

TRANSFORMARSE EN “LLAVES DEL BIEN”: MUJERES MUSULMANAS, SABERES Y PRAXIS EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES*

Mayra S. Valcarcel
IIEGE, Universidad de Buenos Aires

Resumen: Este artículo comienza describiendo las clases de religión dictadas para mujeres en una mezquita de la ciudad de Buenos Aires entre el año 2014 y 2015. Detallaremos los principios y valores ético-religiosos que se transmiten. Para luego adentrarnos en las características que configuran la dinámica de este espacio de aprendizaje y sociabilidad. Con la intención de profundizar el análisis en torno a las relaciones y tensiones existentes entre la adquisición de esos conocimientos y el desarrollo de un “buen comportamiento” (adab). Las mediaciones que las sujetas religiosas llevan a cabo respecto a las normas y principios éticos en el islam, sus experiencias personales y las prácticas de adoración religiosa. Finalmente, reflexionaremos -recuperando los interrogantes y observaciones metodológicas que atraviesan el texto- acerca de esta instancia de trabajo de campo y los desafíos que emergen de la fructífera intersección entre los estudios de género y los estudios sobre religiosidades.

Palabras clave: Mujeres musulmanas. Agencia. Cuerpo. Ética.

Becoming ‘Keys to Virtue’: Muslim Women, Knowledge and Praxis in Buenos Aires

Abstract: This article sets out to describe women’s religious classes taught in a mosque in the city of Buenos Aires between 2014 and 2015. We first outline the principles and ethical-religious values transmitted in them. We then go on to analyze the dynamics and characteristics that configure this space of learning and socialization. We inquire into the relationship between knowledge and ‘good behavior’ (adab), paying special attention to the meanings built around ethical principles in Islam, personal experience and the practice of worship. We conclude with some thoughts about the anthropologist’s involvement during the fieldwork and the fruitful challenges that arise between religious studies and gender studies.

Key words: Muslim Women. Agency. Body. Ethics.

¿Qué es el islam y la sagrada sabiduría que nos transmitió el Profeta? ¿Qué es la religión sino una gozosa comunicación con Allah? El islam establece reglas que nos sirven para vivir al lado de los demás. Habla de respeto y, sobre todo, de amor. Sacia nuestra sed espiritual. Nos eleva a todos, hombres y mujeres. Y es que todo lo demás son interpretaciones hechas con otro fin (...)

Sí Imán, sé leer y no sólo el Corán. Y también sé pensar. Y eso es algo que en la aldea molesta a los hombres. ¿Por qué no se nos puede permitir leer, escribir y pensar? (...) ¿Quién no quiere que Allah ensalce a la mujer? ¿Las mujeres no somos iguales a los hombres?

(Diálogo del film *La fuente de las mujeres*)¹

Introducción

Adentrarse en los estudios sobre religiosidades desde una perspectiva de género implicaría -por cuestiones ampliamente debatidas, aunque aún no del todo clarificadas- enfrentarse a presuntas contradicciones e incompatibilidades. En palabras de Sarah Bracke (2008): el sujeto religioso pone de relieve la cuestión de la agencia. Nos invita a discutir y desentrañar la concepción occidental o, mejor dicho, eurocéntrica de agencia, la cual se encuentra profundamente generizada (*gendered*) y étnicizada (*ethnized*) (Bracke, 2008: 62). En este sentido, Bracke sostiene que en la coyuntura post-secular es necesario disociar o desarticular los procesos de modernización y secularización. Dejar de pensarlos como sinónimos. A su vez, examina el dilema o la paradoja que se presenta al abordar -desde una perspectiva liberal o secular- las agencias y subjetividades religiosas. Se reconoce la relativa agencia del sujeto frente a la divinidad, al mismo tiempo que se señala esa sumisión como falta de autonomía o agentividad. Por el contrario, piensa que la agencia debe comprenderse a partir de las tensiones existentes con relación a la estructura e incluir diferentes dimensiones como el deseo, la fantasía y los afectos (Bracke, 2003, 2008).

Observamos, entonces, que aproximarse a la cuestión de las agencias religiosas femeninas implica desafiar algunos presupuestos. La dificultad pareciera incrementarse, a su vez, cuando trabajamos con mujeres musulmanas. Especialmente con aquellas que residen en las denominadas “sociedades occidentales”. Aunque el contexto latinoamericano presenta sus particularidades, y a pesar del crecimiento poblacional y/o mayor visibilización de las comunidades islámicas en la región, el desconocimiento sigue siendo importante.

El fantasma del exotismo flota y se renueva en el aire a pesar de los cuarenta años transcurridos desde el punto de inflexión que marcó la aparición de la obra *El Orientalismo* de Edward Said. Abu Lughod (2002) señala con gran lucidez que si reemplazáramos preguntas generalizadas como “¿La mujer musulmana es X?” -entendiendo por X: sumisa, oprimida, entre otros calificativos- y “¿Es cierto que el islam permite Y?” por aquellas otras como “¿la mujer cristiana/judía es X?” o “¿es cierto que el judaísmo y cristianismo permiten Y?”, estos interrogantes probablemente perderían sentido o interés. Mediático, sin dudas. Y a veces académico, nos atreveríamos a decir.

Por consiguiente, es necesario un enfoque de género que trascienda, además, la fetichización (*fixity*) que opera en el proceso de construcción ideológica de la alteridad (Bhabha, 1983). Las mujeres musulmanas que conocemos y entrevistamos comparten con nosotras el espacio urbano y numerosos códigos y sentidos culturales. Por lo tanto, debemos redoblar nuestro esfuerzo por superar y quebrar el ideario *muslimwoman*² que se construye tanto desde los discursos neorientalistas como islamistas (Cooke, 2007).

Dentro del diverso y complejo mundo musulmán podemos encontrarnos tanto con discursos religiosos “ortodoxos” como con hermenéuticas feministas. Existen diversidad de praxis e interpretaciones religiosas entre los polos que representarían los discursos “normativos” y “reformistas”. Las agencias religiosas que oscilan entre ambos muestran una serie de complejidades y matices que no responden exclusivamente a ninguno de ellos y son, por lo tanto, las que mayores retos y riquezas nos presentan a la hora de estudiarlas. En sintonía, Saba Mahmood señala el lugar controversial o poco comfortable que las *sujetas pías* ocupan dentro de los estudios de género y feministas (2012: 35). Por consiguiente, busca ampliar el concepto de agencia más allá del modelo dualista y agnóstico. Por el contrario, insta a pensar en las distintas formas de ejercer, habitar, gestionar, y no sólo resistir y cuestionar la normatividad. Señala la necesidad de reconocer la existencia de praxis políticas en “lugares inusuales” (Mahmood, 2012: 256). Ser *sujeta* implica -como sentencia Scott- estar sujeta a específicas condiciones de existencia y ejercicio (2001:66).

En su trabajo durante los años '90 con las mujeres que participan del movimiento de mezquitas (*al sawha al islamiyya*)³ en Egipto, Mahmood vislumbra que, si bien ellas no cuestionan el subtexto de género del discurso religioso ni la autoridad masculina, su reinscripción en los roles tradicionales puede ser leída como una reconfiguración de la praxis generizada (*engendered*) de la pedagogía islámica (2012: 45). En este sentido, la autora sostiene que las *sujetas pías* también son *sujetas políticas*. Reconoce la existencia de una ética política y rompe con la idea de una religiosidad privada y secularizada. El movimiento pío (piedad o *taqwa*) pone el acento en la individualización y corporización de los valores o virtudes morales. La piedad aparece -al decir de Topal- como un devenir (un proceso de transformación) que no se reduce al *hiyab* o al *salat*, ni tampoco confina a éstos a meros diacríticos identitarios (2017: 585).

A la luz de estas y otras contribuciones, nos proponemos describir las características, contenido y funcionamiento de unas clases de religión destinadas a mujeres y dictadas por una profesora⁴ siria en una mezquita de orientación sunnita de la ciudad de Buenos Aires. Luego de una primera experiencia con mujeres vinculadas a una mezquita chiíta de la ciudad para la realización de mi tesis de licenciatura (2013), comencé a incursionar -en el marco del proyecto de investigación doctoral en curso⁵- en otros espacios de la comunidad musulmana porteña y el conurbano bonaerense. Es durante este transitar que me entero del comienzo de dichas clases. Me acerqué del mismo modo en que lo hice en otras oportunidades para escuchar las charlas⁶ ofrecidas por shejjs de distintas instituciones. Sin embargo, esta instancia adquiriría otra relevancia etnográfica con relación a mi problema de investigación al configurarse como un espacio exclusivamente femenino⁷ - aunque cabe advertir que no es el único - de sociabilidad y enseñanza religiosa.

Las clases contaban con el apoyo y promoción institucional; pero se sostenían, también, gracias a la autogestión y el deseo de las asistentes. Se extienden hasta la actualidad, aunque tengo entendido que ya no son dictadas por la misma profesora, sino que, nuevamente, están a cargo de un *sheikh*. Concurrí a las mismas -en algunos períodos con mayor constancia y frecuencia que en otros- desde mediados de 2014 hasta fines de 2015. Momento en el que me incorporé a un programa solidario de cocina y entrega de alimentos impulsado por algunas de las mujeres que asistían a las clases.

Aunque las mujeres que participaban del programa de ayuda y las clases no siempre eran las mismas, ambas actividades podrían concebirse como parte de una díada que constituyen la enseñanza y aprendizaje de las normas y valores religiosos, por un lado, y la práctica del bien (*adab* y *sadaka*), por el otro. Un binomio que -a los ojos de muchas mujeres- se presupone indisociable del ideario de una “buena musulmana”.

Dicho esto, en este texto intentaremos describir y explicar la dinámica de las clases⁸: las formas de interacción, los preceptos que se transmiten y las tensiones que atraviesan la relación enseñanza-aprendizaje. Vislumbrar el tipo de agencia religiosa que espacios como éste ayudan a construir o promover. Entendiendo que agencia y experiencia están siempre ancladas en su temporalidad social (Butler, 2005:19). Se utilizarán seudónimos para preservar la identidad de las mujeres y el anonimato de sus testimonios. Finalmente, reflexionaremos acerca de las vicisitudes, percepciones y dudas acaecidas durante este período de trabajo de campo.

Conducta y Conocimiento: cuando el mejor tapete es la sinceridad y el mejor vestido la piedad⁹

Las clases se llevaban a cabo los viernes para aprovechar la mayor concurrencia de personas a la mezquita. Durante el *salat* (oración) *al-yumu'ah*¹⁰ los hombres ocupaban la planta baja de la misma, mientras las mujeres el piso superior. Teniendo una visión panorámica, pero sin ser observadas. Los restantes días de la semana, hombres y mujeres solían compartir el mismo recinto; colocándose ellas detrás de los varones para así evitar miradas y realizar las prosternaciones con comodidad. La ubicación y disposición espacial difiere, en algunos aspectos, de la encontrada en otras mezquitas y *musalla*¹¹ de la comunidad. Aunque en todas se respeta la diferenciación sexual durante el encuentro y práctica ritual.

Una vez finalizada la *jutbah* (discurso), algunas mujeres se quedaban en la mezquita conversando y compartiendo té y comida. Al disminuir la presencia masculina, se reunían alrededor de una mesa situada en el fondo de la sala principal en planta baja. Las clases comenzaban luego del *’asr* (oración de la tarde), entre las 16:30 y 17 hs, y se extendían durante una hora y media aproximadamente. Luego, algunas mujeres se retiraban y otras se quedaban para el *salat* del ocaso (*magrib*). Al desarrollarse en un espacio de culto, todas las asistentes debían usar *hiyab*. Algunas vestían ropa casual (jeans, remeras de mangas largas) y otras, *abayas* (túnicas). Algunas se quitaban el *hiyab* en el baño antes de retirarse de la mezquita y otras -las que lo usan cotidianamente- salían, por supuesto, vistiéndolo. Todas se descalzaban -como indica la costumbre- antes de

entrar a la sala de oración y se calzaban al salir, dando el primer paso con el pie correspondiente en cada ocasión.

Contaban con una participación promedio de diez mujeres. Entre las asistentes encontramos un “staff” permanente conformado por tres musulmanas de origen: Farasha (la profesora), Fairuz (quien muchas veces contribuía en la traducción del árabe al español u ofreciendo algún ejemplo) y Sakina (quien traducía permanentemente al español las explicaciones en árabe de Farasha) junto un par de musulmanas conversas que asistían regularmente a esa mezquita. Algunos viernes eran más concurridos que otros. Mujeres que se enteraban de la existencia de las clases asistían entusiasmadas un par de veces, pero al poco tiempo dejaban de ir. Muchas aducían incompatibilidad de horarios con otras actividades y compromisos laborales. Otras pocas no se encontraban del todo a gusto porque sentían que las clases no respondían a sus expectativas o intereses. Algunas porque mantenían vínculos más estrechos con otros sectores e instituciones de la comunidad musulmana porteña, mientras que otras se estaban iniciando en el islam; razón por la cual establecían itinerarios personales de mayor flexibilidad entre distintos grupos. También han existido casos de mujeres que se acercaban exclusivamente a aprender algunos aspectos básicos de la religión y dar la *shahada* (testimonio de fe) para luego casarse con un musulmán y, a veces, mudarse a un país islámico. Hecho que ha sido criticado enfáticamente por la profesora y otras concurrentes. Nunca faltaba, por cierto, la oportunidad en la que alguna “curiosa” aparecía porque se enteraba de la existencia de una mezquita, “lo vio en la tv” o por algún contacto personal, pero desconocía los pilares del islam y ciertos códigos de comportamiento dentro del lugar.

¿Qué temas se trataban? La vida del Profeta Muhammad -tomando los *hadith*¹² o *sunna* como fuente- y el significado de algunas *aleyas* (versículos) del Corán. En este último caso, Farasha no sólo llevaba sus apuntes escritos en árabe, su tablet con videos y una copia del Corán, sino que, además, entregó a cada una de las concurrentes un cuadernillo con la transcripción en árabe y la correspondiente transliteración en español de las aleyas. De hecho, en alguna que otra oportunidad nos hizo practicar su correcta pronunciación en árabe. Sin embargo, la recitación en árabe del Corán era una tarea a la que se abocaba otro día de la semana con las hermanas¹³ que estaban interesadas en hacerlo. Cuando en una ocasión le pregunté sobre esos encuentros, de forma risueña me respondió “¿Para qué querés venir vos los miércoles?”. Sabía, al igual que la mayoría de las mujeres que asistían a las clases, que no soy musulmana. Sin embargo, todas se mostraban muy afectuosas y me recibían con gran calidez; preguntando por mí cuando pasaban tiempo sin verme. Ante la disyuntiva de si debía o no verbalizar ante todas o ante las nuevas asistentes que era antropóloga, algunas sostenían que no tenía por qué dar explicaciones respecto de mis creencias religiosas. “Si estás aquí, es porque Allah así lo desea” sentenció una de ellas.

Durante el primer año, las clases se centraron en el mensaje de algunas *aleyas* e historias del Corán como la “Historia de la vaca de los hijos de Israel” (sura 2, aleyas 67-73), “Historia de Talut y Yalut” (sura 2, aleyas 246-251) y “La gente de Saba” (sura 34, aleyas 15-21). A través de estas historias como de la biografía del Profeta, se intentaban transmitir algunos principios de la fe. Estos fundamentos se iban repitiendo y atravesando, cual hilo conductor, el contenido de las clases. Muchas de las cuáles concluían con la

formulación de una pregunta retórica para que cada una de las presentes reflexionase, para sí, posteriormente. Preguntas como: “¿Soy de las que tiene buenas intenciones?”, “¿Soy llave del bien o llave del mal?”. Entre los tópicos de los encuentros destacamos:

a) El rechazo a la idolatría y la asociación. El énfasis además de responder al principio de unicidad en islam, tal vez, se relacione con la importancia que tienen distintas devociones y figuras en la religiosidad popular argentina. Heteróclito acervo, junto con algunas tradiciones orales árabes, que interpelan tanto a las conversas como aquellas criadas en el seno de familias musulmanas.

b) La idea de que Allah somete a las personas a pruebas con la intención de sacar lo mejor de ellas y desarrollar la paciencia (*sabr*). En palabras de Farasha: “como una piedra, cuanto más fuego se le da, más brillante y pura es”. Además, entender que las pruebas en un país no musulmán (como la Argentina) son más difíciles dado que es un ambiente proclive a las “tentaciones”.

c) Saber que Allah escucha las súplicas (*du'ā'*¹⁴) que se realizan desde el corazón. Son, como las cinco oraciones diarias, una “herramienta para recordar a Allah”. Farasha nos explicó que, según un *hadith* del Profeta, Allah puede: 1) otorgar lo que se pide, 2) no otorgarlo, pero evitar un daño, 3) ni otorgarlo ni evitar un daño, pero conceder una recompensa mayor el día del juicio final. Por esa razón, afirmó “va a llegar el día en que algunos pensarán que hubiese sido mejor que no me hubiese cumplido lo que pedí”¹⁵.

d) No dejar de hacer súplicas, aunque Allah no conceda lo pedido. Advertiendo, además, que tal vez no se alcance a observar con los propios ojos el resultado de lo solicitado. La profesora utilizó la metáfora del agricultor que no siempre logra ver el fruto de la semilla que cosecha. Enfatizó que existe un conocimiento oculto que sólo Allah posee. Si no concede algo o pone alguna dificultad, tiene un propósito. Farasha concluyó el relato diciendo: “Todo lo que nos pasa es para nuestro bien. Somos como nenos chiquitos que no nos damos cuenta el porqué de las cosas (...) No nos alcanza nuestra pequeña mente para comprender la magnificencia de Allah”¹⁶.

Observamos que los dichos del Profeta, los relatos de historias que se encuentran dentro del Corán o pertenecientes al saber y la tradición oral, sirven no sólo para ejemplificar sino, también, para legitimar un concepto, norma o valor ético-religioso. Son géneros discursivos que se viven, reactualizan y corporizan en las relaciones sociales (Mahmood, 2012: 142-143).

e) Incrementar la confianza en Allah ya que “nadie en el universo nos va a querer como Allah”. Su misericordia -dijo Farasha- se divide en 100 partes. Una parte está destinada a nuestra vida terrenal y las 99 partes restantes para el día del juicio final. El corazón de las personas está en la misericordia de Allah quien puede moverlo como desee. No obstante, el/la creyente debe tratar de cumplir sin objeciones con su orden. Sabrá de su beneficio posteriormente. Aquello que Allah condena o permite no se cuestiona. Cuestionar implica falta de confianza, fe y sumisión (a la voluntad divina).

f) Se reconoce que Allah le otorgó a cada individuo una fuerza o capacidad que no puede desaprovechar. Por eso, es importante -según Farasha- que cada persona desarrolle el conocimiento y se desenvuelva lo mejor posible dentro de su campo de acción y saber (la docencia, la medicina, etc). “La religión no sólo es rezar o ayunar. Es conducta y conocimiento”. O, como advirtió junto a su esposo durante una conversación

g) que mantuvimos en otra ocasión, “el salat y el hiyab son sólo la cáscara de la manzana. El islam se encuentra en el centro, el corazón”. Del mismo modo, aconsejó no discutir sino ofrecer siempre argumentos superadores en cualquier debate o ante una ofensa. Nos contó la anécdota de un hombre converso al islam que recitaba en árabe y que fue criticado por otro, quien le preguntaba para qué recitaba si no comprendía lo que decía. El converso le respondió que cuando recitaba ocurría algo similar a lo que sucede cuando un bebé llora y su mamá le canta para consolarlo. El bebé no entiende lo que la madre dice, pero se calma. Lo mismo ocurriría con la fe.

En este sentido, es común encontrar -como en otras tradiciones religiosas- analogías y metáforas entre el amor divino y el amor maternal, así como también entre el respeto y obediencia que un hijo le tiene a sus padres con la que el creyente le ofrece a Allah. Este nexo refuerza la moral sexual y familiar tradicional. Pero reafirma, también, la idea de una “tendencia natural” hacia lo infinito o el estado primordial de inmersión en la unidad en la que nacen hombres y mujeres (la compleja noción musulmana de *fitriah*¹⁷) al mismo tiempo que contemplaría el cultivo del vínculo con la divinidad como un proceso continuo que se extiende durante toda la vida. Este devenir incluye: adoración, nivel de fe alcanzando, conocimiento y perfeccionamiento de la conducta y buenos modales (*adab*)¹⁸.

h) La creencia en la resurrección y la conceptualización de la vida terrenal (*dunia*) como un período de aprendizaje para la vida futura (*ájira*). “Quien cree que es un juego no es un creyente” dijo una de las mujeres presentes. Farasha nos explicó que, en el día del juicio, el Profeta será quien intercederá por los y las creyentes; quienes no deben temer a su destino porque no hay nada que ocurra “sin el permiso y la anuencia de Allah”.

i) Cada vez que se solicite algo, hacerlo en abundancia porque Allah es misericordia y generosidad. Por lo tanto, no debería pedirse -por ejemplo- tener un hijo sino, por el contrario, una gran descendencia. Farasha nos detalló el orden de la súplica: 1) tener la verdadera intención (recordamos que debe purificarse y ubicarse en dirección a la *quiblah*), 2) llamar a Allah tres veces a través de alguno de los 99 nombres o atributos, 3) pedir perdón, 4) hacer el pedido (que siempre debe ser algo *halal* o lícito), 5) agradecer y concluir ofreciendo la paz y bendiciones. Al decir de una de las alumnas “Tenemos línea directa con Allah que es 2-4-4-3-4” [haciendo referencia al ciclo de *raka*’s de las cinco oraciones diarias].

j) Entender que lo más importante para la constitución de un matrimonio es la fe porque, según la tradición islámica, el *din*¹⁹ se completa en el seno conyugal. Farasha nos relató la historia de un joven que le pidió a un hombre la mano de su hija. El padre le preguntó por su profesión y riqueza. El joven le contestó y el padre aprobó el enlace. Le presentó a su hija y le pidió que recitasen *al-fatihah*²⁰ para ratificar el compromiso. En ese momento el joven le dijo que no sabía hacerlo. El padre le preguntó cómo era eso posible y el joven le respondió que no era musulmán. El padre molesto exclamó “Pero yo te mostré a mi hija, cómo no me dijiste que no eras musulmán” [Recordemos que, según las interpretaciones más extendidas, un hombre musulmán puede casarse con mujeres judías y cristianas, pero no a la inversa] y el joven contestó “Usted me preguntó por mi dinero y mi profesión, nunca por mi fe”²¹.

En este sentido, observamos que el *adab* -siguiendo a McLarney- cumple un rol

destacado tanto en la formulación de una ética y política islámicas “modernas” como en el ideal de femineidad (*womanhood*) de un pensamiento islámico contemporáneo en el que puedan confluir contrato sexual y social (McLarney, 2011: 433).

k) La importancia de ser una persona agradecida, paciente, cortés, hospitalaria, moderada o templada en el comportamiento y solidaria. Se recomienda no desperdiciar la comida, visitar a musulmanes/as que estén atravesando alguna enfermedad y cumplir con el *zakat*²² anual. La ayuda al prójimo (sea en tiempo, dinero, alimento) debe ser desinteresada. Sirve para purificar el alma y aplacar el ego. Contrariamente, existirían “llaves que cierran el bien”. Una persona puede ser, explicó Farasha, una llave del mal tan sólo con una palabra. Según la tradición musulmana, hablar mal de otros es como comer su carne. Una palabra incorrecta -dijo - puede herir, provocar una discusión entre personas o, incluso, un divorcio.

En esta misma línea, enfatizó lo importante que es irse a dormir “con la mejor intención en los pensamientos”. Nos explicó que la vida en la tierra es como un boletín con buenas y malas calificaciones. Se debe tratar de juntar las mejores notas para entrar al paraíso. Allah cuenta la intención (*niyyat*) de la buena obra, aunque ésta no se haya podido concretar, del mismo modo que condena la mala intención, aunque el daño no se efectúe. El cumplimiento de una buena obra multiplicaría las recompensas. Proporcionalmente, la mala obra sería descontada si la persona se arrepiente sinceramente. Desde esta concepción, Allah envía problemas para que el/la creyente reflexione acerca del camino que está siguiendo. Si la persona es piadosa, se dará cuenta y retornará a la senda correcta.

l) La importancia de la *compañía piadosa*. Según la explicación vertida, siempre hay ángeles rodeando y computando las acciones humanas. Observan, también, las prácticas y conversaciones durante las reuniones grupales. Una buena compañía ayudaría a perdonar los pecados. Por consiguiente, la participación en las clases tendría un beneficio extra para estas mujeres.

Durante el siguiente año, las clases comenzaron a incluir algunos conocimientos prácticos y rituales como, por ejemplo, los encuentros de agosto de 2015 destinados al aprendizaje de la correcta purificación, amortajamiento, oración fúnebre y entierro de los/as musulmanes/as. Dichas clases resultaron -a pesar de que el tema no lo fuese- divertidas ya que la profesora intentó explicar el lavado ritual y la correcta colocación de la mortaja o *kafan* (según fuese hombre o mujer) utilizando una muñeca que Fairuz le había pedido prestada a su pequeña nieta. La situación se tornó, inevitablemente, risueña. No nos detendremos aquí en el ritual mortuorio islámico. No obstante, si nos parece interesante resaltar algunos consejos y advertencias explicitadas a partir de esta enseñanza.

Por un lado, se condenó la cremación e instó a las personas que no tuviesen familiares musulmanes o que no viviesen en países islámicos a que designasen a una persona como su “albacea” para que velase por su correcta purificación y entierro. En esta línea, recordamos que una amiga que abrazó al islam en el tiempo en que concurríamos juntas a las clases, le recomendaron repetir su *shahada* en la mezquita (previamente realizada en el ámbito privado con los testigos necesarios) y así recibir el

comprobante pertinente “para que en caso de fallecer no la enterrasen como católica”. Por otro lado, se explicó que la herencia debe ser distribuida entre los parientes según indica la ley islámica -la cual quedaría sin efecto en Argentina- y que, además, la persona fallecida “dispone” de 1/3 de su riqueza. Esto es, que esa persona puede dejar asentado que esa cantidad puede ser donada a alguien en especial o destinarlo a la construcción de una obra de bien público. Esto último sería considerado como una suerte de *sadaka* (caridad) “post-mortem”. Fairuz y Farasha contaron que en Siria es común que, en nombre de algún fallecido, se construyan vertederos de agua potable de los que cuelgan pocillos para que las personas puedan beber. De igual modo, es importante que -si la persona murió sin cumplir el ayuno, la peregrinación o saldar una deuda- algún familiar lo haga por ella.

Finalmente, Farasha se refirió a “la embriaguez de la muerte”. En el momento que una persona fallece, el ángel de la muerte se coloca detrás de su cabeza y el resto de los ángeles a sus pies para colaborar en el trance. En el caso de las *personas piadosas*, el alma “sale como un arroyo” mientras que, en las personas *impiadosas*, el alma se esfuerza en salir. Los ojos quedan abiertos siguiendo el alma que se desprendió del cuerpo y, por eso, es lo primero que debe cerrarse antes de iniciar las abluciones mortuorias. La enfermedad y el sufrimiento previo a la muerte, señaló, servirían para purificar el alma. La vida en la tumba -nos dijo- es como un sueño. “No sabemos qué pasa, pero las sensaciones son similares. No tenemos la capacidad para comprender la naturaleza de la vida en la tumba como tampoco la del niño en el vientre materno”²³.

De llaves que conducen a Allah y ejercicios que curan: prácticas, subjetividades y normas

Podríamos describir las clases como un espacio de reunión, enseñanza, reafirmación identitaria, socialización, esparcimiento, tránsito y traducción. Traducción no sólo en términos lingüísticos (árabe-español), sino también entre marcos interpretativos y culturales. Farasha constantemente ponía ejemplos de su país de origen al tiempo que trata de contextualizar localmente las prácticas y saberes. Se encontraba con preguntas que, probablemente, no surgirían en un país de mayoría musulmana. Trataba de responder esos interrogantes, flexibilizar la práctica religiosa y la complejidad del conocimiento en función de sus interlocutoras. De alguna manera, las interpeleaba ofreciéndoles herramientas ético-religiosas que gobernasen su comportamiento y, por lo tanto, las acercase a Allah.

Las clases permitieron observar sociabilidades y formas de interacción. Si bien no existían jerarquías explícitas, Farasha (por ser quien transmitía conocimientos, aunque la caracterizase su personalidad asequible, cálida y amorosa), Sakina (por ser la traductora) y Fairuz (por ser la de mayor edad, hablar árabe y tener un rol significativo en la comunidad) se destacaban sobre el resto. En cierto sentido, las clases romperían, siguiendo a Mahmood (2012), con la pedagogía islámica tradicional centrada en la figura del hombre como autoridad que detenta el conocimiento. Y, en este caso en particular, con una estrategia más próxima a la dinámica de taller-conversatorio que a las empleadas

en otras instancias institucionales o educativas de carácter formal.

Sakina y Fairuz, al comprender frases que Farasha desconocía producto de las diferencias lingüísticas, eran quienes reencauzaban la clase si ésta se había desviado o si alguna de las concurrentes realizaba un comentario o pregunta pocos apropiados. Hallamos que las mujeres que abrazaron el islam hace muchos años y las musulmanas de origen que asistían periódicamente a la mezquita eran reconocidas, respetadas y consultadas. También se alentaba a las mujeres que querían “convertirse” y se mostraban interesadas en aprender; exhibiendo un comportamiento adecuado. Por último, nos encontramos con las mujeres que estaban introduciéndose al islam (“viendo de qué se trata”). Algunas circulaban a través de distintas instituciones islámicas y otras tenían trayectorias espirituales diversas. Aquí es cuando podían vislumbrarse algunos mecanismos o criterios de diferenciación. Incluso, en pequeñas situaciones. Un día cercano a la navidad de 2014, una mujer llevó pan dulce para compartir. Lo abrieron y muchas comieron sin preocupaciones, pero otras se miraron entre sí y con un guiño se advirtieron que ese pan dulce no era *halal* porque contenía grasa bovina. Previnieron a una mujer de no ofrecérselo a su pequeño hijo y dejaron entrever que quien lo llevó, debería haberlo sabido.

Si bien no se restringía la incorporación de nuevas mujeres o la participación de aquellas “itinerantes”, quizás se hacían algunos gestos de asombro o disgusto ante la formulación de preguntas o comentarios que se consideraban inadecuados y que Sakina, inclusive, omitía traducirle a Farasha. Siendo alguna de las hermanas con mayor “trayectoria” la que -sutilmente- indicaba que ese comentario no era correcto o que ese no era el tema que se estaba debatiendo. Muchas veces las frases que ponían fin a esas situaciones eran: “Si no está en el Corán ni en la Sunna, no está permitido”, “Si Allah lo dice por algo es, debemos aceptarlo y no podemos discutirlo”. La adecuada *performance* y/o conducta delimita la pertenencia, el grado de membresía, el respeto y estima dentro de cualquier grupo.

La *musulmanidad* se demuestra no sólo con el uso de una prenda (*hiyab*) sino, también, en la forma de conducirse (caminar sin hacer movimientos que llamen la atención, el tono de la voz o el tipo de vocabulario empleado) y el conocimiento adquirido (saber cómo realizar correctamente el *salat*, reconocer el nombre de las aleyas, utilizar algunos términos en árabe o identificar lo que pueden o no consumir). Esto nos lleva inmediatamente a otra escena en la que no sólo me sentí incómoda y avergonzada, sino que comprendí la importancia de esa *performance* o *exterioridad*. En julio de 2014 se hizo un ruego interreligioso por el agravamiento de la situación en Gaza. Asistí vistiendo *hiyab*, respetando las normas del espacio de culto. Llegué temprano, me descalcé y cuando estoy ingresando al recinto - al costado de la apertura de la sala de oración - se encontraba una joven musulmana. Pasé por enfrente de ella porque era el único modo de ingresar. En ese ademán, la joven -visiblemente molesta- me corrió con los brazos. Sorprendida la miré y me percaté que, tal vez, se encontraría previo a la genuflexión correspondiente al *salat*. Avergonzada le dije “Disculpame, no me di cuenta porque al entrar te tapaba la pared”. Se puso aún de peor humor y respondió “Uff, si tengo las cosas marcando mi lugar. Qué falta de respeto. Ahora tengo que empezar de nuevo. Dale pasá de una vez”.

En ese momento recordé que me habían explicado que cuando alguien está realizando su oración, se debe pasar por detrás y nunca por delante de la persona. Me ubiqué en una esquina para escuchar los discursos que distintos representantes religiosos iban a ofrecer. Al terminar la oración, me dirigí al baño para sacarme el *hiyab* y me encontré nuevamente con la joven. Apenada volví a disculparme y le expliqué que no la había visto haciendo el *salat* y que yo no era musulmana, sino que me había acercado por el ruego interreligioso. Cuando le dije esto último, cambió de actitud completamente: “Por favor, disculpame vos a mí, no tenías porqué saberlo. Pero como te vi con el *hiyab*, eras musulmana y no podía entender que una hermana de fe no supiera lo que tenía que hacer”. Como señala Ferreira (2009) el *ethos islámico* se manifiesta en distintas prácticas entre las que se incluyen las normas de sociabilidad islámica, los momentos de sociabilidad ritualizados (la peregrinación a la Meca, la *jutba*, el *salat*) y la utilización de determinados valores indexicales y simbólicos en la interacción con otros actores musulmanes y no musulmanes.

Recordamos especialmente una tarde en la que un joven afro musulmán con *jelabiya*²⁴ caminaba leyendo el Corán a lo largo de la sala de oración en la que se realizaba la clase. Algunas mujeres comenzaron a mirar, murmurar y a quejarse porque señalaban que este hombre se acercaba demasiado hacia la mesa en la que estábamos sentadas. Decían que nos miraba y que debía irse a leer más adelante; alejándose del espacio que ocupábamos. Por consiguiente, una de las mujeres se aproximó y gentilmente le informó que estábamos aprendiendo sobre islam y si podía evitar acercarse. Luego del episodio, otras mujeres -entre ellas una joven conversa- expresaban *off the record* “Qué exageradas. La mezquita es de todos, están todas con pañuelo y el tipo ni nos habló”. Por el contrario, aquellas más observantes de la normatividad -sobre todo quienes participan en otros espacios donde la diferenciación sexual es mayor- se sentían realmente incómodas. Exclamaban “que deje de mirar, ¿qué piensa que va a encontrar esposa?”.

Por otra parte, durante las clases no sólo se relataban y explicaban historias del Corán, sino que también se transmitían recomendaciones de la *sunna* del Profeta y de la tradición o memoria oral para ser utilizadas en la vida cotidiana. En algunos encuentros se ofrecieron consejos para evitar el “mal de ojos” o ahuyentar la presencia del *Shaitán* o *Iblís* (Diablo). Por ejemplo: 1) decir las tres últimas suras del Corán (112 a 114) que hablan de refugiarse en Allah contra el mal²⁵ y pasar el libro Sagrado por el cuerpo, 2) leer una vez por día la sura 67 o sura de la *Soberanía* (*Al-Mulk*) para ahuyentar las malas energías y protegerse de las mismas, 3) leer y recitar la aleya del trono (*Ayat al Kursi*)²⁶ porque “es una llave directa con Allah”²⁷. Se contó, incluso, que es común que dicha aleya se cuelgue en las puertas de las casas para alejar al *Shaitan*.

En este sentido, se reconoce no sólo la existencia de los ángeles sino, también, la injerencia de los genios (*jinns*) como el poder del “mal de ojos” y la envidia en la vida cotidiana. El Profeta Muhammad -relató Farasha- dijo “¡Lo quieren matar del mal de ojos!” cuando un compañero, al que siempre elogiaban, se desmayara. Siguiendo esta línea, nos aconsejó que, si una persona siente envidia por otra, el mejor “remedio” es hacer *dua* (súplicas). Aunque al principio no sea con sinceridad. Debe practicarse y repetirse. Las súplicas son -al decir de Farasha- un “un ejercicio que cura” porque “no es creyente -prosiguió recuperando el hadiz del Profeta- quien no desea para otro, lo que

desea para sí”. Observamos, nuevamente, esta articulación entre la dimensión práctica (*islam, muslim*) y la fe (*iman, mumin*) como un proceso y un devenir que, en palabras de varias entrevistadas, fluctúa a lo largo de la vida. Por cierto, Haeri nos explica -a partir de su trabajo con mujeres en Irán- que la subjetividad musulmana se fundamenta, principalmente, en el cumplimiento de oraciones y prácticas obligatorias más que en aquellas de carácter “espontáneo” (Haeri, 2017: 144). Esto no excluye, sin embargo, la existencia de dudas, negociaciones y reflexiones en el contexto y la práctica ritual. La cultivación del *adab* -señala- tiene un rol destacado en el desarrollo de la interioridad (*interiority*). Aquello que define como las formas o modalidades a través de las cuales las mujeres reconstruyen cotidianamente su vínculo con Allah (Haeri, 2017: 142).

No era inusual que se generasen debates o intercambios -siempre en tono cordial- entre las musulmanas con mayor conocimiento en asuntos religiosos. En una oportunidad, una de ellas comentó que en su billetera tenía un papel con una súplica y unas aleyas del Corán escritas en árabe como forma de protección y que, si bien algunos sheijs le dijeron que esto no era correcto, ella continuaba llevándolo consigo. En ese momento, otras mujeres -en especial algunas conversas que frecuentan otra mezquita- señalaron que eso no estaba indicado por la *sunna* y que, además, podría ser considerado idolatría porque le atribuía poder a un amuleto. La primera se excusaba aclarando que no era una imagen (prohibidas en el islam) como las estampitas de los santos católicos. Algunas disientan, mientras ella señalaba que, aunque no acordaba con la forma de adoración de los católicos, respetaba su religión porque creen en un mismo Dios y en sus peregrinaciones hay muestras de fe y bondad. Enfatizaba que si los católicos creen en la santísima trinidad es porque eso les han enseñado. Tratándose, según sus palabras, de “una cuestión de costumbres”. Por ese motivo, dijo no atreverse a considerarlos idólatras o incrédulos (*kafir*). “Lo que vale es la fe de la persona más allá de cómo la practica”. Una mujer asintió diciendo que había que respetar todas las creencias, mientras que una conversa afirmó: “Allah guía a quien quiere y extravía a quien quiere. Yo antes no conocía”.

A veces, las mujeres provenientes de familias musulmanas e, inclusive, las de mayor edad se muestran más flexibles en ciertos criterios religiosos. Sin embargo, las conversas paulatinamente comienzan a renegociar y flexibilizar algunos aspectos. Muchas advierten que “islamizarse es un proceso que lleva tiempo”. Gran parte de las musulmanas conversas que conocemos provienen de familias católicas o ateas. Aunque algunas, también, han transitado previamente por otros espacios religiosos. Abrazar el islam incluye, sin dudas, cambios en su entorno social, pautas de sociabilidad y aparato comunicacional e interpretativo (Carozzi y Frigerio, 1994).

En algunos casos, este proceso es acompañado por la adopción y el desarrollo de una modalidad de acción pía que involucra la transformación del *self* (Mahmood, 2012). Muchas mujeres buscan afirmarse como “siervas de Allah” (Valcarcel, 2014). Pero no siempre es así. El énfasis pueda estar puesto en distintas facetas de estos complejos *assemblage* identitarios (Puar, 2013). No obstante, las narrativas a través de las cuales las mujeres reconstruyen el proceso de islamización suelen tener algunos puntos en común. Subrayamos: a) la reconceptualización del pasado biográfico en términos de *jahiliyyah*²⁸ (la superación de la etapa de desconocimiento constituye un punto de inflexión) y del islam como una forma de vida (*din*) que ayudó a aplacar su carácter, la irascibilidad y

contribuyó a mejorar el vínculo interpersonal, especialmente, con la familia, b) la importancia concedida a la *razón* y el *intelecto* como impulsores de la agencia religiosa (se comparan los dogmas de la antigua religión o enfrentan preceptos de la ideología secular, se rechaza la compulsión en materia de fe y cuestiona la cosificación del cuerpo femenino; enfatizando la “discriminación positiva” de la mujer dentro del islam), c) el reconocimiento de la *fitra* y privilegio del principio del *tawhid* (unicidad), d) el énfasis en el *pudor* (asociado a la modestia, la sutileza o el recato en el comportamiento, la vestimenta y forma de comunicarse) y/o en la preservación de la *intimidad-interioridad* más allá del uso o desuso público de símbolos de religiosidad femenina²⁹ y e) la *fe* (en tanto devoción y emoción) y la *humanidad* -en palabras de algunas mujeres- o la *práctica del bien* -al decir de otras- (entendidas como compromiso, la intención de la acción, la búsqueda del bien común, la amabilidad y la paciencia) como la “*verdadera esencia*” del islam y, por ende, virtudes a desarrollar y visibilizar. (Valcarcel, 2014, 2016).

En este sentido, consideramos las clases como una vía de acceso al islam (en el caso de las futuras musulmanas o conversas recientes) y una oportunidad para profundizar el conocimiento por parte de aquellas musulmanas de origen y conversas con más años de recorrido. Pero, sobre todo, como una instancia -junto a otros ámbitos de reunión- para entablar y fortalecer los vínculos, intra e intergeneracionales, entre mujeres con distintas trayectorias identitarias, afectivas y religiosas. Es a través de las relaciones que configuran este espacio de sociabilidad que se reactualizan y negocian saber y praxis. A lo largo de los encuentros no sólo se transmitieron aspectos rituales y prácticos, sino -principalmente- una cosmovisión o universo discursivo (Asad, 1993) que contribuye a delinear un modo de *estar y ser-en el-mundo* (Merleau Ponty, 1993). Basado, por un lado, en la aceptación paciente de la voluntad divina (“es lo mejor porque Allah sabe más”), y, por el otro, en el esfuerzo por interpretar los signos y pruebas de Allah para perfeccionar o rectificar el comportamiento (“la vida no es un juego”).

Se trata de la fe depositada en la magnificencia y misericordia divina, así como también en el razonamiento, la voluntad y responsabilidad humana. Sin olvidarnos, por cierto, del rol que desempeñan los ángeles y los *jinns*. “*La religión es* - en palabras de Farasha - *conducta y conocimiento*”. La relación con Allah demanda y potencia la agencia humana. Un sheij puede asesorar, aconsejar y guiar, pero no tiene la facultad de perdonar u ordenar sobre otro/a creyente. Cada persona debe ser consciente y responsable de su comportamiento y para ello puede recurrir a distintas fuentes de sabiduría. Recordemos que, si bien la base del islam son el Corán y la Sunna, existen distintas escuelas de jurisprudencia y una gran diversidad de corrientes y grupos.

Esta pedagogía -en tanto dispositivo- promueve herramientas, disciplinas y tecnologías de yo (Foucault, 1990) en base a los principios ético-religiosos descriptos y muchos más. Nos encontramos ante una modalidad de agencia que no busca enfrentar (subvertir) la normatividad, ni siquiera la moralidad sexual/familiar hegemónica; sino, por el contrario, gestionarla y habitarla. Pero, también, comprenderla, negociarla y flexibilizarla. El cuerpo irrumpe -implícita o explícitamente- durante los actos de identificación y sus semiotizaciones. Es vehículo o vector de diversas mediaciones, relaciones sociales y modalidades de acción. El cuerpo es objeto y medio del aprendizaje; redefiniendo el modo de presencia y compromiso en el mundo (Csordas, 2011: 83). Se va

configurando una suerte de política corporal - y parafraseando a Dolar (2007)- de la voz y la imagen de carácter “personalizante” y, simultáneamente, vinculante. Estas subjetividades y femineidades islámicas son históricas y se desplazan hacia otros cuerpos y espacios sociales, afectivos y comunitarios. Durante el proceso de subjetivación ética, el aprendizaje religioso y la cultivación del *adab* impactan directamente en la relación personal con: 1) la divinidad, 2) otros/as musulmanes/as, 3) los no-musulmanes. Podríamos ilustrarlo, por ejemplo, con un programa de cocina solidaria³⁰ en el que participaban algunas de las mujeres que conocimos durante las clases.

Una actividad que no difiere, en objetivos o características, de aquellas llevadas a cabo por numerosas asociaciones o instituciones civiles y religiosas. En este caso, un grupo de mujeres musulmanas se reunía semanalmente en las instalaciones de un colegio de la comunidad para cocinar y luego repartir las viandas de comida a personas en situación de calle en los alrededores de un barrio de la Ciudad de Buenos Aires. No pensé necesariamente en ésta como una instancia de observación-participante, pero colaborar en el programa durante varios meses terminó convirtiéndose en una experiencia que enriqueció mi aproximación y permitió vincularme desde otro lugar con las mujeres.

Ellas reconstruían y afianzaban las relaciones de fraternidad, complicidad y respeto mientras participaban de una actividad que, por un lado, constituye -a nivel personal o individual- una “práctica del bien” y, por lo tanto, una práctica de adoración (cumplimiento y/o compromiso con Allah). Pero que, por el otro, se desarrollaba colectivamente; extendiéndose al espacio público urbano. Una praxis que refuerza el *adab*, expresa una femineidad piadosa (Mahmood 2012) y que podría, incluso, concebirse como una forma de hacer *da'wah*³¹ (fortalecimiento y difusión del islam).

El deseo o la voluntad de “ayudar al prójimo” (*sadaqah*) intensifica: 1) el compromiso social (los destinatarios del programa solidario, la interpretación de la realidad social y la visibilidad³² que adquirirían las mujeres con hiyab al recorrer las calles repartiendo alimentos redefinen las fronteras nosotros-otros), 2) el vínculo con la divinidad (la praxis de un principio ético/moral como una forma de adoración y purificación; por ende, un medio para acercarse a Allah), 3) la agentividad socio-religiosa y ético-política de estas mujeres (en ese punto recordamos tanto la frase sobre la religión como saber y comportamiento, así como las expresiones de distintas mujeres sobre la gestión de su tiempo, la elección de sus vínculos afectivos y su participación en actividades placenteras, pero recomendables). Lo privado y lo público, lo ciudadano (la sociedad civil) y lo comunitario (el colectivo musulmán)³³, el deseo personal y la norma (trátese de lo obligatorio o lo recomendable), lo terrenal y lo divino convergen y se bifurcan a través de un complejo entramado de rupturas y continuidades.

Reflexiones finales

Estas descripciones y explicaciones se encuentran atravesadas por diversos pensamientos y emociones intrínsecas a la experiencia de campo y los vínculos (de cariño, respeto e, incluso, amistad) entablados con las mujeres. ¿Cómo lidiar con nuestro propio *patio trasero*? (Taylor, 2011). ¿Cuáles son los límites del involucramiento?, ¿existen

tales? Por otro parte, ¿qué significa finalmente ser una “llave del bien”?, ¿implica para todas lo mismo?, ¿es una idea que tenga eco en otras mujeres o espacios de la comunidad? ¿Es válido, entonces, hablar de un “modelo de mujer”, de “femineidad” o de un “tipo de agencia” cuando sabemos que existen diversidad de experiencias, praxis y sentidos? Me pregunto acerca de las potencialidades explicativas de los conceptos empleados. ¿Cuándo amplían y cuándo restringen nuestra observación y descripción? Algunas de estos interrogantes no son más que la verbalización de sensaciones que cruzan, desde un comienzo y constantemente, este proyecto. Otros, en cambio, se volvieron ciertamente audibles a partir de los comentarios recibidos en la evaluación inicial de este texto algún tiempo atrás. Una crítica que señalaba, acertadamente, el encubrimiento y forzamiento del material empírico tras el marco teórico. Dimensiones que espero se complejicen y amalgamen con el paso del tiempo.

Durante el proceso de corrección, volví a posar mi mirada sobre un aspecto que me había acostumbrado. Participar de ciertos espacios o instancias (como las clases descritas) exige nuestra atención o recaudo en el comportamiento. Pero, sobre todo, conlleva una particularidad: vestirse de determinada manera. Utilizar el pañuelo islámico se ha convertido, sin imaginarlo, en una experiencia que atraviesa el pasado y presente trabajo de campo; siendo un catalizador fortuito de preguntas y reflexiones.

Algunas veces me colocaba el *hiyab* en mi casa, pero generalmente lo hacía en el baño de algún bar de camino a la mezquita. En muchas oportunidades en compañía de una joven amiga en vías de abrazar el islam. Otras, en el baño de la mezquita o en la puerta antes de ingresar. Al salir esperaba algunas cuerdas para quitármelo. Otras veces, lo hacía de inmediato y, excepcionalmente, regresaba a mi casa con él. Invasión por sensaciones confusas: ¿qué explicar si me encuentro con algún conocido?, ¿cómo comportarme si un musulmán o una musulmana que no me conoce interactúa conmigo?, ¿qué decir?, ¿qué pensarán las mujeres?, ¿se tomarán a mal la forma cómo uso y me quito el *hiyab*? Recuerdo, al respecto, lo dicho por una de ellas durante una entrevista: “el *hiyab* no es un sombrero que se puede estar sacando y poniendo”. Es mucho más que una prenda o un diacrítico. El *hiyab* está cargado de sentidos identitarios, políticos; pero, sobre todo, religiosos, éticos y generizados.

Con el tiempo el pañuelo dejó de ser un tabú o una prenda idealizada. Comencé a restarle importancia a las miradas ajenas y a manejar tiempos y formas de uso según el espacio, evento o institución. Por momentos, encontraba cierta familiaridad o proximidad entre esta experiencia y el proceso que me describían mujeres que abrazaron el islam. Llevarlo implicaba, además, prestar atención al modo en cómo conducirse. Facilita el acceso a las instituciones. Mujeres que se acercan a conversar y preguntar “¿cuándo te convertiste?”, mientras que los hombres realizan el saludo típico colocando su mano en el pecho. Si por casualidad existe algún leve contacto físico, se disculpan enfáticamente. En el espacio público, están quienes murmuran, quienes se sorprenden o ceden el paso respetuosamente. En algunas pocas ocasiones -aunque en los relatos de las mujeres aparece con mayor frecuencia- comentarios ofensivos. A la salida de un panel de diálogo interreligioso al que concurrí junto a una mujer que adoptó la vestimenta islámica cotidianamente, gritaron “¡Guarda! La musulmana tira bomba”. Ella, como muchas otras, prefieren no responder a estas situaciones o en su defecto acercarse respetuosamente a

explicar. El *hiyab* es, sin dudas, un protagonista indiscutido de la islamofobia generizada (Zine, 2006). Sin embargo, también recuerdo una conversación que mantuve con una mujer que sólo usa el pañuelo para ir la mezquita o en celebraciones. Me decía que en la vía pública los hombres se expresan con la intención de “piropearla” con mayor frecuencia cuando usa el pañuelo que cuando no lo hace. Aquí el *hiyab* se convierte en una suerte de fetiche que, por considerarlo exótico, es “erotizado”. Teniendo, en este sentido, un efecto contrario al que se persigue utilizándolo.

De la misma manera que entendí que el uso del *hiyab* conlleva ciertas ventajas y recaudos, comprendí que intentar aprender palabras árabes con significado religioso, preguntar e interesarme cada vez más sobre la religión o participar en actividades solidarias, predispone mejor a las mujeres. Pero no te vuelve inmune a las situaciones disruptivas que te obligan a replantear las estrategias metodológicas y, sobre todo, la forma en cómo construir las relaciones. Compartir mucho tiempo con un grupo cuyo posicionamiento político, teológico o ideológico es diferente al de otros, puede repercutir en tu posterior vínculo con otro sector. Las tensiones o divergencias, aunque no se expliciten, existen. Asimilar algunas prácticas y categorías del marco interpretativo y/opolítico de un grupo, por un lado, favorecen tu participación en el mismo y, por el otro, te puede hacer ver “impostada” y hasta invasiva por otros.

En tono gracioso, aunque con cierto grado de fastidio, fui bautizada por un joven musulmán como “la groupie islámica”. Señalaba que evento, reunión o charla a la que asistía, me encontraba. Al participar de las clases de religión y los encuentros de cocina con las mujeres, empecé a incorporar modismos tales como: saludar diciendo “*Salam Aleykum*”, agradecer diciendo “*Shukran*”, o a elogiar y manifestar alegría con la expresión “*Mashallah*”. Esto que genera empatía con algunas mujeres, puede no tener el mismo resultado con otras personas.

Recuerdo que, en una conversación con este joven, intercalé los términos “*mashallah*” y “*shukran*”. Él me respondió que prefería decir “gracias” porque vive en Argentina y no comparte la “arabización” de los conversos. Salvo que se encuentre en ciertos ámbitos y con determinadas personas, trata de usar siempre los mismos códigos lingüísticos y de conducta. Evita, advirtió, toda exacerbación identitaria. Yo venía de compartir una tarde con un grupo de mujeres y las expresiones surgieron “espontáneamente”. Su respuesta fue un cimbronazo. No sólo respecto a la forma en cómo venía concibiendo las trayectorias de conversión hasta ese momento; sino sobre lo indispensable que se vuelve encontrar espacios (personales y colectivos) de reflexividad (Guber, 2011) en torno a cómo experimentamos y construimos el trabajo de campo. Para poder alertarnos sobre los riesgos y absurdos del *falso mimetismo* y prevenirnos de “las trampas de la arrogancia de la superioridad académica y la pseudo humildad de trivializar la teoría antropológica” (Ramos, 2011:117-18).

Esa suerte de liminalidad constante entre el involucramiento y el desapego, entre conseguir ser “tolerada” y reconocer los límites de seguir siendo la *outsider*. Algo de ese movimiento de (en)velarse-(de)velarse³⁴ que trasciende, en todo sentido, el hecho de cubrirse el cabello. Refiere a la construcción de vínculos, la comprensión y adquisición de códigos de conducta y registros discursivos. Reconfiguramos nuestra corporalidad y subjetividad en relación con las de esas mujeres con las que compartimos espacios,

actividades, diálogos y emociones. No sólo implica atravesar esa frontera - simbólica más que geográfica o lingüística en este caso - que separa el trabajo de campo de nuestra rutina diaria; sino, también, desprenderse de todas aquellas categorías, incluso las académicas, que limitan la mirada y simplifican el análisis.

A propósito, en un artículo reciente Abu Lughod se preguntaba cuán preparados/as estamos para afrontar las formas en cómo responde el público no académico a nuestro trabajo etnográfico, cómo utilizamos productivamente esas respuestas, si la producción antropológica es capaz de desestabilizar las representaciones hegemónicas y, sobre todo, si la etnografía pública³⁵ “sería un modo responsable de devolver las gentilezas y reparar los errores en que incurrimos con las personas que nos han otorgado el privilegio de dejarnos compartir sus vidas y mundos para realizar nuestros trabajos” (Abu Lughod, 2016: 595, traducción propia).

Hiyab se traduce habitualmente como cortina. Esto es, aquello que separa, oculta o restringe la visión. Podemos emplear el pañuelo para atravesar fronteras físicas o simbólicas y así acceder a aquellos espacios que, hasta entonces, estaban fuera de nuestro alcance. Al mismo tiempo, debemos correr ese velo (conceptos, presupuestos y convicciones) que nos impide profundizar en las praxis, discursos y preocupaciones de las mujeres creyentes más allá de la normatividad y las simplistas - aunque recurrentes- ideas de sometimiento o falsa conciencia. Los trabajos sobre religiosidades se enriquecen con la mirada o perspectiva de género, al igual que los estudios de género, trans y feministas cuando no subestiman la complejidad de las prácticas, creencias, mediaciones y experiencias religiosas. ¿Cómo logramos dar cuenta de la existencia de otras formas de agencia sin desautorizarlas? O, lo que es lo mismo, ¿cómo evitamos la reproducción de la jerarquía/asimetría que cree autorizarlas? ¿Cómo hacemos -parafraseando a Abu Lughod- para que la mirada etnográfica de lo particular nos ayude a romper con la homogeneidad, y en este caso el estereotipo *muslimwoman*, sin caer en la indiscreción o en lo anecdótico durante el intento? (Abu Lughod, 2016: 604). En fin, continuamos con más dudas que certezas.

Referencias bibliográficas

ABU LUGHOD, Lila. “Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others”, *American Anthropologist*, 104 (3): 783-790, 2002.

_____ “The cross-publics of ethnography: the case of the ‘muslim-woman’”. *American Ethnologist*, 43 (4): 595-608, 2016.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993 [1982].

BHABHA, Homi. “The Other Question”, *Screen*, 24 (6): 18-36, 1983.

BRACKE, Sarah. “Author(iz)ing Agency: Feminist Scholars Making Sense of Women's Involvement in Religious ‘Fundamentalist’ Movements””, *European Journal of Women's Studies*, 10: 335-346, 2003.

_____ “Conjugating the modern religious, conceptualizing female religious agency:

Contours of a post-secular conjuncture”, *Theory Culture Society*, 25 (6): 51-67, 2008.

BUTLER, Judith, “Dar cuenta de sí mismo”, *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-60, 2005.

CAROZZI, M. Julia y Frigerio, Alejandro. “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, metodologías y hallazgos” M.J. Carozzi y A. Frigerio (comps.) *El Estudio Científico de la Religión a fines del siglo XX*. Bs. As: CEAL, pp. 17-53, 1994.

CHINNICI, Fernando Martín. Dime como haces *Da'wah* y te diré quién eres. Introducción a la difusión del islam en la Argentina. Ponencia presentada en *I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales*, IDAES/UNSAM, mayo 2013.

COOKE, Miriam. “Developing the Muslimwoman”, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24 (1): 91-99, 2008.

CSORDAS, Thomas. “Modos somáticos de atención”, S. Citro (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 83-104, 2011.

DOLAR, Mladen. “La política de la voz”, *Una voz y nada más*. Buenos Aires: Manantial, pp. 129-152, 2007.

FARAG, Iman. “Private Lives, Public Affairs: the use of *adab*”, A. Salvatore (ed.) *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*. Münster: Lit Verlag, pp. 93-120, 2001.

FERREIRA, Francirosy. “A Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto”, *Revista Religión y Sociedad*, 29 (1): 95-125, 2009.

_____ “Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade”, *Perspectivas*, 43: 183-198, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

GARCÍA SOMOZA, Mari-Sol. *Entre Fátima et Evita: Identités, espaces de participation et de sociabilités religieuses des femmes musulmanes en Argentine*, Tesis de doctorado, Université Paris Descartes-Universidad de Buenos Aires, 2017.

GUBER, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

HAERI, Niloofar. “The sincere subject: Mediation and interiority among a group of Muslim women in Iran”, *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, 7 (1): 139-161, 2017.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New York & United Kingdom: Princeton University Press & Oxford University Press, 2012 [2005].

MC LARNEY, Ellen. “The islamic public sphere and the discipline of *adab*”, *International Journal of Middle East Studies*, 43: 429-449, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini, 1993 [1945].

PAUR, Jasbir. "I would rather be a cyborg than a goddess: intersectionality, assemblage, and affective politics", *Meri Tum*, 8 (2): 371-390, 2013.

RABINI, Magdalena. "Cuerpo y tradición en el ritual del salat. El caso de las mujeres musulmanas en Buenos Aires", *Journal of the Sociology and Theory of Religion*, 5: 118-134, 2016.

RAMOS, Alcida. "Por una antropología ecuménica", A. GRIMSON, S. MERENSON y G. NOEL (comps.) *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 97-124, 2011.

SCOTT, Joan. "Experiencia", *La Ventana*, 13: 42-73, 2001.

TAYLOR, Jodie. "The intimate insider: negotiating the Ethics of friendship when doing insider research", *Qualitative Research*, 11 (1): 3-22, 2011.

TOPAL, Semiha. "Female Muslim subjectivity in the secular public sphere: Hijab and ritual prayer as 'technologies of the self'", *Social Compass*, 64 (4): 582-596, 2017.

VALCARCEL, Mayra. "Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam", *Revista Cultura y Religión*, vol.8 (2): 54-82, 2014.

_____ "Construcciones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina" *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales*, 3 (6): 31-57, 2016.

ZINE, Jasmin. "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School", *Equality and Excellence in Education*, 39: 239-252, 2006.

Notas

* Agradecemos las contribuciones de la Dra. Mónica Tarducci, a la Prof. Nazareth Sánchez por su estímulo y cuidadosa lectura inicial y a la Lic. Celeste Jerez por su mentoría y revisión final.

¹ *La Source des femmes* (2011) película dirigida por Radu Mihăileanu. Retrata la historia de un grupo de mujeres que inicia una huelga de sexo para que los hombres resuelvan el abastecimiento de agua en su aldea.

² Neologismo que une (sin guiones) en una misma categoría los términos *muslim* y *woman*. Es utilizado por Miriam Cooke para referirse a las construcciones que evocan una identidad única, singular y homogénea entre las mujeres musulmanas (2007:91).

³ Término con el que se conoce al "*Islamic revival*" a partir de los años '70 y que comprende distintos grupos y expresiones. Mahmood aborda el movimiento de mezquitas en Egipto que surge para contrarrestar la secularización (*almana*) y occidentalización (*al-taghrīb*) de la sociedad. Entiende que la práctica del *dawa* (difusión y fortalecimiento del islam) es el *ethos* del movimiento.

⁴ Es importante indicar que las asistentes no se refieren a ella como profesora. La llaman a través de su nombre o diciéndole hermana. Aunque es quien cuenta con estudios teológicos, nunca ha

establecido una relación jerárquica o asimétrica. Todo lo contrario. Las negociaciones o tensiones, como veremos, emergen entre las concurrentes y no con “la profesora”.

⁵ Gracias al otorgamiento de una beca doctoral CONICET y en el marco del doctorado en Antropología (FFyL-UBA).

⁶ Es habitual que los sheijs o representantes de distintas instituciones y variadas orientaciones realicen, por ejemplo, charlas y conferencias sobre jurisprudencia y *tafsir* o clases informativas para nuevos/as musulmanes/as, así como también es frecuente que participen de disertaciones abiertas al público no musulmán sobre temas religiosos o cuestiones geopolíticas.

⁷ Las clases descritas no constituyen una instancia excepcional de sociabilidad, transmisión de saberes, acción o reunión entre las mujeres que participan en distintos espacios de la comunidad musulmana local. Cabe señalar, por ejemplo, que existe una reconocida agrupación de mujeres shiítas que se compromete con distintas actividades de formación y difusión, así como algunas instituciones cuentan con su “Comisión de damas”, las mujeres de la tariqa Naqshbandi se reúnen para hacer *dhikr* sólo entre ellas o las mujeres *tabligh* realizan encuentros cerrados de lectura, interpretación y recitación del Corán.

⁸ Coincidimos en este espacio de observación participante durante un breve período de tiempo con una colega antropóloga cuya línea investigativa difiere de la aquí presentada. Para profundizar sobre los aspectos rituales del salat, la tradición y corporalidad puede consultarse su trabajo: Rabini (2016).

⁹ Frase compartida por una profesora del instituto online de estudios islámicos Alif, a través de su página de facebook. Visitar: <http://institutoalif.usefedora.com/> <https://aprenderislam.wordpress.com/>

¹⁰ Los viernes constituyen los días de reunión en comunidad. Los/as musulmanes/as asisten a la mezquita para realizar el salat colectivamente y escuchar las dos *jutbas* (discurso o sermón) pronunciadas por el sheij. Para los hombres es un acto obligatorio; para las mujeres, en cambio, recomendable.

¹¹ Sala de oración. Pueden ser espacios informales utilizados con ese fin. Difieren de la mezquita o *masjid*. Puede consultarse: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e1552#>

¹² Dichos y acciones del Profeta Muhammad. Su validez depende de la legitimidad en la cadena de transmisión.

¹³ Término con el que los y las creyentes se llaman entre sí.

¹⁴ Las súplicas o invocaciones constituyen un acto recomendado (*mustahab*) o virtuoso, pero no obligatorio como el *salat*.

¹⁵ 12/9/2014. Notas de campo.

¹⁶ 10/10/2014. Notas de campo.

¹⁷ Se explica que toda persona nace en estado de *fitrah* (estado primordial de sumisión a Allah y con distinción entre el bien y mal), es decir, musulmana. La socialización y las costumbres la alejarían de ese estado. Por eso, es frecuente escuchar que quienes abrazan el islam no se convierten, sino que retornan. Se puede consultar una breve definición en: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e666>

¹⁸ Farag explica que existen multiplicidad de sentidos en torno al concepto de *adab*. Incluye los deberes para con Allah y la umma, las virtudes, la cortesía, las formas de comportarse en distintas situaciones (comida, vestimenta, diversos espacios, etc.). Pero hace énfasis, luego de su análisis sobre la literatura existente desde fines del siglo XIX, en la idea de *moralidad pública*. El *adab* no consistiría solamente en aquello que alguien no le haría a otra persona porque no le gustaría que se lo hiciesen; sino, también, en no cometer en privado, aquello que no realizaría en público (2001: 93).

¹⁹ Los/as musulmanes/as se refieren al islam como una forma de vida (*din*). El islam constituye un sistema multifacético que comprende todas las dimensiones de la vida, desde los rituales de adoración, la higiene corporal, la política o las formas de transacción comercial.

²⁰ Sura con la que abre el Corán.

²¹ 24/10/2014. Notas de campo.

²² Zakat o limosna es uno de los cinco pilares del islam. Según la tradición, se debe entregar anualmente el 2,5% de la riqueza personal. Es una suerte de impuesto social y su objetivo es la redistribución de la riqueza. Es anónima y su sentido se relaciona directamente con el principio islámico de justicia social.

²³ 21/8/2015. Notas de campo.

²⁴ Túnica blanca de uso tradicional.

²⁵ 12/09/2014. Notas de campo.

²⁶ Aleya de la sura *al-Baqara* (La Vaca), 2: 255.

²⁷ 31/7/2015. Notas de campo.

²⁸ Término con el que se conoce a la sociedad arábiga antes de la revelación coránica. Denominado el período de la ignorancia.

²⁹ Consúltese Ferreira (2013).

³⁰ Una descripción y reflexión inicial sobre esta actividad fue presentada en la ponencia “*Mise en place* solidaria: sobre el tiempo personal, la participación colectiva y la práctica del bien” en las *II Jornadas Internas de Becarixs y Tesistas del IIEGE*, 12 y 13 de diciembre 2016, FFyL (UBA).

³¹ Ver Chinnici (2013).

³² Para muchas mujeres es importante enfrentar la estigmatización y los prejuicios circulantes sobre el islam y, especialmente, contra las musulmanas. El hecho de encontrar mujeres vistiendo *hiyab* y repartiendo alimentos por las calles de la Ciudad de Buenos Aires puede impactar de distinto modo en otros actores sociales.

³³ Retomo aquí la forma en que Mari-Sol García Somoza (2017) conceptualiza la heterogeneidad de la comunidad musulmana.

³⁴ Una crónica o ensayo acerca de las “aventuras/desventuras” del trabajo de campo puede encontrarse en: “(Des/en) velada: anécdotas de una antropóloga ¿inocente?” Disponible en el blog: <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/>. 22 de mayo de 2017.

³⁵ La autora recupera la propuesta de Didier Fassin. Para una rápida aproximación, puede consultarse la entrevista realizada al autor en la revista *Andamios*, 2017, 14 (34): 351-364 Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000200351