

nómadas

Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Sarrazin, Jean Paul; Tamayo, Nicolás

Vivir islámicamente en Colombia: manifestaciones de una búsqueda de trascendencia

Nómadas (Col), núm. 46, abril, 2017, pp. 65-79

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105152132006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Vivir islámicamente en Colombia: manifestaciones de una búsqueda de trascendencia*

Viver à islâmica na Colômbia: manifestações de uma busca de transcendência

Living in an islamic style in Colombia: Expressions of a search for transcendence

Jean Paul Sarrazin** y Nicolás Tamayo***

Este artículo analiza las razones por las cuales un conjunto de habitantes de Bogotá decide “vivir islámicamente”. La metodología utilizada en el trabajo de campo consistió en entrevistas abiertas y observaciones etnográficas dentro y fuera de la congregación religiosa. Los resultados muestran que los sujetos valoran la orientación moral y la perspectiva de vida alternativa que les propone el islam, a partir de principios como los de trascendencia y aceptación. Este interés por una religión otra plantea una crítica a la modernidad que va más allá del discurso liberal.

Palabras clave: religión, modernidad, islam, trascendencia, secularidad, subjetividades.

Esse artigo analisa as razões pelas quais um conjunto de habitantes de Bogotá decide “viver à islâmica”. A metodologia utilizada no trabalho de extensão consistiu de entrevistas abertas e observações etnográficas dentro e fora da congregação religiosa. Os resultados apontam que os sujeitos valorizam a orientação moral e a perspectiva de vida alternativa que o Islão lhes propõe, a partir de princípios como os de transcendência e aceitação. Esse interesse por uma outra religião levanta uma crítica à modernidade que vai além do discurso liberal.

Palavras-chave: religião, modernidade, islão, transcendência, secularidade, subjetividades.

This article studies the reasons for a group of inhabitants in Bogota to "live an Islamic Lifestyle." The methodology consisted of open interviews and ethnographic observations both inside and outside of the religious congregation. The results show that the moral orientation as well as the alternative perspective of life stated in Islam is valued by the subjects who took part in the research, based on principles such as those of transcendence and acceptance. This interest in a religion that diverges from the traditional states a critique of modernity that goes beyond the liberal discourse.

Key words: religion, modernity, Islam, transcendence, secularity, subjectivities.

* Este artículo surge de investigaciones independientes realizadas por cuenta del autor, sin ningún tipo de apoyo institucional.

** Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia). Doctor en Sociología y Magíster en Migraciones y Relaciones Interétnicas de la Université de Poitiers, Antropólogo con Opción en Filosofía de la Universidad de Los Andes. E-mail: jean.sarrazin@udea.edu.co

*** Co-investigador en el Proyecto AIVA-3 del Instituto de Genética Humana de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia). Antropólogo de la Universidad de los Andes. E-mail: n.tamayo123@uniandes.edu.co

original recibido: 30/01/2017
aceptado: 31/03/2017

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 65–79

Introducción

Este artículo es una reflexión a partir de investigaciones etnográficas sobre las motivaciones que llevan a un conjunto de habitantes de la ciudad de Bogotá a convertirse en musulmanes a una edad adulta. Al provenir de medios sociales tradicionalmente católicos, estas personas realizan un esfuerzo por “vivir islámicamente” (según sus propios términos), a pesar de que su nueva condición como musulmanes implique creencias, valores y prácticas discrepantes con respecto a la mayoría de la población colombiana, lo cual genera un cierto número de dificultades que se agudizan continuamente debido a los estereotipos negativos que circulan en torno al islam (Sarrazin y Rincón, 2015).

Sin embargo, como se verá, estos sujetos encuentran en el islam nuevas fuentes de motivación y orientación tanto cognitiva, como moral, comportamental y emocional. De manera más general, la principal hipótesis que sustentamos aquí, señala que los conversos encuentran en el islam un marco de trascendencia que otorga nuevos sentidos a sus vidas, aunque esto no signifique el abandono definitivo de los marcos de inmanencia propios de la cotidianidad moderna (Taylor, 2007). La trascendencia, como se argumentará, no se debe confundir con la categoría de lo *sobrenatural*, sino que se relaciona con las fuentes de sentido y con las prioridades que los sujetos definen para sí. La trascendencia es una categoría que también nos permite entender una visión crítica que los conversos plantean en contra de la modernidad racionalista, capitalista e individualista. La religión, en este contexto, se convierte en una plataforma para la expresión del descontento (Zizek, 2006).

El fenómeno de nuevas adhesiones al islam en Occidente contradice la gran teoría de la secularización que dominó las ciencias sociales hasta hace unas décadas (Berger, 1999). Según esta teoría, la modernización

de las sociedades llevaría a que la religión disminuyera progresivamente. En efecto, Beriain y Sánchez de la Yncera (2012: 37-38) recuerdan que, en el siglo XIX, el término *secularización* se usó para proponer un proceso teleológico que culmina con la desaparición de la religión. Estos planteamientos generales han sido contundentemente rebatidos por varios autores, entre ellos Casanova (2012) y Taylor (2007).

Si bien la importancia de la religiosidad en la población mundial no disminuye, se debe reconocer que los fenómenos religiosos se han transformado profundamente al tenor de los procesos de desinstitucionalización, pluralización e individualización, evidentes en la modernidad tardía (Beck, 2009; Bidegain, 2005). En países como Colombia, la Iglesia católica ha perdido el monopolio de la fe (Beltrán, 2013) y el individuo contemporáneo tiene la posibilidad de adherir a diferentes ofertas religiosas. Con la Constitución Política de 1991, en este país se reconocen oficialmente diversas iglesias, el Estado permite la libertad de conciencia y de culto, y se acepta el derecho de los ciudadanos a elegir su religión (Munévar, 2005).

Esta situación pluralista es, como señala Berger (1971: 169), “una situación de mercado”. Cada religión es sólo una más entre las opciones disponibles para las personas (Luckmann, 1973: 110). De esta manera, las religiones tradicionales se convierten en depósitos de signos y de valores relativamente estables, a los cuales los individuos pueden recurrir según sus intereses (Hervieu-Léger, 1999: 59). Los sujetos a quienes se refiere el presente artículo acceden por su propia voluntad al islam, a la vez que se desvinculan de la institución religiosa de sus ancestros.

La investigación empírica en la cual se basa este artículo indagó, en primera instancia, sobre las razones por las cuales existe un interés por la religión islámica en un

conjunto de ciudadanos, específicamente en la manera en que estas personas interpretan y experimentan la religión, así como la forma en que esta nueva adhesión ha influido en sus percepciones, sentimientos, discursos, valores y prácticas. Más que una conversión nominal, ser musulmán es “vivir islámicamente”, expresión que se refiere a la forma correcta de actuar constantemente según el Corán, los hadices¹ y la ley islámica conocida como *sharia*. Pero esta nueva adhesión no puede limitarse, desde el punto de vista analítico y teórico, a un conjunto de reglas de comportamiento; ser musulmán implica concebir el mundo y la existencia de una manera particular, lo cual tiene consecuencias en las motivaciones subjetivas y el sentido que se le otorga a la propia vida.

