

“SIERVA DE ALLAH”: CUERPO, GÉNERO E ISLAM

‘Servant of Allah’: Body, Gender and Islam

Mayra Valcarcel¹

Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina.

mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Resumen

Este artículo pretende describir y analizar la forma en que las mujeres musulmanas experimentan (*embodiment*) y exteriorizan (*performance*) su religiosidad y/o identidad religiosa. Para cumplir con este objetivo nos proponemos, en primer lugar, explicar brevemente el concepto de *din* islámico; prestando especial atención a las nociones de sumisión y unicidad. En segundo lugar, exponer las normas más relevantes que configuran las relaciones de género en el Islam. En tercer y último lugar, reflexionar -a partir de los usos y sentidos del hiyab o pañuelo islámico- sobre la capacidad de agencia de estas mujeres y acerca de la relación que ellas establecen entre los conceptos o principios islámicos de sumisión, pudor y modestia durante la constitución de su *self* y la respectiva definición de su presencia en el mundo (*ser-en el-mundo*). Utilizaremos como principal material de análisis las entrevistas que realizamos durante nuestro trabajo de campo con mujeres pertenecientes a una comunidad shiíta de la Ciudad de Buenos Aires.

Palabras claves: *din* - sistema sexo/género – agencia - *embodiment*.

Abstract

This article aims to describe and analyze how Muslim women experience (*embodiment*) and externalize (*performance*) their religiosity or religious identity. In order to achieve this purpose, in first place, we are going to explain the concept of Islamic *din*; paying especial attention to the notions of submission and uniqueness. In second place, we will expose the most important rules that shape gender relations in Islam. Third and finally, we want to think -taking the uses and meanings of hijab as a starting point- over muslim women agency and the relationship they establish between islamic principles of submission and modesty during their self-constitution and the definition of their presence in the world (*being in the world*). Our main analysis source will be the interviews we have realized to different women during our fieldwork in a Shiite community in Buenos.

Key words: *din*, sex/gender system, agency, *embodiment*

¹ Becaria doctoral CONICET. Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

“Y entonces, ¿por qué el Cuerpo? Sencillamente, porque mi cuerpo es una parte integral de mi persona, es inseparable de mi alma y mi mente, es el templo de todas mis experiencias y el terreno en el que vivo la vida. Es la Tierra que acoge en su matriz las pasiones y las ideas, el sol y la luna, los miedos y los sueños, la lluvia y el viento, los ríos y los pájaros y la gente. La vida, para mí, es una experiencia fisiológica, física, instintiva y sensorial en la misma medida en que es también una experiencia emocional, psicológica e intelectual”
(Joumana Haddad, 2011:60²)

Introducción

El Islam se ha vuelto en las últimas décadas un tema privilegiado de la agenda pública y académica internacional. Sin embargo, son pocos los trabajos elaborados en Latinoamérica referentes a la situación de esta religión en el Cono Sur. Silvia Montenegro (2007), una de las pioneras del campo en esta región, nos explica que en el caso de Argentina los estudios sobre el islam han sido marginales hasta fines de los años '90. A partir de los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la AMIA en Buenos Aires (1994), éste se ha convertido en un tema socialmente relevante. Por otra parte, la pluralización o desregularización del campo religioso local y la visibilización de identidades religiosas no-católicas propiciaron o incentivaron el estudio de otras tradiciones y expresiones religiosas en el país (Frigerio 2007).

No obstante, aún sigue siendo un área de estudios muy incipiente; en la que, por cierto, encontramos pocos trabajos con perspectiva de género (García Somoza, 2009; Venditti 2004) o que incluyan el cuerpo como dimensión de análisis (Kerman 2007; Piñeiro Carreras 2005; Montenegro 2008). Por consiguiente, en este artículo intentaremos abordar desde un enfoque interdisciplinario e interseccional los *modos generizados de vivir el islam*. Es decir, explorar la forma en que se entrecruzan *género, cuerpo y religión* como dimensiones y categorías de análisis. Tomando como punto de partida la definición musulmana (nativa) del islam y considerando cómo las normas de género prescriptas por la religión intervienen en el modo en como las mujeres experimentan, corporizan y exteriorizan su fe. En definitiva, en su construcción identitaria.

Dentro del campo de estudios de la antropología de la performance nos encontramos, por ejemplo, con los trabajos de la investigadora brasileña Francirosy Campos Barbosa Ferreira (2007; 2009; 2010; 2013) quien se interesa precisamente por el modo de vivenciar la religión. La autora entiende, siguiendo a Clifford Geertz, el *ethos islámico* como una determinada visión del mundo (2009:108). Esta visión se manifiesta en distintas prácticas entre las que incluye las normas de sociabilidad islámica, los momentos de sociabilidad ritualizados (la peregrinación a la Meca, la *jutba*³, entre otros) y la utilización de determinados valores indexicales y simbólicos en la interacción con otros actores musulmanes y no musulmanes.

² En: Haddad, Joumana (2011). *Yo maté a Sherezade: Confesiones de una mujer árabe furiosa*. Buenos Aires: Editorial Debate.

³ Sermón o discurso que ofrece el sheij de la mezquita o el líder de la comunidad. Se realiza los días viernes (día del rezo colectivo) en la oración del mediodía (*dhuhr*)

Si bien recuperamos esta contribución, creemos que es necesario tener ciertos recaudos respecto de la definición transhistórica que Geertz hace de religión. Talal Asad (1993), desde un enfoque genealógico foucaultiano, nos advierte que la conceptualización que la academia occidental realiza de religión es producto de un específico proceso discursivo. Definir la religión, tal como lo hace Geertz, como una función universal que garantiza un orden general de existencia es una concepción heredera de la tradición discursiva cristiana iniciada en la Edad Media y consolidada a partir de la Reforma Protestante. Así mismo, entender lo religioso como un campo contrapuesto a lo secular y la creencia individual como una forma de afrontar la angustia, la injusticia o la miseria, sólo reflejan la posición que la religión ha adquirido en la sociedad industrial. De esta manera, entendemos -al igual que Asad- que el islam es un *cosmic framework* en el que lo secular no se encuentra escindido de lo religioso. Es una tradición discursiva concerniente a lo permitido (*halal*) y lo prohibido (*haram*) que se modela y transforma según las necesidades e intereses de las distintas sociedades y comunidades islámicas. Por lo tanto, el sistema simbólico no puede entenderse sin su articulación con la vida cotidiana ni por fuera de las relaciones de poder y las disciplinas históricas que determinan la legitimidad y veracidad de cada narrativa sacra. Siguiendo a Mohammed Arkoun⁴ (1987), el discurso islámico (con sus múltiples interpretaciones) define los límites de lo pensable, impensado e impensable.

Volviendo a la propuesta de Ferreira, la *performance* comprende, tal como arguye Erving Goffman, la presentación pública de un rol pero, sobre todo, implica -en palabras de Bauman- una “*experiencia humana contextualizada*” (citado en Ferreira 2009:106). La performance islámica (indumentaria, recitación de la palabra sagrada, alimentación, técnicas corporales de purificación) requiere del aprendizaje de todo un sistema simbólico. Los valores, mensajes y normas son transferidos o comunicados por los actores e inferidos por los receptores a través del capital simbólico que poseen. El ejemplo, tal vez más evidente, sea el de los hombres y mujeres que abrazan el Islam (“los conversos” o “neomusulmanes”). La conversión requiere, como sostiene Montenegro (2008), la *islamización* del cuerpo pero también del conocimiento y el discurso.

Ferreira despliega un interesante análisis sobre la teatralidad del *salat* (oración islámica). Lo que en esta oportunidad y en relación a nuestro objetivo nos interesa destacar es la forma en que la autora describe la oración y su respectiva performance oral (repetición de la palabra sagrada), gestual (kinésica de sumisión y purificación) y corporal (ciclos o raka's de movimientos corporales) como un momento de reparación entre el fiel y Allah (Dios). En palabras de una de nuestras entrevistadas: “*Cuando oramos tenemos una conexión directa con Dios. No hay intermediarios*”. Siguiendo a Richard Schechner, Ferreira entiende las prácticas de adoración como comportamientos restaurados. El *salat*

⁴ Arkoun propone una hermenéutica deconstructiva de los textos sagrados. El autor trabaja sobre dos dialécticas interrelacionadas: lo pensado-impensado y lo pensable-impensable. En primer lugar, define lo pensable como todo aquello que es posible pensar y expresar en el marco de una cultura, sociedad, religión o cosmovisión determinada. Lo impensable y lo impensado se encuentran debajo de las fronteras de esos esquemas lingüísticos-intelectuales. Lo pensado es una tiranía, es aquel pensamiento elaborado y reificado por sectores hegemónicos. Por otro lado, lo impensado se vuelve impensable cuando una cultura o cosmovisión mantiene y fija lo pensable como la única forma imaginable de expresión. Es decir, lo impensable es aquello que una cultura rechaza contemplar mientras que lo impensado es la suma de aquello impensable que ha sido olvidado, rechazado y marginalizado. Para Arkoun la sexualidad es factor impensado en la cosmovisión islámica, al menos, en el discurso ortodoxo o tradicional.

como un compromiso del cuerpo, aún más, como una política del cuerpo⁵ (2009:99). Si bien la propuesta Schechner (2011) se centra en la performance del ensayo teatral, la categoría de *conducta restaurada* sirve para analizar distintas prácticas de ritualización. Una conducta restaurada es una secuencia organizadora que puede ser almacenada, transmitida, manipulada y transformada para crear nuevos procesos. Es una conducta simbólica y reflexiva: involucra la “*ilusión de la elección*” (normas de improvisación) (p.37). Aunque existe independientemente de los actores (es transindividual), les permite tomar algunas decisiones. Proyecta la necesidad de un futuro que permite, a su vez, la recreación de un pasado a través de la selección de una serie de significados que se transmiten polisémicamente.

Este enfoque resulta interesante no sólo porque conceptualiza el salat y los demás pilares islámicos como una recreación o restauración de la acción simbólica (sumisión y adoración); sino porque además enfatiza la conjunción permanente del lenguaje ritual y cotidiano en un contexto islámico. Ferreira (2009) no sólo nos recuerda que para la cosmovisión islámica la religión no se encuentra escindida de otras dimensiones sociales, sino que también nos intenta mostrar la forma en que las distintas esferas y lenguajes se mezclan y confunden cotidianamente en la vida del sujeto. Las cinco oraciones diarias constituyen el ejemplo más excelso. El salat, en tanto performance y comportamiento restaurado, converge y atraviesa las diversas actividades (educativas, laborales, entre otras) que el musulmán desarrolla a lo largo del día.

Tomando estas propuestas como punto de partida, la primera sección de este artículo se propone ahondar en el proceso de corporización (*embodiment*) y subjetivación de la experiencia y praxis religiosa. En este sentido, pensamos que el concepto de *ser-en-el-mundo* de Merleau Ponty nos será útil para comprender y describir el islam como una forma de vida (*din*) definida principalmente por las nociones de unicidad y sumisión. Para en segundo lugar, poder explicar las normas que configuran las relaciones de género dentro de la tradición islámica; entendiéndolas como un elemento constitutivo de este modo de vida y de la identidad musulmana. Siguiendo esta línea interpretativa, autoras como Hasmita Ramji (2007) analizan la forma en que la religión es movilizada como un recurso o fuente de poder en la construcción de la identidad de género, especialmente en contextos de diáspora o migración. Nos explica, por ejemplo, que los jóvenes musulmanes británicos (segunda generación en el país) utilizan el islam como un capital social cuyo valor depende del posicionamiento social generizado.

