “el hombre también crea el lenguaje y, sobre su base y por medio de él, un elevado edificio de símbolos que impregnán todos los aspectos de su vida” (Berger, *op.cit*: 18). En definitiva, el lenguaje que adquiere cualquier persona que se adscribe a un grupo religioso forma parte sustancial del proceso de conversión, pues los seres humanos, como seres sociales, necesitamos de este medio para vivir y sobrevivir. El lenguaje religioso y su adquisición permiten a las conversas expresar sus creencias y su cambio, ante la manera de percibir el mundo.

Otra de las prácticas respecto al uso del lenguaje que encuentro en el grupo de mujeres del CECM es el cambio de nombre. Cuando las mujeres se convierten al Islam un buen número ellas cambia su nombre real por uno en árabe o por la traducción de su nombre original al árabe. Por esta razón, a veces suele existir confusión debido a que los nombres se repiten, así que siempre es bueno aprenderse tanto el de carácter occidental como el árabe. La elección del nombre se relaciona, según me han explicado ellas, con los atributos que tengan las mujeres. Ellas son las que deciden de forma personal que nombre adoptar.

Otro aspecto que quiero resaltar es el aprendizaje del árabe. Como ya lo había señalado, es indispensable que la lectura del Corán se haga en el idioma original en que fue escrito. Debido a ello, se imparten clases pero en realidad son muy pocas las mujeres que lo aprenden y mucho menor el número de ellas que pueden leerlo; de ahí que yo perciba una barrera lingüística, puesto que los rituales y sermones tienen lugar en este idioma, aunque siempre se traducen al español. Independientemente de la apropiación del lenguaje, lo que sí ocurre con demasiada frecuencia es la incorporación de ciertas palabras en el uso cotidiano, como ya lo he mencionado, y esto las dota a ellas de cierta distinción. Considero que esta apropiación también nutre la consolidación de una nueva identidad religiosa.

5.2.3 La alimentación y sus reglas

Otro de los hábitos que las mujeres deben transformar es el de la alimentación. La principal restricción tiene que ver con la prohibición de ingerir carne de puerco, lo que puede convertirse en ocasiones en un verdadero problema, mucho más en un país como el nuestro, tan acostumbrado a la combinación de diferentes carnes y el uso en ocasiones indistinto del aceite o de la manteca para freír los alimentos. Esta restricción también se halla en el Corán: “se prohíbe comer la carne del animal que haya muerto de muerte natural, la sangre, la carne de cerdo y la del animal que se sacrifique en nombre de otro que Alá; no obstante quien se vea obligado a hacerlo en contra de su voluntad y sin buscar en ello un acto de desobediencia, no incurrirá en falta” (El Corán, 2:174)¹⁰⁰. Respecto a estos cambios, Aa comenta:

Mis papás comenzaron a apoyarme más, ahora compran jamón de pavo... me decía antes (su papá) vamos a comer unos tacos. Cómete uno de longaniza nadie te ve y yo decía no, ahora me dice “nada más puedes comer esto y esto”. La comida que hace por ejemplo (su mamá): El otro día hizo pozole y me dijo: a ti te hice caldito de pollo y bla bla bla...” (Entrevista realizada a Aa el 23 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

La conversión al Islam que experimentan las mujeres del CECM va aparejada de cambios que tienen repercusiones en lo individual y en lo social, dentro de ésta también considero a la familia. Si bien es cierto que la mayoría de las chicas entrevistadas son las únicas en sus familias que han abrazado el Islam, los cambios que ellas están viviendo en su vida cotidiana repercuten de forma directa con su familia nuclear; además, hay que decir que la alimentación es uno de los rasgos que generan mayor polémica. Ca explica:

De comida de tajo dejar de comer cerdo, adiós tacos al pastor y mi papá que era de cada viernes vamos por unos tacos, ¿no? Yo así... de bistec, de bistec hasta que ya se acostumbraron, ¿no? Empezarles a decir, “oye mamá, si compras jamón de pavo, ¿no? O salchicha de pavo ¿no?”. Y mi abuelita: “ay, noquieres una gordita” y yo: “no, abuelita” (**risas, porque las gorditas eran chicharrón**)

¹⁰⁰ El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española, Arabia Saudita, Ministerio de Asuntos Islámicos, Hadices, Propagación y Orientación del Reino de Arabia Saudita, Sura de la Vaca 2: 173.

(Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Las negritas son mías y sirven para destacar mi participación).

La conversión, como ya se ha mencionado en otro capítulo de esta investigación, se vive en la cotidianidad y no sólo como un acto individual, sino que lo religioso se vuelca en lo social y en las actividades del día a día. Bien lo expresa Kolakowski:

La conversión en sentido propio, en cambio, lleva a una fe que actúa como captación global del mundo, es decir: proporciona tanto respuestas definitivas a todas las cuestiones importantes de la vida humana, de la sociedad y del universo, como prescripciones prácticas mediante las cuales diferenciar lo correcto de lo incorrecto, lo bueno de lo malo; por añadidura, no ofrece sólo saber abstracto sino también energía activa, disposición práctica, con objeto de realizar en la vida todas estas verdades e indicaciones (Kolakowski, 1990: 174).

Resulta entonces que las mujeres conversas adquieren toda una serie de dispositivos que les permiten apropiarse y concebir el mundo de otra forma. Es indispensable señalar que, en la medida en que ellas interiorizan las nuevas normas religiosas, también se vive un intercambio cultural. Este intercambio las lleva a reconsiderar qué se debe o no comer. Comienzan a incorporar a su dieta una serie de platillos novedosos a los que ellas no estaban acostumbradas, pero a veces suele caerse en los extremos, como bien lo señala Mt “no hay porque adoptar y el fusionar una cultura demasiado... este... Con lo que tú eres, digo el Islam es una cosa y los árabes y la comida árabe es otra cosa, ¿no? Sí, he visto hermanas que ya hasta casi ni cocinan comida mexicana, ¿no? O... este... Andan en un rollo muy árabe, pero yo... este... siento que no es necesario” (Entrevista realizada a Mt el 4 de Agosto de 2010 en la Ciudad de México). Dentro de la práctica islámica de las conversas mexicanas, advierto que en muchas ocasiones se fusiona lo árabe con la religión, algo que por las pláticas que he tenido con algunas de ellas es incorrecto, puesto que el Islam no se circscribe a un área geográfica o a una cultura específica. Sin embargo lo árabe se encuentra muy presente en la práctica religiosa de las mujeres mexicanas.

Otro aspecto que me interesa resaltar en este apartado es que cada viernes, después de la oración, todas solemos comer arroz amarillo aderezado con algunas especies y cordero. Platillo típico de Pakistán. En las fiestas también se preparan platillos especiales

que se comen en otras latitudes, lo que permite que degustemos otros sabores y olores. No cabe duda que la adopción del Islam conlleva una reconstrucción de los hábitos cotidianos y que la comida y las restricciones respecto a ella plantean cambios elementales en las conversas mexicanas. Dice Ca, “entonces mi abuelita ya sabe y ya sabe que no como chicarrón, cerdo... ya ni me ofrecen, compran pozole, mi mamá hace pozole y lo hace exclusivamente de pollo...” (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

He hablado hasta ahora de los cambios que tienen que ver con el cuerpo y con su cuidado. El cuerpo se vuelve el instrumento por excelencia a través del cual se sirve a Alá y se establece comunicación con él, de ahí que deba cuidárse. En el siguiente apartado explicaré un poco más sobre su cuidado.

5.2.4 El cuerpo, vehículo de interacción con lo sagrado

El cuerpo en el Islam se vuelve un medio importantísimo porque a través de él se mantiene comunicación con Alá. Por tal motivo, requiere de ciertos cuidados físicos; de hecho, existen respecto a él una serie de prescripciones higiénicas que se verán más adelante y que lo convierten *per se* en un cuerpo simbolizado, vinculado a los principales rituales que encontramos en el Islam. El cuerpo existe, es material, no cabe duda. Es al construirse simbólicamente cuando termina de ser cognoscible e inteligible en la realidad social. Como diría Aguado, “concibo al cuerpo como un organismo vivo constituido por una estructura físico-simbólica, que es capaz de producir y reproducir significados. Este proceso de producción de sentido implica una interacción continua del sujeto con otros cuerpos dentro de un tiempo-espacio determinado” (Aguado, 2004: 25).

Hablando de las mujeres conversas del CECM puedo decir que, a través de la experiencia socializada, ellas aprenden a significar su cuerpo. Al convivir en un espacio sagrado común, las mujeres viven y experimentan sus cuerpos dentro de la norma religiosa. Digo esto porque sus cuerpos se uniforman de cierta manera al usar un velo y ropa adecuadas para la realización de un ritual, como en el caso de la oración del viernes. El cuerpo es, entonces, escenario de relaciones sociales y tiene fronteras que están un poco

más allá de su unidad biológica, de las cuales la primera es la ropa, ya que no sólo cubre a la mujer en su entidad biológica, sino que también define su género y condición.

Aunado a la construcción de sentido y significado del cuerpo, se halla la identidad. Aguado menciona:

La identidad hace referencia también a la historia, a la reproducción cultural y al sentido de la práctica en interacción con el otro y, tal vez lo que es más relevante, la identidad alude a un proceso permanente de reconocimiento en la acción. Se trata de un proceso de autorreconocimiento y de heterorreconocimiento y aquí es donde se vinculan claramente el proceso ideológico y la reproducción cultural (*Ibid*: 35).

Aquí se muestran tres elementos en juego: acción, reconocimiento y reproducción cultural. En la construcción de la identidad de las mujeres conversas hay dos de estos elementos que confluyen de manera decisiva. Las mujeres determinan su forma de actuar a partir de lo que creen, esta actuación tiene reconocimiento al hacerse en comunidad. El tercer elemento, la reproducción cultural, entra en negociación con la cultura local, pues las conversas comienzan a definir qué tipo de ropa usar: vestirse a la costumbre paquistaní o tal vez árabe o, en el mejor de los casos, conformar una manera especial de vestir a la manera occidental, pero tratando de guardar los preceptos religiosos islámicos.

Para dejar más clara la idea, un ejemplo: las mujeres conversas saben que es un deber usar el velo sobre sus cabezas dentro y fuera de la *musallah*, pero para algunas de ellas es difícil seguir la norma, por las razones que ya mencioné (el trabajo, sus familias y su comodidad), aunque el día viernes que van a orar en comunidad siempre lo usan. La utilización del velo ese día no puede faltar. De esta forma, cualquiera de ellas puede darse cuenta quién forma o no parte de la comunidad. Esta norma está enmarcada en una creencia sagrada, por lo tanto, las mujeres se inscriben y actúan bajo este campo religioso específico, como lo expresa Bourdieu

El campo (es decir, el espacio de juego, las reglas del juego, los asuntos en juego [*enjeux*], etcétera) se da claramente como lo que es, una construcción social arbitraria y artificial, un artefacto que se repite como tal en todo aquello que define su *autonomía*, reglas explícitas y específicas, espacio y tiempo estrictamente delimitados

y extraordinarios; y la entrada en el juego toma la forma de un cuasi-contrato (Bourdieu, 2001:104).

Las mujeres que han adoptado el Islam como su práctica religiosa entienden que hay una serie de normas divinas que hay que cumplir. Al asumir su fe hacia el Islam, realizan un compromiso con lo establecido. Deberán, entonces, acatar las reglas que el juego establece para ser parte de éste y para lograr mantenerse en él. Se construye entonces un espacio sagrado que las mujeres conversas asumen como parte de su existencia. Es en éste donde se reafirmarán como sujetos religiosos a través de sus prácticas, rituales y creencias. Sin embargo, su identidad como mujeres musulmanas no se supeditará únicamente a este espacio, la identidad que se está construyendo estará en constante negociación con su mundo secular.

La simbolización del cuerpo también se relaciona con la imagen corporal de las mujeres del CECM. Para Aguado, “la imagen corporal se vincula a partir de un proceso ritual en el que se van delineando (significando) evidencias sobre el cuerpo del sujeto que contiene un sentido cultural y que se “anclan” en el cuerpo a partir de la experiencia, por ello involucra la sensación, la percepción, su afectividad y su proceso cognitivo; es decir, su corporalidad” (Aguado, *op.cit*: 47). Puedo decir que la imagen corporal de las mujeres conversas del CECM se reconstruye a partir del cómo se piensa que ellas deben ser y, en este caso, el Corán es el lugar por excelencia donde se marcan o delinean las reglas del cómo debe ser una mujer musulmana.

Las mujeres conversas definen categorías y percepciones sobre su cuerpo y sobre el cuerpo de la mujer en el Islam a partir de un hecho social determinado, es decir, de su conversión al Islam. Este hecho marca una nueva etapa en la que ellas deberán reconfigurar la percepción de sus cuerpos y su papel y rol como mujer dentro de la tradición religiosa islámica. Me interesa, como idea final de este apartado, que se comprenda a partir de lo ya expuesto, cómo se convierte el cuerpo en un espacio de significación altamente simbolizado en relación a la concepción de la mujer y de su función en el quehacer cotidiano. Enseguida expondré de forma más detallada las normas higiénicas que las mujeres del CECM adoptan para el cuidado de su cuerpo.

5.2.4.1 La higiene prepara tu cuerpo

Otro de los preceptos que las mujeres conversas deben respetar y llevar a la práctica tiene que ver con su cuerpo y con la higiene de él. Dicha prescripción también está señalada en el Corán:

La mujer musulmana no descuida su apariencia, no importa cuán ocupada esté con sus quehaceres domésticos, y sus deberes como madre. Ella se interesa en lucir bien, sin irse a los extremos, porque una buena apariencia es una señal de cuán bien se comprende a sí misma, a su identidad islámica, y su misión en esta vida. La apariencia externa de una mujer no puede estar separada de su naturaleza interna: un exterior pulcro, arreglado y limpio, refleja un carácter interno noble y decente, ambos compilan el carácter de la verdadera mujer musulmana (Hashimi, 2004: 147-148).

Junto con el cuidado de la apariencia externa, otra de las prácticas más comunes respecto a la higiene es la depilación, por considerar que el vello guarda infinidad de bacterias. Respecto a ello, Aa expresa:

El depilarme toda, totalmente me siento más cómoda, a veces me da muchísima flojera, digo: “Ah, sigue la oración” digo “ah, que tengo que hacer antes de hacer la oración” y lo pienso... este... A veces se me olvida y me salía del baño y decía, ¡oh no! A veces me regresaba pero... este... La verdad yo sí creo mucho en Dios y me gusta mucho (el comentario se refiere al hecho de mantenerse limpia) pero me gusta mucho, me gusta mucho saber que estoy limpia y me gusta ¿sabes?... mi ropa dura mucho más tiempo limpia” (Entrevista realizada a Aa el 23 de julio de 2010 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

La prescripción de la higiene es sumamente importante. Ya he señalado que los musulmanes realizan cinco oraciones al día. Cada que se lleva a cabo una, el cuerpo debe estar preparado para ello, debe mantenerse puro. ¿Qué factores pueden hacer que el cuerpo pierda su pureza? Cualquier tipo de líquido o secreción: si vas a orinar pierdes la pulcritud, si excretas también la pierdes. Si hay derrame de líquido seminal de igual forma.

Sobre la higiene y el cuerpo, Hashimi apunta “la musulmana que verdaderamente observa las enseñanzas del Islam mantiene su cuerpo aseado y sus vestimentas muy

limpias. Se baña con frecuencia, en conformidad con la enseñanza del Profeta quien aconsejaba a los musulmanes tomar baños, especialmente los viernes...” (Hashimi, *op. cit.* 150). El cuerpo tiene, por extensiones, sus humores, gestos, e incluso productos y desechos: aromas, sabores, movimientos y posturas, sangre, saliva, sudor, orina y heces fecales. Muchas de estas sustancias resultan impuras, así que si se pretende establecer una comunicación con Alá, se debe estar pulcro.

Cada uno de estos actos señala la importancia del cuerpo y su purificación. El cuerpo se convierte en el espacio donde las ideas sagradas se abstraen y se vuelven práctica, aquí aparece una forma manifiesta de vivir la religiosidad y no sólo eso, sino de apropiarse de la creencia sagrada a través de los actos. Me parece de suma importancia detenerme en este aspecto, pues el aseo del cuerpo por sí mismo es un ritual. A continuación describo cómo es que un musulmán debe asearse.

1. Manifestando que la acción va encaminada a la adoración y purificación.
2. Lavando las manos hasta las muñecas tres veces.
3. Enjuagando la boca con agua, tres veces, preferiblemente con cepillo siempre que sea posible.
4. Limpiando los orificios nasales aspirando por ellos, tres veces.
5. Lavando toda la cara tres veces con las dos manos, si es posible desde el extremo superior de la frente hasta la punta de la barbilla y de oreja a oreja.
6. Lavando el brazo derecho tres veces hasta el extremo del codo y haciendo lo mismo con el izquierdo.
7. Frotando toda la cabeza, o cualquier parte de ella, con una mano mojada una vez.
8. Frotando las caras internas de las orejas con las puntas de los dedos y las caras externas con los pulgares. Esto debe hacerse con los dedos mojados.
9. Frotando alrededor del cuello con las manos mojadas
10. Lavando los pies hasta los tobillos, tres veces, empezando por el pie derecho (Abdalati, *op.cit.*)

Como puede leerse, la ablución debe llevarse a cabo bajo una serie de lineamientos que al final permitirán que el cuerpo se encuentre en las condiciones necesarias para establecer

un contacto con Alá. Tarrés dice: “la oración debe hacerse con la concentración necesaria, y debe enseñarse a los demás la correcta realización de la misma. Las condiciones para realizar correctamente la oración son la intención, la purificación, el tiempo de realización y dirigirse hacia La Meca” (Tarrés, 2009: 139).