Antes de finalizar esta introducción, cabe aclarar que no pretendemos basarnos en una definición generalizada del islam, sino que indagamos en lo que es el islam para el conjunto de sujetos que participaron en la investigación. Estamos de acuerdo con Varisco (2005), quien sostiene que es un contrasentido aspirar a una definición única de esta religión, ya que esto impide conocer las diversas experiencias locales. Al reconocer todas las versiones del islam que existen en el mundo (Asad, 2007), reconocemos también que un planteamiento globalizante no tendría validez alguna.

Metodología

Las observaciones etnográficas permitieron conocer de primera mano las prácticas y los discursos de un conjunto de dieciocho personas que decidieron convertirse en musulmanes. Esto implicó la interacción con ellas, tanto en los lugares de culto, como en su cotidianidad. Para ello, se visitaron los cinco centros principales de congregación musulmana en Bogotá: el Centro de Estudios Islámicos Al Qurtubi, la Casa Cultural Islámica Ahlul Bayt, la mezquita Al Reza, la mezquita Abu Bakr y la mezquita Estambul. Allí, se observaron actividades colectivas como oraciones, sermones, lecturas, clases de árabe, clases de comportamiento y valores, o grupos de estudio islámico. En estos lugares conocimos a las personas con quienes se realizaron entrevistas de larga duración, abiertas y no directivas, es decir, “entrevistas etnográficas” (Guber, 2001). En algunos casos, logramos establecer un vínculo personal que permitió sostener varias conversaciones en diferentes días con los mismos individuos.



▪ *Bush baby*, 2011-2016 | ©Andrew Lancaster

A través de un acercamiento de tipo fenomenológico (Berger y Luckmann, 2003), se indagó sobre las experiencias subjetivas vividas por los creyentes, con el fin de comprender mejor algunas nociones centrales como las de *sumisión* o *pureza*, así como las maneras en que la adhesión al islam es recibida como un marco referencial alternativo y una nueva fuente de sentidos.

Algunas generalidades sobre los musulmanes en Colombia

En Colombia, las agrupaciones musulmanas están conformadas por conversos colombianos y por personas originarias de Oriente Medio. Sin embargo, sólo a partir de los años noventa empiezan a ser notables las conversiones por parte de los locales (Castellanos, 2010). La única investigación cuantitativa conocida hasta el momento, planteaba en el 2010 que habría en Colombia unos 10.000 musulmanes, y al menos 1.500 de ellos vivirían en Bogotá (Castellanos, 2010).

Sin que se pueda hablar de un proselitismo intenso, el principal canal de comunicación para la difusión de mensajes islámicos es Internet, aunque también hay que tener en cuenta los cursos y las conferencias dictadas en los centros culturales, así como los folletos y libros que allí se distribuyen. La asistencia a los lugares de congregación es gratuita, generalmente abierta y no implica compromisos por parte del asistente. Hemos encontrado que muchos de los conversos en Bogotá

han visitado varios de estos lugares, sin importar si son de orientación chiíta o sunita. Allí se acoge muy cordial y generosamente al visitante, se comparten alimentos y bebidas, se realizan las oraciones, se presta material para lectura, se enseña la lengua, se discuten formal e informalmente temas islámicos, etcétera.

Para convertirse en musulmán es requisito pronunciar la *shahada*, es decir, “testificar” que no hay más divinidad que Alá, y que Muhammad es su profeta. Esto lo puede hacer la persona en el momento en que le parezca adecuado. En cuanto a las prácticas, el islam tiene cinco pilares: la *shahada*; el *salat*, que es la oración; el ramadán o ayuno; el *zakat*, o donación a los pobres; y el *hajj*, que es la peregrinación a la Meca. De ellos, sólo el último no es obligatorio para los musulmanes. La oración o *salat* debe realizarse a horas precisas del día, interrumpiendo, si es necesario, cualquier otra actividad que tenga lugar en ese momento. Se considera que las oraciones deben realizarse en árabe y que es inapropiado traducir el Corán, ya que sólo en árabe se comprenderían cabalmente los conceptos islámicos.

La comunidad de musulmanes del mundo es denominada *ummah*². Desde sus orígenes, la *ummah* pretende trascender las fronteras tribales, raciales, nacionales o lingüísticas existentes. Así, el islam se plantea como una religión “universal” que puede florecer en cualquier parte del mundo y en cualquier tipo de población, incluida la colombiana. El islam puede ser clasificado como una religión de ‘ubicación global’ (Barker, 2006: 206).

En palabras de Carlos³, “el profeta Muhammad dijo, en su último discurso antes de morir, que un blanco no es diferente a un negro, un árabe no es diferente a un no árabe”. Se busca así convencer a toda persona de que el islam no es una religión exclusiva de los árabes o de Oriente Medio, y que gracias a ésta se construye una “hermandad universal”; asimismo, es frecuente escuchar en los discursos institucionales que “todo musulmán es hermano”. Esto, por supuesto, favorece la construcción de vínculos sociales entre los musulmanes, vínculos que son muy valorados por los ciudadanos que hemos encontrado. Arturo⁴, por ejemplo, asegura que



■ Two headed possum, 2011-2016 | ©Andrew Lancaster

“uno en la comunidad islámica encuentra esa hermandad, se siente uno acogido, se siente apoyado y sigue adelante”. La relación entre la religión y la cohesión social o la formación de comunidades ha sido estudiada ampliamente en las ciencias sociales desde Durkheim (1968). Sin embargo, en este artículo no ahondaremos en ello, para concentrarnos en otros aspectos menos estudiados de las subjetividades.

Búsquedas de sentido

La noción de *búsqueda espiritual* es central en el discurso de los adeptos al islam en Bogotá. Por lo general, estos sujetos describen un recorrido en el que abandonan la tradición católica de sus familias, conocen otras formas de religiosidad (especialmente cristianas evangélicas), y, finalmente, llegan al islam. Al respecto, Aníbal⁵ dice: “Estuve en cristianismos diferentes, después fui buscando en las cuestiones de los extraterrestres y tal y por aquí, por allá, pero no encontraba algo como más tangible”. En su recorrido, Aníbal tuvo que “buscar otros caminos [...] y en esas, pues ya vine a encontrar cosas sobre el islam”. Arturo, por su parte, relata: “Llegué al islam a través de una investigación de tipo académico. También había un vacío existencial y tenía varias dudas con respecto a mi relación con Dios”. En su entrevista, Oscar⁶ afirma: “Pues yo en esta vida fui hasta ateo [marxista], después fui budista, siempre tuve como esa inquietud. [...] Nacer, crecer y morir, ¿qué sentido tiene la vida así? Estudiar, trabajar, pero siempre hay como esa pregunta”. Armando⁷, por su parte, asegura: “He encontrado, ahora sí, como decir, la pieza que armó todo el rompecabezas”, al referirse al islam como aquella experiencia que ahora da sentido a su vida entera.

El catolicismo ya no se presenta como una opción legítima para la población estudiada⁸. Según Aníbal, para los católicos, “el que reza y peca empata”: el catolicismo es visto como una religión “poco seria”, donde las personas pueden pecar libremente y luego borrar sus pecados con unas cuantas oraciones, las cuales se convirtieron en puro formalismo sin sentido para los nuevos musulmanes. Adicionalmente, se insiste en la corrupción de los líderes en la Iglesia Católica. En palabras de Wilmar⁹, “yo leí la historia de la iglesia y puedo concluir que es muy nefasta, donde [hay] corrupción, tras corrupción, tras corrupción”. Estas narraciones

señalan la importancia que tiene para los sujetos la rigurosidad moral que encuentran en el islam, y no en el catolicismo.