La autora encuentra en el concepto de *purdah*, muy común entre los musulmanes del subcontinente indio, un mecanismo de segregación sexual (público y privado) y de distinción entre las mujeres musulmanas y las que no lo son. Esta categoría se relaciona con otra noción mucho más extendida y generalizada que es la de modestia. Y es en este punto en el que nosotros nos detendremos. Para Ramji, la habilidad de las mujeres para ejercitar o ejecutar la modestia -su performance siguiendo a Ferreira- refleja o exhibe el capital islámico generizado (*islamic gendered capital*) que ellas y en especial los hombres (sus esposos, padres, hermanos) poseen (p.1177). Para la autora, el islam es movilizad

⁵ Podríamos definir, siguiendo a Foucault (2002), el salat como una disciplina que incluye: 1) determinada forma de emplear el tiempo (se realiza en horarios determinados por el tránsito solar-lunar y a través de ciclos de repetición), 2) la elaboración temporal del acto (esquemas anatomo-cronológicos del comportamiento tanto en la ablución como en la oración) y 3) una específica correlación cuerpo-gesto (el establecimiento de una relación efectiva entre el gesto de adoración y una actitud integral de sumisión). Por más: Foucault, Michel (2002). “Los cuerpos dóciles” Pp. 124-157. En: *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

garantizar la superioridad masculina y restringir así el comportamiento femenino, permitiendo diferenciar entre las mujeres modestas de las promiscuas. En suma, sirve para establecer fronteras sociales (Douglas 1973; 1988).

De todos modos, no se pueden pasar por alto las diversas formas en que las mujeres gestionan el capital islámico. Éste no puede ser circunscripto a un beneficio masculino. Es menester trascender los estereotipos sobre la presunta subordinación de las mujeres musulmanas. En Irán, por ejemplo, las mujeres constituyen el 52% de la población universitaria (Esposito y Mogahed 2007:103). Es necesario deconstruir la islamofobia generizada (Zine 2006; 2008) y el paradigma *Cold War II* (guerra contra el terrorismo y choque de civilizaciones) que no hace más que establecer una falsa dicotomía entre el mundo occidental y un mundo musulmán que es presentado erróneamente como monolítico (Esposito y Mogahed 2008:53). En primer lugar, existen importantes comunidades musulmanas (de composición diversa) en sociedades occidentales así como también grandes diferencias entre los países musulmanes. En segundo lugar, distintas investigaciones han demostrado que un alto porcentaje de los musulmanes que residen en países donde el islam es la religión mayoritaria valoran positivamente muchos principios del pensamiento occidental. Se muestran a favor de la democratización de sus sociedades lo que no significa, como señalan Esposito y Mogahed, la secularización de las mismas.

Ahora bien, aunque Ramji contempla la reutilización y resignificación que las propias mujeres hacen del capital islámico (*agency* y *empowerment*), nos gustaría explorar si este tipo de comportamiento y sus respectivas representaciones no se relacionan también con un modo de experimentar la religiosidad y recrear la sumisión divina. Por consiguiente, trataremos de profundizar la interrelación existente entre modestia, *embodiment* y *din* islámico a la luz de los aportes realizados por autoras como Saba Mahmood en torno a los conceptos de piedad, agencia y ética islámica. A tal fin, utilizaremos como material de análisis parte de las entrevistas etnográficas⁶ realizadas a musulmanas argentinas (tanto de origen como conversas) de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y a una feminista islámica chilena que residió hasta hace poco tiempo en dicha ciudad. Los relatos de vida⁷ fueron obtenidos y reconstruidos a partir del trabajo de campo llevado a cabo durante el año 2013 en el marco de una investigación que se inscribe dentro de los Estudios de Género y Religión y cuyo principal objetivo consiste en describir, explicar y analizar el proceso de construcción identitaria de mujeres que profesan el Islam en Argentina. Los testimonios vertidos aquí bajo seudónimos pertenecen, salvo el caso de la feminista islámica que ya no vive en el país y que por decisión personal no se adscribe ni sunnita ni shiíta, a mujeres que

⁶ Entrevistas abiertas y no directivas que constituyen tanto un método como un objeto de estudio. Léase: Guber, Rosana. 1991. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Posmoderna*. Buenos Aires: Legasa.

⁷ Entendemos los relatos de vida en el sentido en el que lo hacen Kofes (1994) y Piña (1989). Es decir, como una herramienta metodológica que da cuenta: a) de la singularidad del sujeto, b) la interacción entre el investigador y el interlocutor y c) el reconocimiento de un fenómeno supraindividual. Reconociendo, además, que el relato constituye un proceso selectivo de semantificación del pasado (no libre de tensiones) que el actor realiza desde su presente biográfico y utilizando los marcos interpretativos y categorías del mundo social al que pertenece. Por más, consúltese: Kofes, Sueley. 1994. “Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, possibilidades e limites”. En: *Cadernos Pagu*, Nº3. Piña, Carlos. 1989. “Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico”. En: *Revista Opciones*, 16: 107-125.

asisten a una mezquita de orientación teológica shía⁸ de la Capital Federal. Todas ellas tienen estudios terciarios o universitarios y pertenecen a lo que podríamos denominar como las clases o sectores medios. Por lo tanto, estamos ante una localización cultural y política-doctrinaria particular del islam.

1.-Dîn al-Islâm⁹: un sistema multifacético, una forma de vida

El monoteísmo islámico se funda en el principio de *tawhid*, es decir, la unidad y unicidad de Allah. La forma en que el Islam define y conceptualiza a Dios difiere del modo en que lo hacen las otras dos religiones abrahámicas. La tradición islámica sostiene que la existencia de Allah (*Al-wuyud*) no tiene inicio (*Al-qidam*) y es infinita (*Al-baqa*). No se le pueden atribuir cualidades de ningún ser de la creación (*Mukafalatu lil hawadith*), es incomparable (*Al-wahdania*) y subsiste sin necesidad de nada ni de nadie (*Al-qiiamu bi nâfsihi*). Para los musulmanes Allah no tiene sexo ni edad, no se define singular ni plural, no ha engendrado ni ha sido engendrado. Por cierto, creen que Jesús (Isa) es uno de los profetas más importantes de la humanidad pero afirman que no es el hijo de Dios. De lo contrario, Allah dejaría de ser único e indivisible.

La unidad y unicidad de Allah se expresa, por ejemplo, en el arquetipo de los noventa y nueve nombres, entre los que se encuentran los siguientes atributos: El Misericordioso (ارحم الراحمين, *ar-Raḥmān*), El Dador de Fe, Protección y Seguridad (المؤمنين, *al-mu'min*), El Omnisciente (المعلمين, *al-'alīm*), El Justo (العدل, *al-'adl*), El Paciente (المهلين, *al-ḥalīm*), El Perdonador y El que esconde las faltas (الغفور, *al-ḡafūr*), El Digno de Ser Amado (الودود, *al-wadūd*), La verdad (الحق, *al-ḥaqq*), El Todopoderoso (القادير, *al-qadīr*), El Creador (الخالق, *al-jāliq*), La Luz (النور, *an-nūr*), El Siempre Eterno (الباقي, *al-bāqī*) y El Único (الاحد, *al-'ahad*).

Para los musulmanes el *tawhid* es más que una doctrina monoteísta, es un principio que establece la existencia de una realidad universal (Allah) y un modo de relacionarse con ella. Es entender que “todo” forma parte de la creación unitaria y que “todo” pertenece Allah. Recordemos que el término Islam proviene de la palabra árabe *aslama* que significa someterse (sumisión) pero también paz. El filósofo y teólogo islámico Henry Corbin explica que la conciencia religiosa del Islam se centra en un hecho *meta* y *trans* histórico que corresponde a la pregunta divina que los seres humanos deben responder: “¿Acaso no soy YO vuestro señor?” (Corán 7:172). Para Corbin esta pregunta y su respuesta reactualizan el pacto de fidelidad entre Allah y sus siervos (1993:3). Los musulmanes deben reconocer que no existe más dios que Allah y que Muhammad es su mensajero. Este testimonio de fe (*shahada*) constituye el primer pilar de la religión. Por lo tanto, musulmán

⁸ La principal diferenciación dentro del mundo musulmán es la existente entre sunnas y shías. Los shiítas constituyen entre el 10 y el 15% de la población islámica mundial. Residen principalmente en Irán y el Sur del Líbano. Ambas corrientes comparten los pilares fundamentales de la fe. Sin embargo, los shiítas creen que el liderazgo de la *umma* (comunidad de creyentes) debe quedar en manos la descendencia de Muhammad; siendo Alí (primo del profeta y esposo de su hija) es el primero de una serie de imames (seres infalibles guiados por Dios). Los shías, además, reconocen el ejercicio del *ijtihad* abolido por la doctrina sunní en el siglo X y la existencia de distintos niveles de interpretación o significación del Corán (exotérico, esotérico, límites y plan divino). Por último, aclarar que existen distintas escuelas de jurisprudencia y de pensamiento dentro de ambas corrientes.

⁹ La palabra árabe *din* se traduce como vía o senda (el mensaje revelado). Es el camino de Allah, una senda espiritual para toda la humanidad.

es aquel que se somete a la voluntad de Allah. Esta conceptualización nos recuerda, por momentos, al sentimiento de criatura descrito por Rudolf Otto en *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*¹⁰. Sin embargo, el concepto de sumisión es más complejo de lo que imaginábamos.

Para tratar de explicar la doctrina del *tawhid* y la cosmovisión musulmana, tomaremos en cuenta algunos de los postulados de la ciencia islámica del discurso o *Kalâm*¹¹. Es una tradición disciplinaria o un método de exposición discursiva que utiliza la dialéctica racional y la hermeneútica para reflexionar sobre los conceptos teológicos que aparecen en el Corán y la tradición del Profeta Muhammad (*hadith*) (Corbin 1993:319). Sus orígenes se remontan al año 750 d.c y desde entonces se han desarrollado distintas escuelas y tendencias tanto dentro el sunnismo como del shiismo (*mu'ta'zilíes*, *ash'arismo*, *mâturídismo*, *kalam neoasharí* y el *nuevo kalam shía*¹², entre otras). Algunos pensadores enfatizan la responsabilidad individual de los hombres ante sus actos mientras otros, en cambio, hablan de un poder limitado que consta en elegir entre los pre-destinos estipulados por Allah. Así mismo, algunos tratan de desarrollar posturas intermedias entre el fatalismo y la libertad absoluta haciendo hincapié en la libertad como el corolario de la justicia divina.

Dejando a un lado las complejas discusiones dentro del campo del *kalam*, podemos decir -en términos generales- que los musulmanes entienden que están sometidos a una realidad unitaria en la que pueden intervenir gracias al préstamo de conciencia (*amana*) que Allah les otorgó. Gracias al mismo, cada ser humano tiene intelecto (*aql*) para comprender, reflexionar, contemplar y crear sentido. Debe alcanzar la verdad y el conocimiento. Hombres y mujeres no sólo deben cumplir con pilares de la fe¹³ y práctica¹⁴ islámica sino que deben comprometerse con la creación. Es parte de su responsabilidad (*ajlaq*). Por eso,

¹⁰ Otto define el sentimiento de criatura como un sentimiento de dependencia y entrega del individuo hacia lo numinoso. Para el autor, el *numen* (divinidad o ser sagrado) fascina y deslumbra al mismo tiempo que causa pavor y estupor. Este sentimiento ambiguo y complejo se deduce principalmente de tres características o fuerzas que componen lo numinoso. Estas son: el aspecto tremendo (energía irracional que aterra y que se racionaliza, por ejemplo, en la idea de cólera divina), el misterio (realidad heterogénea, inconmensurable y sobrenatural que escapa a la concepción humana provocando estupor y sorpresa) y el aspecto majestuoso (relacionado con el poder y la omnipresencia como cualidades de la divinidad). Si bien la definición de Otto está fuertemente impregnada por la tradición protestante, creemos que en algún punto el sentimiento de criatura puede equipararse al sentimiento que el musulmán posee de sumisión a Allah. Incluso en los 99 nombres encontramos cualidades que remiten a los aspectos recientemente mencionados como por ejemplo: El Misericordioso, El Majestuoso y El que Humilla. Consúltese: Otto, Rudolf. 1996 [1925]. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

¹¹ Para algunos es similar a una teología escolástica del Islam mientras que Para otros se aproxima a la gnosis o teosofía mística.