La higiene juega entonces un papel crucial en la vida de las nuevas conversas, ellas habrán de incorporar a su nueva identidad religiosa toda una serie de prescripciones que van encaminadas no sólo a la adquisición de conocimientos teológicos sino a la práctica de una serie de normas donde el cuerpo se convertirá en receptáculo de todo ello. A partir de toda esta serie de disposiciones y normas, entiendo que la concepción del cuerpo se vuelve también un constructo cultural. Esto implica un cuerpo vestido, un cuerpo socializado, un cuerpo territorializado y contenido dentro una serie de normas religiosas.

Puede observarse que el cuerpo, a través de sus diferentes dimensiones, es una parte medular en el campo religioso. El hecho de pertenecer a dicho campo implica que los sujetos construyan una imagen de sí, y de cómo deben comportarse para con los demás. La forma en que nos movemos, pensamos, sentimos y expresamos, diría Bourdieu, forma parte de un *habitus* adquirido a través de nuestra historia personal, en este caso de la conversión religiosa al Islam.

Después de haber hecho un recorrido sobre los cambios que acontecen de forma individual y social en cada una de las mujeres conversas, paso ahora al espacio donde ellas aprenden y socializan su nueva fe. Así como el cuerpo se vuelve el recipiente por naturaleza donde ellas han de reconceptualizar su identidad religiosa, hay otro espacio físico que también interviene en la construcción y consolidación de su nueva religiosidad.

5.2.5 Los espacios de socialización

La religión implica el manejo de símbolos y creencias, prácticas, rituales y ceremonias que crean lazos de unión e identidad. Para que todo lo anterior tenga lugar es indispensable además de la conjunción de los creyentes, un espacio físico. Ese espacio ha sido para las mujeres conversas al Islam el CECM y en palabras de ellas, “Euclides”.

Cuando les pregunté qué significado tiene para ellas acudir cada viernes a orar en comunidad, me compartieron su sentir expresando lo siguiente:

Mira ya sé qué también como mujeres no tenemos la obligación de incorporarnos a ellas, porque tenemos ya suficientes obligaciones con los hijos, la casa, las que trabajamos y demás, pero yo creo que en nuestro caso como es una minoría, es importante para mantenernos unidas, para hacer una verdadera fraternidad, así como en el caso de los hombres. Por eso, para ellos es obligatorio la oración de los viernes, en nuestro caso es un privilegio las que podemos hacerlo, me encanta. Me siento mal cuando no vengo los viernes, es así como ¡ah! Me faltó hacer mi oración del medio día, aunque rece o lo que sea, o las pague por adelantado o las pague por atrasado (las oraciones), como que te hace falta. Cuando venimos bien poquitas, que a veces somos cinco o seis ¿no, sabes?, así como que ¡ay no vinieron las hermanitas!, digo las saludas cinco minutos, estás con ellas en la oración, pero como que es un... así como el club de tobi pero el de las niñas... este... No sé, si hace falta, hace falta para integrarnos como comunidad musulmana (Entrevista realizada a Aa el 14 de enero de 2011 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

Hay que señalar que todo proceso de conversión requiere de la reiteración y de la convivencia con los pares. Es necesario construir una identidad grupal con otros que se encuentran en circunstancias similares, esta construcción se da a través de la convivencia. En palabras de Rambo, “en cualquier caso la conversión es precaria; debe ser defendida, alimentada, apoyada, afirmada. Necesita comunidad, confirmación y concurrencia” (Rambo, *op.cit*: 125). Ca nos dice respecto a la convivencia:

Yo creo que es muy necesario ¿Por qué?, porque te digo a veces nada más hay un musulmán en la familia, ¿no? Y si la familia te acepta y te quiere y a veces hasta te apoya porque hay chicas que sus mamás les hacen la ropa muy islámica y hasta les compran velos pues digo: ¡Ay qué bonito!, ¿no? Pero igual también hay chicas que su familia no quiere el Islam y odia el Islam lo ven aberrante, entonces para una es tan bonito convivir con otras chicas y decir “mira, mamá, ellas son mis amiguitas” y la mamá se queda hasta tranquila: “mira hay muchas más como mi hijita”. Como la chica que no tiene a nadie en su familia que también la fortalece ir ahí, porque no se siente tan solita, no se aleja de la religión, o sea, ve que sí se puede aunque toda tu familia no te quiera, pero tú

sabes que lo haces porque tú lo crees correcto pues eso le da ánimos para seguir en la religión y no ser un mal musulmán, porque no nada más se trata de ser musulmán... sino ser un buen musulmán. Eso te fortalece mucho, te sube la fe te da ánimos, te dan consejos, es importante tener dónde hablar (Entrevista realizada a Ca el 21 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

Como parte del proceso y consolidación de los nuevos preceptos religiosos, las chicas conversas del CECM buscan los espacios propicios para seguir aprendiendo las costumbres, las leyes y la manera general de vivir una nueva religiosidad. Como comenta Ca: “Es importante tener dónde hablar”, la escucha entre ellas les ayuda a identificarse unas con otras en su proceso de conversión. Les permite también socializar sus experiencias y, a través de ellas, generar una historia en conjunto donde las similitudes las acercan y las fortalecen como grupo religioso.

Pero hay que recordar que el día viernes es un día sagrado, la mayoría de los musulmanes y musulmanas conversos buscarán rezar en comunidad, por la significación que ello implica:

Si tú vas el viernes para hacer tu oración digamos todos los pecados de la semana te son perdonados porque Dios lo dice así, no es digamos yo el viernes nada más rezar y ya no trabajo porque no es así, digamos uno da cierto tiempo, al tiempo del *jutba*...es un tiempo que tienes que dedicar digamos a Dios para que recapacitemos qué hemos hecho, qué hacemos y también es un tiempo para estar en la comunidad ... porque si te alejas mucho se pierde a veces la noción de lo que hacemos... Es importante que uno vaya los viernes siempre y cuando te sea posible (Entrevista realizada a Fa el 20 de julio de 2010 en la Ciudad de México).

No podemos perder de vista que toda identidad religiosa está fincada en las actividades que se realizan en conjunto con la comunidad de creyentes. Los rituales se han de llevar a cabo de manera colectiva para preservar, recordar y afianzar la categoría de comunidad. Hervieu-Léger reitera: “la función del rito religioso es la de vincular la emoción colectiva que suscita la reunión comunitaria con la evocación controlada de la cadena de memoria que justifica la existencia misma de la comunidad” (Hervieu-Léger, *op. Cit*: 80). Ta dice:

El día viernes para mí... bueno, el día viernes para mí... primero, de entrada, me levanto y estoy emocionada porque sé que vengo a la Mezquita. ¿Sabes? Es el día religioso para mí por excelencia y siempre tuve un día religioso, siempre desde que yo me acuerdo, pero para mí ahorita el viernes es como un día para compartir, es un día también para ver a mis compañeras, es un día para venir a aprender, para venir a conocer y a fortalecer el porqué sigues aquí en el Islam, por qué estás aquí y por qué te involucraste y por qué quieres seguir aquí, ¿no? Y la mezquita te ayuda muchísimo a eso, entonces, para mí en principio yo te podría decir que el viernes es el día de convivencia religiosa por excelencia... (Entrevista realizada a Ta el 17 de septiembre de 2010 en la Ciudad de México).

Estas formas de convivencia, aunadas a la conjunción de la emoción y al significado que adquiere el ritual del viernes para cada una ellas, propician que se siga fortaleciendo el proceso de conversión. Además, como Hervieu- Léger menciona, “son otras tantas maneras de anclar los efectos emocionales inmediatos producidos por la reunión en la continuidad de una larga duración religiosa, de la que los hermanos son los testigos y los garantes” (Hervieu-Léger, *op. cit*: 113). Como lo mencioné en el primer capítulo de esta investigación, la identidad religiosa se ha de generar en conjunto a través de las relaciones que se establecen entre los sujetos y a partir del reconocimiento entre ellos como miembros de una comunidad religiosa y añadiría a estas relaciones los cambios que de manera conjunta están viviendo las mujeres del CECM y de los que he estado hablando a lo largo de todo este capítulo. Pero siguiendo con la cuestión de la comunidad, Pa expresa:

Todo ha sido muy bien, muy cómodo. Ha habido una apertura padre... este... una convivencia sana y de hecho para mí es muy importante que haya la convivencia. Hay hermanos que vienen, rezan y se van, ¿no?, porque dicen esto es para rezar no para venir a socializar, ¿no? Pero yo creo que están equivocados, viviendo en un país católico o de mayoría católica o de minoría musulmana, no puedes, así como así, despegarte de tu comunidad porque te da fortaleza. Sí, te ayuda... los viernes siempre después de la oración me voy con las hermanas a hacer alguna actividad. A veces nos íbamos a comer, ya últimamente lo que hacemos es dar cursos, cada una lo que sabe... ¿no?, por ejemplo, la semana pasada y antepasada una hermana nos dio curso de primeros auxilios...se

han dado cursos de cómo dar *dawa*, la *dawa* es la invitación al Islam (Entrevista realizada a Pa el 15 de julio de 2011 en la Ciudad de México).

La socialización se vuelve la herramienta indispensable para mantener viva la experiencia religiosa y, en este caso, para que el proceso de conversión siga su curso. Las mujeres conversas también han de asirse de este nuevo orden y sentido del mundo, a través de la convivencia con sus compañeras. De esta forma es comprensible entender la manera en que para ellas se vuelve tan indispensable la comunidad, Rambo explica: “la conversión integral es un compromiso para vivir estos cambios fundamentales en todos los ámbitos de la vida, emocional, afectivo, ético, intelectual y social. La auténtica conversión es el paso de la mera conversión personal a vivir plenamente la conversión en el mundo social” (Rambo, *op. cit*: 191). De esta forma, los cambios experimentados por las mujeres del CECM lograrán consolidarse en la medida de su nivel de involucramiento y en la medida en que la comunidad que ahora las sostiene les brinde las herramientas para seguir transformándose.

Como ya lo he señalado, considero que la construcción de una identidad religiosa se genera y pervive en lo colectivo. Diría Hervieu-Léger, “la comunidad plasma entonces la homogeneidad de las verdades compartidas en el seno del grupo, así como la aceptación de este código del creer comunitario, que abarca creencias y prácticas y fija a su vez las fronteras del grupo” (Hervieu-Léger, *op. cit*: 208). De esta manera, la nueva conformación de la identidad religiosa se construye en la continuidad con la comunidad de creyentes.

¿Cómo se construye, entonces, la identidad religiosa de las mujeres mexicanas conversas al Islam? ¿Cómo se vive y construye ésta en lo social? Hasta ahora he hablado de todos los cambios que experimentan las mujeres conversas al Islam y me gustaría que las ideas finales de esta investigación fueran acompañadas por el cuadro siguiente:

CUADRO 6. Regímenes típicos de la validación del creer

Régimen de validación	Instancia de validación	Criterio de validación
Institucional	La autoridad institucional calificada	La conformidad
Comunitario	El grupo como tal	La coherencia
Mutuo	El otro	La autenticidad
Auto-validación	El individuo mismo	La certidumbre subjetiva

Fuente: Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México, 2004, p 196.

A partir del cuadro de Hervieu-Léger puedo decir que la apropiación y reconocimiento de una nueva identidad religiosa se da en diferentes niveles y estos niveles siempre se confrontan con lo social. Si bien es cierto que el cuadro anterior habla de cómo alguien cree, es necesario haber entendido que en lo que respecta a la conversión religiosa es indispensable hacer un cruce donde se entienda que el creer implica una forma de vivir, estar y concebir el mundo en general. Lo que quiero decir es que este tipo de validación del creer ayuda también a dar cuenta de cómo se está conformando la nueva identidad religiosa de las mujeres conversas del CECM. He entendido que así como hay regímenes de validación, instancias de validación y criterios de validación del creer, también hay regímenes de validación, instancias de validación y criterios de validación de cómo se conforma una identidad religiosa, a partir de lo que se cree y practica tanto de forma individual como colectiva.

Considero que la construcción y validación de la identidad religiosa de las mujeres del CECM está mediada por la institución, por el grupo o la comunidad y, finalmente, por la auto-validación, lo que quiere decir que la identidad religiosa adoptada no sólo se construye de forma particular, sino que va tomando fuerza cuando en lo social se refuerzan las creencias, la manera de ser y, por lo tanto, la manera de actuar en la realidad que nos rodea, nuestros compañeros, amigos o hermanos religiosos.

Las mujeres del CECM son jóvenes, en su mayoría, con estudios profesionales (de las diecisésis mujeres entrevistadas, catorce tienen estudios profesionales o universitarios, es decir, el 87.5% del total; las otras dos que representan, el otro 12.5% no alcanzaron estudios universitarios) que han decidido abrazar el Islam y adoptar las normas que esta práctica religiosa implica. Para ello, han tenido, tienen y tendrán que seguir haciendo reajustes en su forma de vida tanto en lo espiritual como en lo social. Cada uno de estos cambios significa un acercamiento más a lo que ellas ahora quieren ser. En estas modificaciones hay un constante dejar de ser para ahora ser, eso que antes no se era.

Finalmente, la transformación de las mujeres conversas se expresa de forma más determinante en el uso del velo, el cambio en la dieta alimenticia, el uso de un nuevo lenguaje, la reconceptualización de su cuerpo y en una constante relación con sus pares. Las conversas del CECM están buscando, a través de diferentes estrategias, hacer sentir su presencia. De ahí que en el año 2012 se haya formado una Asociación de Musulmanas Latinas. Se busca explicar de manera más objetiva cómo es que puede vivirse el Islam a través del “ser mujer”.

En lo individual, cada una de ellas se está apropiando de las normas religiosas y practicándolas paso a paso; en lo social, se realiza un trabajo en equipo, las clases de religión y las clases de cómo aprender a hacer la oración me permiten marcar que hay un trabajo constante con aquellas mujeres que se están acercando a la comunidad. La adquisición de un nuevo código moral se está dando de manera constante.

5.3 La construcción de la identidad. Una experiencia local

Como se ha visto en el apartado anterior, la comunidad se vuelve un espacio indispensable para que las mujeres conversas del CECM sigan consolidando los cambios que han experimentado a partir de su proceso de conversión. Pero pese a que la comunidad es un bastión en el que se construye su nueva identidad religiosa, no debe olvidarse lo que Hervieu-Léger señala: “la comunidad es importante para “sostener al individuo” e “incitarlo a la fidelidad”, así como la institución, que le permite “ubicarse”, pero ni una ni otra pueden, al fin de cuentas, prescribir nada al fiel” (*Ibid*: 100). Las mujeres conversas han de vivir un proceso individual en el que cada una de ellas de forma diferenciada

decidirá, qué cambiar, cuándo, cómo y por qué. Me parece importante subrayar que la conversión y las causas que llevan a las mujeres mexicanas a adoptar estos nuevos preceptos religiosos tienen que ver con una historia individual y con deseos, anhelos y necesidades que se presentan en la vida de cada una de ellas y que determinan su conversión al Islam.

Ya he mencionado algunos cambios que experimentan las conversas; he hablado de la higiene, del lenguaje, de la vestimenta, del cuerpo, de las creencias y hábitos que conforman su nueva identidad religiosa. Ahora me gustaría que escucháramos cómo es que ellas se piensan dentro del Islam y cómo visualizan el crecimiento de esta fe en México. Si bien es cierto que el Islam en este momento sigue siendo un grupo minoritario en el conjunto de religiones que conviven en el territorio nacional, no debe perderse de vista que en América Latina la comunidad musulmana se vuelve cada vez más numerosa.

Pienso que es importante la experiencia local y las prácticas que se suscitan en cada comunidad, a través de éstas se puede dar cuenta de algunas recurrencias sociales que necesitan ser analizadas. Escuchemos qué piensa Ta y cuáles son los planes que tiene ahora que es musulmana:

De hecho, una de las razones por las que yo supe que quería hacer mi *shahada* de ya fue que mi plan *inshala* (*in sha'a Allah*) es casarme con un musulmán. Sí, tener una familia musulmana. A mí me fascinaría vivir en un país musulmán, o sea, no tengo ningún problema con decir yo me voy y me tengo que vestir con *abaya* o cualquier cosa, no, mi plan es ese, tener una familia musulmana establecida en un país musulmán de preferencia...realmente sí me visualizo en un país musulmán, con una familia musulmana, con niños, sí, con niños que tengan nombres musulmanes, la verdad... Ese es mi objetivo, esa es mi idea y eso es lo que a mí me gustaría *inshala* (*in sha'a Allah*) se pueda, ¿no? (Entrevista realizada a Ta el 17 de septiembre de 2010 en la Ciudad de México. Los paréntesis son míos).

¿Qué se ve detrás de lo que Ta comparte? Observo que hay un proyecto de vida donde ella se visualiza y anhela tener una familia musulmana de forma completa. Para Ta, no es un impedimento viajar a otras geografías, si eso representa una condición para lograr lo que desea. Como ella lo comenta, otras mujeres también han externado su disposición a

establecerse en otro territorio porque consideran que su vida como musulmanas sería más fácil. Se ve aparecer de nueva cuenta en este relato el modelo de Ruth que Lerer y Mayer proponen. Respecto a la opción de llegar al Islam con la esperanza de consolidar una familia, Na opina:

Primero algo importante: conocer nuestra religión. Yo he visto que últimamente han llegado muchísimas chicas, no sé si sea una moda... Pero veo que muchas chicas llegan por las razones equivocadas. Conocen a un muchacho, se enamoran del muchacho; para quedar bien con el muchacho, se hacen musulmanas o se les hace atractiva la forma de vestir o conocer chicos o no sé... Han llegado chicas que dicen: "es que yo hice un viaje a Medio Oriente y me encantó" y yo dije: "¡Yo tengo que ser musulmana! Inshala" (*in sha'a Allah*). Un día rectifiquen esa visión de ser musulmana. Más allá de vestir bonito, usar velo no te hace musulmana. Entonces, para mí es importante conocer mi religión... (Entrevista realizada a Na el 12 de Agosto de 2010 en Netzahualcóyotl, estado de México).

Lo que ella dice es uno de los patrones que se presentan de forma más recurrente en las mujeres que llegan al CECM. Hay un buen número de chicas que se acerca al Islam pensando en la posibilidad de consolidar una familia (para ser más exacta, de las mujeres que conocí en el CECM yo diría que un 80% se acercan por la relación de noviazgo, tendencia que no se muestra en el universo de mujeres a las que yo entrevisté porque mi idea no fue sólo entrevistar a estas chicas, sino reunir a un grupo que me permitiera comprender con mayor complejidad el fenómeno de la conversión, aunque esta propensión al matrimonio se mantiene). No he constatado aún cuántos de estos proyectos llegan a su fin, es decir, al matrimonio. Lo que sí he observado a partir de mí experiencia es que en el sesenta por ciento de las ocasiones la relación de noviazgo se rompe, en ese momento las chicas deben decidir retirarse del Islam o seguir conociendo. Las mujeres en esta situación, las que se quedan en el Islam para seguir adentrándose en la práctica religiosa, representan el cuarenta por ciento (para mayor referencia, consultar el Cuadro 3. Al encuentro del Islam). Pongamos nuestros ojos sobre la experiencia que viven ellas al practicar el Islam en un país de mayoría católica. Na comenta:

Nuestra realidad es diferente... Por la educación, por la forma en que nos hemos desarrollado, por la forma incluso en que hemos llegado al Islam, -**pero diferente a qué realidad?**- Digamos a una mujer en Palestina, en Pakistán o en Irán, son diferentes realidades en el sentido de situación política, situación cultural, ¿me explico? Es muy diferente, quizás hay algunos países en los que todavía no las dejan conducir... quizás haya mujeres que no vayan a romper el ayuno a las nueve de la noche solas. En México lo podemos hacer. ¡Es muy diferente!, a eso me refiero con nuestra realidad, nuestro entorno es diferente, tenemos nuestras propias luchas, como usar el velo, que la gente acepte nuestra forma de vestir. Es diferente nuestra realidad a la de una mujer musulmana en otro país... (Entrevista realizada a Na el 12 de Agosto de 2010 en Netzahualcóyotl, estado de México. Las negritas son para subrayar mí participación).

Lo que ella comenta es fundamental y abre un debate indispensable que debe ser abordado y tomado en cuenta cuando se discute sobre la conversión religiosa. Na habla de una realidad que se inscribe en un contexto cultural y que en este caso es imprescindible, porque la conversión al Islam implica no confundir la práctica religiosa con lo árabe y con las costumbres que se practican en algunos lugares. Entonces, hay una doble tarea; por un lado, las mujeres mexicanas deben aprender los preceptos del Islam, comer y vestir diferente, cuidar su cuerpo respecto a los códigos islámicos; y, por otro lado, deben resolver qué costumbres culinarias y culturales incluir en su dieta, así como decidir de qué manera vestir, si a la usanza árabe o paquistaní o conservar la forma occidental, adecuando la ropa al mandato coránico, sólo por mencionar algunos ejemplos. Considero que entra en juego su capacidad y habilidad para adaptarse a todos estos cambios y para incorporar su bagaje cultural. Entonces, la pregunta es ¿cómo vestir de forma islámica a la mexicana? ¿Es posible tener una dieta mexicana sin carne ni insumos que deriven del cerdo? ¿Es posible el uso del velo de forma pública? ¿Será posible que las mujeres conversas puedan vivir un Islam que incluya su cultura mexicana, es decir, donde exista un sincretismo cultural? Respecto a los cambios, Ta dice:

Estoy en el proceso de cambiar y, sí, de cambiar, porque el Islam te cautiva, de verdad te cautiva cuando te gusta, cuando empiezas a aprender dices: "es que yo quiero eso, yo quiero estar ahí, yo quiero

vivirlo así”, y sí, cambias unas cosas, pero las cambias por otras buenas, cambias un modo de vida que no quiere decir que sea malo, pero sí te lleva a una cultura como más liberal en muchos aspectos hasta familiares, ¿no? Lo cambias por algo que puede parecer prohibitivo por el país en el que vives, pero te das cuenta que a futuro te va a dar una vida mucho más tranquila en cuestiones familiares, ¿no? Que yo... es lo que... lo que me cautiva del Islam (Entrevista realizada a Ta el 17 de septiembre de 2010 en la Ciudad de México).

Nuevamente Ta con su testimonio expone que el cambio religioso va de la mano con el proyecto de vida de cada persona. Al final señala: “te das cuenta que a futuro te va a dar una vida mucho más tranquila en cuestiones familiares”. Una parte muy importante en el desarrollo de cualquier ser humano es la familia y Ta no pierde el significado de ella. A partir de esto, concluyo que la religión sí resuelve situaciones que se presentan en la vida cotidiana, de ahí su trascendencia. La seguridad de esperar una vida mejor y de vivir plenamente ésta a través de una serie de normas religiosas, es lo que finalmente sostiene la práctica de cualquier religión.

¿Cuál es otro de los factores que entra en juego en el proceso de conversión y de cualquier creyente? Ta vuelve a mencionar:

El Islam, como cualquier otra religión, se tiene que sentir... cuando llegué aquí al Islam es algo que te mueve así, por dentro, ¿no? Porque también ya tienes cierta predisposición, sí, por lo que ya te platicaba de Khalid, por lo que viví en los países, en Egipto y en Jordania cuando fui y, en especial, por las familias, a mí la familia musulmana me cautivó -**¿Por qué, qué tienen de especial?**- Yo diría que, por ejemplo, el marido siempre venía a comer a la casa ¿no? Hay un respeto, las familias se visitan entre ellas, salen... hacían como un tipo picnic. Recuerdo que todos los niños, o sea, para mí era ver hombres y mujeres juntos, como que me habían roto todo el estereotipo que yo tenía de los hombres, por un lado, y las mujeres de otro, o que el hombre maltrataba a su esposa. Yo veía que los hombres le hablaban súper bonito a sus esposas, entonces yo decía “yo quiero un hombre así, yo quiero una familia así”. Creo que siento más mi familia la de él, que la mía ¿Sabes?... obviamente la manera en la que te reciben, te hacen sentir como si te conocieran de años...muchísima unión familiar, mucha convivencia, la fe se siente en todos los lugares... sí, de alguna manera una

unión que nunca he visto en mi familia...para mí fue algo que me gustó y me apagüé muchísimo, me predispuso a sentir lo que siento por el Islam, a quererlo (Entrevista realizada a Ta el 17 de septiembre de 2010, Ciudad de México. Las negritas las utilizo para resaltar mí intervención).

No cabe duda que tras este relato se encuentra la cuestión emocional, tal vez el anhelo de unión y convivencia que ella pudo experimentar en sus viajes le hizo pensar que la práctica del Islam te da unión y pertenencia hacia una comunidad, algo que le gusta y necesita, pues ella misma expresa: “de alguna manera una unión que nunca he visto en mi familia”. Es aquí donde se observa cómo los intereses, las necesidades y las emociones de los sujetos se cruzan con lo religioso y con su práctica cotidiana.

Cuando pregunté a las entrevistadas sobre el crecimiento de la comunidad, ellas expresaron que:

Cada viernes van chicas nuevas o chicos nuevos, o sea, la comunidad está creciendo como rápido, no tan rápido como que vienen por cientos, ¿no? Pero rápido en el sentido de que cada que yo vengo, veo cuatro caras nuevas... este... Personas que vienen a preguntar del Islam, hermanas que están aprendiendo a hacer su oración. Y yo creo que es una comunidad que además de que es muy unida pues está creciendo, ¿no? Y que se apoyan mutuamente y que realmente están haciendo una gran labor en México por dar a conocer el Islam y el verdadero Islam, dar a conocer el Islam y eliminar muchos tabúes que existen por la religión (Entrevista realizada a Ta el 6 de noviembre de 2011 en la Ciudad de México).

Para quienes hemos tenido la oportunidad de convivir con las mujeres conversas del CECM es fácil percibirse de dicho crecimiento. También tendría que apuntar que el crecimiento no siempre es sostenido, con esto quiero decir que así como llegan se van. Son pocas las mujeres que se mantienen de manera constante creciendo en la experiencia religiosa del Islam.

Resumiendo, podría decir que existen múltiples y variados factores que hacen que las mujeres mexicanas se acerquen al Islam, pero hay que resaltar tres que se manifiestan de forma constante: 1) Las mujeres se acercan porque tienen una amistad o una relación de noviazgo con alguien que es musulmán; 2) Las mujeres tienen inquietudes espirituales que

las llevan a acercarse a esta práctica religiosa; 3) Hay una curiosidad a partir de la experiencia de viajes o fenómenos coyunturales ya sean estos de tipo político o cultural que provocan que algunas mujeres mexicanas se acerquen a esta propuesta espiritual; y 4) El contacto con una persona que practica el Islam les permite observar esta práctica religiosa de distinta forma, les resulta interesante y entonces comienzan a involucrarse.

Estos factores hacen que ellas lleguen con diferentes propósitos al CECM, pero, con base en su experiencia, cada una de ellas va resolviendo si adopta o no esta nueva práctica religiosa. Las que deciden hacerlo e inician su proceso de conversión experimentan una serie de cambios que ya he indicado y que ahora reitero: cambios en la vestimenta, cambios en la dieta alimenticia, cambios en el lenguaje, cambios de higiene en su cuerpo, cambios en sus creencias, cambios en sus relaciones sociales, cambios en su proyecto de vida e inclusive cambios de residencia geográfica.

A partir de estas transformaciones, las mujeres conversas del CECM se encuentran en constante aprendizaje, están cambiando y adaptándose de forma diferenciada y aquí las posibilidades se vuelven infinitas. Hay mujeres que intentan renovar absolutamente todo, hay otras que incorporan los cambios poco a poco. En conclusión hay, como en cualquier otro grupo religioso, todo tipo de creyentes, aquéllos que se apegan más a la norma y aquéllos que son más flexibles. Considero que eso es normal. Lo que sí hay que rescatar es que los reajustes para cumplir con la práctica religiosa se dan dentro y fuera del espacio sagrado.

Las clases de religión son otros factores que permite encauzar a las mujeres conversas en la serie de creencias y prácticas que deben adoptar. Éstas sólo resultan efectivas en la experiencia individual de cada una de las mujeres que asisten al CECM. Puedo decir que no existe una guía mágica para la conversión, cada persona llevará a cabo su proceso de forma particular. A través de los relatos de las mujeres conversas que he plasmado líneas arriba, me doy cuenta de los reajustes que deben darse, pero una cosa es el deber ser y otra cosa es la manera en que ellas, como sujetos creyentes, generan una convicción religiosa que les permitirá adoptar todos y cada uno de los cambios que la norma establece para sentirse plenamente musulmana.

Si bien es cierto que la comunidad instaura una serie de transformaciones inminentes y que ellas, al convertirse, aceptan *ipso facto*, la realidad es que todo ocurre poco a poco. Hay que resaltar también que algunos de los cambios no sólo dependen de ellas, sino del contexto cultural, ejemplo de ello es el uso del velo en lugares públicos o en los lugares de trabajo, hecho que implica tal vez alguna modificación en las leyes mexicanas o simplemente la no discriminación por su uso cotidiano.

Lo que sí quiero dejar claro es que la conversión religiosa es un proceso que tiene diferentes etapas y que éstas están matizadas por la convicción religiosa del creyente. Agregar a esto que la práctica islámica trae consigo no sólo una serie de prescripciones morales, sino que también viene acompañada de distintos bagajes culturales que se mezclan con la cultural mexicana y que se enmarcan en este caso en un territorio nacional específico, lo que complejiza el proceso de conversión de las mujeres mexicanas al Islam. Aunque las propuestas teóricas de Hervieu–Léger, Lofland y Skonovd y, finalmente, la de Lerer y Mayer, me ayudaron a comprender, sin duda, las causas y motivos de la conversión, así como la manera en que se experimenta ésta. Hay que decir que la experiencia local da aún mayor cuenta de los procesos tan variados que existen para llegar a ser musulmana en la Ciudad de México. El horizonte se pinta de colores para que este trabajo de investigación sea tal vez el principio de un estudio más exhaustivo de un fenómeno tan complejo como lo es el de la conversión de mujeres al Islam.

CONCLUSIONES

La Antropología debe dar cuenta de los procesos de diversidad cultural que están convirtiéndose en punta de análisis, como la religión y la construcción de las identidades, dentro de las sociedades complejas, en contextos multiculturales, multiétnicos y pluriculturales, como el de nuestra sociedad. El entorno histórico actual imprime un sello distintivo al ritmo y vida de las realidades locales. Los fenómenos de índole global se posan sobre los paisajes culturales *in situ* teniendo una influencia tal que lo local se transforma incesantemente en un abrir y cerrar de ojos.

Las vidas de los sujetos que conforman nuestras sociedades están constantemente en bombardeo cultural, esto se logra a través de las diferentes redes y formas de comunicación. Ahora más que nunca, las personas tienen contacto con diferentes propuestas socioculturales que aportan nuevas posibilidades en la manera en que se puede vivir y sentir el mundo, y lo que existe en él. Dichas conexiones traen todo tipo de consecuencias en los seres humanos, puede suceder desde un matrimonio entre personas que se conocen a través de la red, hasta la organización de alzamientos civiles. Ejemplo de ello es la llamada primavera árabe, que tuvo lugar entre 2010 y 2013 en diferentes países como Egipto, Túnez, Libia y, de forma más reciente, en Siria.

Es el panorama anterior el que nos brinda, como diría Berger (2010), la oportunidad de un pluralismo religioso. Existe alrededor del mundo un movimiento incesante de personas, culturas y religiones que son transportadas a través de la red a diferentes sitios y momentos. Los sujetos, quienes también llegan a otros lugares geográficos y se quedan en ellos para habitarlos, son, de igual forma, instrumentos de enlace para que las diferentes formas de concebir el mundo puedan coexistir. Veo así que la globalización se despliega no como aquella primera idea donde la homogeneización era el objetivo, sino, por el contrario, la heterogeneidad y su riqueza hacen un acto de aparición, que revela la complejidad de las relaciones humanas y un devenir histórico acompañado de situaciones por resolver.

Hoy, en pleno siglo XXI, la religión sin duda alguna sigue compitiendo con la ciencia, al ser ésta una realidad suprema dadora de sentido, certidumbre y seguridad para millones de seres humanos. El discurso religioso salvífico tiene cabida en aquéllos que tal vez buscan vivir con mayor tranquilidad su paso por esta existencia y mantener la esperanza de una vida más plena después de la muerte. Las religiones dadoras de sentido se vuelcan con fuerza sobre los sujetos y éstos no hacen sino asirse a este bastión más sólido para combatir, día a día, las necesidades cada vez más apremiantes y más difíciles de solventar.

La religión ofrece un discurso, una creencia, una forma de vida, para algunos, y una propuesta para lo que sigue después de la muerte. La religión es sólida, prevalece ante los cambios y proporciona a los creyentes la firme confianza de que todo irá mejor. Por tal motivo, hoy día, el repunte de lo religioso es esencial para comprender las dinámicas locales de integración y diferenciación de los múltiples grupos culturales, así como religiosos, que cohabitan un espacio geográfico en un tiempo determinado. Sin lugar a dudas, debe pensarse lo religioso y su valor (como garante de sentido), en el desarrollo de diversas visiones del mundo, las cuales se manifiestan en contextos complejos, multiculturales y sumamente diversificados.

La manifestación de la experiencia religiosa se declara multidiversa, híbrida, múltiple, mezclada y especial, como diría Maffesoli (2004), hay una amalgama. Las personas, como sujetos individuales, buscan, encuentran y se identifican con ciertos grupos culturales y religiosos, lo que los dota de sentido, dirección y comunidad. Algunos mezclan tradiciones religiosas con ritos de otro tipo, ya sea lectura de cartas, limpias, santería o alguna forma de sanación alternativa. Otras deciden adscribirse a religiones ya tradicionales, pero diferentes a las de origen, es decir, a aquéllas que les fueron heredadas por sus padres. De esta manera, la manifestación de lo sagrado y la experiencia individual se reconstruye tomando diferentes elementos.

En dicho paisaje religioso, se presenta así la conversión de mujeres mexicanas al Islam en la Ciudad de México, lo que da cuenta de esta realidad o, en palabras de Gutiérrez (2005), de la multirreligiosidad existente. El Islam se inserta en el corpus religioso

capitalino para convertirse en otra posibilidad religiosa de ser elegida por los ciudadanos mexicanos y, en efecto, algunos de ellos, ya sea en el centro, en el norte o en el sur del país, la han adoptado como su fe.

Se ve, entonces, la manifestación de la conversión no sólo de capitalinos al Islam, sino de indígenas tzotziles que se adscriben a esta práctica religiosa. Junto con esta adscripción, tienen que adecuarse a una serie de cambios que van desde la aceptación de nuevas normas morales y religiosas, hasta el cambio en la vestimenta, la alimentación, el lenguaje, la higiene y otras reglas de acción social. Esta religión, que suele ser tan estigmatizada por muchos medios de comunicación y por las concepciones erróneas que se tienen de ella, ha obtenido adeptos mexicanos, quienes se encuentran ahora decididos a cumplir con lo que la norma religiosa les atribuye. De ahí que sea de suma importancia estudiar el fenómeno de la conversión religiosa y, en particular, la conversión al Islam, por ser un campo de investigación poco estudiado y criticado en muchas ocasiones sin fundamentos sólidos y objetivos. Los resultados de esta investigación se presentarán a continuación, en la exposición de cinco apartados. Despues de ello, haré un recuento general de este trabajo antropológico.

En el capítulo primero exploré la teoría de la secularización, sus críticas y su desarrollo, desde la Sociología, la Antropología, la Psicología y la Filosofía. La globalización, la modernidad y el Estado laico fueron otros temas que me permitieron conformar un marco general donde se presentan diversos acontecimientos que tienen que ver con lo religioso y su repunte en el siglo XXI. Es necesario apuntar que después del 11 de septiembre de 2001, el análisis sobre lo religioso se convirtió en el tema de mayor interés en muchas esferas, y no fue para menos.

El mundo entero observó cómo grupos extremistas, en nombre de Alá, pueden estrellar aviones y provocar la muerte de cientos de personas. Eso no es lo extraño porque, si revisamos la historia del hombre y la vida política de las naciones, se advierte que la religión puede ser, en algún momento, causa de odio entre cristianos y musulmanes o de animadversión entre sunitas y chiitas. Lo extraño es que en pleno siglo XXI el hombre viva una etapa tan avanzada de desarrollo y, aunada a ella, la religión también sea tema en el

ámbito público, lo cual permite replantear la teoría de la secularización y observar cómo lo religioso conforma una parte importante en la vida del hombre.

La tarea de los Estados-nación, bajo este marco, se ha avocado a la generación de leyes donde la plurireligiosidad se vuelva una realidad. El problema es que a muchos credos religiosos les cuesta trabajo vivir en estas circunstancias de diálogo intercultural y religioso. El Estado laico ha jugado un papel central en aquellos territorios donde se busca una mayor igualdad, tanto para las religiones mayoritarias, como para las minoritarias. La tarea pendiente es reprender que para la sana convivencia social es necesario el respeto entre todos y en todos los ámbitos de la existencia humana.

En el segundo capítulo se expuso la parte teórica que sustentaría la tesis central de este trabajo: las mujeres del CECM reconstruyen su identidad religiosa no sólo a partir de su creencia en el Islam, sino a través de la incorporación de nuevas pautas religiosas y hábitos culturales, que les permiten establecer su actuación y su concepción del mundo y, además, les ayudan a generar sentido en su existencia, todo ello, dentro de un contexto cultural determinado, en donde la nueva religión que se practica entra en negociación con la cultura local.

Bajo esta premisa, el trabajo de campo me permitió confrontar la realidad con mis supuestos y comprobé que, en efecto, las mujeres conversas del CECM, están incorporando nuevos hábitos que se prescriben en la norma religiosa musulmana, estos se relacionan no sólo con sus creencias, sino con el día a día. La manifestación religiosa ocurre a través del uso de determinada ropa, en la prohibición de ingerir ciertos alimentos (por ejemplo, carne de cerdo), en la higiene que deben tener sobre sus cuerpos, en el aprendizaje de un nuevo lenguaje y en la incorporación de la práctica religiosa de manera general.

La forma de conversión al Islam y su llegada a esta práctica religiosa no se presenta de manera uniforme en ellas. Cada quien vive y experimenta una manera particular de acercarse a éste, sobre ello hablaré más adelante. Hay que resaltar que se presentan diferentes tipos de conversión y etapas en las que se va desarrollando una identidad musulmana, algunas de las mujeres como mencionan Lofland y Skonovd (en Prat: 1997), pueden experimentar una conversión de tipo intelectualista, experimental y/o afectiva.

Descubrí, por los relatos de las mujeres, que estos tipos de conversión se manifiestan de forma diferenciada. También, el modelo que proponen Lerer y Mayer se hace presente con el ejemplo de Ruth y lo constatamos cuando leemos las experiencias de las mujeres que llegan al Islam con la idea de formar una familia, inclusive se les ve dispuestas a cambiar de residencia geográfica con el objetivo de tener una familia completamente musulmana. Es decir, algunas llegan al Islam porque la religión de origen ya no satisfacía su demanda intelectual; otras se acercan para comprobar si en realidad es cierto o no lo que tanto se dice del Islam; y, la mayoría de ellas, se aproxima por la relación afectiva que existe con algún(a) conocido(a) musulmán(a), ya sea de amistad o de noviazgo. Para dar cuenta de ello se presentó, de igual forma, el modelo de conversión de Lerer y Mayer. (Aclaro de nueva cuenta que si el universo de estudio de las mujeres que entrevisté no muestra esta tendencia es porque se escogieron a chicas con diferentes historias de conversión, porque no era mi objetivo mostrar una tendencia, sino comprender la complejidad de la conversión, aunque sí puedo decir que la gran mayoría de las chicas que conocí en el proceso de investigación se acercan por esta razón).

Los factores que inciden en cualquiera de los casos tienen que ver principalmente con la relación espiritual que ellas han tenido desde muy temprana edad. Lo que quiero decir es que antes de su llegada al Islam, la mayoría de las mujeres formaban ya parte de círculos religiosos, éstos indiscutiblemente les dotaban de un universo espiritual y de acción, lo que ellas vienen a hacer con su adscripción voluntaria al Islam es reformular estos campos que se encontraban presentes en sus vidas. Dichos cambios les permitirán, de ahora en adelante, actuar en el mundo y tener un significado especial de él.

En el capítulo tercero expuse los principales textos donde se asienta la doctrina islámica, mencioné también las principales celebraciones dentro de esta tradición religiosa. Ello con el objetivo de plantear de una manera sucinta lo que es el Islam, pero cabe resaltar que éste es tan vasto, que pocas hojas son insuficientes para plantear su heterogeneidad y su riqueza. Traté de mostrar sólo una parte de lo que es el Islam, pero, para conocerlo a profundidad, se necesitarían más elementos y no era el objetivo esencial de esta investigación. Desafortunadamente, la imagen que tenemos de él muchas veces se reduce a lo que los medios de comunicación nos muestran. Como dirían Capetillo y Franco,

“la antipatía que existe en Estados Unidos hacia el islam como religión y hacia los musulmanes como grupo de población (como si fuera posible proponer una versión estandarizada de los casi mil millones de musulmanes que habitan en millones de kilómetros cuadrados, desde Marruecos hasta Filipinas, y que forman parte de una enorme variedad de sociedades, estados, historias, geografías y culturas), ha arraigado firmemente como un ingrediente cotidiano en la cultura de los medios de comunicación...” (Capetillo y Franco, 1997:68).

La presencia de comunidades de musulmanes en Latinoamérica también me permitió mostrar que el fenómeno de la conversión al Islam no es exclusivo de México y que, por el contrario, somos un país donde existe prácticamente un nulo conocimiento sobre esta práctica religiosa y que en otros países, como Argentina, Brasil o Estados Unidos, hay una fuerte producción académica, no sólo del proceso de conversión religiosa sino de la generación de identidades y de las formas en que éstas están conviviendo con la cultural local, aspecto que hace falta desarrollar más dentro del ámbito académico mexicano.

En el capítulo cuarto se planteó de manera general la presencia del Islam en México, hablé de las diferentes regiones que albergaron y albergan actualmente a los migrantes provenientes de Medio Oriente. Expliqué la necesidad que ellos han manifestado por seguir manteniendo su práctica religiosa dentro de nuestro país, lo que los ha llevado a la creación de la única mezquita en la República Mexicana, que tiene sede en Torreón, Coahuila. La presencia del Islam se encuentra no sólo en este lugar sino en Guadalajara, Monterrey, Puebla y Chiapas, sólo por citar algunos lugares (Medellín, 2012). La comunidad que se asienta en este último lugar es de particular importancia por ser de indígenas tzotziles. Ya en esta región chiapaneca, donde la tradición evangélica ha tenido una gran acogida, vemos ahora también la inserción y aceptación del Islam (Morquecho, 2004).

Precisé que así como el Islam se divide en tres ramas dentro de su práctica (la sunita, la chiita y la sufí), en México también se reproduce esta división, teniendo en nuestra ciudad comunidades que practican estas tres corrientes. A partir de ello, considero que otro estudio muy interesante podría ser el que arroje una comparación entre estas tres

formas de practicar el Islam. Aquí el cuestionamiento esencial sería preguntar ¿Qué tipo de Islam está llegando a nuestra ciudad?

Asimismo, hablé del CECM y de las actividades que se realizan en él con la finalidad de enlazar la importancia de éste en la construcción de la identidad de las mujeres que pertenecen a él. Dicho espacio es relevante no sólo para la comunidad en general, sino que dentro de él se construye el sentido de pertenencia a la misma y es ahí donde las mujeres conversas van aprendiendo nuevos hábitos y nuevas normas religiosas que el Islam les confiere.

Finalmente, el capítulo quinto comenzó con las siguientes preguntas: ¿qué se transmuta, qué permanece y qué se encuentra aún en negociación en el proceso de conversión religiosa que están experimentando las mujeres del CECM? La conversión requiere de tiempo, es un largo camino de subidas y bajadas donde la construcción de una nueva identidad religiosa está latente. Puedo decir con certeza que en el Islam que ellas están aprendiendo y que viven, hay una “intensificación de la circulación translocal y transcultural de adeptos, símbolos, creencias, prácticas, ideas y objetos que antaño pertenecían en forma exclusiva a una práctica religiosa anclada a un sistema simbólico y practicada en un determinado contexto histórico-geográfico” (De la Torre, 2005: 55). Alguna parte de todo esto se está reorganizando y readecuando en nuestro territorio y son ellas a quienes les corresponde vivir el Islam en México.

Las mujeres del CECM han decidido que el Islam se vuelva el eje rector de sus vidas y están dispuestas a aceptar el reto que implica practicar una religión tan estigmatizada por los medios de comunicación. Día a día, de forma diversa cada una de ellas construye su identidad religiosa y colectiva; por supuesto que esta construcción se refleja en su vida social y en la manera de relacionarse con los demás. Observo que la religión ha jugado a lo largo de la historia personal de cada una de estas mujeres un papel crucial y que, a través de ella, logran vivir una existencia más plena y con un significado más representativo en sus vidas.

El Islam les ha proporcionado las herramientas necesarias para que ellas se formen una visión y sentido del mundo y no sólo eso, sino que puedan actuar en él. Advierto que

buscan, al igual que muchos otros, el equilibrio y la estabilidad que el ser humano necesita para solventar las necesidades más apremiantes. Se anhela aquello que puede ayudar a resolver las vicisitudes cotidianas. El sentido de comunidad y la conformación de un sistema religioso de grupo sostienen toda su creencia, como diría Giménez: “La religión ha sido en el pasado, sobre todo en sociedades tradicionales y consensuales, -incluidas las que perduran hasta nuestros días, como ciertas comunidades étnicas-, un referente obligado de la identidad individual y colectiva” (Giménez, 2009: 207).

Pero faltarían más años de trabajo de campo para dar continuidad a la investigación que ahora concluyó de manera momentánea. Tendría que darse seguimiento a todas las conversiones que se están presentando actualmente en el CECM con el fin de afianzar la explicación y entendimiento del fenómeno de la conversión al Islam en México. Un segundo paso sería seguir estas trayectorias de conversión para visualizar si realmente la población musulmana en México crecerá en las próximas décadas en nuestra ciudad.

Los nueve meses en campo fueron suficientes para un primer comienzo. Lo que puedo concluir a partir de ello es que la conversión es un proceso progresivo de transformación, en donde aprender a mirarse de otra forma es el reto del día a día. Se adquieren costumbres religiosas y hábitos que tienen que ver con el uso y apropiación de su cuerpo como mujeres y portadoras de una tradición milenaria, como lo es el Islam. Todo el tiempo se encuentra en negociación la cultural local, con las culturas que se traslanan en la práctica del Islam. Veo, además, que lo árabe y el Islam se mezclan, haciendo a veces difícil la definición de la identidad religiosa de ellas mismas.

Advierto, entonces, que los efectos de la conversión no son siempre directos, radicales o totales. Aunque el cambio no deja de ser nunca persistente, importante y continuo en todas ellas, el ritmo de cada una es diferente y heterogéneo en sus formas. Puedo ahora, después de compartir tiempo con ellas, dar cuenta de cambios concretos, ya sea en el uso del lenguaje, la vestimenta o la comida. Mi experiencia dentro del CECM y fuera de él, me permitió observar de qué forma se están adquiriendo estos cambios. Debo señalar que, así como hay cambios, también existen resistencias, por ejemplo, en algunos casos, al uso del velo.

Los proyectos de vida son otro apéndice del que no hablé a profundidad, pero que se vuelven una constante en aquellas mujeres que deciden adscribirse a este grupo religioso. La posibilidad de formar familias musulmanas y salir del país es una constante, debido a la nacionalidad de los sujetos con los que se suele contraer matrimonio. De la misma forma, se presenta la oportunidad de que hombres musulmanes de diferentes países como Argelia y Marruecos, lleguen al país para tratar de establecerse. Se juntan en este acto las fronteras culturales, lo que provoca una heterogeneidad.

La Antropología de la Religión y la Antropología de las Identidades me permitieron dar cuenta de los mundos mezclados que ahora existen, donde tienen lugar intercambios reales y simbólicos, donde la religión está manifestándose de una forma extraordinaria y junto con ésta la subjetividad y las emociones de los individuos. Concluyo, del mismo modo, que la religión construye campos de certeza, tan necesarios en este mundo caótico, de esta forma el contexto de la conversión implica dimensiones sociales, culturales, religiosas y personales.

Las ideas finales, pero no definitivas de mi paso por esta investigación serían que acercarme al CECM supuso toda una experiencia no sólo académica sino también humana, no podría ser de otra manera cuando la Antropología me ha permitido saborear la cercanía de los “otros” con los que convivo y con lo que a veces coincido y muchas otras veces no.

Como bien diría Touraine, hay un reto enorme por resolver cuando “reconocemos la presencia de culturas diferentes de la nuestra, su capacidad de enunciar un discurso sobre el mundo, el ser humano y la vida, y la originalidad de esas creaciones culturales nos impone respeto y nos incita además a conocerlas...” (Touraine, 1997: 15). La idea es que estemos dispuestos a aceptar que otras formas de vida son posibles y que también, a través de ellas, podemos reinventar nuestra existencia.

ANEXO I

Historias de vida

Las entrevistas que se transcriben a continuación, fueron realizadas en la Ciudad de México en el año 2010. Las dos mexicanas conversas al Islam, de quienes se habla, forman parte del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana. Los nombres de las mujeres, cuya historia de reproduce parcialmente a continuación, fueron remplazados por otros para proteger su identidad.

FERNANDA

Es una mujer que enseña a las demás mujeres de su comunidad los pasos para realizar las oraciones cotidianas que todo musulmán debe hacer. Fernanda es mexicana y conversa al Islam. Es profesora de idiomas, trabaja en una universidad y, además, da clases particulares. Habla inglés y árabe. Está casada y tiene dos hijos. Todos los miembros de su familia son musulmanes. Actualmente, vive en la Ciudad de México.

Su llegada al Islam

Pienso que era mi destino conocer el Islam porque unos días previamente, había tenido un accidente automovilístico (antes de conocer el Islam), sí, unos días antes de conocer la religión y, en ese momento, bueno, en ese entonces, antes de ser musulmana, yo era budista entonces y esto es porque, bueno, es la religión que practicaba, que practica mi mamá o sigue practicando y, bueno, yo sentí en ese momento que no era, algo en mi interior me indicó que no era lo correcto.

Este budismo, del que te hablo, no reconoce a Dios y, bueno, es por lo mismo. Yo sentí en mi alma, sentí en mi corazón que no era algo bueno y cuando yo tuve esa sensación, fue entonces que me sucede esto del accidente, bueno, pero gracias a ese accidente ¿no?... Un día tomando el autobús, eh, conocí ahí a la persona digamos que me dio el *dawa*, que me informó sobre el Islam y, obviamente, al principio pues me dio un poco de miedo, de temor, porque es algo que yo no conocía, porque, bueno, siempre me acostumbré a un parámetro religioso obviamente que tus padres te inculcan, y sí, al

principio como que era algo diferente y no lo entendía muy bien, pero ya con el tiempo, digamos, documentándome, leyendo, Dios me hizo una prueba y, bueno, lo que te puedo decir, es que Dios guía a quien quiere ser guiado.

El velo

Bueno, el velo no es una costumbre, es una prescripción, es un mandamiento en el Corán; no es algo nuevo... porque al cubrirse el cuerpo, no es únicamente el cabello, es cubrirse completamente el cuerpo, no es una prescripción que les fue dada solamente a los musulmanes. Por ejemplo, las personas que van a la iglesia tienen que cubrirse de una manera, digamos, de respeto hacia Dios. Los judíos, ellos también se cubren, mujeres y hombres y especialmente las mujeres ¿no?, de una manera diferente pero se cubren.

Entonces, el cubrirse tiene una connotación, primero, de humildad, que uno es humilde primero ante Dios, que uno está de una manera que muestra humildad, muestra respeto hacia el creador y, por otra parte, también es un signo de obediencia, ¿por qué? Porque Dios quiere lo bueno para el ser humano. Cuando Dios nos ordena cubrirnos, utilizar el *hiyab*, el *hiyab* no únicamente se refiere a la cuestión externa, si no a la cuestión interna también, la cuestión interna ¿Por qué? Porque el *hiyab*... de nada sirve que yo me cubra completamente todo el cuerpo ¿no? Y, bueno, vaya cuando no hay nadie, quién sabe que yo pueda hacer, entonces, es una cuestión interna que uno tiene externa también, es decir, que Dios es el que vigila todo, sí, no importa si otra persona te ve, es Dios que ve tus actos, el *hiyab* es una... digamos... nos preserva de hacer cosas o actos indecentes, es internamente, externamente. Si hablamos externamente, es una manera de precaución, es una manera de dignificar a la mujer y también es una manera de protección.

El *hiyab* debe cubrirte desde el cabello hasta lo que es el escote y, obviamente, pues lo que es el vestido largo ¿no?, es decir, lo que se te está permitido es mostrar nada más manos y cara, ya si otros países por ejemplo usan la *burka* o el *niqab*, bueno pues no es, quizás es recomendable, pero no es cien por ciento, digamos, obligatorio. Cuando vives en un país, digamos, occidental, porque, bueno, en lugar de no atraer la atención, quizás lo atraigas más, entonces, lo que se pretende es hacer lo contrario y tendría una consecuencia negativa, digámoslo así, porque la gente no está acostumbrada, digamos, a ver alguien con

una *burka*, digámoslo así, entonces, quizás sí es algo obviamente, eh, si tú usas nada más tu *hiyab* y te cubres normalmente estás cumpliendo con lo que Dios está diciendo ¿no? Y no estás atrayendo de alguna manera la atención de la gente ¿no?

En la cuestión laboral

De hecho, me hicieron los de TV Azteca, bueno, hace poco hicieron una entrevista y les preguntaron a las personas de la universidad ¿no? Que si les incomodaba que yo lo utilizara (el velo) y no, bueno, lo que dijeron, es que cada quien era de alguna manera libre y que, bueno, ellos respetaban la condición que yo tuviera, porque, bueno, yo, de hecho, bueno, a mí me han contratado en ese lugar para dar clases ¿no? No para otra situación, no para modelar, entonces, realmente lo que les interesa es que tú puedas desempeñar un trabajo y lo demás realmente vaya es algo de acuerdo a tus convicciones ¿no? Son tus ideas y bueno cada quien todo mundo respeta las ideas de otros.

Su estancia en el extranjero

Bueno, yo estuve viviendo en Marruecos y estuve en Egipto y uno de los mejores tiempos que tuve en mi vida fue en Egipto. Estuve estudiando en la Universidad de Al Azhar, que es la universidad más antigua del mundo islámico.

Yo pienso que es uno de los países donde más facilidad da a los extranjeros de cualquier parte del mundo para estudiar el idioma y es muy económico también, realmente sí ayuda bastante para poder, bueno, yo tuve esa suerte. Quizá por eso hablo sobre mi experiencia. A mí me fue muy bien, gracias a Dios, yo sí puedo comentarte que, bueno, para mí fue una grata experiencia, quizás alguien pueda diferir conmigo, pero en lo particular yo quedé muy satisfecha.

Este, bueno, yo estudié básicamente el idioma, el árabe clásico, porque hay diferentes tipos de dialectos en todos los países árabes. Los marroquíes hablan el árabe marroquí, en Egipto se habla el amia, es decir, el amia es el dialecto que se utiliza en la calle. El idioma oficial es el árabe clásico, digamos, no es demasiado diferente, pero sí es diferente al árabe clásico que se escribe. Digamos, el árabe clásico es el que puedes ver en

la televisión, el que puedes leer en los libros, entonces, obviamente difiere un poco del amia, del dialecto, digamos, lo que es coloquial y, bueno, a mí, no me interesó realmente aprender el dialecto porque no puedo, no creí, en este momento dije y, bueno, sigo pensando lo mismo ¿no?, que mi finalidad era para aprender a leer el Corán, para poder entender el Corán y en sí, obviamente, más libros y la religión en sí misma; entonces, bueno, el amia, el dialecto, entonces, no, nada más me servía digamos en la calle para poder comunicarme, pero aún si hablas el árabe clásico la gente te entiende y responde, entonces, para que perder el tiempo y si sabes que vas a regresar.

No pensaba yo quedarme quizás a vivir para siempre Aún si hubiera querido, no era idóneo en ese momento y, bueno, lo que a mí me interesaba y me interesa obviamente mucho es que, bueno, en ese momento yo aprendí el árabe clásico y aprendí lo que es la recitación que se llama el *tarawih*, de cómo leer el Corán, porque el Corán es un arte, es decir, hay que aprender cómo recitarlo, dónde parar, es un arte, o sea, requiere de mucho tiempo ¿no?, de dedicación. Obviamente, la memorización del Corán y el *tarawih*, el *tarawih* que es aunque que puedes leerlo, es importante entender de que está hablando... entonces, realmente, éste fue un punto en el que me enfoqué, hubiera querido tener más tiempo **¿Cuánto tiempo estuviste allá?** No mucho, estuve dos años nada más.

Una persona de la embajada de Egipto nos ayudó mucho en ese entonces para poder ingresar al país, pero, bueno, de alguna manera yo pagué mis gastos, realmente fue Dios el que se hizo cargo de nosotros. Me fui yo con mis niños porque en ese momento mi esposo estaba en Malasia.

¿Y cuéntanos, fue difícil para ti el encontrarte con otra cultura, otro país, cómo te sentiste? No, porque ya había vivido anteriormente en Marruecos. Ibamos y veníamos en ocasiones entonces, no es así, no me agarró de sorpresa, no demasiado y la gente la verdad es muy amistosa, yo la verdad fui muy feliz en este país. Egipto, especialmente, siento que me agrada mucho y, la verdad, cuando una persona va en el nombre de Dios, en su nombre, por aprender ¿no?, Dios te abre las puertas, te facilita todo y la verdad es que encontré gente maravillosa, gente de muchas partes del mundo. Encontré lugar, encontré la escuela rápidamente, encontré hasta un trabajo y, bueno, o sea, realmente todo, todo. Yo la

verdad... se me hacía algo increíble, pero siempre me acordaba de este *hadith*, es un *hadith* ¿no?, donde te dicen que si tú buscas a Dios, si tú vas en su nombre, Dios te va a ayudar y, verdaderamente, ni siquiera de la manera como tú esperas, a veces uno piensa y tiene un plan y resulta que, que tienes unas cosas muy diferentes a las que planeabas y mucho mejores ¿no?, entonces sí es... Especialmente porque puedes sentir, ahí puedes sentir que realmente, eh, Dios está de tu lado; Dios está apoyándote ¿no? Para que tú puedas llegar a tu propósito, entonces, cuando tú sientes este amor, esta dulzura, la dulzura de Dios, la dulzura de la fe, se compactan de una manera gigantesca, entonces ya no tienes esas, ningún tipo de dudas, ningún tipo de hueco en tu corazón que sientas o puedas dudar, no, nada, no queda absolutamente nada ¿no? Y este amor de Dios lo sientes bien y esto fue especialmente esta experiencia que tuve ahí.

México, la *dawa* y su labor en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

Mira, yo me siento bien por un aspecto, el aspecto en que, bueno cuando voy puedo enseñar, me hace feliz, me satisface enseñar, lo poco que conozco, a una persona, porque es una obligación y porque Dios tiene, en el día del juicio, me va a preguntar, ¿les comentaste sobre mí, a tus vecinos digámoslo así, a la gente más cercana?, entonces, uno no puede ser tan egoísta ¿no? Para nada más practicar para mí y los demás no importan, no; si no que Dios te dice “tienes que enseñar sobre la unicidad de Dios, sobre la existencia de Dios, sobre que Dios es uno y que uno realmente está en esta vida para adorar a Dios”, no es nada más para satisfacerme yo misma ¿no? Y llevar mi vida de una manera que no tenga un sentido religioso, porque para mí, eso sí es una pérdida y es una pérdida de mi vida también y, entonces, el hecho de que yo pueda enseñar, digamos, de alguna manera dar un poquito de *dawa*, a manera de mis posibilidades, me hace sentir contenta.

Me hace feliz que también nosotros podemos enseñar a nuestros hermanos musulmanes, otros hermanos mexicanos. Si tú le enseñas a otro hermano musulmán mexicano, me hace feliz, porque de esta manera yo conocí el Islam, entonces, si alguien me dio en ese momento una luz, que es la luz del Islam ¿Por qué yo no se la puedo dar? ¿No puedo yo facilitarle, digamos, ese conocimiento para que se pueda introducir después en la religión? Entonces, si una persona hizo eso conmigo, ¿por qué no yo puedo hacer lo mismo

con otro hermano? Porque hay mucha gente que también se encuentra quizás y se encuentra en la misma situación que yo me encontraba hace muchos años ¿no? Que saben que la religión de ellos realmente fue impuesta por sus padres o fue impuesta realmente por las circunstancias o fue porque los padres y los parientes, así adoraban sus padres y es lo que tienen que seguir y no, esto no es una obligación para la persona, porque la persona debe de tener digamos independencia en este aspecto.

La oración del viernes en la *musallah* de Euclides

Las personas que van el viernes para hacer la oración. Si tú vas el viernes para hacer tu oración, todos los pecados, digamos de la semana, te son perdonados porque Dios lo dice así, entonces digamos, no es que a todo el mundo. El viernes no es nada más rezar y ya no trabajo, sí, o sea, uno da cierto tiempo al tiempo *jutba*, digamos que es como a las dos, dos de la tarde, o entre dos y quince, digamos así, hasta las tres y media. Entonces, es un tiempo que tienes que dedicar a Dios ¿sí? Para que recapacitemos sobre qué hemos hecho, sobre qué hacemos y también es una manera de estar en la comunidad, porque si te alejas mucho se pierde a veces un poco la noción de lo que hacemos, de poder, digamos, que uno pueda desviarse, entonces es importante que uno vaya los viernes, siempre y cuando te sea posible. Como mujer, que no estés en el tiempo de la menstruación, cuando estás en el tiempo de la menstruación pues no puedes rezar, entonces no es adecuado que uno vaya ¿no? O sea, en la menstruación no puedes orar, ni ayunar tampoco.

Porque una oración en comunidad vale más que una oración sola, si tú rezas con una persona, vale veinticinco veces más tu oración y, obviamente, si la rezas en la *Kabba*, sí tiene una recompensa, pero muchísimo mayor ¿no? Entonces, uno trata de hacer siempre la oración con la otra persona, ¿por qué?, porque lo que vale tu oración, vale muchísimo más que si tú la haces sola, pero, bueno, en este aspecto pues por el tiempo las actividades que difieren unos de otros ¿no? A veces no te es posible, o la mayor parte de las veces no es posible. Hacer la oración hasta con la familia a veces es difícil ¿no? Imagínate en comunidad, donde sí se da mucho, es día viernes ¿no? O en el día del ayuno, en el tiempo del Ramadán, vas a ver que hay muchísima gente no caben, o sea, no hay lugar, de verdad, a veces hasta para hacer la oración se tiene que recorrer mucho, porque, y es otra cuestión

por la cual estamos ahorita trabajando, se está tratando de hacer rápidamente o tenemos, digamos, otro lugar donde tenga una dimensión obviamente mucho mayor para mujeres y para hombres, porque si es otra cuestión, obviamente ahí sí, ahí sí se reúne toda la gente y rezas ¿no? Las mujeres con las mujeres y hombres con hombres.

La conversión en México ¿Mexicanas musulmanas?

Pues hay muchas mujeres si te das cuenta; muchas mujeres que se están convirtiendo al Islam, muchas mexicanas y es algo bueno porque también está la cuestión de que haya más conversas, digamos, hombres y mujeres, indistintamente. Es un factor importante para dar a entender a la gente que no es una religión propiamente de los árabes ¿no? O sea que no es una religión, digamos que, porque cuando dices Islam, la gente lo relaciona primero con un árabe y no es cierto, hay muchos asiáticos y son musulmanes. Hay muchos europeos y son musulmanes. Como decíamos, los persas son musulmanes, no son árabes... entonces el Islam es para toda la gente, eh, indistintamente de qué país provengan, Dios, Dios ha dado el Islam para toda la gente.

No es una religión elitista como el judaísmo porque, bueno, tú sabes que muchos mexicanos o bueno algunos mexicanos más bien se convierten a él, al judaísmo, siempre hay categorías de judíos ¿no? Entonces en el Islam no hay esa categoría de que, bueno, ¡el judío lindo! o del musulmán uno y dos, no, no, no... si eres musulmán, entonces yo te amo porque tu amas a Dios. Entonces tú eres mi hermana en el Islam, yo no veo si tú eres árabe o no eres árabe, porque esto no le importa a Dios, y lo dijo el profeta, un árabe no es mejor que un no árabe y el no árabe no es mejor que el árabe, es igual que una persona de color, el blanco tampoco es mejor que la persona de color ¿no? Si no que el que es mejor ante Dios es aquél que se acerque en buenas obras y quiere obedecer a Dios.

Porque a Dios le gusta que le complazcan, que se haga lo que dios ha prescrito, tal persona es mejor por sus acciones, no por de dónde viene, no si es de la sangre del rey, no si es de la sangre del profeta, no, ¿por qué?, porque, al fin y al cabo, ¿no?, eh, realmente lo que te acerca a dios son tus actos, tú misma te acercas a Dios o uno mismo se aleja de Dios. Entonces, ya depende básicamente de ti y eso es algo lindo porque no es algo de la cuestión de la sangre ¿no? Si pertenezco a tal tribu o si pertenezco, digamos a la familia de Aarón o

no, ¿me comprendes?, entonces en el Islam no hay esta situación, eres lo que eres por tus obras, entonces no hay elitismo en el Islam, el árabe es mejor porque es árabe, no en absoluto porque hay muchos árabes que son judíos y hay muchos árabes que son cristianos.

El contexto sociocultural y la imagen del Islam

Al contrario, estás creyendo en lo esencial que es Dios, básicamente Dios, Dios, realmente lo que me doy cuenta es que realmente desafortunadamente no es solamente en mí, si no es en el caso de otras chicas que te dicen “es que bueno mi mamá, mi familia dice que bueno, que me va a pasar esto y que esto no es así”, pero es el miedo que tienen, por eso también tenemos un retroceso económico grave, no es nada más económico en el país, tenemos un rezago desgraciadamente cultural, educativo ¿no? Por muchos tabúes que hay y por muchas cosas realmente, muchos fetichismos y mucho fanatismo y desgraciadamente, eso no nos deja también crecer como personas, porque no es nada más económicamente, no hay un crecimiento también intelectual, porque, porque estamos apegadas a prácticas que la verdad son obsoletas y que desgraciadamente no, bueno, por la conquista española ¿no?

Tenemos esta situación, es realmente algo triste que nos pasa como mexicanos, entonces, ¿por qué tener este miedo? también el miedo no nos permite avanzar, esta inseguridad de qué va a decir mi familia y bueno imagínate, yo ser la única, pero y qué, alguien tiene que ser el pionero en tu familia, lo puedes hacer tú, bueno yo lo hice, hazlo mejor y todo mundo me vio así, raro, y a lo mejor me dieron la vuelta y me voltearon la espalda en ese momento, pero el que no te voltea la espalda es Dios, porque si estás con Dios, tienes todo.

Entonces, es realmente tomar una decisión, digo, no digo que sea fácil porque obviamente hay el aspecto de tu familia y todo eso que es lo que más preocupa a las personas, pero tu familia debe entender también ¡Qué, bueno!, cada quien tiene una decisión y el camino que estás tomando, nada más es el de adorar a Dios, entonces no deben verlo así como algo raro o que los musulmanes y que todos son malos ¿no? Porque

hay musulmanes buenos y musulmanes malos. Al igual que católicos, cristianos y judíos, es decir, no podemos tener una generalización o generalizar a todo el mundo.

La religión es perfecta, somos los seres humanos los que no lo somos. Entonces, no podemos hablar porque desgraciadamente otro problema que hay es que hay una mala concepción de la religión en México, del Islam, por nuestros vecinos los norteamericanos ¿no?, que muchas veces no, eh, digamos, todo lo que presentan en la televisión es lo que uno ve ¿no? Y todo y quién es el verdadero terrorista ¿Si? Si el que se defiende con piedras ¿no? o el que se defiende con las bazucas y quién invadió a quién y entonces bueno, tú puedes engañar a la gente, pero las mentiras tiene pasos cortos, entonces, quizás no, a lo mejor puedo ver alguna escena y decir: “ah, no, que malos son”, pero al final tú te vas a dar cuenta quién realmente es el malo porque a nadie le gusta ser invadido. Digo, si alguien va a tu casa y te invade, tú vas a defenderte, porque estás en tu derecho, digo por más bueno que seas, digo, vas a defender a tu familia, supongo que así es. Sí, es algo del ser humano, es una reacción natural, si alguien viene aquí a perjudicarme yo tengo que reaccionar, porque por eso también Dios nos dio esa inteligencia, entonces ésta es una cuestión que desgraciadamente no te permite ver la realidad del Islam ¿no? Realmente en países occidentales, por ejemplo, como es México o en Sudamérica también, entonces es una situación que la gente a veces tiene, generaliza ¿no?, y piensa “qué bueno lo que pasa allá en Palestina”, es lo mismo que pasa en todas partes del mundo ¿no? Pero si van a los Emiratos, por ejemplo a Kuwait, pero no es lo mismo, la misma vida que tienen, por ejemplo, desgraciadamente algunos países, por ejemplo, Afganistán, entonces todo depende también.

MINERVA

Actualmente Minerva vive en la ciudad de México. Tengo veintitrés años, estoy casada, tengo un hijo de dos años y tengo como nueve años de conocer el Islam y cuatro de ser musulmana; de ser musulmana, cuatro y medio, casi cinco.

Su interés por el Islam

Yo era muy católica, yo estaba en un grupo...este..., en un grupo juvenil y en un grupo de adultos también y este grupo de adultos se llamaba “Conocimiento y afianza de la fe”, entonces, en ese grupo te enseñaban lo que son las diferentes religiones, o sea, cada viernes o cada sábado, cada domingo era “ahora vamos a ver el origen de los cristianos ¿no? de los evangélicos y ya”, te dicen su fundador este tal tal tal y así ¿no? y la próxima semana otro y así y **¿eso era por parte de la iglesia?** Sí, sí, sí, por la iglesia, yo era hasta catequista **¿Tú dabas catecismo?** **¿Cuántos años tenías, cuando fue eso?** Como catorce años, más o menos, sí, como catorce años y... este... y ahí como que me empezó a llamar la atención y curiosidad lo que era las religiones, las culturas de la gente y empecé, tenía un libro, una de mis hermanas tenía un libro de un atlas de las religiones.

¿Sí lo has visto? **Si ¡Está bien bonito!** Está así, enorme, ¿lo tienes?, **no, no lo tengo lo he visto en la biblioteca, bueno no sé si sea el mismo**, pero hay uno así que se llama Atlas de las religiones y no sé, digo, por azares del destino comencé a ver el Islam porque en la iglesia no estudié el Islam, sino más bien el cristianismo en todas sus ramas, eh, pero ahí fue como una manera que me empezaba a llamar la atención investigar más y empezaba lo del hinduismo... éste... pues fui ya con todo tipo de cristianos y... este... y empecé a leer del Islam, lo empecé a leer, me llamo la atención ¿no?

Su llegada al Islam

Y como yo vivía casi por Coacalco, a mí que quedaba mucho mejor venirme. Yo creo que fueron de las primeras veces que yo salí, jovencita, lejos. Fue precisamente por acá, o sea, para venir aquí y ya, entonces, vine aquí y me dieron un folleto y empecé a leer y por

internet seguí leyendo pero ya, nada más, fue, era como una idea de, de probar... este... que yo estaba en lo correcto, y que ellos estaban mal.

Con la primera que contacté fue con una hermana de Guanajuato **ah ¿ya había comunidad aquí?** (Colonia. San Juan de Aragón, Ciudad de México) Sí, ya había comunidad aquí, sí y grande, bueno, como está ahorita, pero ya, ya había. Y...este... y ya, entonces, ella me contactó con una hermana de aquí, del DF, y ya ella, la del DF... me quede de ver con ella y precisamente el primer lugar donde yo vine fue aquí... este... **¿Aquí a este lugar? ¿Aquí a tu casa? ¿A quién este espacio físico?** (risas de ambas) Bueno a este espacio no, a esta casa, ajá, sí, porque mi esposo ya se había ido a Saudí y ya se había hecho musulmán, **pero ¿ya era tu esposo en ese momento?**, no, no, no, no, no. Yo ni lo conocía, pero vine aquí porque él ya se había ido allá y... este... Y su hermano también ya se había convertido al Islam y su mamá también y ellos querían dar también como enseñanza.

Pero esta chica, con la que me quedaba de ver, venía acá. Entonces ya ella platicaba conmigo **y luego ya, de aquí te fuiste a Euclides** (Centro Educativo de la Comunidad Musulmana) **o ¿Cómo fue?** No, yo me desaparecí. Como que me metieron ciertas dudas sobre mi fe... éste..., aparte se me hacía como muy diferente a los cristianos con los que yo iba antes ¿no? Era como muy diferente, me alejé, yo tenía entre catorce y quince años. Me alejé como a los 16.

A los 16 entré a la vocacional 10, que está aquí cerquita, entonces... este... cuando ya entré a la prepa, volví a venir una vez pero así, nada más, así pues venía a saludarlos, ya conocía yo a mi suegra y era muy amable, entonces vine una vez. Y nada más fui por un rato, me llamaba mucho la atención en esa época, no sé si te pasaba, pero yo creo que a los jóvenes nos pasaba mucho de que buscas tu identidad ¿no? Y empiezas a filosofar ¿no? Y por eso, bueno, yo observaba mucho mi entorno mucho, mucho, mucho, entonces, también observaba a los musulmanes y había ciertas cosas que, en teoría, pues me gustaban ¿no?, entonces ya vine y... este... Y vine y ahí fue cuando conocí a mi esposo, que estaba como de vacaciones, era verano.

Estaba de vacaciones él, aquí, entonces vine y estaba su mamá y estaba él. A mí me habían dicho que, que tenía un hijo, que estaba estudiando, entonces ya lo conocí, me estuvo platicando cosas del Islam ¡Mentira! Para esto yo antes me había quedado de ver con otras... este... con otras musulmanas. Aquí conocí a algunas pero, aparte, por internet conocí a otras, que entre todas se conocían, entonces me llegué ir a tomar cafés con ellas, como dos veces, pero había ciertas cosas que a mí me inquietaban mucho **¿cómo qué?** Pues el taparte, yo decía “¿pues qué no puedes usar el velo así?”, pero es que así se ve bonito y ellas me decían “no, tiene que ser todo cubierto”, te digo, pero las paquistaníes así lo usan, de ese tipo de cosas.

Después, otra vez, pasó como otro año y ya fui a Euclides, y ya fui, las conocí... este... incluso me prestaron un velo y me salí con el velo y todo ¿no? (risas de ambas) tendría yo, creo, como 17 años tal vez, como unos 17 años yo creo, pero igual nada más fui y los conocí y platicué con las mujeres y todo y... este... de hecho, hasta me llevé a mi prima y todo y... este... y ya otra vez regresé y seguí con mi vida normal, ah sí, sí, sí, **no te interesaba en ese momento**, ¿no como cambiar?, o sea, me agradaba estar con ellos de vez en cuando, conocerlos, pero no como tomar, como tomarlo como religión.

Quería buscar algo que realmente yo creyera y no que me lo hubieran enseñado nada más por enseñar ¿no?, sino tener esa convicción de, de que yo siento que sea verdad, porque decía, la Iglesia Católica... este... como católica, es que todas las religiones te llevan a Dios ¿no?, todas te llevan al mismo camino y... este... y yo decía sí, yo creía en eso pero yo quería creer en algo que me aferrara y creyera que era verdad.

La conversión al Islam

Me gustaba lo que me decían y terminé creyendo que eso era muy obvio ¿no? hablando en cuanto a la unicidad de Dios, de un solo Dios de los profetas que traían el mismo mensaje, era, era, pues, para mí obvio ya poniéndome a analizar y quitándome mis ideas arraigadas que me habían metido desde niña y que yo les había metido a los niños (risas ambas)... este... terminó siendo como muy obvio para mí ,entonces, lo terminé como que aceptando y te digo también analizaba la sociedad, los muchachos ¿no? en general, en todo lo que se

meten y me gustaba más la idea del Islam, entonces ya a los diecinueve sí, sí pasaron así como que varios años dije “sí, ya me voy a hacer musulmana”.

¿Qué dijo tu familia? Pues sí les extraño muchísimo, sí se enojaron... este... mi hermana me decía “si sales con velo, no sales conmigo” Nos íbamos a comer, “¡tú no vas!”, decía. Decía que estaba loca... este... si fue un impacto y todavía cuando me casé fue un impacto más grande. Sí, pues sí se molestaron bastante; de hecho, una de mis tías, cuando yo iba a ser mi primera comunión, ella vive por acá yo creo, yo vivía hasta Coacalco, todos los días iba por mí para prepararme para el catecismo, ella y su esposo, y me iban a dejar de regreso ¿no? Los domingos, entonces me decía, no de balde fui tantos años por ti, llorando ¡No me puedes hacer esto! ¡No me puedes hacer esto!

Entonces sí fue, sí fue bastante difícil, con mi familia en un principio y **¿Tú cómo te sentías Minerva, qué pensabas de cómo se ponía tu familia?** Es que en ese momento estaba yo tan contenta, aja (risas de ambas), qué no me importaba si, es así, no me importaba, no recuerdo, bueno, sí recuerdo que la vez que me hice musulmana (que hizo su *shahada*) llegué muy tarde a mi casa, porque fue en Euclides y... este... Yo creo que llegué como por ahí de las doce de la noche y yo vivía con mi hermana, se enojó así, muchísimo, yo venía con mucha alegría, feliz con ganas de compartirlo ¿no? Y mi hermana se puso, pero sí súper enojada, súper, súper enojada, y se enojó mucho, mucho conmigo y... este... Y recuerdo que sí me puse triste porque yo venía bien contenta ¿no?, claro, pero de ahí en fuera, nunca, nunca me afectó en ese momento. Estaba yo tan, tan feliz que, pues sí, nunca me importó lo que me dijera mi familia, sí fue fuerte y preocupante y todo lo que tú quieras, pero tanto así que me doliera o me llegaría así ¿no?

Su estancia en el extranjero

¿Ah, pero cuéntanos? ¿Él hablo con tu familia? o él te dijo “¿sabes qué onda que me quiero casar contigo y quiero que nos vayamos?” A ver, cuéntanos esa historia. Él quería que la que fuera su esposa hubiera vivido en un país musulmán, para que sepa lo que es realmente, que no es lo mismo decir, ah, pues en un país musulmán es así y no sé que más y lo otro, ah, cuando dices es que yo vi esto y yo lo otro y aquello, entonces me decía

es que yo pues es bien necesario que tú lo sepas, para que si en un futuro van a llegar chicas que te pregunten y todo, tú sepas realmente cómo es allá ¿no?, no solamente lo que yo te platiqué, entonces... este... ya le dije que iba a ver, porque yo había entrado a la universidad **¿Y qué estabas estudiando?** Estaba estudiando psicología.

Porque islámicamente te meten una idea de que el ir Medina o a Meca son ciudades como que muy simbólicas para los musulmanes y es la mejor ciudad que uno puede llegar a querer o es el anhelo de todo musulmán ¿no? El ir a estas ciudades, entonces... este..., dices "sí, pues no es tan fácil, la visa, todos los trámites, no es fácil ir allá", ¿no?, y entonces sí lo pensé y le dije sí, entonces sí quiero ir, ¿no? Y mi familia pues sí tenía miedo de que me casara y que me fuera, ¿no? Incluso, mi hermana me decía, yo estaba trabajando y yo iba a pagar la escuela, y no, no te cases, por favor, yo te la pago, pero no te cases, estás muy jovencita, estás muy chavita, tenía diecinueve años...este... ¿cómo crees? Sí, sí hablo muchas veces conmigo, cuando conoció a mi esposo igual...de repente ver a un chavo con una inmensa barba (risas ambas) y tenía en ese entonces el pelo largo, entonces sí decían, "¿qué le pasa!" ¿No? Y tenía entonces veinticinco ¿no? Entonces sí, sí estaban muy preocupados, pero yo seguí con la misma idea. Como me hice musulmana yo seguía con la idea de casarme y de irme y no iba a ser el mismo momento de que me iba a ir, entonces ya no les quedó otra más que aceptar.

En Saudita sí (Arabia Saudita) y... este... estuve ahí unos meses, sí unos meses, pero esa escuela era más como para la gente que vivía ahí cerca, para los que vivían ahí cerca. Sí, las vecinas eran, pues, árabes y no hablaban... este... otro idioma más que el árabe y **¿tú hablas inglés?** Poquito inglés, sí, no hablo mucho inglés, sí fue todo un rollo, pues no sé ni cómo les entendía (risas de ambas), pues no sé ni cómo los entendía, pero fue muy bonito ese tiempo y aquí la cuestión de que pasó es que yo como a los tres cuatro meses que llegué allá me embaracé.

De hecho, el edificio donde vivíamos, vivían estudiantes (hombres) con sus esposas, entonces... este... pues prácticamente todos los vecinos eran estudiantes igual que él, y sus

esposas muchas eran de la misma edad que yo, hubo muchas que tuvimos bebés más o menos igual, sí, sí hubo muchas, en ese año llegaron muchas parejas igual.

Bien, muy bonito todo, fue un poquito difícil por la cuestión de que siempre es... este... difícil, ¿no?, aparte yo todavía de esa escuela de Corán, me pase a otra que es una escuela de esposas de estudiantes, entonces... este... ahí ya van, ahí te enseñan un poquito de árabe, igual de Corán y todo, pero estaba lejos. Entonces hay autobuses, pasaba un autobús por nosotras e iba dejando como en la escuela iba dejando a cada una, entonces ya tenía, yo como siete meses, ocho meses cuando dejé de ir.

¿Cómo mujer?, como mujer en saudí no sé puede, no puedes estudiar, en saudí, no; como mujer, no, al menos hasta ahorita no. La universidad que hay allá es como para hombres y ellos pues se llevan a sus esposas y dentro de las esposas que hay, hay de todas partes del mundo... este... Pues si hacen grupos de reunión de aprender... este... igual y lo mismo que ellos también, pero ya que estés casada. Soltera no, no puedes ir, no, de hecho, soltera no puedes ni siquiera entrar... este... al país, al país.

¿Tú conocías a más mexicanos que estuvieran allá en la situación que él estaba estudiando? No, nada más había, no, él se quedo solo. Cuando nos casamos había uno, pero no aguantan realmente no aguantan mucho los chavos **¿Por qué, por qué no aguantan?** Es que es pesado, realmente el árabe es un idioma, no es fácil, no es fácil y... este... y en segundo lugar pues sí es una vida muy diferente. Ellos viven en dormitorios, ¿no? Pero son dormitorios... este... que tienen lo básico, ¿no? No tienen internet, tienen que salir ir a un internet y... este... pues sí, no es como el inglés que a lo mejor tienes clase de inglés y lo aprendes y ya, el árabe se escribe diferente, es un idioma difícil y, aparte, tienes que memorizar ¿no? Ellos memorizan, entonces a la par de aprender el idioma estás memorizando el Corán, estás memorizando *hadices*, estás... este... ocupando mucho tu mente. Yo, el tiempo que estuve yendo a la escuela donde iban las extranjeras... este... Pues le decía a mí esposo es que sí es pesado ¿no? Porque hoy tengo que estudiar algo y tengo que memorizarlo porque mañana me lo van a preguntar, ¿no? Entonces sí hay cierto stress, ¿no?... este... con los muchachos

La peregrinación

En lo de la peregrinación así, en el *haj*... este... es muy bonito. Yo la hice. Pues sí, fue el primer año que llegué, en diciembre de una vez y qué bueno que lo hice porque después ya tenía a Ismael y ya no hubiera podido hacerlo... este... Es muy fuerte, es una experiencia muy fuerte. En Europa y en países islámicos, en Estados Unidos también hay paquetes donde te incluye todo, te incluye... este... la entrada a Meca... este... el hotel... este... Son varios lugares y en varios lugares tienes que acampar, entonces hay carpas donde son, como no sé, de todo este tamaño y tienen aire acondicionado y tienen... este..., están bien alfombradas y te dan cobijas. Si hace frío, si hace calor, está el aire. Este... te incluyen todos los trasladados; tienen... este... barrita de comida, entonces no sufres, no pasas, pero en nuestro caso lo hicimos como dicen, el *haj* guerrero que es... este... Eh, nosotros íbamos totalmente aparte por nuestra cuenta. Entonces nosotros sí acampamos, pero acampamos en la calle.

Comida, llevábamos nuestras latas de comida, todo como que aparte ¿no? Pero hay mucha gente que va así, me imagino. Sí hay mucha gente que va así, sí, sí, muchísima. Entonces... este... Nos quedamos cerca de las carpas de Europa y de América Latina porque estaban juntas y ya ahí entraba al baño y me bañaba y todo, y ya me salía de las tiendas y ya me iba a mi casita, entonces, pues, así es. Nosotros nos fuimos caminando, de todos modos hay mucho tráfico y los autobuses normalmente en un tramo de veinte minutos se tardan ocho horas o cinco, es mucho. Aunque van con su aire acondicionado y van muy bien equipados los autobuses y todo lo que tú quieras, pero nosotros no la pasamos... este... Caminando, entonces, sí fue como muy, muy fuerte.

Pero es muy bonito, uno aprende a valorar como muchas cosas, ¿no? Todo, hasta estar sentado en tu casa, y el agua, bañarte en tu regadera... este... Tu espacio, tu cama ¡uy, tu cama! Y, por lo general, quien va, vaya o no vaya en autobús y en hotel bien y todo, llegan y se quedan en la cama como dos semanas, o sea, la gente se tira y se enferma uno después, porque yo creo es tanta, es tanta, es... este... Sí es muy fuerte, pero muy bonito y **¿Cómo que de que te enfermas cuando regresas?** No, pues, por lo general te enfermas de

la gripe o de la garganta es de lo que más te enfermas **pero de ahí, del lugar dónde tú estabas a la Meca, ¿Estaba lejos?** De Medina sí, como a cuatro horas.

¿El Islam en México está creciendo?

Yo digo que siempre ha habido mujeres, lo que pasa es que en México sucede una situación con el Islam. El Islam realmente yo siento que no crece, o sea, es mentira cuando decimos que está creciendo mucho la comunidad. Está creciendo mucho, la comunidad, sí, pero no en México, lo que sucede con las mujeres es que no quieren casarse con mexicanos, las mujeres traen su sueño árabe o... este... de cualquier otro lado, menos mexicano. Entonces, hombres no se convierten tanto, no hay muchos hombres y... este... Y sí los hay, que los trabajos y que esto y que el otro, están como un poco más aislados, no como las mujeres, ¿no?, entonces durante años yo he visto lo mismo y sigue pasando y yo creo que seguirá pasando durante los próximos años... este... Se van, llega una ola, un grupito de chavas... este... Se hacen musulmanas, con el tiempo conocen a alguien por internet o por X, que el primo, que no sé quién les dijo y... este... se van, se van de México, se casan y se van.

Yo diría que hay un crecimiento, podré decir que hay un crecimiento, cuando yo vea muchos niñitos ya o muchas familias completas que entran al Islam, pero mientras no suceda, mientras nada más lleguen mujeres, así como llegan, así se van. Entonces niñitos no hay muchos, últimamente hay como dos o tres no son muchos. En el Id de Ramadán sí ves muchos, pero igual es un engaño, porque hay muchos niños o hay muchos musulmanes que son de la embajadas, que están aquí de paso en México y que tarde o temprano se van, están aquí dos o tres años, pero tarde o temprano se van.

Si hay casos en los que se casan, es porque se los traen. Porque yo no veo mucho, sí hay extranjeros solteros, pero que ellos se vengan precisamente a buscarlas, no, yo he visto muchos casos donde son ellas las que, pues,... este... Incluso les pagan el vuelo para que se vengan, cosas así.

Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana

Las veo bien en el Islam, o sea, sí porque, finalmente, como musulmanes pues somos diferentes ¿no? en un país a otro. Incluso como musulmanes de nacimiento en cada país son diferentes y tienen culturas bien diferentes ¿no? A pesar de que tienen una misma religión, pero por costumbres y todo pues hay bien diferentes y como conversas pues nos falta mucho conocimiento ¿no? El aprender muchos modales... esté... Yo siento que es un tanto conflictiva nuestra situación como mujeres, aja, en la mezquita, aquí o en cualquiera en todos lados es lo mismo.

Predomina mucho la ignorancia, ¿no? Ha habido muchos conflictos con las mujeres porque una le dice a la otra que no trae bien el velo o porque una le dice que se debe de cubrir los pies o porque la otra me echo ojitos malos o porque ésta reza mal, no sé, cosas que yo no le doy tanta importancia, porque somos nuevas, somos nuevas, no se les puede exigir tanto, todo es un “no se les puede exigir nada” ¿no? Ahí uno está por fe, porque quiere y también uno no puede cambiar de la noche a la mañana todos sus hábitos y su vida y su ritmo, y no puede hacer eso, ni cortar con sus amistades, esas cosas ¿no? O sea, es todo, pues, un proceso; o sea, yo lo veo desde ese punto de vista y habrá unas que usen el velo y otras no.

Sinceramente, entre mujeres te pueden decir es que las mujeres deben de cubrirse ¿no? O no deben usar colores tan escandalosos ¿no? Uno no sabe de qué, pues uno debe de ser tolerante y que es un proceso y, finalmente, cada quien hace con su vida lo que quiere ¿no? (risas), sí, entonces... este... sí, yo he visto que eso hay entre mujeres, obviamente que por nuestro grado, aquí en México, como conversas y todo es muy diferente. Adonde yo viví, donde las mujeres salían con *niqab* no se les veía, te cubre esta parte de aquí, todo... este... es bien diferente, ¿no?

Si yo hubiera llegado allá... este... no sé con mezclilla, gabardina, no sé y con un velo así, de este color y todo, me hubieran, no sé, a lo mejor me volteaban a ver “¡a ésta qué le pasa! debe de salir vestida bien” y si acá viene, yo hubiera llegado acá con mi *niqab* toda

de negro y siempre toda de negro, me hubieran tachado también de “y ésta, ¿qué onda? ¡De extremista!” No sé, ¡no! Digo a pesar de que somos musulmanas es muy diferente el lugar a donde estás y hay ciertas cosas a las que uno se tiene que adaptar, pero pues hay otras, no, no lo entienden así.

Al momento de convertirte de verdad que hay unas personas que se convierten y que a lo mejor no saben nada en el momento, pero en un mes o dos meses después ves y, uh ya saben un montón, ¿no? Y... este... Hay otras que a lo mejor pasan años y no, no saben ni lo básico o traen otras ideas, también... este... Sí, así como, ¡ay no! Pues yo digo que en el Islam es un equilibrio ni muy *light*, ni muy extremista ¿no?, sino un punto medio y te encuentras de las que son “extrahiperlight”, que realmente a lo mejor se la pasan hablando de cosas feministas, porqué también se da. Siento yo, como somos puras mujeres, que se den este tipo de cosas feministas y de política y cosas así, que no te dejes, pero ya les empiezas a preguntar cosas básicas de la creencia y no las saben, ¿no? O las saben pero no las aplican y hay otras que son extremistas.

Pero aquí, en México, la importancia es de que como nuevas musulmanas, pues entre todas convivimos, aprendemos; no solamente es el hecho de ir a hacer la oración, sino el socializar, el conocer, el aprender, entonces... este... pues unas lo toman como ese aspecto, ¿no? Si hay unas que lo toman de que nada más van rezan y se van ¿no? Pero sí hay otras de que somos más chimoleras y nos quedamos allí hasta las diez de la noche.

El papel de la mujer pues es informar, ¿no? Lo que pensaba no tanto de que las mujeres y hombres se conviertan, sino simplemente que se enfoque la gente, pues llega la misma información de todo el mundo que piensa que somos malos y barbaros, que nos maltratan los hombres, que las mujeres somos abnegadas que no tenemos derechos, si hay ciertas diferencias, ¿no? Yo no voy a decir que no las hay, sí hay ciertas diferencias, pero no es así, ahorita que está la de El Clon (telenovela), mucha gente la ve mucha, ¿no? Y también... este... mucha gente se mal informa porque hay ciertas cosas que en El Clon no están bien, ¿no? Muchas y la gente se las cree, entonces hay mucha mala información de musulmanas.

Yo sé que el Islam a nivel mundial ya no quieren que crezca, ¿no? Porque está creciendo mucho. En América Latina no hay mucho crecimiento, pero está empezando ¿no? Y... este... Y pues me imagino que los gobiernos no quieren que crezca ¿no? En nuestros países, pero finalmente tenemos muy poca fuerza como musulmanes latinos y yo creo que pasarán diez, veinte, treinta años y seguiremos teniendo poca fuerza porque, precisamente, porque la gente cree, cree cosas muy malas del Islam. Entonces yo creo que la mujer sí tiene que informarle a la gente, a su familia, a sus vecinos de que realmente no somos malos y no queremos apoderarnos del país y no vamos hacer las mujeres abnegadas y todo lo que ellos quieran, no, simplemente vivir una vida islámica tranquila ¿no? Y la gente pues nos tratan a la defensiva, de que traemos una bomba atrás, somos terroristas, tenemos planes bélicos, queremos apoderarnos del mundo.

La negociación de las identidades nacionales con una religión trasnacional

Mi esposo es mexicano, yo soy mexicana, somos muy mexicanos. Hay veces que yo he sentido que al entrar al Islam quieren entrar como a una onda muy árabe y, de repente, se emocionan ahí con la música árabe y con los árabes y las muchachas y ya quieren parecer árabes y... este... y yo desde que entre al Islam, nunca.

Digo, me voy a morir mexicana, mis hijos van a ser mexicanos, no hay porqué adoptar y el fusionar una cultura demasiado con... este... Con lo que tú eres, digo el Islam es una cosa y los árabes y la comida árabe es otra cosa ¿no?, sí he visto hermanas que ya hasta casi ni cocinan comida mexicana ¿no?, o... este... andan en un rollo muy árabe, pero yo siento que no es necesario eso.

Por ejemplo, yo uso esta *aballa* porque me la traje de allá (risas), es cómoda y es como yo debo de vestir, pero no siento que es exclusiva de árabes y no siempre ando así. Hay veces que ando con pants X y así salgo y hay veces que ando con pantalón de mezclilla y una gabardina o un suéter más largo y así salgo y ya ¿no? No tengo que sentirme árabe, siento que no, que no tiene nada que ver, bueno, tiene cosas que ver finalmente, y siempre

habrá cosas que sí estén ligadas, pero no tanto, así como para poner mi casa árabe o algo así ¿no? Como que tal vez es una cuestión cultural, como tú dices, el Islam es una religión y no nada más se práctica en los países árabes ¿no? Sino que está alrededor del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Abdalati, Hammudah (s/f), *Luces sobre el Islam*, sin año y lugar de edición. Material proporcionado en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana.

Abdurrahman Al-Sheha (2006), *Muhammad. El mensajero de Dios*, Oficina de Difusión del Islam en Rabwah.

Agier, Michel (2000), “La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 36, enero-diciembre, pp. 6-19.

Aguado V., José C. (2004), *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*, México, Facultad de Medicina- Instituto de investigaciones Antropológicas.

Aguado, José Carlos y Portal, Ana María (1992), *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Akmir, Abdeluahed, (2009), “Introducción” en Akmir Abdeluahed (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Madrid, Biblioteca de Casa Árabe, Siglo XXI editores, pp. 1-59.

Armour, Rollin (2007), *Islam, cristianismo y occidente. Historia de una convivencia conflictiva*, Buenos Aires, Lumen.

Armstrong Karen (2004), *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, trad. de Federico Villegas, España, Tiempo de memoria Tus Quets editores.

Avilés, Karina (2001), “Por sí mismo el avión no generó el derrumbe de las Torres Gemelas”, en *La Jornada*, México, 12 de septiembre.

Balta, Paul (comp.) (1994), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

Basso, Keith (2002), “Renunciar a la palabra: el silencio en la cultura apache occidental”, en *Etnografía del habla: textos fundacionales*, Buenos Aires, Eudeba, Universidad de Buenos Aires, pp. 99-116.

Bastian, Jean- Pierre (2011), “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas” en Olga Odgers (coord.), *Pluralización religiosa en América Latina*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, México, D.F., Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bastian, Jean- Pierre (coord.) (2004), *La modernidad religiosa: Europa y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zygmunt (2001), “Identity in the globalizing world”, en *The individualized society*, Cambridge, Polity Press.

_____ (2009), *Modernidad Líquida*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2009), *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, México, Tusquets.

_____ (2006), *Vida Líquida*, México, Paidós.

_____ (2004), *La sociedad sitiada*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2003), *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2000), *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Fondo de Cultura Económica.

Bayardo, Rubens y Mónica Lacarrieu (comps.) (1997), *Globalización e identidad cultural*, Argentina, Ediciones Ciccus.

Benítez Manaut, Raúl y Andrés Ávila Akerberg (2002), “Terrorismo y globalización a principios del siglo XXI: dilemas para la seguridad internacional”, en *Globalidad y conflicto Estados Unidos y la crisis del 11 de septiembre*, México, CISAN-UNAM, pp. 203-244.

Bergen, Peter L. (2001), *GUERRA SANTA, S. A. La red terrorista de Osama Bin Laden*, traducción de J.J. Pérez Rodríguez, México, Grijalbo Mondadori.

Berger, Peter (1967), *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Berger, Peter L. y Samuel Huntington (2002), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, España, Paidós.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (2008), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Berriain, Josexo y Patxi Lanceros (comps.) (1996), *Identidades culturales*, España, Universidad de Deusto Bilbao.

Blancarte, Roberto (2008), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México D. F., El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Blancarte, Roberto (2008b), *Para entender el Estado laico*, México, D. F., Ediciones Nostra.

Blancarte, Roberto (2010), “Las identidades religiosas de los mexicanos” en *Culturas e identidades*, México D. F., El Colegio de México.

Bokser Liwerat, Judit (2008), “Religión y espacio público en los tiempos de la globalización”, en Roberto Blancarte (coord.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México D. F., El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Bourdieu, Pierre (2001), “La creencia y el cuerpo”, en Hilda Islas, *De la Historia al cuerpo y del cuerpo a la danza: elementos metodológicos para la investigación histórica de la danza*, México, INBA/CONACULTA.

Bourdieu, Pierre (2001), “La creencia y el cuerpo”, en Hilda Islas, *De la Historia al cuerpo y del cuerpo a la danza: elementos metodológicos para la investigación histórica de la danza*, México, INBA/CONACULTA.

Bourque, Nicole (2006), “How Deborah Became Aisha. The Conversion Process and the Creation of Female Muslim Identity” en Karin van Nieuwkerk (ed.) *Women Embracing Islam. Gender and Conversion in the West*, Austin, University of Texas Press, pp. 233-249.

Brasher, Brenda E (2001), *Encyclopedia of fundamentalism*, New York, Routledge.

Bruce, Steve (2003), *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza Editorial.

Brunner, José, Joaquín (1998), *Globalización cultural y posmodernidad*, 1^a edición, Chile, Fondo de Cultura Económica.

Buruma, Ian y A. Margalit (2003), *Occidentalismo. Breve historia del sentimiento antioccidental*, Barcelona, Península.

Campa, Homero (2001), “Fox, atrapado en el dilema de Bush” en *Proceso*, núm. 1300, 30 de septiembre.

Cañas Cuevas, Sandra (2006), *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK “Gracias a Allah que somos más fuertes”. Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas sunnías en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Capetillo Jorge y Germán Franco Toriz (1997), “El islam en Estados Unidos: la construcción de una imagen” en *Estudios de Asia y África*, Vol. 32, No.1 (102) (Enero-Abril).

Caro Isaac (2001), *Fundamentalismos islámicos. Guerra contra Occidente y América Latina*, Santiago de Chile, Edit. Sudamericana.

Casillas, Rodolfo (1996), “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes” en Giménez Gilberto (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, México D.F, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, pp. 67- 100.

Cason Jim y Brooks David (2001), “Bin Laden y Estados Unidos, aliados y enemigos” en *La Jornada*, México, 18 de septiembre.

Cason Jim y Brooks David (2001), “Cruzada estadunidense contra los malvados; comenzará con Bin Laden”, en *La Jornada*, México, 17 de septiembre de.

Cason Jim y Brooks David, (2001), “Bin Laden, considerado héroe por Reagan hace 16 años”, en *La Jornada*, México, 19 de septiembre.

Castells, Manuel (1999), *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, v.2 “El poder de la identidad”, México, Siglo Veintiuno Editores.

Chambers, Iain, (1994), *Migración, cultura, identidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Censo de Población y Vivienda, Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010).

Covarrubias, Karla y Rogelio De la Mora (comps.) (2002), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Ed. Alttexto.

Cunningham citado en Martí, Josep (2003), “Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, en Ardévol Piera, Elisenda y Glòria Munilla Cabrillana (coords.) *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial UOC.

De la Peña, Guillermo (2004), “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, en *Relaciones*, número. 100 Vol. XXV, Otoño, pp. 23-71.

De la Peña Martínez, Francisco (2008), “Globalización. Una perspectiva antropológica” en Miguel Ángel Adame Cerón (coord.), *Antropología sociocultural y nuevas tecnologías en la glolocalización*, México, ENAH-INAH-CONACULTA.

De la redacción (2001), “Al amparo de la CIA nacieron varios grupos fundamentalistas” en *La Jornada*, México, 6 de octubre.

De la redacción (2001), “Únanse a nosotros o arriésguense a morir, desafío de EU al mundo” en *La Jornada*, México, 21 de septiembre.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2005), “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, en *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, pp. 53-70.

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

Díaz Polanco, Héctor (2006), *El laberinto de la identidad*, México, UNAM, Programa Universitario México Nación Multicultural.

Dieterich Heinz y Fernando Montiel T. (coords.) (2002), *Afganistán: Guerra, Terrorismo y Seguridad Internacional en el siglo XXI*, 1^a edición, México, Quimera, Colección de Relaciones Internacionales.

Durkheim, Emilie (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán.

Eickelman, Dale F. (1982), "The Study of Islam in Local Contexts" en *Contributions to Asian Studies*, vol. 17, pp.1-16.

El Noble Corán y su traducción comentario en lengua española, Arabia Saudita, Ministerio de Asuntos Islámicos, Hadices, Propagación y Orientación del Reino de Arabia Saudita. Sin dato de año.

Eliade, Mircea (1972), *Tratado de historia de las religiones*, México, D. F., Ediciones Era.

Erdely, Jorge (2001), *Terrorismo religioso. La guerra del siglo XXI. El ataque al World Trade Center y al Pentágono*. México, Publicaciones para el estudio científico de las religiones.

Finke, R. & Stark, R. (1988), "Religious economies and sacred canopies: religious mobilization in American cities", en *American Sociological Review*, vol. 53, Febrero, pp. 41–49.

Flores Soria, Darío Armando, *et al.* (coords.) (2003), *La Guerra de los dioses. Análisis del fenómeno religioso y político en el conflicto entre grupos radicales del Islam y Estados Unidos*, Programa de Estudios Religión y Sociedad, Departamento de Cultura Regional, México, Universidad de Guadalajara.

Flores, Olea, Víctor (2001), "La destrucción del derecho" en *Proceso*, núm. 1299, 23 de septiembre.

Flores, Olea, Víctor (2001), "El Imperio contra la libertad" en *Proceso*, núm. 1300, 30 de septiembre.

Fortuny, Patricia (coord.) (1999), *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México D.F., Ed. CIESAS-CONACULTA-INAH.

Franks, Myfanwy (2001), *Women and Revivalism in the West: Choosing 'Fundamentalism' in a Liberal Democracy*, New York, Palgrave.

Freud, Sigmund (1977), *Tótem y tabú*, España, Alianza Editorial.

Galicia Gordillo, Angélica, (2013), “La identidad. Explorando la emergencia de un concepto complejo”, en Angélica Galicia Gordillo (coord.), *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente*, , México, D.F., Instituto de Investigaciones Antropológicas-IIA, Plaza y Valdés editores, pp. 17-34.

Garma Navarro, Carlos (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana- Plaza y Valdés.

Geertz, Clifford (2005), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Giménez Gilberto (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México CONACULTA,-ITESO.

Giménez Gilberto (2009), *Identidades sociales*, México, CONACULTA- Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones.

_____ (1993), “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en Bonfil Batalla, Guillermo (coord.), *Nuevas Identidades culturales en México*, México, Pensar la Cultura, CNCA, faltan pp. 22-54.

Giménez, Gilberto (coord.) (1992), *Reseñas Bibliográficas II. Teorías y Análisis de la identidad social*, México, Cuadernos INI, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

Giménez, Gilberto (coord.) (1996), *Identidades religiosas y sociales en México*, México D.F, IFAL-IIS-UNAM.

Gutiérrez Martínez, Daniel (2005), “Multireligiosidad en la Ciudad de México”, en Economía, Sociedad y territorio, vol, V, núm. 19, pp. 617-657.

Hall, Stuart y Paul du Gay (comps.) (2003), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

Hamui Sutton, Liz (2010), “Los desafíos a la teoría de la secularización” en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Religiosidades y creencias contemporáneas*, México, El Colegio Mexiquense, pp. 71-95.

Hamui-Halabe, Liz (2000), “La religión como recurso cultural en la era de la globalización”, en Hamui-Halabe (comp.), *Efectos sociales de la globalización*, México, Noriega Editores, Colección Reflexión y Análisis, pp. 95-149.

Hashimi, Muhammad Ali (2004), *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*, (traducción de Dawud Álvarez), Barcelona, Premura.

Hattstein, Markus (2006), *El islam. Religión y cultura*, China, Konemann.

Hernández González, Cynthia (2009), *El islam en la ciudad de México: la orden halvetti yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coord.) (2009), *Regiones y religiones en México: estudios de la transformación religiosa*, Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, México, D.F., Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Herrejón P. Carlos (1985), *Morelos. Antología documental. Estudio introductorio y selección de documentos*, México D.F., Secretaría de Educación Pública- Cultura.

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

_____ (2005), *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder.

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

Huerta, Eduardo (2001), “Bush, tras el control de la segunda cuenca del mundo”, en *Proceso*, No. 1300, 30 de septiembre.

Huntington, Samuel P (1993), “¿Choque de civilizaciones?”, *Revista Foreign Affairs*. Vol. 72, núm. 33, pp. 225-245.

_____ (2005), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 1^a edición, España, Paidós.

Iannaccone, L. R. (1990), “Religious practice: a human capital approach”, en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.29, núm. 3, pp. 297-314.

Ianni, Octavio (1996), *Teorías de la globalización*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Ianni, Octavio (1999), *La era del globalismo*, 1^a edición, México, Siglo Veintiuno Editores.

Ibañez Tirado, Diana (2010), “La da’wa en México” en Zeraoui, Zidane (coord.), *El Islam en América Latina*, México, Limusa- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey.

Iglesias, Enrique (2009), “Prólogo. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas” en Agar, Lorenzo, *et.al. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, pp. 11-14.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010), “Clasificaciones del Censo de Población y Vivienda 2010”, Censo de población y vivienda.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010), “Panorama de las religiones en México 2010”, Censo de población y vivienda.

Ismu Kusumo, Fitra (2004), *El Islam en el México Contemporáneo*, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Kabchi, Raymundo (coord.) (1997), *El Mundo Árabe y América Latina*, Madrid, Ediciones UNESCO, Libertarias-Prodhufi.

Kahhat, Farid y José Alberto Moreno (2009), “La inmigración árabe hacia México (1880-1950)” en Akmir, Abdeluahed (coord.), *Los árabes en América Latina*, Madrid, Casa Árabe- Siglo XXI, pp.317-363.

Kaplan, Marcos (2002), “El sistema internacional: límites, paradojas y posibilidades”, en Valdés Ugalde y José Luis Valadés, Diego, (coords.) *Globalidad y conflicto. Estados Unidos y la crisis de septiembre*, México, CISAN-UNAM, pp. 163- 183.

Kolakowski, Leszek (1990), *La modernidad siempre a prueba*, México, Vuelta, traducción de Juan Almela.

Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

Lerer Nava y Mayer Egon (1989), “In the Footsteps of Ruth: A Sociological Analysis of Converts to Judaism in America”, en Schmelz UO y DellaPergola S, *Papers and Jewish Demography*. Se consultó en: <http://research.policyarchive.org/10121.pdf>. Fecha de consulta: 2 de mayo de 2014.

López Villacaña, Román (2010), “El islam y los musulmanes en México” en Zeraoui, Zidane (coord.), *El Islam en América Latina*, México, Limusa- Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, pp. 149-165.

Lugo, Luis, *et al.* (2009), *Mapping the global muslim population. A report on the size and distribution of the world's muslim population*, Washington, Pew research Center.

Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*, United Kingdom, Princeton University Press.

Mardones, José Ma. (1996), “La identidad religiosa en la modernidad actual”, en Josetxo Beriain y Patxi Lanceros (comps.), *Identidades culturales*, Bilbao, España, Universidad de Deusto, pp. 45-63.

Martí, Josep (2003), “Los cuatro elementos. Fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión”, en Ardévol Piera, Elisenda y Glòria Munilla Cabrillana (coords.) *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, Editorial UOC, pp. 19-71.

Martínez Assad, Carlos (2012), *Los cuatro puntos orientales. El regreso de los árabes a la historia*, México, editorial Océano- Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2008), “Los libaneses maronitas en México y sus lazos de identidad” en Agar, Lorenzo, (et.al). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, pp. 93-114.

Marx, Karl (2010), *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid. Se consultó en: <http://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf>, Fecha de consulta: 14 de mayo de 2014.

Medellín, Jorge Alejandro (2014), “El Islam en México”, Milenio semanal, 30 julio de 2012. En línea puede consultarse en: [<http://oladd.org/bin/content.cgi?article=2324>] Fecha de consulta: 3 junio.

Melucci, Alberto (1996), *Challenging codes. Collective action in the information age*, Gran Bretaña, Cambridge University Press.

Mendez y Mercado Leticia Irene (comp.) (1992), *I Seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Mercado, Asael y Alejandrina V. Hernández Oliva (2010), “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, *Convergencias*, UAEM, núm 53, mayo – agosto, pp. 229-251.

Mesa Delmonte, Luis (2011), “Musulmanes en Cuba: entre necesidades espirituales y materiales”, en *Istor Revista de Historia Internacional*, año XII, núm. 45, pp. 44-53.

Morquecho, Gaspar (2004), *Bajo la bandera del Islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes en San Cristóbal de las Casas*, Chiapas, México, Ediciones Pirata.

Morris, Brian (1995), *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, Paidós.

Odgers, Olga (coord.) (2011), *Pluralización religiosa en América Latina*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, México, D.F., Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Parker Gumucio, Cristian (2008), “Mentalidad religiosa post-ilustradas: creencias y esoterismo en una sociedad en mutación cultural”, en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y*

desafíos para el diálogo. Aureliano Alonso (comp.), Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Febrero, pp.337-364.

Parker, Cristián (1993), *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Chile, Fondo de Cultura Económica.

Pastor de Maria y Campos, Camila (2009), “Lo árabe y su doble: imaginarios de principios de siglo en México y Honduras” en Agar, Lorenzo, *et.al. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe, pp. 287-347.

Pastor de Maria y Campos, Camila (2011), “Ser un musulmán nuevo en México: la economía política de la fe”, en *Istor Revista de Historia Internacional*, año XII, núm. 45, pp. 54-75.

Pérez, Ruiz, Maya L. (1992), “La identidad como objeto de estudio” en Mendez y Mercado (comp.), *I Seminario sobre identidad*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Pew Research Center/ FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE (2011), “The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030”, Enero.

Prat Joan (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*, Barcelona, Editorial Ariel.

Raimon, Marcelo (2001), “La intolerancia” en *Proceso*, núm. 1299, 23 de septiembre.

Rambo, Lewis (1996), *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*, Barcelona, Herder.

Rocha Pinto, Paulo (2009), “De la inmigración a la diáspora: los árabes en Brasil” en Agar, Lorenzo, Cagni, Horacio, (et.al), *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, Madrid, Casa Árabe- IEAM, pp. 191-210.

Rosas, María Cristina y Astié- Burgos, Walter (2005), *El mundo que nos tocó vivir, El siglo XXI, la globalización y el nuevo orden mundial*, 1^a edición, México, Porrúa.

Rubens Bayardo y Mónica Lacarrieu (comps.) (1997), *Globalización e identidad cultural*, Argentina, Ediciones Ciccus, Colección Desafíos del siglo XXI.

Ruiz Figueroa, Manuel (2002), *La religión islámica una introducción*, México, COLMEX.

Said, Edward (1990), *Orientalismo*, España, Libertarias.

_____ (2005), *Cubriendo el islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Barcelona, Debate.

Semana del Mundo Árabe en México, Julio Romero Melo Granados e Isa Rojas, “El Islam en la Ciudad de México” (ponencia), México, D. F., Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), 26 de noviembre de (2010).

Sherze, Joel, (2002), “Una aproximación a la lengua y la cultura centrada en el discurso”, en *Etnografía del habla: textos fundacionales*, Buenos Aires, Eudeba, Universidad de Buenos Aires, pp.165-188.

Stark, R. & Finke, R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley, University of California Press.

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

____ (2000), *La sombra del Islam en la conquista de América Latina*, tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

Tarrés, Chamorro, Sol (2009), “Movimientos de piedad en la inmigración: la yama'a at tablig al-da'wa en Andalucía” en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruz Guadalajara (coords.) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis y Miguel Ángel Porrúa, pp. 131-159.

Tofik Karam, John (2011), “Historias musulmanas en América Latina y el Caribe”, en *Istor Revista de Historia Internacional*, año XII, núm. 45, pp. 22-43.

Touraine, Alain (2001) *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica.

Touraine, Alain (2005), *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona, Paidós.

____ (2001) *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tylor, Edward (1958), *Primitive Culture*, Nueva York, Harper Torchbooks.

Vallverdú, Jaume (1999), “Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krisna”, *Alteridades*, México, UAM-I, núm. 18, pp.57-70.

Villanueva, Ernesto (2001), “Cobertura ética de actos terroristas” en *Proceso*, núm. 1300, 30 de septiembre.

Wade, Peter (2002), “Identidad” en Margarita Serje de la Ossa, María Cristina Suaza Vargas y Roberto Pineda Camacho (eds.), *Palabras para desarmar: una mirada crítica al*

vocabulario del reconocimiento cultural, Bogotá, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 255-265.

Weber, Max (1997), *Sociología de la religión*, México, D. F., Ediciones Coyoacán.

Zidane Zeraoui (2006), *Los paradigmas de la modernidad*, México, Limusa Noriega Editores.

Ciberografía

- Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=uapJqOn4tHU> Fecha de consulta: 9 de junio 2013.

- Calendario musulmán. Se consultó en

http://roble.pntic.mec.es/jfeg0041/todo_reliquias/islam/pag%20islam/calendario.htm

Fecha de consulta: 13 de febrero 2013.

- Centro Salafí de México

Se consultó en <http://www.islammexico.net>. Fecha de consulta: 10 de julio de 2013.

- Confederación de Entidades Argentino Árabes

Se consultó en http://www.fearab.org.ar/fearab_objetivos_y_estructura.php Fecha de consulta: 9 de septiembre de 2012.

- Entrevista a mujeres musulmanas mexicanas

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=-QerfamkSds> (Programa radiofónico).

Fecha de consulta: 9 de junio 2013.

- Islam en México

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=31khnjGr8cE&feature=related> Fecha de consulta: 24 noviembre de 2011.

- Islam en México y América Latina

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=8zqYgIPvNzI&feature=related> Fecha de consulta: 24 de noviembre de 2011.

- Mediterráneo Sur

Se consultó en <http://www.mediterraneosur.es/fondo/islaramas.html> Fecha de consulta: 3 septiembre 2012.

- Musulmanas Latinas A.C. en Foro TV

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=A8wBOVB8vno>. Fecha de consulta: 9 de junio 2013.

- Musulmanas Latinas A.C.

Se consultó en <http://musulmanaslatinas.com/> Fecha de consulta: 9 de junio 2013.

• Panorama de las religiones en México 2010, INEGI. Se consultó en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_religion/religiones_2010.pdf Fecha de consulta: 4 de julio 2012.

- Musulmanes en México -- Primera parte

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=5RfQrlqhVNY&feature=related> Fecha de consulta: 24 noviembre de 2011.

- Musulmanes en México -- Segunda parte

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=Wg8-uiyWoug&feature=relmfu> Fecha de consulta: 24 noviembre de 2011.

- Musulmanes mexicanos - Tele Mundo.wmv

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=8eoboBV2gEU> Fecha de consulta: 9 de junio 2013.

- Nur Ashki Jerrahi Community

Se consultó en <http://www.nurashkijerrahi.org>. Fecha de consulta: 10 de julio de 2013.

• Panorama sociodemográfico del Distrito Federal. Se consultó en http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/df/panorama_df.pdf. Fecha de consulta: 4 julio 2012.

- Reportaje sobre el Islam en México

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=ueP0c9If1uM> Fecha de consulta: 9 de junio 2013.

- Pew Research Religion &Public Life Projetc

Se consultó en <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-americas.aspx#1> Fecha de consulta: 14 de febrero 2013.

- Viven musulmanes capitalinos Ramadán sin mezquita

Se consultó en <http://www.youtube.com/watch?v=4RkUgHc9aeU&feature=related> Fecha de consulta: 24 de noviembre de 2011.

- Web Islam

Se consultó en http://www.webislam.com/articulos/29778-el_calendario_musulman.html Fecha de consulta: 13 de febrero 2013.

- Web Islam, “Las autoridades de México han estado vigilando a la comunidad musulmana local a instancias de Washington”

Se consultó en <http://www.webislam.com/?idn=1555> Fecha de consulta: 20 de diciembre de 2010.

Diario de campo

Notas del Diario de campo, octubre de 2008.

Notas del Diario de campo, noviembre de 2010.

Entrevistas

1. Entrevista con Aa, Ciudad de México, 23 de julio de 2010.
2. Entrevista con Ca, Ciudad de México, 21 de julio de 2010.
3. Entrevista con La, Netzahualcóyotl, estado de México, 29 de julio de 2010.
4. Entrevista con Mh, Ciudad de México, 4 de agosto de 2010.
5. Entrevista con Fa, Ciudad de México, 20 de julio de 2010.
6. Entrevista con Na, Netzahualcóyotl, estado de México, 12 de agosto de 2010.
7. Entrevista con Pa, Ciudad de México, 15 de julio de 2011.
8. Entrevista con Mt, Ciudad de México, 12 de Agosto de 2010.
9. Entrevista con Ma, Ciudad de México, 20 de julio de 2010.
10. Entrevista con Aa, Ciudad de México, 17 de agosto de 2007.
11. Entrevista con Lh, Ciudad de México, 8 de agosto de 2010.
12. Entrevista con Ta, Ciudad de México, 17 de septiembre de 2010.
13. Entrevista con Pa, Ciudad de México, 15 de julio de 2011.

14. Entrevista con Mt, Ciudad de México, 1º de agosto de 2010.
15. Entrevista con Gl, Ciudad de México, 6 de agosto de 2010.
16. Entrevista con Aa, Ciudad de México, 14 de enero de 2011.