El musulmán se concibe como un individuo en perpetuo proceso de perfeccionamiento y aprendizaje. Este proceso implica disciplina y rigor, y se expresa, en parte, mediante el concepto de *purificación*, por ejemplo, en el lavado ritual conocido como *wudu*, cuyos pasos y condiciones son complejos y precisos (por lo que no entraremos en detalles aquí). De manera general, se dice que, independientemente de la práctica corporal, es muy importante tener la intención de purificarse. Al finalizar el proceso de la ablución se debe realizar la oración de la *shahada*.

Asociadas con el concepto de *pureza*, las reglas sobre lo permitido y lo prohibido, o lo *halal* y lo *haram*¹⁰, se refieren tanto a los comportamientos, como a los alimentos (entre las prohibiciones más comunes están la carne de cerdo y el alcohol). Lo *halal*, lo *haram* y la ablución funcionan como una manera de ordenar la experiencia de los musulmanes y, por consiguiente, permiten al individuo que se acerca a esta religión en Bogotá, experimentarla como una manera especial de vivir. Al respecto, Arturo comenta lo siguiente: “El islam es una forma de vida, más que una religión [...] El islam abarca todo, entonces eso nos hace la vida más fácil”. Es común escuchar entre la población la afirmación según la cual esto no se trata de una religión, sino de una forma de vida; lo importante es “vivir islámicamente”. Esta nueva forma de vida es considerada por ellos/as como una verdadera transformación en sus vidas que les trae bienestar. Este cambio, cabe aclarar, no se entiende como una intervención divina que milagrosamente transforma la materialidad de sus vidas trayendo riquezas o prosperidad económica¹¹. No se trata pues de una intervención de origen sobrenatural, como explicaremos más adelante.

La clasificación del mundo en lo puro y lo impuro emanan de un ordenamiento general o cósmico que las sociedades conciben, y que permite a los sujetos tener la sensación de que existe una “unidad de la experiencia” (Douglas, 1973: 15). Las ordenanzas islámicas, en efecto, más que ser imposiciones aisladas u obligaciones arbitrarias, se articulan con una concepción del mundo que integra las experiencias y las acciones en lo que el sujeto percibe como un todo coherente.

De otra parte, la palabra árabe *muslim* (de la cual procede la palabra *musulmán*) se traduce aproximadamente como “aquel que se somete a Alá”. Esta “sumisión”, cabe notar, está intrínsecamente ligada a un “estado del ser” o una “manera de vivir”, y se asocia también con los conceptos de *aceptación* y de *compromiso*. Adicionalmente, en estos medios se explica que la palabra *islam* estaría relacionada semánticamente con nociones como *paz*, *tranquilidad* y *seguridad*. Así pues, se trata de un estado de sumisión, aceptación o compromiso ante Alá, que generaría tranquilidad, paz o seguridad.

En cuanto al concepto de *Alá*, su traducción es una de las más debatibles; suele traducirse como “Dios”, aunque esto es problemático, ya que esta última palabra de la lengua europea está imbuida de connotaciones cristianas que oscurecen su eventual comprensión. En las oraciones de los musulmanes, es frecuente escuchar la frase “Alá, el misericordioso”. Para mostrar un sentido de la frase, podemos traer las palabras de Carolina¹²: “[Alá] es misericordioso porque sin Él no habría vida, sin Él no existiríamos”. Pero de manera más general, el concepto de *Alá* se asocia con el origen (no necesariamente cronológico) del orden existente en el universo. Por eso que el islam y la ciencia moderna no son excluyentes para los musulmanes, quienes recuerdan, como lo hizo Andrea¹³, que Newton era profundamente creyente en Dios, o que Albert Einstein habría dicho que “Dios no juega a los dados”.

En sus explicaciones, estos musulmanes hacen referencia a la inmensa complejidad del universo, con sus intrincadas formas y su preciso funcionamiento, lo cual, según ellos, no podría existir sin un creador, sin una inteligencia universal que definiera semejante orden cósmico. Sin embargo, para el musulmán, el principal objetivo del conocimiento no debe ser la fabricación de tecnologías para transformar indefinidamente la naturaleza y maximizar la producción material,



■ *Blackbird sphynx*, 2011-2016 | ©Andrew Lancaster



■ *Haunted incubus*, 2011-2016 | ©Andrew Lancaster

sino llegar a comprender y ser conscientes de aquel orden, de sus leyes, para someterse a éstas. Se trata, pues, de aceptar el orden del universo, de obedecer las leyes de Alá, aceptación y obediencia que traerían a las personas tranquilidad y paz.

Por otro lado, el islam se presenta como una fuente segura de orientación en tres planos que, como Sarrazin (2015a) explica, están intrínsecamente relacionados: los planos cognitivo, conativo y emocional. El creyente aminora así las incertidumbres o las crisis de sentido propias de nuestras sociedades. Estos nuevos musulmanes han encontrado un “marco referencial” (Taylor, 1996) único, estable y ampliamente abarcador. Al respecto, Viviana¹⁴ afirma que “no hay que basarse en terceros”, ya que “en el islam encuentro las respuestas que necesito y sólo le rindo cuentas a Alá”. Para Camilo, en el Corán está la orientación para tomar cualquier decisión en la vida. Muhammad¹⁵ considera que “el Corán dice qué, cómo, cuándo, todo lo dice”.

A propósito del bienestar y la tranquilidad que el islam les ha suministrado, Óscar dice lo siguiente: “Sinceramente [antes de llegar al islam] no era feliz con lo que yo hacía, con lo que sentía, con lo que vivía. No, yo no era feliz. Y acá en el islam pues todo sigue igual, sigo viviendo donde estoy viviendo, o sea, materialmente todo es normal, pero siento paz”. Según varias personas, desde que son musulmanes, sus niveles de estrés cotidiano han disminuido. Considerar que lo importante está más allá de las contingencias materiales, les ha permitido aminorar las preocupaciones cotidianas y restar importancia a los fracasos personales, lo cual tiene efectos notables. Recordemos que estas personas viven en un sistema competitivo, en una sociedad excluyente, con grandes desigualdades y caracterizada por la precariedad. Sentir que todo ello en realidad no es “tan importante”, como dice Viviana, reduce su ansiedad.

De manera más significativa aún, estas personas encuentran en el islam un sentido para su diario vivir. Por ejemplo, Danilo dice: “Cuando uno emprende cualquier actividad, sea en lo cotidiano o en lo que sea, [esta actividad] siempre tiene que tener una connotación espiritual”. Dicha “connotación” parece implicar un cambio en la actitud y el estado anímico de las personas. Según el *sheij* Ilías¹⁶, esto también evita el tedio y la apatía que pueden generarse en la rutina diaria. Por eso afirma que “si te levantas con la intención de que vas a adorar a Dios, pues el asunto cambia”; el sentido de las acciones cotidianas se transforma y se realza, por banales o repetitivas que sean.