¹² Fuentes: http://www.webislam.com/articulos/88534-el_kalam_neoashari.html
http://www.webislam.com/articulos/26303el_nuevo_kalam_y_la_justicia_una_comparacion_con_el_pensamiento_occidental.html (Consultadas 23 de febrero de 2015)

¹³ Los pilares de la creencia son: 1) la existencia de un único Dios misericordioso (*tawhîd*), 2) los libros revelados (el Corán, At-Tawrat o la Torah de Moisés, al-Inyil o el Evangelio de Jesús, Az-Zabur o los Salmos de David y Suhuh o las Hojas de Abraham), 3) los enviados de Allah, especialmente en Muhammad su último profeta, 4) los ángeles, 5) el último día, resurrección y juicio final y 6) el destino.

¹⁴ Los pilares de la práctica islámica son cinco: el testimonio de fe (*shahada*), la oración (*salat*), la contribución social obligatoria (*zakat*), el ayuno durante el mes de Ramadán (*sawn*) y la peregrinación a la Meca una vez en la vida (*hayy*).

se dice que cada ser humano es un potencial *jalifa* (representante del bien) de Allah en la tierra (Cabrera 2006). Así, en contraposición a la difundida definición de *jihad* como guerra santa, nos encontramos con los conceptos de *yihad* mayor y menor. La menor corresponde al derecho que tienen los musulmanes de defenderse en caso de ataques que atenten contra su vida. Pero la más importante es la *jihad* mayor: aquella que refiere a las prácticas individuales y colectivas que promueven la paz, la armonía y la justicia social (Esposito y Mogahed 2007:21). Se entiende, también, como el esfuerzo que se lleva a cabo para luchar contra el egoísmo y ser mejor persona. El Islam reconoce esta posibilidad en todo individuo porque se opone a la concepción del pecado original. Al respecto, las palabras de nuestras entrevistadas:

Khadija: *“No hay dentro del Islam una idea de que el hombre [ser humano], porque cumple la palabra de Dios, no tiene voluntad. El hombre ha sido creado a semejanza de Dios, entonces, tiene los atributos de Dios. Puede llegar a perfeccionarse día a día. Si Dios es sabio, el hombre debe ser sabio. Si Dios es activo y hace, el hombre debe hacer pero no quiere decir que no pueda guiarse de la palabra divina que es el mejor asesor en esta vida. El Corán brinda guías generales”*

Amira: *“Dicen los musulmanes que el ser humano tiene una fitra. Una fitra es un destello divino dentro del ser humano (...) que le despierta ese interés, esas ganas y ese deseo de unirse a Dios. Por eso, la muerte para nosotros no es una cosa trágica ni terrible. Es el fin de una etapa y el comienzo de otra. Que para nosotros los que estamos acá, es súper dolorosa pero para el que se va, se reencuentra con su creador”*

Los musulmanes creen en la predestinación pero también en el libre albedrío. La ética islámica es eudemónica, es decir, el alma humana persigue la felicidad en el mundo terrenal (*dunia*) y en el otro (*ájira*). Además, privilegia la práctica del bien. Las personas serán juzgadas por la intención y el conocimiento de sus actos más allá del resultado objetivo de los mismos. Por lo tanto, tienen que saber lo que tienen permitido (*halal*) y prohibido (*haram*) hacer. La distinción *halal-haram* es el principal criterio de clasificación del universo de discurso islámico (Asad 1993). Entre algunas de las acciones prohibidas se encuentran: el asesinato, el robo, el consumo de cerdo y sangre de los animales, la idolatría y asociación, beber alcohol, la usura, la difamación, el incesto, el adulterio, los juegos de azar y las prácticas adivinatorias.

La ley que rige y regula todos los aspectos de la vida individual y social se conoce con el nombre de *Sharia*. Sus principales fuentes son el Corán y la Sunna del profeta. La ley islámica comprende: a) *dab* (comportamiento, moral y costumbres), b) *ibadah* (adoración ritual), c) *i'tiqadat* (creencias), d) *mu'amalat* (transacciones y contratos) y e) *'uqubat* (castigos). Son más que conocidos los debates vigentes en torno a la aplicación de la *Sharia* en países islámicos. Sin embargo, los musulmanes distinguen entre la *Sharia* (ley divina) y el *fiqh* (derecho islámico) que se implementa en determinadas sociedades. Se dice que la ley islámica no es una ley humana sino una ley que Allah les regaló a hombres y mujeres para que éstos gobiernen su vida y comunidad (Cabrera 2006:87).

Zainab: *“Pero entendí que no es que Dios determina tu destino porque eso sí sería un juego macabro. Él lo que hace es decirte que es lo bueno y que es lo malo y te da libre albedrío. Vos utilizas ese libre albedrío para ver qué camino seguir (...) Es como que a veces me lo replanteo y quizás, nosotros no podemos encontrar el camino y Dios por ese mismo camino que estamos utilizando nos pone el parate para indicarnos que no es correcto”*

Como podemos observar, el Islam es un sistema que contempla todas las dimensiones de la vida. Por esta razón, para los musulmanes es mucho más que una religión. Creen que este término es insuficiente. Por el contrario, prefieren utilizar el vocablo árabe *din* antes que cualquier otra traducción. Veamos:

Zahra: *“Lo que se traduce como din, que podríamos decir que es la religión en el Islam, no existe en el castellano una palabra que defina bien lo que es el din. En realidad es una forma de vida. Con mi esposo siempre decimos que el Islam no es una religión, es una forma de vida. Es una forma de relacionarse con los demás, es una forma de relacionarse con la divinidad. Por eso están los marcos jurídicos. El Islam regula desde lo cotidiano hasta lo que comes, hasta la manera en cómo te relacionas con los demás hasta cómo son las leyes. Es toda una manera de vida. Por eso la palabra religión queda corta. La gente entiende que la religión es una parte de la persona. Esta persona es cristiana entonces, una parte de su vida es cristiana pero el musulmán es musulmán antes de ser una persona. Abarca todas las facetas de su vida. Todo va entremezclado. Todo va de la mano. No es que yo soy Zahra y en tal momento soy musulmana y en otros no. Toda mi vida está regida por las leyes de Dios, por las leyes del Islam”*

Khadija: *“Para mí, vivir en el Islam, que tenga que orar todos los días, comunicarme con Dios, que a la vez eso no me va impedir estar interiorizada de los problemas que pasan en la cotidianeidad y demás, eso para mí es muy importante. Llevar el Islam en todos los aspectos de mi vida, en mi casa, fuera de mi casa y en cualquier país para mí también es muy importante. O sea, por eso el tema de la identidad. No puedo separar lo público de lo privado. Para mí esta unión es muy importante. No me puedo dividir en dos”*

El *din* comprende las creencias y pilares de la fe como todas las normas éticas que regulan la convivencia entre los creyentes. En este sentido, este concepto se relaciona directamente con el principio de *tawhid*. Entendemos, entonces, que el *din* islámico les permite a los musulmanes construir y comprender su presencia en el mundo. Constituye, apropiándonos de la propuesta de Merleau Ponty (1993), una forma de *estar* y de *ser en el mundo*. El filósofo francés nos explica que el sujeto mantiene una relación de co-implicación con el mundo. Esta relación se inicia en la percepción y se reanuda y actualiza en cada experiencia vivida. La bilateralidad entre el sujeto y el mundo es posible a través de la facticidad de la carne. Esto quiere decir que el cuerpo, objetivo y fenoménico (sensible-sintiente), está hecho con la “misma tela del mundo” y pertenece al “tejido del mundo”. Para Merleau Ponty la percepción es una modalidad de existencia pre-objetiva que requiere de la autoría e interpretación de cada individuo.

El musulmán se siente parte de una realidad universal en la que todo, incluso él, está interconectado y pertenece Allah. Por eso, muchos musulmanes entienden que el Islam no excluye la práctica política ni el conocimiento científico. Por el contrario, son dimensiones o aspectos del mismo sistema. Esta concepción del mundo y la divinidad influye en el modo en cómo los musulmanes perciben y construyen la realidad, siguiendo a Merleau Ponty, en su conciencia reflexiva. Es decir, en su existencia-para-sí en relación con la construcción intersubjetiva del sentido del mundo.

Maryam: *“La religión está metida en el corazón de uno. Yo tengo a Dios en mi corazón, te lo tengo que decir así. Amo mucho al prójimo. O sea, soy tolerante. Me encanta el diálogo. Me encanta que las personas puedan a través de la razón ponerse de acuerdo y entender al otro. Siempre es así (...) Yo soy creyente. Creo en todo. Amo lo que hago entonces lo pienso, lo siento y lo llevo adelante (...) Trabajo ilusionada como si fuera una cuestión de fe. Pero además tengo la fe en Dios (...) Son dos verdades. No se contraponen. Al final es una sola verdad”*

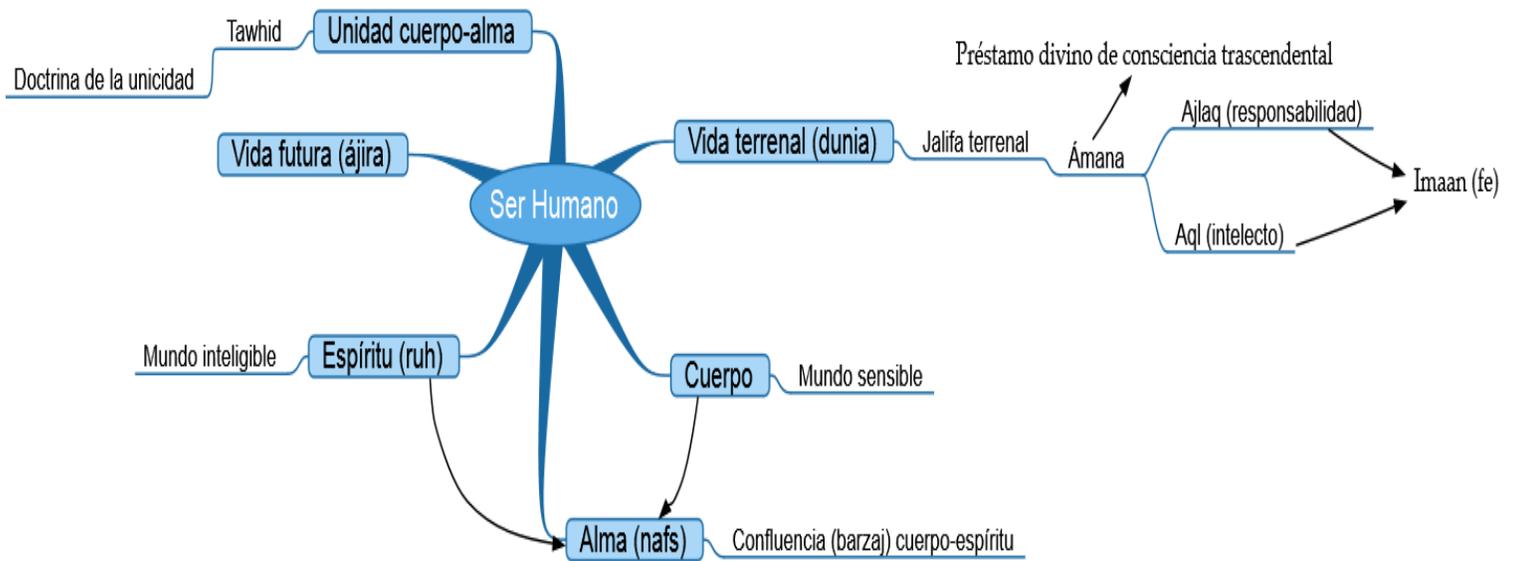
Nasreen: *“Yo creo que hay que desacralizar la creencia y volverla más dinámica. En el sentido de que hay que entender la creencia como experiencia de vida. La creencia no está en una estratósfera o va como una nube sobre el ser humano. La creencia está incorporada en la vida del ser humano. (...) Y lo otro que me gustó mucho fue el concepto de Dios. Este Dios que no es papá, que no tiene sexo, que no es hombre o mujer, que no tiene género. Este Dios que es así como tú lo piensas. Como dice el Corán: ‘Yo soy como el siervo -en este caso como quien cree en mí- me imagina’. Entonces, a mí se me abrió -como ¡Plum!- toda una nueva manera de entender el mundo. La manera de entender la vida. Entendí también el sentido de sumisión que es diferente a como nosotros lo vemos. No como sometidos o burritos. La sumisión no es eso. La sumisión es entender que la vida tiene una lógica y aceptar las cosas de la vida como son. Entonces yo vi que para mi proceso en ese momento, estaba en un proceso de descubrimiento de mí misma y de definición de quien era yo en la vida. Un momento en que dices que tienes que definir cuáles van a ser los pilares para el resto de tu vida, cuáles van a ser los puntos sobre los cuales voy a definir mi presencia en este mundo. En ese momento llegó”*

Podemos encontrar tantas modalidades de sumisión como musulmanes existen (Lukens-Bull, 1999). No obstante, creemos que el principio de *tawhid* y el concepto de *din* predeterminan o, mejor dicho, configuran el modo en como todos los musulmanes deben relacionarse con Allah, con sus hermanos de fe (*umma*)¹⁵ y demás actores sociales. Así mismo, comprende desde la forma en cómo perciben y experimentan su cuerpo (incluye movilidad, utilización del espacio, higiene y contacto interpersonal) hasta la definición de

¹⁵ Término utilizado para referirse a la comunidad de creyentes. Proviene del vocablo árabe *um* que significa madre. Para algunos comprende a toda la humanidad y para otros sólo a la hermandad musulmana. Consúltese: Prado, Abdennur (2010). “Sobre la idea coránica de *umma*” En: *El Lenguaje Político del Corán. Democracia, pluralismo y justicia social en el Islam*. Madrid: Editorial, Popular. Disponible en: <http://abdennurprado.wordpress.com/?s=umma>

justicia social que emplean. Por todos estos motivos es que nos atrevimos a comprender el multifacético sistema que constituye el *din islámico* como una modalidad de *ser-en el-mundo*. Esto es: un *modo islámico de ser-en el-mundo*. En suma, como una forma de concebir el mundo, la creación y la divinidad.

Gráfico: *Concepción del ser humano en la cosmovisión islámica*



1. El sistema sexo/género islámico

a. Definición

En los últimos tiempos ha habido una gran proliferación de artículos y producciones sobre el *status* de la mujer musulmana en países islámicos y en contextos migratorios. El uso del velo islámico se ha convertido en el tema fetiche de muchas discusiones; eclipsando la agencia musulmana y desconsiderando la interacción de factores económicos, políticos, culturales y religiosos. Sin embargo, existen trabajos que intenta abordar: **a)** los debates en torno a la laicidad, el *affaire del velo* y el multiculturalismo (Ajrouh 2007; Amara 2004; Arabi 1991; Bullock 2002; Dietz 2005; Haddad, 2006; Mijares y Ramírez 2008; Moualhi, 2000; Najmabadi, 2006; Zine, 2006, 2008), **b)** el código de familia, las leyes zina y los malos entendidos en torno a la posición de la mujer en el derecho islámico (Aixelá y Planet, 2004; Campillo 2003; el Hadri 2003; Mir-Hosseini y Hamzić 2010; Moghadam 1999, 2005; Warren, 2008) y **c)** su participación en movimientos islamistas y feministas (Abu-Lughood 2002; Ali y Silvers 2012, Adelkhah 1988; Mahmood 2001, 2005; Mahmood y

Hirschkind 2002; Mernissi 1995; Mir-Hosseini 2006; Moghadam 2001, 2002; Ramírez 2004).

Como podemos observar la cuestión de la mujer en el islam es una temática muy compleja atravesada por múltiples debates políticos, teológico-doctrinarios y académicos. No podemos referirnos al islam ni a la mujer musulmana como si fuesen construcciones abstractas y homogéneas. Teniendo en cuenta esto, intentaremos puntualizar brevemente los principales aspectos que configuran las relaciones de género dentro de esta tradición religiosa. Para ello, debemos comenzar aclarando qué entendemos por género. Existen distintas definiciones de esta categoría pero en esta oportunidad creemos pertinente retomar el modelo *sistema sexo/género* propuesto por Gayle Rubin (1998). Esta contribución nos permite superar las dificultades que atañen a conceptos tales como patriarcado o modo de producción. La versatilidad de esta construcción teórica nos es útil para analizar y describir distintas sociedades, modelos culturales y referentes empíricos sin que esto nos impida enriquecerla con otros enfoques y categorías. Dicho esto, creemos que el modelo sistema sexo/género nos permitirá comprender el modo en cómo se conciben, modifican, experimentan e, incluso, reinterpretan las relaciones de género dentro de la tradición islámica.

Ahora bien, ¿qué es, según Rubin, el sistema sexo/género? En primer lugar, debemos mencionar que esta autora lleva adelante una lectura exegética de las obras de Freud y Lévi-Strauss. Si bien asegura que ninguno de los dos logra comprender las implicancias de lo que proponen ni cuestionar el sexismo endémico de los sistemas que describen, proporcionan herramientas conceptuales a través de las cuales se puede analizar aquella dimensión o parte de la vida social que es sede de la opresión de las mujeres. Y por sobre todas las cosas, reivindica la importancia que ambos le conceden a la sexualidad humana. En este sentido, Rubin utilizará críticamente los aportes de estos autores.

En segundo lugar, pone gran énfasis en señalar, por un lado, que el sistema sexual incluye tanto instancias productivas como reproductivas superando así, la falsa dicotomía entre modo de producción y reproducción. Y, por el otro, en distinguir que el patriarcado es tan sólo una de las formas en las que se ha organizado o configurado el mundo sexual. Si bien reconoce el impacto de este término en la lucha contra el sexismo, afirma que es un modo particular de dominación masculina que debiera circunscribirse al arquetipo de los pastores del Antiguo Testamento. Existen distintos sistemas de estratificación por género y no todos ellos son patriarcales. El sexo es definido, determinado y obtenido culturalmente. Por consiguiente, la autora se propone desarrollar un término neutro que refiera específicamente a la creación del mundo sexual. Define, entonces, el modelo sistema sexo/género como el conjunto de disposiciones a través de las cuales una determinada sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana y satisface de forma convencional esas necesidades humanas transformadas. Con esta definición no sólo trata de visibilizar la construcción sociocultural del mundo sexual, es decir, desnaturalizarlo sino también cuestionar la supuesta inevitabilidad de su carácter opresivo.

Rubin entiende que los sistemas de parentesco (sistemas de posiciones y jerarquías) constituyen las manifestaciones empíricas y observables de los sistemas sexo/género. Estos sistemas se construyen a partir del intercambio o tráfico de mujeres. Aquí es cuando la autora recupera la teoría de Lévi Strauss acerca del tabú del incesto. No obstante, difiere en sus conclusiones. Para el etnólogo francés, el tabú del incesto es una regla universal de contenido variable que asegura el intercambio entre grupos. Este intercambio establece lazos de poder, parentesco y reciprocidad. Por su parte, Rubin sostiene que los hombres son

los asociados en un intercambio en el que las mujeres no reciben los beneficios de su propia circulación. Pero nos advierte sobre un presunto riesgo de este modelo o ley estructural. A saber: llegar a la errónea e irrevocable conclusión de que la opresión de las mujeres es el prerrequisito para el pasaje naturaleza-cultura. Por lo tanto, aunque considera que el intercambio de las mujeres es un concepto que aglutina o condensa algunos aspectos sociales del sexo y del género, prefiere, en cambio, hablar de la *economía política del sexo*. Esta categoría comprendería tanto las dimensiones políticas y económicas como simbólicas del sistema de parentesco y matrimonio.

Cada sistema de parentesco contiene relaciones de producción, distribución e intercambio que pueden llegar a incluir distintas formas de propiedad de las personas. Y es la división sexual del trabajo la base sobre la que se asienta dicho sistema. Por esta razón, para Rubin el tabú del incesto se erige, en realidad, sobre un tabú anterior y menos articulado que es el tabú contra la homosexualidad. La autora entiende que el género tiene como objetivo dirigir el deseo sexual hacia el otro sexo suprimiendo, así, el componente homosexual de la sexualidad humana. Sin embargo, también reconoce que los sistemas de parentesco pueden comprender formas específicas de homosexualidad institucionalizada o tácitamente aceptadas.

b. Caracterización

A partir de lo expuesto, nos atrevemos a hablar de la existencia de un *sistema sexo/género islámico*. Aclarando, previamente, que toda norma social puede ser transformada, reinterpretada y eliminada según la época y el contexto. Toda teodicea, siguiendo a Bourdieu (2000), es siempre una sociodicea. Con esta aclaración simplemente pretendemos recordar el carácter plural y mutable del islam. La forma en cómo se viven y regulan las relaciones de género en cada comunidad islámica varían de un lugar a otro residan, por ejemplo, en países de mayoría musulmana o en contextos no-islámicos. Sin olvidarnos, por supuesto, las múltiples reinterpretaciones y aplicaciones de la sharia.

Aun así, creemos que el concepto o categoría sistema sexo/género islámico nos permite comprender y describir una serie de normas o principios fundamentales que los musulmanes tienen en cuenta para regular sus relaciones intra e inter género. El islam es una forma de vida y un orden del mundo en el que las instituciones del matrimonio y la familia tiene una posición destacada dentro de ese esquema interpretativo (Lamia Shehadeh 2003: xi). Estas normas se desprenden del Corán y la Sunna del Profeta, las principales fuentes de la *sharia*. De forma bastante sintética y algo esquemática destacamos los siguientes aspectos concernientes al *status* de la mujer, la sexualidad y el matrimonio:

- La mujer es creada al mismo tiempo y del mismo modo que el hombre (*nafs in wahidatin*)
 - La mujer no es responsable de la expulsión del paraíso
 - Se prohíbe el infanticidio femenino
 - La mujer tiene derecho a heredar según la distribución establecida en el Corán
 - La mujer tiene derecho a disponer de su dote
 - El matrimonio islámico es un contrato y no un sacramento. Es considerado como una expresión o manifestación del principio de *tawhid* (Cabrera, 2006:105)
 - La mujer tiene derecho a elegir, aceptar y rechazar con quien contraer matrimonio

- Un hombre tiene prohibido casarse con familiares directas (hijas, madres, abuelas, suegras, sobrinas, hijas de sus esposas), mujeres infieles y adúlteras. En cambio, si puede hacerlo con cualquier otra musulmana (incluso primas cruzadas) y mujeres *ahlul kitab* (judías y cristianas)

- El esposo tiene la obligación de alimentar y abastecer a su esposa e hijos pero el cuidado de la familia es una responsabilidad compartida entre ambos cónyuges

- Aunque la monogamia es la forma ideal de matrimonio, se permite la poligamia¹⁶ bajo determinadas condiciones. A saber: un hombre puede casarse hasta con 4 mujeres si es capaz de asegurar un trato igualitario (a nivel económico y afectivo) entre todas ellas

- El Corán contempla la posibilidad del divorcio, el cual se debe cumplir siguiendo criterios específicos¹⁷. Para algunas corrientes, las mujeres también tienen derecho a solicitar el divorcio dejando de ser potestad exclusiva del hombre

- El Corán no prescribe la lapidación ni la ablación de clítoris

- Respecto a la controvertida y famosa *aleyah* (versículo) 4:34 del Corán que supuestamente le permitiría a los hombres golpear a sus esposas en caso de mala conducta, existen distintas interpretaciones. Para algunos exégetas, éste es un castigo cuyo fin “debe ser educativo” y no el de provocar daño. En cambio, otros teólogos -entre los que se incluyen las feministas islámicas- sostienen que esta *ayat* ha sido traducida e interpretada errónea y tendenciosamente; afirmando que no se prescribe dicha acción y que la misma, además, contradice el mensaje del libro sagrado.

- El Islam tiene una valoración positiva de la sexualidad. Considera que es una dimensión central de la vida humana y, por esta razón, no existe la institución del celibato. Sin embargo, establece el matrimonio¹⁸ como el marco legítimo en el que debe desarrollarse. En sintonía, el adulterio y la fornicación (*zina*) son conductas ilícitas (*haram*)

- Para la cosmovisión islámica, la concepción se inicia en el momento en que el espermatozoide implanta el óvulo. Por lo tanto, algunas escuelas permiten el uso de métodos anticonceptivos químicos y de barrera. Algunas también contemplan la interrupción del embarazo.

- Las corrientes tradicionalistas sostienen, basándose en la inclusión de la historia de Lot en el Corán, que el Islam condena la homosexualidad. Por el contrario, los teólogos *queer* afirman que el islam no condena ni prohíbe la homosexualidad sino, en cambio, cualquier forma de violencia y sometimiento sexual.

¹⁶ La poligamia es una práctica muy poco extendida en la actualidad. Depende, más allá de lo que establece el Corán, de la legislación de cada país. En Turquía y Túnez, por ejemplo, está prohibida. En cambio, en Arabia Saudí está permitida y es donde presenta la tasa más elevada de matrimonios poligámicos (120 cada 1000 hombres).

¹⁷ El divorcio es una situación indeseada pero contemplada dentro del Islam. Por eso, tiene sus reglas. Por ejemplo, una vez que se solicita el divorcio (*talaq*) se debe esperar el lapso de tres menstruaciones para saber si la mujer está embarazada (período *al-iddah*).

¹⁸ Debemos hacer una breve aclaración. En el islam sunna sólo existe el matrimonio definitivo mientras que el islam shía permite la realización de matrimonios temporales (*mut'a*). En los libros de divulgación se explica que éste es un mecanismo para satisfacer de manera lícita el deseo sexual en caso de que no se pueda contraer matrimonio permanente. Se debe ofrecer, al igual que en éste, una dote y en caso de finalizar el contrato también se debe esperar el período de *edah*. La diferencia en este caso es que el derecho a la herencia alcanza al hijo producto de esta relación pero no a la mujer. Conversando con algunas jóvenes de la comunidad pudimos entrever que localmente es empleado como un noviazgo (relación que no existe en la cosmovisión islámica). Podríamos pensar, entonces, que es una forma de *islamizar el noviazgo*.

- En referencia al cuerpo de la mujer y las normas de interacción podemos señalar:
 - ✓ La mujer no puede tener relaciones sexuales durante su ciclo menstrual como tampoco puede hacer la peregrinación a la Meca, tocar el Corán o realizar el salat dentro de la mezquita. La sangre, producto de una herida o menstruación, es impureza (*najs*).
 - ✓ Mujeres y hombres ocupan espacios separados en el interior de las mezquitas. Actualmente, grupos reformistas y feministas promueven la existencia de espacios mixtos y la construcción de mezquitas inclusivas.
 - ✓ Muchas musulmanas respetan el criterio *mahram*¹⁹: sólo tienen contacto físico y se muestran sin hiyab delante de sus esposos, hijos, padres, abuelos, sobrinos, tíos y suegros.
 - ✓ Por último, nos encontramos con el hiyab o velo islámico. Aunque hay distintos tipos de pañuelo (*shayla*, *hiyab*, *al-amira*, *niqab*, *khimar* y *chador*), usos (políticos, religiosos, identitarios) e interpretaciones (para algunos su uso es obligatorio y para otros no), existe un consenso general entre los musulmanes que establece que éste ha sido introducido en la época del profeta Muhammad con el objeto de diferenciar a las mujeres creyentes. De la misma manera, la mayoría acepta que el velo sólo debe cubrir el cabello y escote de la mujer, dejando su rostro al descubierto.

En conclusión, creemos que el modelo sistema sexo/género puede ser una categoría útil para describir tanto la forma en que se han concebido las relaciones de género y la economía política del sexo en la sociedad arábiga de la revelación coránica como las diversas exégesis y aplicaciones que de las normas derivadas del Corán y la Sunna se hacen en distintos contextos. Por esta razón, nos atrevimos a formular o proponer la idea de un sistema sexo/género islámico. Recapitulando, éste establece el matrimonio (con todas sus normas de realización y disolución) como el marco legítimo (*halal*) en el que se deben satisfacer los deseos sexuales. Condenando, así mismo, el adulterio, la prostitución y las relaciones extramatrimoniales. La legitimidad conyugal y la heteronormatividad -más allá de los debates actuales e interpretaciones reformistas en torno a ello- son los principios de la moral o ética familiar que, al igual que las otras religiones monoteístas, privilegia la tradición islámica hegemónica.

2.-Agencia, embodiment y formación ética

Cuando nos detenemos en el cuerpo como objeto de estudio, podemos adoptar distintas perspectivas o enfoques teóricos. Siguiendo a Scheper-Hughes y Lock (1987) existen tres posibles unidades de análisis: el *cuerpo social*, el *cuerpo político* y el *cuerpo individual*. El primero presta atención a la relación simbólica que se establece entre éste, naturaleza, cultura y fronteras sociales, mientras que el segundo enfatiza el control social y normativo sobre las personas, poblaciones y grupos sociales. Pensemos, por ejemplo, en los estudios de Mary Douglas y Foucault respectivamente. Ahora bien, el cuerpo no sólo es

¹⁹*Mahram* son las personas con las que un musulmán o una musulmana no pueden casarse (*haram*). Con estas mismas personas, sin embargo, pueden tener contacto físico y en el caso de las mujeres, mostrarse sin velo.

vector o vehículo de normas sociales, disciplinas y metáforas en torno a las comunidades y sus límites. Existe toda una dimensión que, sin desconsiderar las anteriores, se centra en el *body-self* fenoménicamente experimentado. Esto es lo que comprende el cuerpo individual como unidad de análisis.

Partimos de la conceptualización del *din islámico* (ética + práctica + cosmovisión) como un *modo de ser y estar en el mundo*, por lo tanto, quisiéramos explorar la relación existente entre éste y el *sistema sexo/género islámico*. Prestando especial atención a la forma en que las mujeres lo viven y experimentan. En pocas palabras, indagar respecto de su agencia y *embodiment*. A tales fines, recuperamos las propuestas desarrolladas por Saba Mahmood y Thomas Csordas.

Por empezar, la identidad islámica no es sólo una identidad social de carácter normativo, sino también un elemento o aspecto constitutivo de la *subjetividad* del individuo que se reconoce como musulmán (islam individualizado). En este sentido, creemos necesario adoptar una perspectiva que nos permita superar el dualismo cartesiano cuerpo-mente y que nos ayude a explicar las diversas formas en que las personas viven su religión sin olvidarnos, por supuesto, de la yuxtaposición existente entre las dimensiones social, política e individual. En efecto, Csordas (1990, 1994, 2011) entiende el cuerpo como un sujeto de la cultura y no como un objeto a ser estudiado en relación a ella. Siguiendo esta premisa, define el *embodiment* “como un campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales y el modo de presencia y compromiso en el mundo” (2011:83). ¿Qué implica esto? En primer lugar, diferenciar el cuerpo como entidad biológica y/o fisiológica de la experiencia corporizada. Esta última es el punto de partida de nuestra posición en el mundo a través del interjuego existente entre la naturaleza pre-objetiva del mismo y la objetivización reflexiva de los cuerpos (1994:7).

Csordas fundamenta su propuesta en los aportes de Merleau-Ponty (del que ya hablamos anteriormente) y Pierre Bourdieu. No nos detendremos en el enfoque teórico del sociólogo francés, hacerlo requeriría un trabajo aparte. Sin embargo, sí nos interesa señalar la importancia que le concede al sentido práctico y al aprendizaje “corporal” de las normas culturales. Esto es, al fin y al cabo, lo que Csordas recupera y pondera. Y aquí se hace presente el conocido y tan utilizado concepto de *habitus*. Esta especie de *modus operandi* condicionado históricamente (estrictamente limitado) pero con capacidad infinita de generar nuevas prácticas individuales y colectivas. Algo similar a lo que sostiene Chomsky en relación a los principios de la gramática generativa²⁰. Estas disposiciones o estructuras estructurantes y estructuradas que conforman el *habitus* ponen de manifiesto el juego dialéctico entre la interiorización de la exterioridad y la exteriorización de lo interior. Y es sobre esta articulación que creemos se constituye la subjetividad. En palabras de Csordas, la existencia corporeizada no es un texto pero sí es textualizable²¹ (2011:103).

²⁰Chomsky explica que la lengua están organizadas por leyes (estructuras sintácticas) que gobiernan su funcionamiento. Estas leyes son innatas a la mente humana y no tienen conexión significativa con la comunicación. En este sentido, la gramática generativa puede producir infinidad de oraciones a partir de un número finito de leyes. El objeto de esta gramática es la competencia lingüística del hablante. Cada ser humano dispone de una gramática general (facultad del lenguaje) que ha interiorizado y se vuelve “inconsciente”. A partir de estas estructuras subyacentes puede pensar, interpretar oraciones que nunca ha oído y crear otras nuevas. Chomsky, N. 1972. “La naturaleza formal del lenguaje”. En: Gracia, F (comp.) *Presentación del lenguaje*. Madrid: Taurus.

²¹ Csordas recupera la distinción realizada por Barthes en su ensayo “De la Obra al Texto” (1971). Barthes define la obra como un fragmento de sustancia y al texto como un campo metodológico. La obra es un objeto

Dicho esto, podríamos pensar que la identidad islámica es internalizada pero también reactivada a través de un *habitus* adquirido y específico. Este *habitus islámico* es aprehendido a través de distintas instancias, mecanismos y espacios de socialización (la familia, la escuela, la mezquita, etc) propios de cada comunidad y contexto. El *habitus islámico*, condicionado contextualmente, es “encarnado/corporeizado” (*embodiment*) en forma de disposiciones permanentes, técnicas corporales²² y modos somáticos de atención²³ que se transforman en prácticas previsible e inteligibles. Esto no implica hablar de la automatización o mecanización de las mismas. Por el contrario, refiere al carácter repetitivo y reproductivo de los hábitos cotidianos pero también a su faceta productiva y creativa. Ésta se manifiesta, por ejemplo, en las singularidades de cada trayectoria personal. Es en este punto donde empezamos a vislumbrar el papel que desempeña la agencia. En especial, en lo que respecta a la *hexis* corporal sexuada, la administración del “capital apariencia” (Le Bretón, 2002) y las normas del sistema sexo/género.

A partir de lo expuesto y teniendo en cuenta el intenso debate que se suscita en torno a la utilización de los conceptos de *agency* y *empowerment*, necesitábamos encontrar enfoques que trasciendan la dicotomía opresión-resistencia cuando hablamos de mujeres creyentes y/o religiosas. Y creemos que la propuesta de Saba Mahmood (2001) puede ser uno de ellos. La autora realiza un trabajo sobre la participación de mujeres musulmanas en el proceso de revitalización islámica en Egipto conocido como *Women’s Mosque Movement*. El punto más relevante del análisis de Mahmood es su reconceptualización de la categoría de agencia tal como ésta es definida por Judith Butler. Recordemos que para Butler (2002, 2007) el género no es el reflejo del sexo sino, en cambio, el aparato de producción (poder discursivo) mediante el cual los sexos son establecidos como prediscursivos, es decir, como naturales y anteriores a la cultura. La heterosexualidad normativa y la oposición entre lo femenino y masculino se erigen sobre un repudio fundacional (abyección) contra la homosexualidad. En síntesis, el género y su respectivo ideal regulatorio requieren de la existencia de seres abyectos. Este modelo enfatiza el carácter normativo y performativo de la identidad. El poder-discurso circula a través de los cuerpos que ha constituido; fijando los límites de inteligibilidad simbólica. La normatividad se legitima a partir de su re-actualización performática pero también puede ser resistida o subvertida por los seres abyectos que se encuentran en los márgenes.

Mahmood reconoce la dimensión performática y normativa de la identidad pero disiente con Butler respecto al concepto de agencia. Para Mahmood, la agencia no se reduce a la subversión de las normas, o sea, al deseo de resistencia. Por el contrario, para ella el poder construye distintos deseos y capacidades. Por consiguiente, la agencia no

de consumo que ocupa un espacio, se puede sostener en la mano y se cierra sobre su significado. En cambio, el texto se desarrolla en el juego del lenguaje y se experimenta en el trabajo. El texto está ligado al goce o al placer de una travesía de significados y significantes que se entretienen entre sí.