El sistema de símbolos que constituye una religión, permite “establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones entre los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia” (Geertz, 2001: 89). La introducción de ese orden general de existencia que propone el islam, permite que las emociones y las motivaciones de los adeptos sean más fuertes. Por demás, “el signo portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la confusión” (Eliade, 1996: 31). A diferencia del catolicismo, que es percibido, como ya se dijo, como una religión corrupta y de moral laxa, y en contraposición con un medio cultural donde el relativismo y la pluralidad de opiniones encontradas son frecuentes, el islam se presenta como una propuesta clara y fuerte que reintroduce aquel ‘elemento absoluto’ que la modernidad tardía ha debilitado (Gellner, 1994).

Crítica y trascendencia

El fenómeno de las conversiones religiosas por parte de sujetos modernos y adultos ha sido generalmente analizado a partir de las teorías de Lofland y Stark (1965), y Lofland y Skonovd (1981). Según estas teorías, una persona adulta decide convertirse sólo si atraviesa por una grave crisis personal y tiene lazos sociales o familiares muy débiles o nulos. Sin embargo, “los bogotanos que adhieren al islam no son individuos marginados de la sociedad, están bien integrados al sistema laboral, y no necesariamente recurren a la religión en momentos de crisis o eventos trágicos en sus vidas” (Sarrazin y Rincón, 2015: 136). Consideramos que el término *crisis* puede ser utilizado, aunque en un sentido diferente y de manera muy moderada. Podemos hablar, para el caso que nos concierne, de “crisis de sentido”, tal como la entienden Berger y Luckmann (1997), es decir, como un fenómeno generalizado en la modernidad, causado en parte por la relativización de los valores y el pluralismo cultural. Según dichos autores, la diversidad de puntos de vista a la cual se ven expuestos los ciudadanos modernos, impide el afianzamiento de un marco referencial definido que permita dar un sentido coherente y estable a la existencia. La modernidad debilita las posibilidades de un sentido “supraordinal” (Berger y Luckmann, 1997) que permita a los individuos integrar las diferentes facetas de sus experiencias vividas bajo un mismo ordenamiento general. Varios de los individuos contactados mencionan que, en la sociedad moderna, no encuentran el “sentido de la vida”, expresión que contiene implícitamente la idea de un orden integral para la existencia: la vida tiene *un* sentido, o hay *algo* que le da sentido a la vida. El islam se presenta como un marco que permite tal unificación.

Estas personas se refieren a la sociedad en la que viven como “capitalista”, “consumista”, “materialista”, “individualista”, términos de los cuales se valen para proferir en su contra una serie de críticas, realzando así el valor de ser musulmán. Por ejemplo, según los sujetos entrevistados, en esta sociedad “no se respetan los valores”; se denuncian igualmente prácticas específicas como el consumo de alcohol, de drogas psicoactivas, o la prostitución; y se habla, frecuentemente, de la futilidad y el sinsentido en la vida actual centrada en la productividad¹⁷. Este tipo de afirmaciones no sólo se expresan en las entrevistas, sino también en discusiones colectivas que animan las salas de los lugares de congre-

gación. En una de esas discusiones colectivas, uno de los asistentes concluye: “Vivimos en un mundo egoísta y vacío”. El consumismo y el hedonismo habrían alejado a las personas de lo que es “verdaderamente importante en la vida”.

En consecuencia, se señala la necesidad de un cambio cultural para dar mayor importancia a la espiritualidad, lo cual implicaría un cambio en las prioridades y un movimiento en contra de la modernidad secular. A este respecto, Muhammad dice lo siguiente: “El concepto de unicidad del creador es repulsivo para todas las demás ideologías que le atribuyen un carácter de divinidad a otras cosas [...]: al dinero, al sexo, al trago, la rumba, [...eso] es un ejercicio idólatrico”.

Lo “verdaderamente importante” es lo trascendente; no está en lo mundano, ni siquiera en el yo que vive ahora, y Alá representa la máxima trascendencia. El verdadero musulmán se compromete a tener siempre en mente aquel principio único y unificador que es Alá. Esto implica una entrega o “sumisión” y, por lo tanto, el abandono del yo con sus deseos, sus propios criterios, sus imposiciones, su arrogancia. Todo lo existente, incluido el yo, hace parte de la creación de Dios, y el ser humano no debe ponerse en el mismo nivel de la divinidad. “Satanás” representa justamente la arrogancia de aquel que busca hacer su propia voluntad, desconociendo la voluntad divina. Una persona, por sí sola, no puede decidir lo que es bueno o lo que es malo.

El abandono del ego implica en el creyente una forma de concebir y de estar en el mundo radicalmente diferente al ideal del “yo soberano” (Beck, 2009), característico de las sociedades occidentales, marcadas por el individualismo (Bauman, 2002). Y es que, efectivamente, el ideal moderno es el de la construcción de un yo que se concibe como “el centro de las cosas” (Beck, 2001: 31); todas las decisiones se deben tomar en función de ese centro, nada puede preocupar más al sujeto que ese Yo sacralizado. Este ideal de vida se contraponen con lo que propone el islam: sólo Alá merece ser sacralizado y las acciones deben tener un sentido trascendente al realizarse en función de Alá.

Alá no es un ser en particular y no es un Dios humanizado. “En la creación no hay nada que se le compare a Dios realmente. Dios está más allá de nuestra percepción [...]. Todo lo que hay es creado, el creador está

por encima de todo eso”, afirma Aníbal. Alá tampoco debe ser comprendido simplemente como un poder sobrenatural. *Alá* es un concepto que podríamos expresar como trascendencia absoluta y aquello por lo cual el universo, en su infinitud de expresiones, existe tal como es. En palabras de Andrea, “si tú te maravillas ante la belleza y magnificencia del universo, si te asombras ante el milagro de la vida, si ves lo impresionante que es la creación infinita, entonces tú ya crees en Alá, pero no te habías dado cuenta [risas]”. Según Carolina¹⁸, “se necesita que millones de cosas pasen para que usted siga viviendo cada segundo. Es gracias a Alá que ocurre todo eso, que el universo es como es”. Vemos que la admiración frente a la creación del universo, el milagro de la vida y todo aquello que trasciende el yo y lo particular, se convierte en un sentimiento de admiración hacia Alá y su grandeza.

En este punto cabe recordar que la categoría de lo sobrenatural es en realidad una invención moderna. Descola (2012) ha demostrado que tal categoría no existe en muchas otras culturas, simplemente porque no se traza la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. Asimismo, Harries (2016) constata que ese dualismo propio de la modernidad lleva a concebir erradamente las religiones como conjuntos de creencias en seres irreales o imaginarios, lo cual impide la comprensión de sus nociones de divinidad. Suponer que todo conocimiento humano se puede reducir a la representación de entidades reales, de un lado, y de entidades imaginarias, de otro, es una forma de colonialismo conceptual que oculta la riqueza de la diversidad cultural (y, por tanto, religiosa). Según Asad (1993), el secularismo moderno busca limitar la concepción de las religiones a un conjunto de creencias en seres sobrenaturales, para deslegitimar la alteridad cultural y poner a los religiosos en la categoría inferior de personas “irracionales”, que no se ocupan, ni deben ocuparse, de las cuestiones “reales” que afectan a las sociedades. Ese religioso se distinguiría, evidentemente, del “nosotros los modernos”, supuestamente “racionales”, “objetivos”, “neutrales”, quienes, por esas características intelectuales, tendrían más derecho a definir los rumbos que deben tomar las sociedades. Como demuestra Arnal (2001), cuando se identifica la religión con un conjunto de ficciones personales, se le relega a una dimensión inconsecuente en la vida social.

Es entonces errado y pernicioso preguntarse si Alá es un ser imaginario o un ser real. Esta dicotomía

categorica es insuficiente. Así, no podemos estar de acuerdo con definiciones substantivistas de la religión como la siguiente: “*beliefs, practices, experiences, and discourses which assume the existence of supernatural agents, worlds, and/or processes*” (Davidsen, 2014: 31). Este tipo de definiciones son demasiado limitadas para comprender casos como el de los musulmanes. La propuesta religiosa es una forma de concebir el mundo y la vida humana que no es verdadera ni falsa desde el punto de vista científico. En cambio, plantea lo que es deseable y permite definir las motivaciones de los individuos, más allá de sus determinaciones biológicas. Por eso, la noción de *trascendencia* es más apropiada que la de *sobrenatural* para entender esta forma de religiosidad.

¿Trascendencia versus Inmanencia?

El islam brinda a los individuos la posibilidad de lo que Taylor (2007) entiende como el paso de un marco “inmanente” a uno “trascendente”. El marco inmanente es el discurso dominante en la modernidad desde la Ilustración. Este marco plantea que no hay nada más allá de las relaciones de causalidad dentro de un “orden natural”; este es el discurso de la ciencia o de las instituciones estatales, dos de los pilares del proyecto moderno y secular. Sin embargo, en las sociedades modernas, nunca ha dejado de existir la búsqueda de trascendencia, la cual es encontrada en la religión (Taylor, 2007: 542-544). El caso de los nuevos musulmanes en Colombia es un ejemplo (entre muchos otros) de un grupo de individuos que reivindican la posibilidad de basar sus acciones en un marco trascendente, aunque vivan en una “era secular”, tal como la llama Taylor.

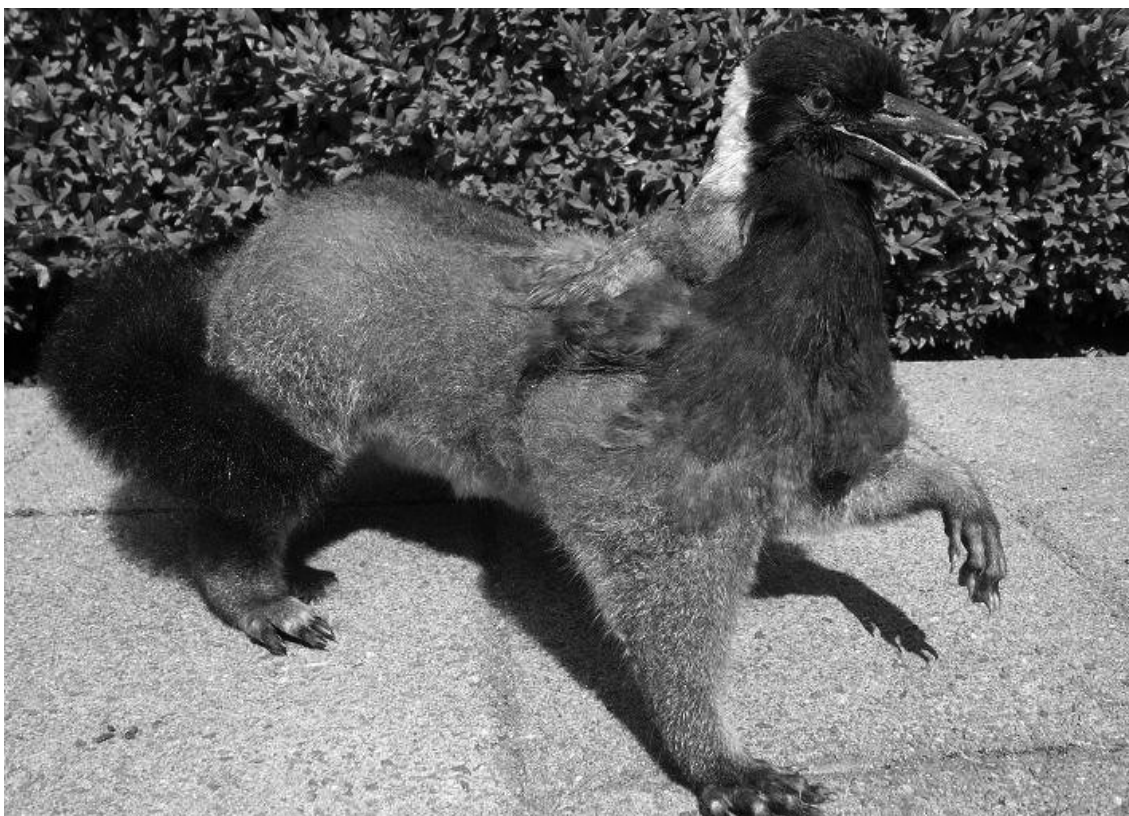
Esta “era secular” se basa en una diferenciación autónoma de las esferas seculares y religiosas, resultado de procesos históricos como la reforma protestante, el surgimiento de los Estados modernos, el capitalismo y la revolución científica (Casanova, 2012: 24). Sin embargo, no se puede hablar de un Occidente totalmente secular o tendiente a serlo, tal como lo planteaban la mayoría de teorías sociológicas de décadas pasadas. “*Certain religious institutions have lost power and influence in many societies, but both old and new religious beliefs and practices have nevertheless continued in the lives of individuals, some taking new*

institutional forms” (Berger, 1999: 3). La “revitalización de la religiosidad y la espiritualidad” (Beck, 2009: 35) no debe entenderse como la pervivencia de mentalidades premodernas en algunos individuos, sino como un hecho social masivo y globalizado que resulta de las mismas condiciones moderno-tardías.

Una de las particularidades de estos tiempos es el acceso individualizado a lo que Hervieu-Léger denomina “depósitos de sentido” (2000: 37), algunos de los cuales siguen siendo administrados por instituciones religiosas tradicionales. En efecto, como vimos, los nuevos musulmanes expresan que a lo largo de la vida han buscado individualmente en distintas espiritualidades, hasta llegar al islam. Se trata, entonces, de procesos de construcción subjetiva de sentido en los que religiones como la musulmana son tomadas como fuentes legítimas, lo cual deriva justamente de su permanencia en el tiempo y su difusión global.

El marco teórico que propone Taylor (2007) permite comprender que el sujeto, a pesar de vivir adaptado a una “era secular”, puede también acceder a un marco de trascendencia. Su argumento va más allá de la diferenciación de las esferas seculares. Para él, la secularización no es el fin de la creencia, sino el advenimiento de condiciones para creer, muy distintas a lo que se vivía por fuera de la modernidad. Las creencias son ahora una opción personal, una situación que no necesariamente se presenta en sociedades premodernas o no modernas. Con la llegada de la modernidad, irrumpe un marco de inmanencia, un marco en el que las “leyes de la naturaleza” provienen de la propia naturaleza, y las leyes que rigen la vida de los hombres provienen de los hombres mismos. El sujeto moderno se enfrenta a la posibilidad de no creer o creer de otras maneras, y tiene la posibilidad de vivir toda su vida en el marco de inmanencia que la modernidad secularizada, capitalista, racional y burocratizada ha pretendido generalizar. Sin embargo, aunque los individuos pueden quedarse en ese marco, no todos siempre desean hacerlo.