²² Entendemos el concepto técnicas corporales en el sentido que es definido por Marcel Mauss. El autor se refiere a éstas como los montajes fisio-psico-sociológicos de una serie de actos eficaces y de relativa cotidianeidad. Son formas de emplear y experimentar el cuerpo que son transmitidas culturalmente. Incluyen técnicas de higiene, cuidado personal, alimentación y hasta sexuales. Consúltase: Mauss, Marcel. 1979. “Técnicas y movimientos corporales”. Pp. 337-358. En *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

²³ Para Csordas los modos somáticos de atención son los modos culturalmente elaborados de prestar atención al y a través del propio cuerpo en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros. Léase: Csordas, Thomas. 2011. “Modos somáticos de atención” En: Citro, Silvia (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

comprende solamente los actos cuyo objetivo es cambiar el orden imperante sino que también incluye aquellos otros que implican continuidad y estabilidad (2001:212). Se interesa por las diversas formas de habitar las normas. La agencia no es sinónimo de resistencia sino la capacidad de acción que las específicas relaciones históricas posibilitan y crean. La autora intenta ampliar el concepto de poder de modo tal que incluya tanto las relaciones de dominación como las de resistencia y subjetivación. Mientras algunos sujetos intentarán modificar las normas, otros, en cambio, actuarán para alcanzar mayor control y perfección de las mismas. Eso último es lo que ocurre con las mujeres con las que trabaja.

Mahmood observa que la capacidad de agencia de estas mujeres consiste en interiorizar y expresar determinados valores o virtudes entre los que se destacan la piedad, la modestia y la timidez. Estas mujeres se oponen a la secularización (*‘almana*) y occidentalización (*taghrib*) de la sociedad egipcia y por esta razón, se involucran en el movimiento islamista. Aunque como señalan Esposito y Mogahed las mujeres musulmanas no son ni pro ni anti *West* (2007:110). La situación es más ambigua: combaten algunos aspectos y resignifican otros. La ideología de género del fundamentalismo islámico (*usuliyyah* o *salafiyah*) presenta complejidades y paradojas (Shehadeh, 2003). El Islam Político articula elementos de la retórica tradicionalista con valores y tecnologías occidentales. Es selectivamente moderno y tradicional; configurando nuevos marcos interpretativos y promoviendo modernidades múltiples y alternativas (Eisenstadt 2000). Si bien defiende un modelo sexual y familiar heteropatriarcal, promueve la participación de las mujeres en el espacio público dentro de una estructura moral legitimada (Castro, 2007:159). Es lo que ocurre, por ejemplo, en el Sur del Líbano. Zeina Zaatari (2006) nos explica que en los territorios bajo control de *Hizbullah*, la maternidad ha sido resignificada de manera tal que constituye una vía de participación civil. La imagen icónica de la mujer como “madre de la sociedad” y “educadora de los hombres de la resistencia” ha sido capitalizada por las mujeres para intervenir en su entorno y alcanzar mayor grado de libertad en el espacio público (p.56).

Ahora bien, volviendo a la propuesta de Mahmood, las mujeres del *Mosque Movement* buscan convertirse en determinado tipo de personas. Esto es: en *sujetas pías* (Goikolea-Amiano, 2012). Este proceso de constitución del *self* comprende una compleja articulación entre memoria, prácticas, representaciones y técnicas corporales. El uso del velo islámico, por ejemplo, no sólo funciona como un diacrítico identitario o símbolo político sino como un elemento indispensable en la construcción del *self*. Se convierte, según la autora, en una práctica disciplinaria y performance operativa. Es decir, en una *tecnología del yo*. En palabras de Foucault la tecnologías del yo son aquellas tecnologías que “*permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad*” (1990:48).

3.-Hiyab, pudor y modestia

El contexto local es diferente al que podemos encontrar en un país islámico o en un país europeo atravesado por la cuestión migratoria y los debates en torno a la laicidad y la islamofobia. En el caso de Argentina, la mayoría de los musulmanes descienden de inmigrantes sirios y libaneses que arribaron al país a principios del siglo XX y el proceso de conversión no es aún tan visible cualitativa y cuantitativamente como en otras regiones. Sin

embargo, y a pesar de las especificidades de la comunidad islámica local (su historicidad, diversidad y tensiones), podemos encontrar algunos aspectos comunes a la reconstrucción de la identidad musulmana en otras partes del mundo. Hecho que probablemente responda, entre otras causas, a la gramática que impone la política de la identidad (Segato 2007), el desarrollo del Islam Político y la existencia de un islam mundializado, diaspórico y transnacional (Roy 2002; Sayyid, 2012). Debemos considerar el rol de los medios de comunicación, la negociación de la posición de hombres y mujeres dentro de su propia comunidad y la reactualización de su memoria colectiva (Castro 2007:152).

Una praxis que por ejemplo se repite en distintas sociedades occidentales es la resignificación del pañuelo islámico como símbolo de resistencia y visibilización pública. Y esto también ocurre en Argentina. Muchas mujeres que no usan hiyab cotidianamente, deciden llevarlo en distintos eventos culturales, políticos y religiosos como una forma de representar a su comunidad, enfrentar la estigmatización o contrarrestar los estereotipos que sobre ellas circulan. A continuación, los testimonios de **Zahra** y **Zainab**. La primera es una joven conversa de 25 años que utiliza el velo diariamente. La segunda es una mujer de 40 años de origen árabe-musulmán que ha decidido llevarlo el día que prestó juramento en la universidad.

Zahra: *“No es mi culpa que haya hombres o mujeres que valoren a la otra persona por cómo está vestida o por lo que sea. Pero en esta sociedad en la que se valora lo físico, yo voy a tomar mi recaudo y voy a decir: “A mi valórenme por mi intelecto y por mi persona. Por mi forma de ser”: ¿Cómo tomo recaudo? Cubriéndome y teniendo pudor que son las herramientas que me da Dios”*

Zainab: *“Al momento de la jura éramos 800 personas. Nadie sabía que iba a suceder esto. En el momento en que yo juraba, los profesores se levantaron y aplaudieron. A todos les llamó la atención. Yo juré con el hiyab puesto. La verdad que fue un momento muy lindo (...) Porque una de las cosas que más quería destacar es sacar esta idea de que la mujer musulmana es oprimida y es una persona ignorante que no tiene estudios, que no piensa. Entonces, jurar por el Corán e ir con el hiyab era una forma de hacer notorio que sí estudiamos. Desasnar y sacar un mito en cuanto a cómo funcionan las neuronas de una mujer musulmana que, de hecho, funcionan como en cualquier mujer”*

La *agencia musulmana* se puede expresar performáticamente a través de diversas modalidades entre las que se incluyen: la resistencia a la islamofobia, la lucha contra la normatividad patriarcal islámica o la conformación de un sujeto pío. La *modalidad de acción pía*, aunque no se opone al discurso moral tradicional, posibilita ciertas instancias de empoderamiento (*empowerment*) al establecer los mismos criterios de respeto, fidelidad y disciplina en el seno del vínculo conyugal (Goikolea-Amiano 2012). Si bien estas mujeres no enfrentan el modelo de la complementariedad entre los sexos e incluso pueden llegar a hablar del hiyab como un mecanismo o instrumento de protección, esto no impide que exijan determinado tipo de comportamiento y respeto por parte de sus esposos o que trabajen, estudien y participen activamente en el espacio público. Por esta razón, siguiendo

a Goikolea-Amiano entendemos que las *sujetas pías* también son *sujetas políticas* (íbid.p.144). Esto es, por ejemplo, lo que nos dijeron nuestras entrevistadas al respecto:

Zainab: “Desde que nació el Islam en ningún momento dice que gozar del sexo es pecaminoso. Obviamente que dentro de las condiciones que Dios marca: dentro de qué ámbito y con quienes podemos tener relaciones sexuales. Obviamente que tiene que ser dentro del matrimonio (...) Lo que trata la mujer islámica es de no contaminar al hombre y del guardarse como mujer para el hombre con el que se va a casar. De guardarse en cuanto a pudor, a femineidad, en cuanto a moral.”

Zahra: “En la casa es muy recomendable que una trate de estar linda y de arreglarse para su esposo y su familia. No es que no existe eso porque una es mujer y hay cosas que son de la esencia femenina. (...) Una puede tratar de estar a la moda o de vestir bien pero este comportamiento de pudor interno se da en la manera de relacionarse con los demás, de hablar con los demás, en la confianza que se les da. (...) Lo que pasa es que el contacto físico está restringido para el ámbito familiar. El contacto privado es tan importante para el Islam que sólo está reservado para algunas personas. La situación inversa para el hombre. El hombre tampoco tiene que mantener contacto físico con otras mujeres. Uno puede decir que en nuestro país es tan normal darse un beso que nadie va a pensar nada raro pero a veces se generan algunas situaciones. Entonces ese es un mecanismo para evitar eso”

La *formación ética pía* permite, al eliminar la doble moral sexual, contrarrestar algunos de los privilegios masculinos del discurso hegemónico (Tarducci, 2002). Esto se observa, por ejemplo, en el estudio Sandra Cañas Cuevas (2006) sobre las mujeres *tzotzil* de San Cristóbal de las Casas (Chiapas) que abrazaron el islam. La autora nos explica que las mujeres participan activamente en la mezquita en dónde debaten sobre los problemas en torno a la tenencia de la tierra y se apropian del discurso religioso. En el plano de las relaciones conyugales, el islam reforzó la monogamia y mejoró el trato de los hombres hacia las mujeres al prohibir el consumo de alcohol y promover la fidelidad. Tanto hombres como mujeres deben respetarse, cuidarse y cumplir con las obligaciones impuestas por Allah.

En el caso de las mujeres argentinas con las que trabajamos, el proceso de subjetivación e internalización del islam no refiere exclusivamente a la idea de piedad. De hecho, la mayoría de ellas no empleó este término. En cambio, sí destacan otros valores como la tolerancia, humildad y fraternidad en los cuales intentan educar a sus hijos. No obstante, los conceptos de pudor, recato y modestia sí aparecen con frecuencia en sus discursos, asociándolos a las figuras de Fátima (hija del Profeta Muhammad) y la Virgen María como modelos o arquetipos a seguir. Fátima constituye, especialmente dentro del shiismo, el modelo islámico de mujer. La figura de Fátima, por ejemplo, ha sido central en la Revolución Islámica de Irán (1979). Las mujeres fueron convocadas a la revolución en su rol de madres y esposas. Se suele decir -siguiendo un hadiz del Profeta- que *el paraíso está debajo de los pies de las madres*²⁴. En palabras de **Khadija**, una de nuestras

²⁴ En *Revista Islámica Kauzar*, 2001, 31:47

entrevistadas, Fátima es un *modelo concreto y multifacético de mujer*. La describe como la gran compañera de su padre y esposo, una mujer combativa pero espiritual y humilde, una madre abnegada y una gran disertante. Nos explica que a través de ella se traza la descendencia *‘ahl al-bayt* (la casa del Profeta), demostrando así la importancia que la mujer tiene dentro de la sociedad musulmana.

La mayoría de las entrevistadas concuerdan en que el comportamiento de una mujer musulmana trasciende el uso de la vestimenta islámica y se define precisamente por las cualidades morales previamente señaladas. Estos atributos configuran, según ellas, un modelo de mujer contrapuesto al que promueve la sociedad occidental. A propósito, **Zainab** afirma:

“La mujer ha pasado a ser el monigote de vitrina. ¿A qué me refiero con esto? Ya no ocultamos nada. No tenemos pudor. Hasta estamos perdiendo la feminidad por querer ser llamativas. Antes era la minifalda. Ahora queremos la minifalda, escote. Ni hablar de las cirugías estéticas que cada vez se hacen a edades más tempranas. Es como que el hombre no tiene ninguna sorpresa con respecto a nosotras. Entonces, ahí ya estás involucrando el respeto de un género por el otro. Vos fíjate, a los hombres no se los exhibe como se nos exhibe a nosotras las mujeres. Entonces, es como que cada vez denigramos más al género. (...) Porque en Occidente hay que destaparse para taparse. (...) Piensan que el Islam es una religión machista o que las mujeres estamos oprimidas. Y no es opresión. Es cuidar a la mujer. Los tiempos modernos, el salir de tu casa a trabajar, el querer compararte con el hombre y querer hacerlo a través del feminismo, hizo que vos estés desprotegida”

En pocas palabras, el pudor es -para estas mujeres- el símbolo de una “*femineidad sutil*”, una cualidad que *eleva su personalidad*²⁵. En este sentido, la agencia ética de muchas musulmanas se orienta a la construcción y preservación de su reputación moral. Ser una mujer virtuosa, una buena creyente, madre y esposa son las principales cualidades que caracterizan -en palabras de Atasoy- el modelo *lady like* del pensamiento islámico victoriano (*victorian islamic thinking*) (2006:209). Durante nuestro trabajo pudimos identificar una retórica moral sexual y familiar en la que se destacan los siguientes puntos: a) la “diferenciación positiva” de los roles masculino y femenino, b) la importancia de la maternidad (en la transmisión de valores y la educación de sus hijos) y c) la protección, cuidado y respetabilidad de la mujer. Por ejemplo, en el número 65 de la *Revista Islámica Kauzar*²⁶ se explica que las cualidades éticas que permiten sostener la institución familiar son el pudor en el caso de la mujer y el sentido de protección en el caso del hombre. Se afirma: “*cuando la mujer sea consciente de su lugar y status frente al hombre, aprovechará el pudor y la castidad para resguardar su status*” (2013:43).

Aquí es donde el uso del pañuelo adquiere un papel significativo. Es -como sostiene Mahmood (2001)- una tecnología del yo que exige la recreación performática del pudor y la modestia como símbolos de autocontrol. La musulmanidad se encuentra asociada a la adquisición y exhibición del habitus religioso. En otro orden de cosas, a una disciplina de

²⁵ En: *Revista Islámica Kauzar*, año XIX, n°65, p. 43

²⁶ Publicación iraní realizada en castellano que se consigue en la librería de la mezquita a la que concurren las entrevistadas. También disponible en: <http://islamorient.com/Kauzar>

los gestos que emerge de una específica y determinada interpretación del código moral (Schmitt 1990). El uso del hiyab constituye -dependiendo del contexto y los límites de la normatividad islámica- una elección. Una decisión que puede contemplar: la presentación pública de su pertenencia identitaria, la manifestación de una posición política-ideológica, el rechazo a la cosificación del cuerpo de la mujer, la defensa de cierto rol femenino y un acto de sumisión a la voluntad de Allah. Es, sin lugar a dudas, un símbolo de religiosidad femenina (Ferreira, 2013:102). En este sentido, Sandra Cañas expone que mientras para las mujeres egipcias con las que trabajó Mahmood, el velo era un medio para adquirir y recrear ciertos valores religiosos; para las conversas tzotziles primero es necesario alcanzar cierto grado de religiosidad (*iman*) que les permita luego sentirse lo suficientemente seguras para utilizar el hiyab como parte integral de su vida cotidiana (2006:163). Por otra parte, las mujeres que conocimos (usen velo o no) enfatizan que la adopción de la vestimenta islámica es un proceso gradual y único para cada creyente. Para aquellas que la han adoptado cotidianamente, el hiyab no aparece en su relato como el objeto que antecede o culmina el perfeccionamiento religioso. Por el contrario, es caracterizado como una elección y hasta una necesidad personal que permite reconciliar o articular la interioridad con la exterioridad ya sea durante el proceso de islamización, la cultivación de su *self* o en la redefinición de su vínculo con Allah y otros actores musulmanes y no musulmanes. Ilustramos compartiendo los testimonios de **Zahra** y **Khadija**. Esta última es una mujer de 45 años proveniente de una familia árabe-musulmana que se ha convertido en un referente dentro de su comunidad.

Zahra: *“El hiyab no es solamente un pañuelo en la cabeza. Es una forma de vida y de comportamiento. El pudor y la modestia en lo exterior es la forma de vestir. En lo interior es una forma de relacionarse con los demás, de relacionarse con Dios. De saber que uno es siervo de Dios. Que una es sierva de Dios y que él da estas herramientas para que una esté más tranquila en la vida, que se pueda contactar mejor con Dios y que no se tenga que estar preocupando de las reacciones de los demás y también de las reacciones de uno. En el sentido de que una no esté pendiente de lo físico sino que se aboque más a lo intelectual y a lo espiritual. A tratar de desarrollar esas partes (...) La realidad es que una tiene que estar 100% convencida. Cuando empezás a vivir como musulmana, te surge sola la necesidad. A mi particularmente me empezó a surgir la necesidad de cubrirme, de llevar un velo. Yo racionalmente entendí la importancia para una mujer de cubrirse. El valor que se le da a la mujer en el Islam. Se cubre no porque sea sumisa o porque sea menos que un hombre sino que tiene una lógica (...) No se trata sólo de la reacción que tengan los demás sino que a una misma interiormente le va surgiendo la idea del pudor y de seguir el ejemplo de la hija del Profeta y de la Virgen María. ¿Por qué se cubrían? Y bueno, para que se las valore por lo intelectual y no por lo corporal. No por la imagen. En un país o en una cultura donde prima la valorización externa, bueno yo voy a ir contra la corriente. Y si Dios me está dando esta herramienta. Me está diciendo que es mejor que me cubra para que no me molesten. Voy a probarlo. Y la verdad es que llevado a la práctica es totalmente como Dios te dice. La relación con el otro es muy distinta. Vos te vas a relacionar con otra persona e imponés otro tipo de respeto. ‘Con esta mujer no me voy a desubicar’. Es como lo que puede pasar con una monja que*

se cubre. ¿Por qué se cubre? Por pudor, porque está siguiendo las leyes de Dios. Las mujeres que usamos hiyab, nos cubrimos por pudor. De esta manera yo no quiero decir que los hombres sean animales que no se puedan controlar. Para nada”.

Khadija: *“Primero partamos de que si yo me afianzo en mi fe y me afianzo en que yo creo en Dios y me afianzo en la idea de que el Corán es una guía para el ser humano que lo va guiando en diferentes etapas de su vida y en su conducta, que armoniza su interior con su exterior; yo no puedo decir soy musulmana y creer en esto y no hacer en consecuencia lo que hago. Entonces, me parece que tengo que tener una coherencia con mi creencia. Eso es fundamental. Segundo, yo fui experimentando. No fue que de una me lo puse. Fue toda una experiencia. Fue una lucha. Un poco como Habi, La extranjera²⁷. Me hace recordar un poco esa época de salir con el pañuelo (...) Pero en un momento [a los 18 años] decidí usar el pañuelo porque me gustaba y además, había leído el libro de Mutahhari y otras conferencias que había escuchado. Y me di cuenta un poco de esa cuestión de cómo se usa el cuerpo para atraer. Me daban una visión distinta: eso no me daba tanta libertad. Había pautas que seguir y que también estábamos muy encasilladas. El hiyab me liberaba un poco de todo eso. A la vez, valorarme yo. Había un discurso nuevo que yo nunca lo había visto de esa manera: una visión del cuerpo y de la persona.*

(...)Pero otra cosa es que a medida que yo me puse el hiyab, si bien sentía que me miraban y demás, adquirí una personalidad. Me conocen de una forma y tengo que asumirlo. Me concentraba más en otras cosas digamos. Las cuestiones de interés mías me llevaban a otras cosas. Inmediatamente en la medida que yo tenía hiyab ya no iba a participar de cosas muy banales o cosas que quizás, para mí no tenían mucho sentido. Entonces, me llevaba a profundizarme más. Me ordenaba la vida de otra forma”

La vestimenta islámica y la conducta ética a ésta asociada aparecen, por un lado, como un instrumento de protección y, por el otro, como un símbolo de respetabilidad femenina y de rechazo contra el *status* de la mujer en la sociedad occidental. Una respuesta, tal vez, a los cambios sociales y la pérdida de las estructuras de plausibilidad tradicionales. Sin embargo, debemos trascender los enfoques funcionalistas que naturalizan la oposición secular versus sagrado. La mayor visibilización y participación religiosa de los miembros de un grupo o comunidad religiosa no pueden explicar exclusivamente como el medio para afrontar las crisis morales, afectivas y/o económicas. Por el contrario, la religiosidad tanto en los sectores populares como en los sectores medios constituye una textura diferencial e intersticial (Martín, 2007). Podemos encontrarnos con una cosmovisión holística y relacional (Semán, 2001), es decir, con un pasaje de la trascendencia a la inmanencia (Viotti, 2010). A pesar de que el islam, al igual que el cristianismo y el judaísmo, se erige sobre la idea de un Dios trascendente, el concepto de din islámico reactualiza la presencia o injerencia de la divinidad en el mundo terrenal. Esto se expresa, por ejemplo, en el recuerdo de Allah (*dikr*), las súplicas (*dua*), el *salat* o el ayuno (*sawn*) durante el mes de Ramadán.

²⁷ Película argentina dirigida por María Florencia Álvarez y presentada en la 15° edición del BAFICI.

En este sentido, el uso del hiyab es la manifestación de una religiosidad vinculante con Allah. El cuerpo, siguiendo a Bruno Latour, aparece como una *interfase de relaciones con entidades diferentes* (objetos, recuerdos, personas y seres sagrados) (en Viotti, 2009:50).

Dicho esto, creemos que también es útil pensar el hiyab como un principio (valor) ético y no sólo como un vehículo o dispositivo normativo. En sintonía, transcribimos las palabras de **Nasreen** una feminista islámica cuya praxis se aproxima más a la co-agencia moral propuesta por Amina Wadud²⁸ que a la modalidad de acción pía previamente descripta. A continuación:

“Si tú me dices si uso siempre hiyab, yo siempre uso mi hiyab. Ahora si tú me dices si uso mi pañuelo islámico, no siempre. Hay una diferencia. El hiyab es un concepto ético que tiene que ver con el control de las intenciones, el control de las acciones. Hiyab significa cortina y es lo que separa lo público de lo privado. Por lo tanto, todas las personas tienen hiyab. Tú tienes un hiyab sin ser musulmana. Tú tienes ciertos códigos que separan tu vida pública de la privada. Lo que el Corán dice es que el musulmán siempre sea consciente del hiyab, sobre todo en lo que respecta a personas desconocidas (...) Yo uso siempre hiyab pero mi pañuelo es mi símbolo de identidad y de pertenencia a una comunidad religiosa o de visibilización de mi fe porque si yo no llevo pañuelo nadie se entera que yo soy musulmana. Primero parto de eso. Segundo, yo no veo que me vaya a proteger de algo porque hasta el momento nada me protegió del patriarcado. No creo que el pañuelo tenga poderes mágicos para evitar que los hombres sientan deseos sexuales”

En definitiva, el hiyab aparece en todos los testimonios como un código o componente ético que trasciende el uso del pañuelo. La diferencia radica en la forma de interpretarlo, conceptualizarlo y llevarlo a la práctica. No hay consenso entre los musulmanes con respecto a la obligatoriedad del velo en el espacio público. Cristina María de Castro sostiene que las musulmanas más secularizadas enfatizan la fe interior por sobre el uso del velo mientras que para las conversas el hiyab se vuelve, por ejemplo, un capital simbólico privilegiado en el proceso de construcción y negociación identitaria (2007:170). Así mismo, nos explica que el velo, aunque teóricamente asociado a la modestia, también se puede transformar en un símbolo de vanidad (ibíd.p.176). Al respecto, **Nasreen** afirma:

“Modestia significa no atraer las miradas sobre ti o de no provocar o llamar la atención. No por una cuestión netamente sexual, es por una cuestión básicamente de vanidad. He visto tutoriales en internet de chicas que se ponen pañuelos de cuatro pisos y con adornos y efectivamente salen a la calle y los tipos se dan vuelta a mirarlas. Ahora, si además tú sabes que el fetiche del pañuelo es un fetiche sexual en Occidente. A mí me ha pasado de ir con un pañuelo por Once y que los tipos se acercaran a mí como moscas. Iba sin pañuelo y nadie me daba bolilla. Entonces yo me pregunto ¿Dónde hay modestia? ¿Cuándo estoy cumpliendo mejor? ¿Cuándo me lo pongo o no me lo

²⁸ Es una teóloga y feminista islámica. Autora del libro *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*. Para Wadud el *ijtihad* (interpretación del Libro Sagrado) es un derecho de todo musulmán y exige el compromiso de éste con Allah. Es decir, de su co-agencia moral.

pongo? (...) El contexto define mucho los conceptos de modestia y de hiyab. Y define también el mayor o menor empoderamiento de la mujer con respecto a la vestimenta”

En síntesis, si bien modestia y pudor son términos que tienen significados similares, aparecen diferencias (acepciones) en su utilización. Mientras para algunas musulmanas el hiyab sirve para proteger a la mujer, mantener la armonía familiar y hacerla respetable, para otras, en cambio, es un modo de evitar la vanidad y promover la humildad y sencillez. No obstante, todas ellas nos hablaron de la sumisión a Allah en contraposición a la subordinación a los hombres y de lo importante que es respetar las fronteras que delimitan la intimidad propia y ajena. El acento está puesto en distintos aspectos. Podemos encontrarnos con marcadas diferencias o pequeñas sutilezas. Son matices en los que tendremos que seguir profundizando pero que seguro tengan que ver con la existencia de diversas modalidades de agencia musulmana entre las que la acción pía, el pudor y la modestia son sólo algunas de las tantas expresiones.

Conclusiones

Para finalizar, recordar que a través del presente artículo quisimos introducir de manera exploratoria un área temática poco trabajada en la Argentina. No referimos a los estudios que intentan articular Género y Religión, en especial, Género e Islam. A tal fin, seguramente hemos caído en la tentación de abordar demasiados aspectos y autores en una misma oportunidad; resultando este trabajo, quizás, algo pretencioso. Esperamos que en ese caso el lector nos sepa disculpar. Por un lado, nos motivaba la idea de una aproximación que coqueteara tangencialmente con la interseccionalidad y, por el otro, nos interesaba dar a conocer algunas autoras que sí estudian estas temáticas en otras regiones. Al mismo tiempo, intentamos reseñar y reapropiarnos de algunas propuestas teóricas ampliamente conocidas en el campo de los Estudios de Género y en el seno de la Antropología del Cuerpo pero que generalmente son utilizadas para comprender otras prácticas culturales y religiosas.

Recapitulando, creemos que la categoría *ser en el mundo*, a pesar de sus limitaciones, nos brinda muchas posibilidades a la hora de explicar y describir la reelaboración que los musulmanes hacen de los conceptos de Dios y religión. Esto no quiere decir que dejemos de emplear tales términos. Debemos ser capaces de distinguir entre las categorías nativas y las categorías académicas que no siempre coinciden (Ceriani, 2013). En virtud de lo anterior, pensamos que el *din islámico*, en tanto sistema multifacético, puede ser concebido como un *modo de estar y ser en el mundo* (de presencia y compromiso). Siguiendo esta misma línea, entendemos que el modelo sistema sexo/género nos ofrece varias ventajas al momento de caracterizar y puntualizar las normas que configuran las relaciones de género en la tradición islámica. Recordando que éstas son interpretadas y practicadas de forma distinta por cada comunidad. Y aquí reside el mayor beneficio de esta herramienta analítica. Permite ser utilizado para comprender la configuración de distintos mundos sexuales. Por esta razón, nos atrevimos a reformular este modelo, denominándolo *sistema sexo/género islámico* e incluyéndolo dentro de las dimensiones o esferas que componen el *din*.

Atendiendo a estas consideraciones, tratamos de indagar sobre las formas en que las mujeres experimentan y exteriorizan su religiosidad o musulmanidad. En suma, ahondar en el proceso de corporización (*embodiment*) del *din* islámico. En consecuencia, el uso del

pañuelo islámico y la realización de otras *performance* operativas trascienden el mero cumplimiento de las normas del sistema sexo/género y, en cambio, pueden ser comprendidas como *tecnologías del yo* que posibilitan la reconstrucción y cultivación del *self* en el marco de las modalidades de agencia o acción que las específicas condiciones socioculturales restringen o posibilitan. La individualización e institucionalización del islam no son procesos excluyentes (Castro, 2007:182). Por consiguiente, pudor, modestia y piedad son valores y atributos que definen la subjetividad y presencia en el mundo (su *modo islámico de ser-en el-mundo*). Así las cosas, el hiyab (ya sea entendido como prenda y/o valor ético) constituye, al igual que el salat, un *comportamiento restaurado*. Es decir, el restablecimiento del compromiso asumido con la divinidad: una práctica simbólica que, entre otras cosas, interioriza y manifiesta la sumisión a Dios. Implica, en palabras de una de las entrevistadas, recordar “*que una es sierva de Allah*”.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (ed.). 2002. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Arkoun, Mohammed. 1987. “Réflexions sur la notion de raison islamique”. En: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 63 (1): 125-132.
- Asad, Talal. 1993 [1982]. “The Construction of Religion as an Anthropological Category”. Pp. 27-54. En: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Atasoy, Yildiz. 2006. “Governing women’s morality: a study of Islamic veiling in Canada”. En: *European Journal of Cultural Studies*, 9(2):203-221.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 2007. *El sentido Práctico*. Bs. As: Siglo XXI Editores.
- Bramon, Dolors. 2009. *Ser mujer y musulmana*. Barcelona: Bellaterra.
- Butler, Judith. 2002. “Los cuerpos que importan”, “El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión”. En: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2007. “Sujetos de sexo/género/deseo”. Pp. 45-100 En: *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cañas Cuevas, Sandra. 2006. *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D.F.
- Castro, Cristina María de. 2007. *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Tesis de Doctorado, Universidad Federal de São Carlos.
- Ceriani, César. 2013. “La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas”. En: *Revista Cultura y Religión* VII (1):10-29.
- Corbin, Henry. 1993. *History of Islamic Philosophy*. Londres: Kegan Paul International/Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies.
- Csordas, Thomas. 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. En: *Ethos* 18(1): 5-47.

- _____. 1994. *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- _____. 2011. “Modos somáticos de atención” En: Citro, Silvia (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- _____. 1988. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.
- Eisenstadt, Shmuel. 2000. “Multiples Modernities”. En: *Daedalus*, 129(1):1-29
- Esposito, John y Dalia Mogahed. 2007. *Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think*. New York: Gallup Press.
- _____. 2008. “Who will speak for Islam?” En: *World Policy Institute*, 25(3):45-57.
- Ferreira, Francirosy. 2007. “O sacrificio do carneiro islâmico como objeto transicional - notas antropológicas” En: *Revista de Antropologia* 50: 747-782.
- _____. 2009. “A Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto”. En: *Revista Religião y Sociedad* 29 (1): 95-125.
- _____. 2010. “Olhando para o feminino em circulação notas etnográficas sobre mulheres muçulmanas”. Presentado en *Fazendo Gênero* 9, Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, Florianópolis
- _____. 2013. “Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade”. En: *Perspectivas, Revista de Ciências Sociais* 43:183-198.
- Foucault, Michel. 1990. “Tecnologías del yo”. Pp. 45-90. En: *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Frigerio, Alejandro. 2007. “Repensado el monopolio religioso del catolicismo en Argentina”. Pp. 87-118. En: Carozzi, María Julia y César Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM
- Goikolea-Amiano, Itzea. 2012. *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al Islam*. Master en Estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco,
- Le Breton, David. 2002. *La Sociología del Cuerpo*. Bs. As: Ediciones Nueva Visión.
- Lukens-Bull, Ronald. 1999. “Between text and practice. Considerations in the Anthropological study of Islam”. En: *Marburg Journal of Religion*, 4(2).
- Mahmood, Saba. 2001. “Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. En: *Cultural Anthropology* 6(2): 202-236
- Martín, Eloísa. 2007. “Aportes al concepto de religiosidad popular: Una revisión de la bibliografía argentina de los últimos veinticinco años”. Pp. 61-86. En: Carozzi y Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos/ACSRM.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993 [1945] *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Montenegro, Silvia. 2007. “Actualidad de los estudios sobre el Islam. Reflexión a partir de temas y abordajes globales y locales”. En: *Revista Pensar, Epistemología, Política y Ciencias Sociales* 2:114-129.
- _____. 2008. “Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam”. En: Fortunato Mallimaci (ed.) *Modernidad, Religión y Memoria*. Buenos Aires: Colihue.
- Ramji, Hasmita. 2007. “Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims”. En: *Sociology* 4 (6): 1171-1189.

- Roy, Oliver. 2002. *L' Islam Mondialisé*. Paris: Editions du Seuil.
- Rubin, Gayle 1998 [1975]. "El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo". Pp. 17-74 En: Marysa Navarro y Catherine Stimpson (comp.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Sayyid, Salman. 2012. "La umma como diáspora". Pp. 191-218. En: Muñoz, Gema y Ramón Grosfoguel (eds.). *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos anti-islámicos*. Madrid: Casa Árabe.
- Schechner, Richard. 2011. "Restauración de la conducta". Pp. 31-50. En: Taylor, D y Fuentes, M. (eds.) *Estudios avanzados de Performance*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock. 1987. "The Mindful Body: A prolegomenon to the future work in medical anthropology". En: *Medical Quaterly* (1):6-41
- Schmitt, Jean Claude. 1990. "La moral de los gestos". Pp. 129-146. En: J. Le Goff (comp.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid: Taurus.
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, Pablo. 2001. "Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea". En: *Ciencias Sociales y Religión*, 3:45-74.
- Shehadeh, Lamia. 2003. *The idea of women under fundamentalist Islam*. Estados Unidos: University Press of Florida.
- Tarducci, Mónica. 2002. *Servir al Marido Como al Señor: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Valcarcel, Mayra. 2013. *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Tesis de Licenciatura en Antropología, UBA.
- Viotti, Nicolás. 2009. "Los hombres también lloran: Masculinidad, sensibilidad y etnografía entre católicos emocionales porteños". En: *Ciências sociais y Religião*, 11(11): 35-58.
- _____. 2010. "El lugar de la creencia y la transformación religiosa en las clases medias de Buenos Aires". En: *Apuntes de Investigación del CECYP*, 18: 39-68.
- Warren, Christie. 2008. "Quitando el velo: mujeres y derechos islámicos". En: *Anuario de Derechos Humanos*, volumen 9.
- Zaatari, Zeina. 2006. "The culture of motherhood: An avenue for women's civil participation in South Lebanon". En: *Journal of Middle East Women's Studies*, 2(1): 33-64.
- Zine, Jasmin. 2006. "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School". En: *Equality and Excellence in Education* 39: 239-252.
- _____. 2008. "Muslim Women and the politics of representation". En: *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 24, Indiana University Press.

Bibliografía religiosa:

- Al-Furati, Fadel. 2006. *Fátima y la Virgen María*. Qom: Fundación Cultural Oriente,
- Cabrera, Hashim. 2006. *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*. Córdoba (España): Junta Islámica.
- Código de jurisprudencia para musulmanes en Occidente* (febrero 2006). Publicación digital Biblioteca Islámica Ahlul Bait.

- El Corán*. 2010. (traducción comentada de Raúl González Bórnez). Qom: Fundación Cultural Oriente.
- Imam an Nawawi. 1999. *El jardín de los Justos*. Córdoba (España): Junta Islámica,
- La Mujer en el Islam*. 1996. Buenos Aires: Ediciones Mezquita At-Tauhid.
- Monturiol, Yaratullah. 2009. *Islam y Derechos Humanos*. Córdoba (España): Junta Islámica.
- Mutahhari, Murtada. 2010. *El Hiyab (Acerca de la vestimenta islámica)*. Qom: Fundación Cultural Oriente.
- Rizvi, Sayyid. 2010. *Sexualidad en el Islam*. Publicación digital Biblioteca Islámica Ahlul Bait.
- Un ramo de flores del jardín de las tradiciones del Profeta y Ahlul Bait* (2005) Isfahán: Centro de Investigación Islámica Amir Al- Mu´mimin ´Ali.

Sitios web visitados

- <http://abdennurprado.wordpress.com/>
- <http://www.annurtv.com/>
- <http://www.islam.com.ar/>
- <http://www.islamoriental.com/>
- <http://www.umma.org.ar/>
- <http://www.webislam.com/>