El marco de inmanencia, según Taylor, no proporciona a los sujetos la sensación de plenitud (*fullness*) que llena de sentido la vida y, concomitantemente, orienta en al individuo moral y espiritualmente. Esta noción de *plenitud* quizás sea cercana a la idea de un principio unificador que permite al individuo “armar el rompecabezas” (parafraseando lo que nos dijo



■ *Magpie beast*, 2011-2016 | ©Andrew Lancaster

Armando) para sentir que cada uno de los elementos que componen su vida tienen un sentido profundo, trascendente. Dicho de otro modo, el islam proporciona nociones de trascendencia que “lleen” de sentido la vida de los individuos.

Discusión

En el nuevo orden global, asegura Žižek, la religión puede cumplir dos tipos de funciones para el sujeto moderno: “[...] una función terapéutica o una crítica. O bien ayuda a los individuos a funcionar mejor en el orden existente, o bien intenta afirmarse como una instancia crítica que articula lo malo de ese orden como tal, un espacio para las voces del descontento” (2006: 9-10). Consideramos que el islam cumple ambas funciones para quienes adhieren a él desde el marco inmanente. Estas funciones no son mutuamente excluyentes, como parece afirmarlo la cita de Žižek. En ciertos aspectos la religión islámica permite la adaptación al orden existente, y en otros aspectos permite expresar el descontento y propone esquemas profundamente diferentes a los que predominan en el medio colombiano.

Aunque el marco de inmanencia sea dominante en la modernidad secularista, como lo considera Taylor, ciertos grupos manifiestan su intención de vivir también, al menos en ciertos momentos, de acuerdo con un marco trascendente. Como señala Berger (2015), el marco inmanente nunca erradicó los valores religiosos. A manera de ejemplo, pensemos en los individuos que, en el ejercicio de sus labores profesionales típicamente modernas, como la ingeniería o la medicina, se basan únicamente en las reglas de marco inmanente. En esos momentos actúan “como si Dios no existiera”, en palabras de Berger. Sin embargo, estas personas pueden ser evangélicas o musulmanas. En general, lugares como el hospital o la escuela de ingeniería coexisten perfectamente en sociedades constituidas por individuos religiosos. El marco inmanente y el marco trascendente coexisten permanentemente.

Berger (2015) plantea que el discurso religioso se desactiva cuando el cirujano está operando, pero se reactiva cuando regresa a su vida personal. Sin embargo, esa reactivación del discurso religioso no se limita a pensar en una esfera sobrenatural, como lo asume Berger. Esa reactivación tiene que ver, en realidad, con lo que las

personas consideran su razón de actuar y de vivir, el sentido último de la existencia, más allá de las contingencias o las relaciones de causalidad. El marco inmanente, o la referencia a unas leyes de la naturaleza, está siempre relacionado con los criterios de eficiencia para alcanzar determinados fines. El marco de la trascendencia, en cambio, incide en la definición de los fines. Los fines trascendentales se ubican en una esfera de lo no relativo, una esfera superior que da razones para vivir, razones que inducen un sentimiento de estar viviendo en función de lo que realmente importa, de lo más grande, más allá de lo particular, de lo efímero, de lo contingente.

Independientemente de la razón instrumental que analizó Weber (2007), las personas necesitan también un significado que justifique sus fines, un sentido último de sus acciones. Para personas como las encontradas en el curso de esta investigación, el principio capitalista de maximización de los beneficios no satisface plenamente sus necesidades de sentido. En efecto, el islam propone razones para vivir distintas a las del discurso capitalista. Entregar la vida a Alá es una idea claramente incompatible con los principios de individualización y maximización de la productividad.

Aunque muchas de las esferas de la vida moderna, especialmente en el campo laboral, sean regidas por las leyes del marco inmanente, los conversos expresan su inconformidad y deseo de cambio al notar que este marco es insuficiente. En palabras de los propios sujetos entrevistados, la vida moderna es “vacía” y el progreso de la modernidad capitalista no trae la verdadera felicidad ni el paraíso terrenal.

Los sujetos, al adoptar el marco referencial proporcionado por el islam, redefinen su identidad (Sarrazin y Rincón, 2015), pero también redefinen lo que es prioritario en la vida: hablan constantemente de lo que es verdaderamente importante, más allá de las preocupaciones de “la gente del común”. Su nuevo marco referencial, cargado de nociones de trascendencia, hace que las valoraciones de ciertos comportamientos o hechos de la vida se modifiquen. Por ejemplo, las personas deben acostumbrarse a realizar nuevas prácticas como el *salat*, las cuales no son necesariamente cómodas ni rentables desde la lógica capitalista.

La noción de *sumisión a Alá* es difícilmente comprensible desde las lógicas moderno-liberales. Es

demasiado común que se piense al musulmán (y especialmente a la musulmana) como un individuo “desempoderado” y manipulable por parte de los líderes religiosos. Sin embargo, esta “sumisión”, como se mencionó, también se puede entender como “aceptación”. Se trata, en este caso, de la aceptación del orden del universo tal como es. El individuo se somete a él porque renuncia a ser un agente que, inconforme, lucha permanentemente por transformar ese orden cósmico e imponer su voluntad propia. “Que se haga la voluntad de Alá”, dice el musulmán. De otro lado, el concepto de *sumisión* se asocia con la adhesión a todo un sistema de valores, a un modo de entender el universo y relacionarse con éste. Este sistema de valores se asume como sagrado, incuestionable, no relativo a las distintas opiniones que puedan tener los hombres.

Por el contrario, desde el pensamiento moderno-liberal, el ideal de autonomía individual es central. Ese yo debe reclamar su libertad para elegir (Beck, 2001). Esto está relacionado con lo que Arnal llama la “individualización del deseo” (2001: 3), es decir, la idea de que los deseos y los objetivos en la vida se deben definir de manera puramente individual. Por demás, añade Arnal, el liberalismo difunde la creencia según la cual los intereses personales están libres de toda coerción o influencia social. Por eso, las congregaciones musulmanas, entendidas como “comunidades morales” (Durkheim, 1968: 65), constituyen agrupaciones donde evidentemente se definen los valores y los objetivos que los individuos perseguirán en sus vidas, razón por la cual, no es sorprendente que sean vistas por el sistema con sospecha, cuando no repudio¹⁹.

Así, las comunidades religiosas se clasifican como instituciones antiliberales y, por lo tanto, indeseables en nuestras sociedades. La sumisión plantea un desafío al liberalismo y sus propios mecanismos de construcción de deseos, los cuales están basados en el individualismo y orientados hacia el incremento del consumismo. La sumisión permite la construcción de comunidades sólidas que se oponen a la “modernidad líquida” con sus vínculos interpersonales cada vez más débiles (Bauman, 2002); las comunidades con individuos sometidos (y no emancipados, como lo quiere el discurso liberal) son un terreno propicio para la construcción de valores alternativos y nociones divergentes de lo que es importante en la vida. Todo ello produce motivaciones que pueden escapar al control del

sistema moderno-liberal y capitalista. No es de extrañar entonces que una comunidad religiosa como la musulmana sea repudiada como un grupo de “fanáticos” a quienes les “lavarón el cerebro”. De esta manera se les deslegitima, se les coopta, se les excluye.

Finalmente, hay que decir que esta manifestación del islam en Colombia no se presenta como una alternativa al desencantamiento (Weber, 2007) de la racionalidad moderna. Por ende, la revitalización de lo religioso, de la cual este fenómeno hace parte, no debe equipararse al reencantamiento del mundo. En el mismo sentido, no estamos de acuerdo con el uso que dan varios autores, entre ellos Maffesoli (2007), al concepto de *reencantamiento del mundo*, el cual obviamente se evoca por oposición al concepto weberiano de *desencantamiento del mundo*. Este último es frecuentemente malentendido. El término alemán utilizado por Weber fue *Entzauberung*, que correspondería aproximadamente a “quitar la magia”: la racionalidad instrumental moderna “desencanta” al mundo, porque evacúa completamente la magia de sus explicaciones, pero esa racionalidad es sólo una faceta del pensamiento humano (Weber, 2007).

La racionalidad desencantada que describió Weber seguramente coexistirá con la religiosidad de las poblaciones. Tal como hemos descubierto, el musulmán no se opone a los fundamentos de la racionalidad instrumental. Y no es la magia del islam (o los poderes sobrenaturales de Alá) lo que atrae a estas personas. El islam se presenta como una propuesta divergente en lo que respecta a los valores, a lo que debe ser considerado como sagrado y trascendental. Si la modernidad liberal cuestiona la sumisión a Alá, el islam cuestiona la sumisión a los deseos egocéntricos, por ejemplo. Y si la primera se jacta de obtener lo que desea gracias a la eficiencia de la racionalidad, el islam cuestiona los fines que se buscan alcanzar por los medios de esa racionalidad.

En lo que respecta a la política moderna, ésta pretende ser “neutral”, y se disfraza, según Agamben (2008), de pura “gestión” o “administración” racional de los recursos: todo se podría reducir a una cuestión económica. Pero, ¿de dónde proceden los principios que en el fondo guían la “gestión”? Los valores no se establecen por medio de la razón instrumental, no proceden de la naturaleza misma de las cosas, no son “objetivos” y, por supuesto, no son neutrales (Sarrazin,

2015b). El sistema de conocimiento científico funciona muy bien en las ciencias naturales, pero no puede, por sí sólo, proveer un fundamento a la vida individual ni a un orden social (Gellner, 1994). Los principios trascendentales del islam proponen justamente eso, pero para que estos principios actúen, el sujeto religioso debe “entregarse” (otro de los conceptos relacionados con la sumisión). El islam se presenta entonces como una alternativa individual (nuevas experiencias, nuevas emociones, nuevos sentidos, un marco referencial), y como una alternativa política, ya que motiva la acción de grupos humanos.

Conclusiones

Lejos de tratarse de una búsqueda desesperada por parte de individuos marginalizados o desequilibrados, estas conversiones dejan entrever búsquedas de trascendencia cuyos orígenes son profundamente socioculturales y tienen que ver con el avance de una “era secular”, donde el marco de la inmanencia domina. En sus contextos modernos, estos individuos se cuestionan sobre el propósito de llevar una vida sin un sentido trascendente.

Por otro lado, sería erróneo decir que estos nuevos musulmanes simplemente son personas que ahora creen en un ser sobrenatural llamado Alá, al cual se le reza con la esperanza de obtener milagros. En cambio, de manera mucho más relevante, han comenzado a otorgar un sentido trascendente a sus acciones cotidianas, y han encontrado un principio unificador que les lleva a concebir su vida y el mundo de una manera distinta. Aunque los sujetos encuentran también sentido a sus vidas por medio de referencias seculares o marcos referenciales inmanentes, la trascendencia que encuentran en el islam está cargada de emociones duraderas y les brinda mayor convicción.

La adhesión al islam brinda a los sujetos bienestar por dos razones más: la sumisión a Alá se entiende como la aceptación de un orden general, de un principio organizador que trasciende o está muy por encima de la contingencia, del yo y del ser humano en general. Tal aceptación, según estas personas, genera tranquilidad. Por otra parte, el islam se presenta como una cosmovisión y un sistema de valores muy definido, claro y estable, lo cual interesa a los sujetos. Esto, más que hablar del islam, nos recuerda que en nuestras so-

ciudades modernas las referencias se hacen relativas, efímeras, múltiples, cuestionables y, frecuentemente, contradictorias, por lo que la desorientación y las crisis de sentido no son fenómenos marginales.

Los musulmanes que hemos conocido están en contra del relativismo de los valores y lo que Gellner (1994) llama una “oscuridad pluralista”: un medio cultural que, con una gran diversidad de discursos, no proporciona al individuo una orientación suficientemente clara y constante. Estos sujetos buscan referencias y un fundamento sólido que motive sus acciones cotidianas. Anhelan sentirse seguros de que sus decisiones son las correctas, y ese anhelo se entiende precisamente porque viven en una sociedad en la que el individuo es libre de tomar sus propias decisiones, pero, como demuestra Bauman (2002), tiene la obligación de tomarlas bien, para lo cual la modernidad no necesariamente brinda las herramientas idóneas.

Ser musulmán en Bogotá implica, en parte, realizar cambios en las actividades diarias y adoptar nuevas prácticas religiosas. Estas prácticas, como la oración, el

ayuno o las comidas, cumplen la función de recordarle constantemente a los sujetos que han adoptado un nuevo sistema de valores y que las prioridades en la vida no son las que propone el medio sociocultural dominante. No es entonces de extrañar que los cambios que representa “vivir islámicamente” vayan acompañados de discursos críticos contra la modernidad, el capitalismo, el individualismo, etcétera. De hecho, en muchos casos, esos discursos críticos preceden y sin duda refuerzan la decisión de “vivir islámicamente”.

Pretender que el islam (al igual que otras religiones) se reduce a creencias en lo sobrenatural, no sólo es errado, sino que puede tener implicaciones políticas considerables. Esta visión deslegitima los proyectos alternativos de vida que los grupos proponen. Sus proyectos son, por así decirlo, excluidos de este mundo y enviados a un mundo “sobrenatural”, es decir, irreal, ilusorio. Este es un proceso de segregación y de exclusión semejante a una forma de colonialismo liberal y secularista que poco ha sido denunciado desde la academia y que plantea uno de los principales retos para las sociedades pluralistas.



■ *Dolly bird*, 2011-2016 | ©Andrew Lancaster

Notas

1. Los *hadith*, en el islam sunita, se refieren a los dichos y hechos del profeta, mientras que en el islam chiita también incluyen los dichos y hechos de los imames.
2. La *ummah* corresponde al concepto de *iglesia* tal como lo plantea Durkheim (1968: 65), es decir, como una “comunidad moral”.
3. Actualmente es un miembro relativamente activo en las comunidades islámicas de Bogotá, tanto en la mezquita Estambul, como en el centro Al Qurtubi.
4. Figura sobresaliente en la comunidad de Ahlul Bayt. Llegó al islam siendo estudiante de economía en una prestigiosa universidad del país.
5. Entrevistado en Al Qurtubi, comienza su acercamiento al islam hace aproximadamente quince años. Al igual que otros, Aníbal se interesó por el marxismo en una época pasada, pero dice que actualmente se ha alejado de esa corriente de pensamiento. Este paso, aparentemente contradictorio, del marxismo al interés por una religión tradicional, se observa en otros grupos sociales (Sarrazin, 2011).
6. Óscar, de 44 años, ingresó al islam hace 3 años luego de pasar por varias espiritualidades.
7. Experto en jurisprudencia e interpretación. Se convirtió al islam hace más de veinticinco años.
8. En esto se asemejan a un sector de la población que asiste a las iglesias evangélicas. Sobre las razones subjetivas de esta migración religiosa, véase Sarrazin y Arango (2017).
9. Estudiante de Filología. Lleva tres años y medio en el islam.
10. *Halal* es lo permitido y *haram* lo prohibido o lo pecaminoso.
11. En este aspecto hay una diferencia significativa con respecto a las creencias de muchos movimientos evangélicos, particularmente las iglesias pentecostales (Beltrán, 2013).
12. Veterinaria, 35 años de edad.
13. Administradora de Empresas, 34 años de edad.
14. Oftalmóloga, 46 años de edad.
15. Él se considera a sí mismo como uno de los conversos más viejos de Bogotá, sin embargo, no suele visitar centros ni mezquitas, es defensor del pensamiento marxista, y de joven se interesó en la teología de la liberación.
16. Ilías es de origen tunecino, habla árabe y es el *sheij* de Al Qurtubi. La palabra *sheij* por lo general es traducida como “anciano” o “sabio”. Su papel en la comunidad es tradicionalmente el de dirigir la oración y proporcionar consejos espirituales a los individuos. Muchos afirman que esta figura no tiene realmente autoridad sobre la comunidad, por lo tanto, difícilmente puede compararse con el sacerdote católico o el pastor evangélico.
17. Múltiples grupos religiosos del mundo actual presentan una característica en común: rechazan las narrativas de una vida mejor gracias al progreso capitalista (Asad, 2007).
18. Veterinaria, 35 años de edad.
19. Sobre el supuesto “lavado de cerebro” que se le hace a las mujeres musulmanas para que quieran portar el velo (o *hijab*), véase Mahmood (2005) o Sarrazin y Rincón (2015).

Referencias Bibliográficas

1. AGAMBEN, Giorgio, 2008, *El Reino y la Gloria: una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Pre-Textos.
2. ARNAL, William, 2001, “The Segregation of Social Desire. ‘Religion’ and Disney World”, en: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 1, No. 69, pp. 1-19.
3. ASAD, Talal, 1993, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
4. ———, 2007, “Explaining the Global Religious Revival: The Egyptian Case”, en: Ter Haar, Gerrie y Yoshio Tsuruoka, *Religion and Society: An Agenda for the 21st Century: International Studies in Religion and Society*, Vol. 5, Leiden, Brill Academic Publishers.
5. BARKER, Eileen, 2006, “We’ve Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity”, en: *Social Compass*, Vol. 2, No. 53, pp. 201-213.
6. BAUMAN, Zygmunt, 2002, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
7. BECK, Ulrich, 2001, “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en: Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash (eds.), *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
8. ———, 2009, *El Dios personal: la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*, Barcelona, Paidós.
9. BELTRÁN, William, 2013, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
10. BERGER, Peter, 1971, *El Dosel Sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.
11. BERGER, Peter (ed.), 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans Publishing.
12. ———, 2015, “The Hospital: On the Interface Between Secularity and Religion”, en: *Society*, Vol. 5, No. 52, pp. 410-412.

13. BERGER, Peter y Thomas Luckmann, 1997, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.
14. _____, 2003, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
15. BERIAIN, Josetxo e Ignacio Sánchez, 2012, “Tiempos de postsecularidad: desafíos del pluralismo para la teoría”, en: Ignacio Sánchez y Marta Rodríguez (eds.), *Dialécticas de la postsecularidad: pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona, Anthropos, pp. 31-92.
16. BIDEGAIN, Ana, 2005, “Introducción”, en: Ana María Bidegain y Juan Diego Demera Vargas (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
17. CASANOVA, José, 2012, *Genealogías de la secularización*, Barcelona, Anthropos.
18. CASTELLANOS, Diego, 2010, *Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*, Bogotá, Universidad del Rosario.
19. DAVIDSEN, Markus, 2014, “The Spiritual Tolkien Milieu: A Study of Fiction-based Religion”, tesis de doctorado, Universidad de Leiden, Leiden.
20. DESCOLA, Philippe, 2012, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
21. DOUGLAS, Mary, 1973, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI.
22. DURKHEIM, Émile, 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France.
23. ELIADE, Mircea, 1996, *Lo sagrado y lo profano*, Bogotá, Labor.
24. GEERTZ, Clifford, 2001, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
25. GELLNER, Ernest, 1994, *Posmodernidad, razón y religión*, Barcelona, Paidós.
26. GUBER, Rosana, 2001, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Bogotá, Norma.
27. HARRIES, Jim, 2016, *The Godless Delusion: Europe and Africa*, Eugene, Wipf and Stock.
28. HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*, París, Flammarion.
29. _____, 2000, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, Rutgers University Press.
30. LOFLAND, John y Rodney Stark, 1965, “Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, en: *American Sociological Review*, No. 30, pp. 862-875.
31. LOFLAND, John y Norman Skonovd, 1981, “Conversion Motifs”, en: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 4, No. 20, pp. 373-385.
32. LUCKMANN, Thomas, 1973, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme.
33. MAFFESOLI, Michel, 2007, *Le réenchantement du monde: une éthique pour notre temps*, París, La Table Ronde.
34. MAHMOOD, Saba, 2005, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
35. MUNÉVAR, Jorge, 2005, “La libertad religiosa en Colombia: orígenes y consecuencias”, en: Ana Bidegain y Juan Demera (eds.), *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
36. SARRAZIN, Jean, 2011, *Du Marxisme au Chamanisme: Naissance d'un Indigénisme Local à l'Heure Globale*, Sarrebruck, Universitaires Européennes.
37. _____, 2015a, “Aportes para el estudio empírico de los valores y su difusión social”, en: *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, Vol 1, No. 17, pp. 135-158.
38. _____, 2015b, “¿Posee la ética un fundamento objetivo? Reflexiones desde Wittgenstein sobre el problema de explicar los juicios de valor”, en: *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, Vol. 29, No. 15, pp. 215-226.
39. SARRAZIN, Jean y Paulina Arango, 2017, “De una tradición impuesta a una nueva vida: razones de la migración religiosa del catolicismo al pentecostalismo”, en: *Revista Folios*, No. 46, pp. 41-54.
40. SARRAZIN, Jean y Lina Rincón, 2015, “La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad”, en: *Revista de Estudios Sociales*, No. 51, pp. 132-145.
41. TAYLOR, Charles, 1996, *Las fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
42. _____, 2007, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press.
43. VARISCO, Daniel, 2005, *Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation*, New York, Palgrave Macmillan.
44. WEBER, Max, 2007, *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Leviatán.
45. ŽIŽEK, Slavoj, 2006, *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós.