



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

García Somoza, Mari-Sol; Valcarcel, Mayra Soledad
Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una
comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires
Revista de Estudios Sociales, núm. 56, 2016, pp. 51-66
Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81545040005>

- 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

Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires*

Mari-Sol García Somoza – Mayra Soledad Valcarcel*****

Fecha de recepción: 01 de septiembre de 2015 • Fecha de aceptación: 26 de enero de 2016 • Fecha de modificación: 09 de febrero de 2016
DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res56.2016.04>

RESUMEN | Analizaremos los procesos de reconstrucción identitaria en una comunidad chiita de Buenos Aires considerando los efectos de la globalización y los fenómenos transnacionales. Primero, reflexionaremos sobre las estrategias institucionales, las prácticas y los recursos simbólicos desplegados por sus miembros para definir su presencia en el espacio público. Luego, consideraremos el impacto del Islam Político en la praxis y retórica discursiva de este grupo. Finalmente, indagaremos en la relación existente entre el lenguaje político-religioso, la promoción de una moral familiar tradicional y la inscripción corporal —en especial en las mujeres— de la *musulmanidad*. Se concluirá que convertir determinados diacríticos identitarios en íconos y apoyar ciertas causas políticas, les permite reivindicar su pertenencia a un linaje de creyentes, como renegociar su posición dentro del campo socio-religioso argentino.

PALABRAS CLAVE | Islam, identidad, globalización (Thesaurus); espacio público, transnacionalidad, hiyab (palabras clave de autor).

Icons, Meanings and Identities in Motion: Strategies, Practices and Discourses in a Muslim Community in Buenos Aires

ABSTRACT | We analyze the processes of identity reconstruction in a Shiite community in Buenos Aires taking the effects of globalization and transnational phenomena into account. First, we reflect on the institutional strategies, practices and symbolic resources deployed by its members to define their presence in the public space. We then look at the impact of Political Islam on this group's praxis and discursive rhetoric. Finally, we explore the relationship between political-religious language, the promotion of traditional family morality and corporal inscription —especially among the women— of *Muslim identity*. We conclude that turning certain diacritics of identity into icons and supporting certain political causes allows them to vindicate their belonging to a lineage of believers and to negotiate their position within the Argentine socio-religious field.

KEYWORDS | Islam, identity, globalization (Thesaurus); public space, transnationality, hijab (Author's Keywords).

Ícones, sentidos e identidades em movimento: estratégias, práticas e discursos numa comunidade muçulmana da cidade de Buenos Aires

RESUMO | Analisam-se os processos de reconstrução identitária numa comunidade xiita de Buenos Aires considerando os efeitos da globalização e os fenômenos transnacionais. Primeiro, reflete-se sobre as estratégias institucionais, sobre as práticas e os recursos simbólicos implantados por seus membros para definir sua

* Este artículo surge de investigaciones independientes llevadas a cabo por ambas autoras en el marco de las becas doctorales otorgadas por el Conicet (Argentina).

** Magíster en Ciencias Sociales por L'École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia), estudiante de doctorado en Sociología y Antropología Cultural en la CANTHEL/Université Paris Descartes (Francia) – Universidad de Buenos Aires (Argentina). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Géneros, religiones y sexualidades: relaciones, intersecciones y confrontaciones" (en coautoría). *Sociedad y Religión* 42 (XXIV): 133-143, 2014. marisolgarciasomoza@gmail.com

*** Licenciada en Ciencias Antropológicas con Orientación Sociocultural Universidad de Buenos Aires (Argentina), estudiante de doctorado en Antropología en la misma Universidad. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Sierva de Allah: cuerpo, género e Islam". *Revista Cultura y Religión* 8 (2): 54-82, 2014. mayravalcarcel@yahoo.com.ar

presença no espaço público. Depois, considera-se o impacto do Islã Político nas práxis e na retórica discursiva desse grupo. Finalmente, indaga-se sobre a relação existente entre a linguagem político-religiosa, sobre a promoção de uma moral familiar tradicional, e a inscrição corporal —em especial nas mulheres— da *muçulmanidade*. Conclui-se que transformar determinados diacríticos identitários em ícones e apoiar certas causas políticas permite reivindicar seu pertencimento a uma linhagem de fiéis, como renegociar sua posição dentro do campo sociorreligioso argentino.

PALAVRAS-CHAVE | Islã, identidade, globalização (Thesaurus); espaço público, transnacionalidade, hijab (palavras-chave do autor).

Presentación: circulación de sujetos, cuerpos e íconos¹

Pese a que tradicionalmente el islam no promueve la creación de íconos religiosos ni de imágenes, en la actualidad es posible observar una producción iconográfica y simbólica como parte de un proceso de paulatina y creciente visibilización de distintas identidades sociales. Teniendo en cuenta la reutilización de los diacríticos identitarios como estrategias políticas en contextos de transnacionalización y glocalización (Robertson 2000; Segato 2007), en este trabajo queremos dar cuenta de cómo esta producción icónica se despliega en un espacio local/transnacional que se materializará en la corporalidad islámica femenina y en el desarrollo de una producción discursiva institucional específica que permite su puesta en visibilidad dentro del campo social.

Detrás de las referencias clásicas de conceptos islámicos están aquellas otras que se construyen en el terreno mismo: surgen del movimiento, de la circulación de los sentidos y cuerpos, producidas desde las experiencias de los actores, reinterpretadas y reelaboradas. Dentro de este rico corpus semántico, podemos distinguir diversos sentidos del cuerpo contruidos tanto desde el interior de las instituciones como por fuera de éstas, que se despliegan en un abanico que contiene la multiplicidad semiótica a la que se adhieren los íconos. Tal es el caso del *hiyab* y la relación que pone de manifiesto entre identidad, moral y corporalidad.

Vayamos a algunos conceptos de base. En el campo de la lingüística, el ícono designa al signo que se encuentra en relación de semejanza con la realidad exterior. Dentro de las teorías semióticas clásicas, la teoría del signo elaborada por Pierce entiende la semiosis como la relación o influencia tri-relativa entre un signo, un objeto y un interpretante (Verón 1998). El proceso de semiosis se inicia cuando un objeto dinámico —real o imaginario— es representado por un signo (*representamen*) y el significado de ese signo (*objeto inmediato*) puede explicarse (*traducirse en un interpretante*). *Representamen*, *objeto inmediato* e *interpretante* son signos o

entidades semióticos abstractos que están para alguien particular en lugar de alguna otra cosa, en función de ciertos aspectos o capacidades. Los tres intervienen en este proceso semiótico a través del cual se puede crear, conocer e interpretar.

Ahora bien, detengámonos en la segunda tricotomía propuesta por Pierce, que considera al signo en su relación con el objeto, distinguiendo tres términos: ícono, índice y símbolo. El ícono es un signo que representa al objeto reproduciendo alguno de sus rasgos o cualidades, estableciéndose de este modo una relación de analogía. De aquí, el *hiyab* o imagen de un *hiyab* puede ser utilizado como metáfora genérica de la mujer musulmana. Luego, el índice coexiste con el objeto señalando su existencia, estableciendo una relación de contigüidad. El caso que trataremos en la última sección sobre una mujer que “lucha” por obtener su documento nacional vistiendo *hiyab* es un ejemplo del uso del pañuelo como seña identitaria. Finalmente, el símbolo es la representación de los objetos a partir de una ley o convención social como es la distinción *halal-haram* (permitido/prohibido) dentro del islam. Es necesario conocer esa ley para poder establecer la relación que mantiene con el objeto (Valcarcel 2013, 125-128).

Si un ícono designa al signo que mantiene una relación de semejanza con el objeto representado, nos preguntamos, entonces, ¿qué sucede cuando ese ícono desplaza la relación de semejanza con el objeto hacia otros espacios y objetos por fuera de la representación clásica? En otras palabras, si el *hiyab* —para tomar un ejemplo— indica una relación directa con lo religioso, ¿cómo se entiende cuando la imagen traslada su correspondencia hacia lo político y lo étnico, dotando a lo religioso de otros sentidos en correspondencia con los procesos identitarios en contextos de transnacionalización?

Si buscamos en las definiciones clásicas, la palabra *hiyab* o *hidjab* (cortina) representa “todo velo ubicado delante de un ser u objeto para sustraerlo de la vista o aislarlo” (Bearman et al. 2014). En el Corán, el término aparece nombrado sólo siete veces, y se encuentran definiciones precisas y algunas metafóricas de la palabra. En un sentido general, *hiyab* refiere a la separación —velo que separa a María de los suyos— y al aislamiento (gineceo) de las esposas del Profeta —que más adelante

¹ Agradecemos la lectura y los comentarios del Dr. Marcos Carbonelli.

se extiende y generaliza al conjunto de las mujeres musulmanas—. En otro pasaje, indica la separación en el día del Juicio Final de los elegidos y los condenados por medio de un *hiyab*; así, también, según algunas interpretaciones, se lo nombra como una muralla destinada a proteger al elegido del resplandor divino. Por último, igualmente puede designar una especie de velo que envuelve efectiva o místicamente a los seres y las cosas, aunque sobre esta última definición existen interpretaciones exegéticas divergentes.

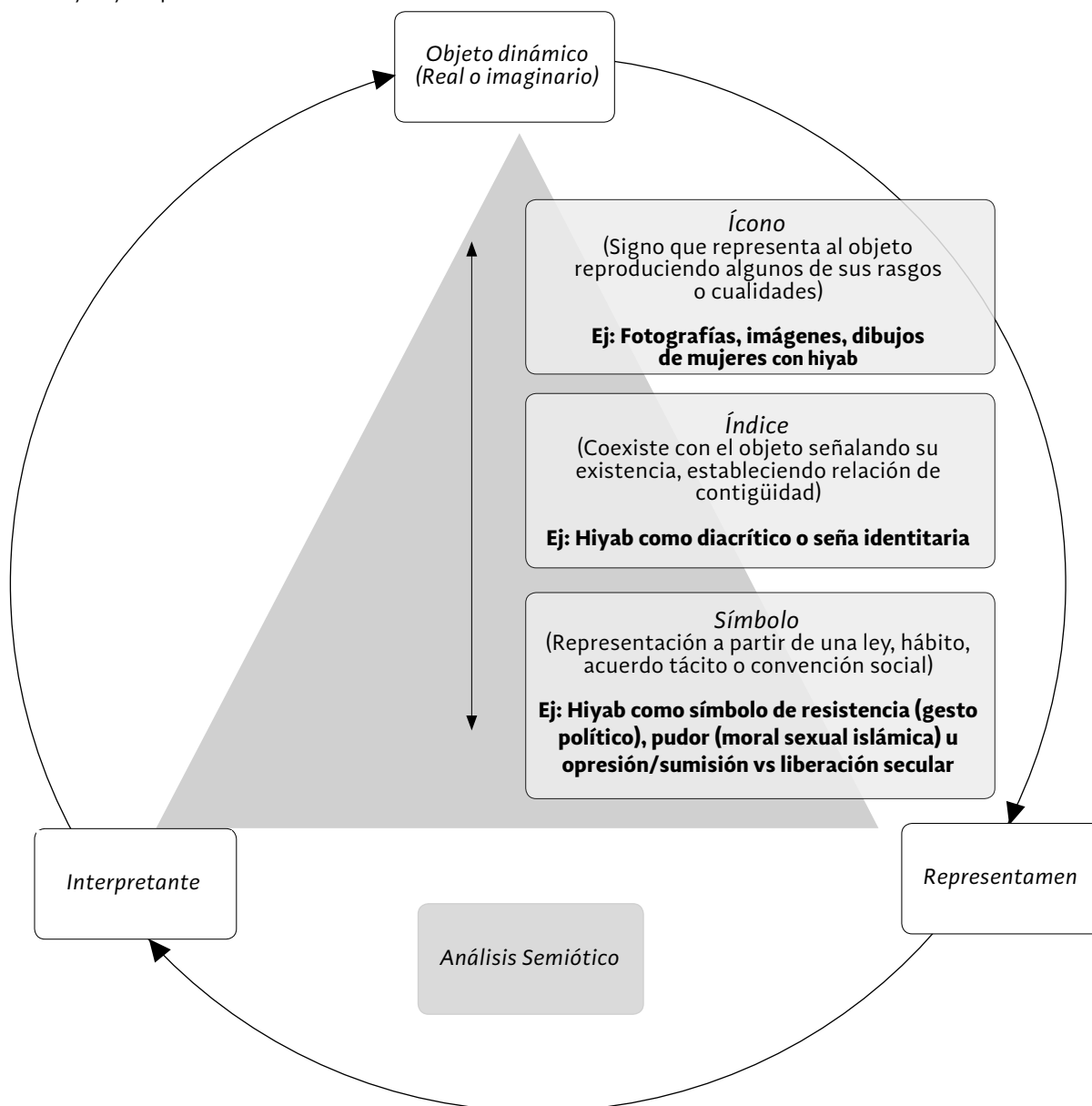
Desde el islam clásico hasta el contemporáneo esta palabra ha transformado sus sentidos, aunque sin dejar de mantener cierto grado de relación con las fuentes sagradas, y ha servido como base para la construcción de identidades tanto políticas como étnico-religiosas. De esta forma, veremos que el *hiyab* define una imagen del cuerpo, así

como una forma de habitarlo (*embodiment*). Se construye como ícono de la *musulmanidad* (o *islamicidad*) femenina local en resonancia con un movimiento transnacional.

En el presente análisis proponemos entender el uso del *hiyab* siguiendo las tres dimensiones analítico-metodológicas propuestas por Scheper-Hughes y Lock (1987) sobre la corporalidad: el *hiyab* puede funcionar como símbolo de control social (*cuerpo social*); como expresión de determinada ética disciplinaria (*cuerpo político*); y como un elemento a través del cual se vive y experimenta el *din* (*cuerpo religioso*) islámico (*cuerpo religioso*) (Valcarcel 2014a, 165-166, y 2014b, 78) (ver el gráfico 1).

- a. El *cuerpo social islámico* se hace eco en prácticas locales reflejadas en el discurso de las instituciones y en el grupo de pertenencia.

Gráfico 1. Hiyab y corporalidad: análisis semiótico



- b. El *cuerpo político islámico* se desarrolla con el despliegue de estrategias de conexión transnacional que se cristalizan en un proceso más amplio de revitalización (neo)étnica y religiosa a través del Islam Político.
- c. El *cuerpo religioso islámico* se estructura bajo la diferenciación entre lo *halal* y lo *haram*. A partir de los datos de campo observamos que existen diferentes niveles de práctica religiosa, que dan lugar a una religiosidad desregulada, pues no todas las mujeres entrevistadas construyen y viven su *musulmanidad* de la misma manera. Entre las diferencias más marcadas se pueden mencionar el uso del *hiyab* y la observancia de los cinco pilares del islam.

Ya presentados algunos de los puntos teórico-conceptuales de partida, este trabajo se articulará en cuatro momentos. Para empezar, desentrañaremos la lógica de las construcciones identitarias desde un marco socio-historiográfico, en donde observamos un desplazamiento del eje de atribución y autoatribución identitaria. Enseguida, vincularemos estas construcciones identitarias con relación a la configuración que la territorialidad ha adquirido en el contexto transnacional y la forma en que las personas exhiben los diacríticos identitarios (heráldica cultural), trasladando los marcadores territoriales (*logomarcas*) y volviendo expansibles esos territorios —físicos e imaginarios— (Segato 2007). La religión se reterritorializa a través de los cuerpos. En este sentido, analizaremos las praxis, los discursos, recursos y estrategias desplegados por un sector de la comunidad musulmana local para reconstruir su identidad, respetando su especificidad, al mismo tiempo que reafirman su conexión transnacional.

Finalmente, veremos cómo en la comunidad musulmana del barrio de Floresta se tejen sentidos sociales, religiosos y políticos, desde una producción icónica en particular. En esta dirección, buscan desarrollar estrategias político-discursivas, institucionales y simbólicas con el objetivo de activar su visibilidad pública a través de “sus voces, praxis e imágenes”. Y también para alcanzar legitimidad y reconocimiento² entre sus conciudadanos, consolidando su pertenencia en el “ser nacional”. En suma, analizaremos estrategias que intentan volver públicos sus proyectos y reclamos, al tiempo que buscan crear iconografías —como el *hiyab* en las mujeres— que redefinen su identidad tanto hacia adentro como fuera del grupo de pertenencia.

2 Siguiendo la definición de identidad de Arendt (2007 [1958]), para que un individuo sea *reconocido* por los otros es necesario que se cumplan dos condiciones: ser visto y ser escuchado por sus conciudadanos.

De la arabidad a la musulmanidad: la identidad recompuesta

A lo largo de las últimas décadas, el campo religioso argentino presenta una tendencia hacia la diversidad, aunque en su interior mantiene una fuerte impronta cristiana —un 76% de la población se reconoce católica— (Mallimaci 2008, 6). Este proceso de apertura se fue gestando y fortaleciendo junto con la recuperación de la democracia en 1983, momento en que comienza a incrementarse de forma paulatina un clima de tolerancia hacia las minorías religiosas, étnicas y culturales (Bianchi 2004).

Encontramos cambios no sólo en la configuración del espacio público local, sino también en el espacio religioso, que da lugar a una mayor visibilidad de las múltiples pertenencias y actitudes religiosas. En suma, se va dibujando un escenario complejo, móvil y plural, pero no por ello menos conflictivo: una *constelación*³ que nace de la conjunción de variables —imágenes, atributos, estigmas— y procesos sociales que dejan escuchar las disímiles voces de los actores, las que durante mucho tiempo permanecieron “invisibleizadas” en la arena del diálogo público, reconfigurándola a través de estrategias contradiscursivas. Más que “nuevos movimientos sociales”, aquí son “otras voces” las que se hacen oír. Frente a este panorama, nos preguntamos cómo se construye el campo musulmán local en conexión con procesos transnacionales, y qué tipo de producciones simbólicas e identitarias desarrolla en su vínculo con el Estado, la nación y la sociedad civil.

Desde sus orígenes, el colectivo musulmán argentino ha transitado un lento pero paulatino proceso de *producción de visibilidad* (García Somoza 2016). Siguiendo a Segato (2007), podemos entenderlo como un proceso que pasa de la producción de alteridades históricas —que aquí llamaremos *arabidades*— hacia la creación de identidades políticas entendidas como *musulmanidades*, y que en algunos casos están vinculadas a lo que algunos autores han denominado Islam Político.⁴

3 En palabras de Benjamin (2006 [1939], 101), una constelación implica una iluminación.

4 El término *islam político* arrastra una gran complejidad. Aquí lo comprendemos como una corriente adoptada por “aquellos que ven en el Islam una ideología política”. El *islam político* puede entenderse como “una teoría que permite comprender la totalidad social en clave política” (Roy 2002). Roy describe una primera categoría: la de los *islamistas*, en donde “el movimiento tiene por vocación tomar y ejercer el poder del Estado”. Los islamistas piensan en términos de instituciones, pues para ellos es necesario un Estado islámico. Teóricamente son supranacionales: “su objetivo es reunir a toda la comunidad islámica en una única dirección. [...] Pero a pesar de este llamado hacia todos los musulmanes del mundo, los islamistas permanecen en el marco de un Estado Nación dado. De hecho, muy pocos movimientos islamistas son supranacionales”. En conclusión, la mayoría se han vuelto nacionalistas. Luego, nos encontramos con los *fundamentalistas*, para

En palabras de Castells, el Islam Político opera sobre la deconstrucción de los sujetos en cuanto individuos, ciudadanos y/o miembros del grupo étnico para recrear un mundo comunal (citado por Montenegro 2007, 83), cuyo objetivo es politizar lo sagrado y sacralizar la política (Montenegro 2002; Pace 2001 y 2006). A través de este proceso, termina emergiendo una esfera pública musulmana (Montenegro 2007) que, incluso, es transnacional. En este sentido, cabría preguntarnos si no es necesaria la elaboración de un concepto más amplio de Islam Político que incluya distintos movimientos y grupos que emprenden una politización estratégica de la religión pero que no necesariamente buscan la constitución de un Estado islámico o la islamización de sus sociedades. Pensamos, tal vez, en los movimientos feministas, progresistas y *queer* dentro del mundo musulmán (Valcarcel y García Somoza 2016).

Hecha esta aclaración, advertimos que la presencia del islam en Argentina se remonta a finales del siglo XIX y principios del XX, con la llegada de inmigrantes provenientes de los actuales territorios de Siria y Líbano, en mayor medida, e Irak y Palestina, en menor cantidad. Estos territorios formaban parte del Imperio turco otomano, y de aquí deriva la apelación de “turcos” que estos grupos ganaron al llegar al país. Aunque la mayoría de ellos profesaba algún culto cristiano, hubo un pequeño porcentaje de musulmanes. Entre 1880 y 1930 se dio el mayor flujo migratorio árabe registrado en el territorio nacional, seguido por saldos migratorios menores tras los conflictos en Palestina y Líbano, en la segunda mitad del siglo XX. Inicialmente la apelación identitaria se trazaba a partir del país de origen, y no tanto por la adscripción religiosa. Una vez mejor instalados, la construcción de la *arabidad* fue fomentada por intelectuales árabes (Bergel 2015; Gasquet 2015), que recurrieron a la elaboración de los primeros relatos locales de origen, convirtiéndola en la primera forma de atribución identitaria colectiva. Luego se crean las primeras instituciones de carácter cultural, social y mutual, así como un importante acervo de publicaciones en prensa, literatura y estudios sociales (Yáser 1997); incluso, Argentina llega a consolidarse como el lugar de mayores publicaciones de prensa en árabe del continente.

La dimensión religiosa —en especial el islam— quedaba reservada al ámbito privado y dentro del círculo íntimo-familiar. Durante el primer tiempo, no existían instituciones destinadas exclusivamente al culto islámico. Sin embargo, esto no implicaba la ausencia de

vida religiosa, sino que, por el contrario, refleja la forma en que la misma se desarrollaba en una época en que se exigían la hipercorrección y homogeneización de las diferencias en favor del ser nacional (Balibar 1990; Sayad 1999; Segato 2007). Recién durante el período democrático se construyen las tres mezquitas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En 1983 se funda la mezquita Al Tauhid, perteneciente a la comunidad chiita ubicada en el barrio de Floresta. Tres años más tarde se abre la mezquita sunnita Al Ahmad, ubicada en el barrio de San Cristóbal y asociada al Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), institución cuyo origen data de los años treinta. Finalmente, hacia el año 2000 se inaugura en el barrio de Palermo el Centro Cultural Islámico Custodio de las dos Sagradas Mezquitas del Rey Fahd.

Ahora bien, ¿qué entendemos por *arabidad* y qué por *musulmanidad* y de qué manera se transitó el pasaje de una hacia la otra? La construcción de la identidad basada en la *arabidad* implica un proceso de reelaboración y transmisión de la memoria del lugar de origen y las tradiciones étnico-culturales y religiosas que se enraízan en contextos de diáspora y desarraigo, para recrear en el nuevo territorio la imagen de “la tierra dejada”. En este sentido, decimos que la *arabidad* se constituye como una forma de identidad que refleja una *alteridad histórica*. En palabras de Segato (2007), son esos grupos sociales cuya manera de ser “otros” en una sociedad nacional depende de su propia historia y de la formación de diversidad —estrategias de unificación y diversificación ejemplificadas en el mito argentino del “crisol de razas”— del proyecto instituyente.

Mientras que, por su lado, la *musulmanidad* implica una compleja construcción de la identidad islámica, que se ve atravesada por el contexto de producción simbólica e iconográfica local y transnacional. De aquí entonces es que hablamos de identidades políticas en contextos atravesados por procesos de globalización. Siguiendo a Segato, la globalización exige la formación de identidades políticas transnacionales que responden más a la normativa o gramática que impone la agenda global, que a su propia historia de alteridad en determinado contexto nacional. Estas identidades —que exigen la exacerbación de los diacríticos— les permiten a los sujetos y colectivos reclamar derechos y recursos, pero corren el riesgo de convertirse en “identidades hiperreales” (Ramos 1992).

Esto no quiere decir que la transformación de una alteridad histórica (*arabidad*) en identidad política (*musulmanidad*) sea un efecto mecánico de la globalización. Por el contrario, es el resultado de la yuxtaposición de elementos globales y locales. Nos encontramos ante un proceso *glocal*: la nacionalización de la identidad religiosa en tiempos de un islam mundializado. Con respecto a la comunidad chiita de Floresta, como veremos más adelante, este pasaje de la alteridad histórica hacia la identidad política comenzó

quienes el Estado no tiene importancia y es ignorado pues prima la *sharia* como forma de gobernar y reglar la vida de un buen musulmán. Y finalmente, los *neofundamentalistas*, sujetos producto de la globalización y la aculturación, cuyas biografías trazan trayectorias transnacionales. Individuos modelados por los procesos de mundialización, cuya característica reside en encarnar un islam que no está radicado en ninguna sociedad particular.

a intensificarse a partir de la Revolución Islámica en Irán. Por un lado, tenemos la influencia de un fenómeno global como es el Islam Político. Entre los años setenta y ochenta, un “resurgimiento” (o *born again*) del islam despierta el interés de algunos jóvenes cuya práctica religiosa era casi imperceptible hasta el momento. Por el otro, la necesidad colectiva de validar y consolidar socialmente su identidad religiosa (con sus matices teológicos y políticos particulares).

Entonces, las *musulmanidades* pueden entenderse en términos de identidades recompuestas (García Somoza 2009) pues no se busca la simple reproducción de tradiciones étnico-culturales, sino la adscripción a un discurso religioso transnacional, reapropiado y leído en clave local. En esta constelación, la *musulmanidad* llama a reinterpretar la atribución nacional, pero en claves políticas, ideológicas y religiosas. Muchas veces se apela a los “relatos de origen”; el más emblemático es el del “gaucho árabe”, como basamento para la identidad comunitaria nacional.

En la actualidad el islam argentino no es, mayoritariamente, un islam de inmigrantes sino de nativos. Un islam con base en identidades recompuestas que busca sentidos en la conjunción de la *argentinidad* con la *musulmanidad* (García Somoza 2009). El campo musulmán local es heterogéneo y dinámico. En su interior se mantienen distintas afiliaciones, ya sean de tipo simple, múltiple o mixto, modificables a lo largo del tiempo debido a la existencia de un tránsito —en términos de circulaciones— no uniforme (García Somoza 2016). La afiliación institucional denota una marcación política-ideológica determinada, así como define la *musulmanidad* de ese individuo. No es lo mismo pertenecer a “Alberti, que a Floresta o a Palermo”, dicho en la jerga local cuando se mencionan las mezquitas de la ciudad, que “a una *tariqa* sufi”.

La *musulmanidad* reelaborada por “Floresta” se caracteriza por subrayar “lo islámico” frente a “lo árabe” y conceptualizar un proyecto político en torno a la luchar contra la imagen estigmatizada tanto a nivel local —frente a las acusaciones del atentado contra la AMIA— como global —con la mediatización de un islam terrorista y radical—. En este último aspecto se observa un movimiento que remite a un tiempo histórico —desigualdades sociales— y a un tiempo mítico-religioso —principio islámico de justicia social y la idea del Juicio Final—. Por ejemplo, una entrevistada nos decía que las constantes guerras, las desigualdades sociales y las posibilidades de comunicación a través del mundo son señales que anticipan la próxima llegada del *Mahdi* (El guiado).

Si bien en Argentina la formación nacional estuvo estrechamente relacionada con una identidad católica (Zanatta y Di Stéfano 2000), la estrategia de apelación a la nación ha servido como fundamento identitario e institucional de las minorías religiosas. Un ejemplo

de ello fue la presentación, en agosto de 2015, en la sede del Partido Justicialista, de la agrupación política Musulmanes al Frente, que manifiesta “el compromiso como ciudadanos con el objetivo de participar del debate político nacional”.⁵ Durante la presentación, un representante de la comunidad musulmana lee al público una carta enviada por un diputado nacional en la que expresa la pertenencia de la comunidad musulmana a la nación, así como la inscribe en el linaje político del Partido Justicialista, idea que el orador sintetizó en la cita que parafraseamos a continuación: “Evita decía que en donde hay una necesidad hay un derecho, y en ese sentido la comunidad musulmana estaba manifestando su necesidad y su derecho de expresarse”.

Musulmanes al Frente se erige en una estrategia de apelación a la nación y la identidad islámica. En palabras de un miembro de la comunidad de Floresta que forma parte de la mesa de conducción de este nuevo espacio político, éste constituye una propuesta “novedosa, genuina y auténtica” que busca aportar desde “nuestro pensamiento e identidad islámica enmarcados en nuestro ser argentino”.

Veamos, entonces, cómo se conjugan la apelación a la nación, la pertenencia religiosa y la definición del territorio en un movimiento local-transnacional.

Localidades y translocalidades: la religión y el territorio en movimiento

El vínculo entre Estado, religión y nación ha sido objeto de múltiples teorizaciones, especialmente respecto a su potencialidad como productores de sentido y de atribuciones identitarias. Ahora bien, ¿qué sucede cuando estas plataformas de identidad se ven atravesadas por procesos de mundialización?

Para Mauss, la creación de los Estados-nación⁶ implicó un proceso de integración económica, territorial, política y social. La nación sirve para integrar y representar de manera simbólica a los individuos en una totalidad (1920, 21-23), quedando, así, la religión aparentemente confinada en sus fronteras territoriales. Sin embargo, Mauss reconoce la existencia de fenómenos que traspasan los límites nacionales, es decir, “fenómenos intersociales (internacionales)”, entre los que también destaca la potencialidad de las religiones (1920, 33). Aquí nos interesa resaltar, precisamente, la transnacionalización

5 Expresado por Martín Saade, abogado y representante oficial de *Musulmanes al Frente*. <http://www.diariosiolibanes.com.ar/Actualidad/Argentina/PresenciaC3%B3n-de-Nuevo-Espacio-PolC3%ADtico>.

6 Pese a que la definición de Mauss articula una mutua dependencia entre Nación y Estado, reconocemos la existencia de comunidades nacionales sin Estados y la conformación de Estados plurinacionales.

de los relatos y símbolos a partir del movimiento de desterritorialización de las religiones.

Hacia nuestros días y desde nuestras latitudes, Ortiz (2001) conceptualiza la *globalización* como un proceso social que atraviesa los lugares de forma diferenciada y desigual, y cuya lógica no se explica a través de los límites impuestos por el Estado-nación. Como dos partes de una misma moneda, la transformación del Estado-nación en contextos de globalización no sólo genera una crisis de la identidad nacional, sino que también impulsa la explosión de identidades étnicas e identidades mundializadas (2001, 66). Este proceso, que algunos autores han denominado “tribalización de los Estados-nación”, implica que las identidades no pierden su importancia estratégica (Segato 2007), sino que estas comunidades y alianzas sub-, supra- y transnacionales cobran mayor relevancia. La nación, asociada a las fronteras territoriales, ya no es la única fuente de imaginación de las comunidades políticas, sino que se suman los lugares cultural, étnica o religiosamente distintivos (Gupta y Ferguson 1997, 40), dando lugar a la formación de paisajes tecnológicos, financieros, mediáticos, étnicos e ideológicos (Appadurai 2001).

Ahora bien, al analizar el islam a la luz de estos procesos, nos parece oportuno recuperar los tres niveles de pertenencia que describe Oliver Roy (2002): micro, macro y virtual. El primero refiere a la comunidad local asentada alrededor de una mezquita. El segundo corresponde a la comunidad de creyentes o *ummah*,⁷ y el tercero, a la *ummah* virtual, la cual ejerce “efectos reales” sobre las comunidades locales. La *ummah* virtual no sólo ha favorecido la democratización y transversalidad del conocimiento religioso al facilitar la circulación del saber, la información religiosa autodidacta y el proselitismo (Mandaville 2001), sino que también contribuyó al desarrollo de un islam transnacional y desterritorializado. Es en este sentido que el Islam Global recentraliza una identidad, pero no en términos territoriales. Constituye una geografía imaginada que se corresponde con los sentimientos de pertenencia y comunidad más allá de las fronteras empíricas de los Estados-nación. El islam mundializado, en cuanto lenguaje político, se convierte así en una fuerza expansiva que permite el desarrollo de una esfera pública musulmana (Eickelman y Salvatore 2002; Montenegro 2007).

El panislamismo apela a una identidad moral común, que permite ese pasaje de una comunidad cerrada y diversificada a una anónima, estandarizada y móvil (Kastoryano 2004, 12). La figura de la *ummah* se vuelve central en la obtención de legitimidad tanto en la arena

local como internacional (Kastoryano 2004). Por ejemplo, un miembro de FEARAB Buenos Aires y la Organización Islámica Argentina (OIA, mezquita Al Tauhid), nos decía:

“En la parte religiosa algo se perdió. Lo que nos hizo recuperar nuestra identidad, en especial nuestra escuela de pensamiento que es la chiita, es la Revolución Islámica. La que nos hace recuperar nuestra identidad religiosa [...] Arabidad e islamismo no son lo mismo, pero están intrínsecamente vinculados porque el Profeta era árabe y el idioma del Corán es el árabe. De todos modos, y estos es una postura mía, personal, no creo en una noción de panarabismo sino de panislamismo”.⁸

En la última cita observamos cómo del repertorio de identidades disponibles de un musulmán argentino de origen libanés, él ha optado por enfatizar la pertenencia religiosa como *locus* de enunciación política. En sintonía, Salman Sayyid, reconociendo la existencia de un islam mundializado y la importancia que tiene la *umma* en la construcción de la memoria colectiva y la subjetividad musulmana, se pregunta cómo definir la identidad islámica de forma tal que no resulte una quimera (Sayyid 2012, 198). Recuperando el concepto de diáspora, comprende que en la actualidad no existe ninguna estructura política que albergue empíricamente a todos los creyentes, pero esto no impide reafirmar el carácter político de la identidad musulmana. Su naturaleza es diaspórica (móvil). La comunidad de creyentes existe dentro y fuera de los límites de los Estados-nación. Es su propio carácter utópico el que impide que las naciones se cierren, trascendiendo de esta forma sus fronteras, pero sin la necesidad de negarlas.

En un contexto de mundialización y de politización de las identidades, los actores musulmanes ponen en marcha estrategias discursivas, prácticas y recursos que les permiten responder y alinearse al Islam Global, al tiempo que buscan relocalizar los íconos adaptándolos y relabrándolos de acuerdo a contextos específicos. Así es como para muchos miembros de la comunidad chiita de Floresta, la argentinidad y la *arabidad* sustentan su identidad sociocultural, mientras que el islam no sólo constituye un elemento clave de su identificación personal, sino que también les permite la construcción de una identidad colectiva. Esto es, establecer una conexión de índole cognitiva, moral y emocional entre ellos. Se desarrolla un sentimiento de agencia compartida basado en valores, rituales, narrativas, *performance*, estilos verbales y experiencias reales o imaginarias (Polleta y Jasper 2001), conformándose un movimiento cuyo objetivo puede ser cambiar algún aspecto de la sociedad (Frigerio 2007). A continuación, analizaremos las rupturas, tensiones y continuidades de este proceso.

7 La palabra árabe *ummah* proviene del vocablo *um*, que significa madre, y se traduce generalmente como comunidad, aunque algunos la definen como nación, generación o época. Para una consulta más amplia: <http://abdennurprado.wordpress.com>

8 Entrevista a un líder de la comunidad (45 años), realizada en el marco de la Semana de la Cultura de los Países Árabes, mayo de 2010 (Valcarcel 2013, 99).

Discursos, prácticas y recursos

Como toda comunidad religiosa local, la comunidad chiita de Floresta enfrenta el doble desafío de definir su propia identidad colectiva, respetando al mismo tiempo los principales lineamientos de la tradición religiosa a la que adscribe, y que le permite pertenecer a la *umma* (Asad 1993; Montenegro 2002; Roy 2002). Tarea más intensa para aquellas comunidades que residen en países no islámicos (tierras *dar al Muahadah*). En este sentido, la identidad colectiva de este grupo se ha ido redefiniendo de manera constante en los últimos treinta años.

La mezquita Al Tauhid fue fundada en 1983 en el barrio de Floresta, en donde históricamente se habían asentado familias musulmanas de origen libanés. La comunidad ya contaba con un colegio árabe-islámico y un centro para realizar la purificación de los difuntos bajo rito islámico. Pero es a través de su contacto con el agregado cultural de la Embajada de la República Islámica de Irán que comienzan a proyectar la construcción de la mezquita. Distintos actores de la comunidad señalan la Revolución Islámica de Irán y el vínculo con los musulmanes iraníes llegados a Argentina en aquella época como un momento clave para la “recuperación” de su identidad islámica. En primer lugar, indican que la Revolución les permitió redescubrir su escuela de pensamiento (el chiismo⁹) y la fuerza política del islam. Si bien la mayoría de los miembros de esta comunidad tienen ascendencia árabe —identidad que aprecian y defienden—, buscan que la religión sea la base de su identidad social y colectiva (Frigerio 2007): la *musulmanidad* entendida como identidad recompuesta (García Somoza 2009 y 2016). Podríamos hablar, entonces, de un proceso de *desarabización del islam* (Montenegro 2002 y 2005).

9 Derivado de la palabra *shia*, que significa partido o fracción. Los chiitas son los partidarios de Alí (primo y yerno del Profeta Muhammad) y esposo de su hija Fátima) y de sus descendientes (imames), quienes se rehusaron a admitir la legitimidad de los califas omeyas y abasíes. Su origen se remonta a las luchas sucesorias después de la muerte del Profeta, quien no había designado un sucesor. Los chiitas se diferencian de los sunnitas en cuestiones teológicas tales como la figura del Mahdi (mesías que llegará antes del Juicio Final junto a Jesús) o imam oculto, la infalibilidad de los imames como líderes religiosos, la inclusión de los dichos y recomendaciones de los descendientes del Profeta (Ahlul Bayt) y el reconocimiento del ejercicio del *ijtihad* —esfuerzo de reflexión y elucubración abolido en el siglo X por el sunnismo— por parte de los juristas y exégetas. También existen algunas divergencias en torno a normas matrimoniales y otras prácticas cotidianas. En la actualidad, constituyen el 15% de la población musulmana mundial, y se encuentran asentados mayoritariamente en Irán y algunos sectores del sur del Líbano e Irak. En Argentina, siguiendo la tendencia mundial, chiitas y alauitas componen una porción minoritaria dentro del campo local. Aunque algunos actores piensan lo contrario. Algo difícil de saber fehacientemente, dada la falta de datos oficiales.

En segundo lugar, el contacto con los iraníes fue de gran importancia no sólo para financiar la construcción de la mezquita, sino para su organización y la formación de sus integrantes. Hasta su partida luego de la causa AMIA,¹⁰ éstos se encargaban de dictar cursos y clases religiosas. Hacia 1985, las mujeres conformaron un grupo de lectura y trabajo que sentaría las bases de la actual Unión de Mujeres Musulmanas Argentina (UMMA),¹¹ que funciona en dicha mezquita. Posteriormente, musulmanes argentinos comienzan a viajar a Irán para realizar estudios teológicos y participar en congresos islámicos realizados en dicho país. De esta manera, un suceso acaecido en otra región —como fue la Revolución Islámica—, pero de impacto global, sirvió para reconstruir una identidad colectiva local que se presume auténtica y defensora del “verdadero islam”. En palabras de una de las integrantes de la UMMA:

“Cuando se empieza a construir la mezquita para mí fue un punto de inflexión muy importante [...] Ahí fui buscando mi identidad: ¿quién soy?, ¿dónde estoy?, ¿qué quiero ser? ¿para qué lado voy?, ¿cómo me defino? Si quiero seguir siendo esa mujer porteña que se había criado acá al estilo árabe, o decidir por una identidad más definida, más auténtica. En el sentido de que si yo decido ser musulmana lo voy a ser como es el Islam”. (Khadija, miembro fundador de Umma, 2013)

Esta conexión transnacional se cristaliza tanto en el lineamiento teológico doctrinario de la mezquita como en la agenda política de la comunidad. Es por esto que sus líderes son los principales oradores y disertantes en movilizaciones y eventos políticos como los que se realizan el día del *Nakba*¹² o el día de *Quds*.¹³ La retórica política del islam le otorga visibilidad y redefine la posición

10 Los atentados a la Embajada de Israel (17 de marzo de 1992) y la Asociación Mutual Israelita Argentina (18 de julio de 1994), junto a la existencia de un presidente de origen árabe-musulmán, marcaron un punto de inflexión respecto a la visibilidad de la comunidad islámica. La comunidad de Floresta ha sido la más afectada con relación al caso AMIA. La hipótesis principal de la investigación judicial sostiene que la organización Hezbollah, a través de sus contactos locales en la Embajada de Irán, es responsable del atentado. Debido a que los miembros de la Embajada asistían a la mezquita de Floresta, esta comunidad adquirió trascendencia pública y mediática. Algunos de sus miembros hablan de persecución. A partir de entonces, pusieron especial interés en producir una trama discursiva que se oriente a revertir los estereotipos negativos construidos sobre ellos.

11 Ver: http://www.umma.org.ar/?page_id=403

12 Recuerda el éxodo palestino producto de la Guerra Árabe-Israelí (1948) y la conformación del Estado de Israel. El término *Nakba* significa catástrofe y se conmemora el 15 de mayo de cada año.

13 Establecido por el imán Jomeini con el objetivo de honrar la valentía de los palestinos y demostrar la solidaridad musulmana con ese pueblo. Se realiza el último viernes del mes de Ramadán.

de este sector del colectivo islámico argentino dentro del espacio público local e internacional. Pensemos en la conformación de la Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina (FEIRA), impulsada especialmente por esta comunidad. Entre sus objetivos se encuentra “cooperar con otras instituciones argentinas y del exterior que realicen y sostengan objetivos y actividades análogas a las de esta federación”.¹⁴

La recomposición de la identidad islámica de la comunidad de Floresta se inscribe, según los propios actores, dentro de un proceso mundial conocido como *despertar islámico*. Abdul Karim Paz, *sheij* de la mezquita en cuestión, afirma:

La extensión de la ola del despertar islámico en el mundo, en el presente, es una realidad que promete un futuro bueno para la nación islámica. Hace tres decenios, con el triunfo de la revolución islámica y la fundación del sistema de la República Islámica, ha comenzado esta motivación plena de poder. Nuestra gran nación ha avanzado sin detenerse y ha apartado los obstáculos del camino, conquistando nuevas trincheras. (AA. VV. 2013, 98-99)

El islam es presentado como un sistema de vida más íntegro que el propuesto por el capitalismo y el comunismo. En sintonía, los líderes hablan de lo importante que es *islamizar la sociedad*¹⁵ y enfrentarse al imperialismo. Cabe aclarar que en ningún momento la institución religiosa ni sus miembros dejan entrever el deseo de conformar un Estado islámico en la sociedad argentina. De hecho, por una parte, condenan enfáticamente el accionar de cualquier grupo que instrumentaliza la violencia con fines de transmitir un mensaje religioso, como lo hace, entre otros, el llamado “Estado Islámico”, que opera en Siria e Irak. Por otra parte, reivindican muchas de las leyes y medidas implementadas durante las presidencias de Néstor y Cristina Kirchner en pos de la ampliación de derechos ciudadanos. No obstante, retoman algunos aspectos de la retórica del Islam Político, pero lo hacen con relación a tres cuestiones: a) los valores y principios que la religión promueve —la ayuda al prójimo, la piedad, etcétera— y que contribuyen a una mejor convivencia social; b) la lucha contra la injusticia social y la corrupción, expresada principalmente en su posición antisionista y antiimperialista; c) la valorización de una moral sexual y familiar de carácter tradicional, es decir, una familia de tipo heteronormativa como pilar de la sociedad.

Su lenguaje político se nutre del discurso religioso. En ese sentido, podemos hablar de una politización del islam. Por consiguiente, el islam —desde las categorías

y retóricas empleadas en este grupo específico— se transforma en una fuerza expansiva y participativa. En cierto sentido, democratizadora al disputar y quebrar el monopolio de la autoridad religiosa tradicional (Eickelman y Salvatore 2002). Pensemos en el *sheij* Karim Paz, un referente indiscutible para su comunidad que, sin embargo, es un musulmán converso sin ascendencia árabe. Un hombre cuya *performance* combina elementos de una autoridad religiosa tradicional con los de un liderazgo carismático propio de los denominados “nuevos grupos religiosos” o partidos políticos.

Siguiendo a Sunier (2009), los actuales líderes religiosos de las mezquitas europeas se diferencian de los antiguos líderes tradicionales al crear consenso a través del carisma urbano, la *performance* pública y su *styling*. Buscan traducir aquellos asuntos globales en información local significativa y contextualizarla. Encontramos una estrategia similar en la comparación que los líderes de Floresta hacen entre Palestina y la ocupación de las Islas Malvinas, o la resistencia de los pueblos árabes respecto a algunas reivindicaciones latinoamericanas. También, cuando aparece alguna declaración pública —artículo de prensa o nota televisiva— en donde se estigmatiza al islam, señalan las alianzas nacionales con el sionismo internacional.

Algunos autores sostienen que muchos musulmanes se reapropian del estigma y lo convierten en un emblema. Es decir, en una forma de disputar su participación cívico-política, visibilizarse y estar presente, de manera diferencial, en sus sociedades. Si antes la estrategia era disimular los diacríticos, hoy puede serlo su simulación (Sayad 1999). En suma, el islam se convierte en un lenguaje político que propicia la emergencia de una esfera pública musulmana en la que se conjugan religión, política y vida civil (Montenegro 2007).

Ahora bien, esta “revitalización islámica” no implica, aunque sea presentada en términos de autenticidad, la recuperación de una identidad originaria. Al contrario, es una construcción sociohistórica, intersubjetiva y relacional que, en el caso del Islam Político, involucra la selección y combinación de elementos tradicionales y modernos junto al desarrollo de determinada *performance* identitaria. La gramática de la política de la identidad exige la islamización del cuerpo (Montenegro 2008). Es una forma de preservar las fronteras reales y simbólicas del grupo y de “transportar” e inscribir la pertenencia identitaria a través de los territorios (Csordas 2009).

Por un lado, reivindican una identidad auténtica que recupera sus orígenes históricos y remite a fuentes religiosas legítimas. Sabemos que la tradición y la memoria son el resultado de un proyecto consciente de selección y exclusión de contenidos (Halbwachs 1994; Hobsbawm 2002). No obstante, estos contenidos se difunden a través de medios masivos de comuni-

14 Ver: http://200.80.52.197/~feira/?page_id=2

15 Datos de campo: *jutba* pronunciada durante la culminación de Ramadán en 2013.

cación, especialmente internet (*ciberislam*), que tiene un rol destacado en la expansión tentacular de esta religión y contribuye a la conformación y extensión de una comunidad anónima, estandarizada y móvil de creyentes (Kastoryano 2004, 12): una *ummah* virtual (Roy 2002). La comunidad de Floresta, en particular, dispone de distintos sitios web como el de UMMA y la OIA, pero, además participa en los programas del canal islámico Annur TV y colabora en las publicaciones de *Prensa Islámica* y la *Revista Islámica Kauzar*.

Por otro lado, definen su praxis política en torno a algunos lemas específicos: la solidaridad con la causa árabe e islámica, la lucha contra el imperialismo y el sionismo, y la difusión “del verdadero rostro de la piedad islámica para revertir la desinformación que a diario se vuelca en los grandes medios politizados e influidos por las grandes potencias”.¹⁶ Dicho esto, podemos observar que la lógica dicotómica —que no necesariamente es una retórica antioccidental, sino más bien anticapitalista, antiimperialista, antisionista— pareciera delinear el perfil político de este grupo. Podemos encontrar artículos y publicaciones que contraponen la moral sexual islámica a la liberal occidental, o los valores éticos de la sociedad islámica a la mercantilización de las sociedades occidentales. Sin embargo, como han expresado diversos autores, el Islam Político no tiene una naturaleza antioccidental, ya que, por el contrario, resulta de la interacción con los códigos occidentales (Montenegro 2007; Roy 2002).

Los miembros de la comunidad en cuestión introducen temáticas y discusiones que responden a la agenda política internacional, aunque al mismo tiempo tratan de resignificarlas localmente, ya sea apelando a los lazos culturales, familiares y religiosos que los unen a países como Siria y el Líbano, o bien hermanando luchas del mundo árabe-islámico con los procesos que se vienen gestando en Latinoamérica en los últimos años. No obstante, esta visibilización también responde a una estrategia institucional que se orienta a combatir la estigmatización y discriminación. Este objetivo se ha convertido en un *leitmotiv* de la comunidad luego del atentado a la AMIA. Desde entonces, la lucha contra los estereotipos y la defensa de su identidad signaron su retórica. No negamos la existencia de hechos de discriminación y xenofobia que afectan no sólo a este grupo en particular, sino a todos los musulmanes. Sin embargo, la sociedad argentina no presenta los niveles de *islamofobia* existentes en otros países atravesados por conflictos de otra envergadura. Por lo tanto, resulta interesante que la comunidad de Floresta requiera la existencia —al menos retórica— de ese “otro” de cuya amenaza y hostilidad se defiende, para redefinir y preservar sus fronteras identitarias.

Por último, se menciona brevemente —restaría profundizarlo en futuras contribuciones— cómo impactan las estrategias institucionales los discursos y praxis de los miembros de este grupo en otros sectores de la comunidad musulmana, y el conjunto de la sociedad civil. Primero, como ya señalamos, no existe en Argentina un fenómeno generalizado de *islamofobia*; incluso muchos musulmanes reconocen que lo que principalmente existe es desconocimiento y que de manera paulatina la sociedad se muestra cada vez más receptiva a la otredad. Las prácticas y los comentarios discriminatorios se incrementan con mayor virulencia en aquellos momentos en los que determinados eventos sacuden la opinión pública y se asocian errónea pero directamente al islam.

A pesar de que la comunidad de Floresta está conformada principalmente por un grupo histórico de familias, mantiene (tal vez como parte de una estrategia institucional de demostración de apertura, o bien con el objetivo de incorporar nuevos miembros a sus filas) una actitud receptiva hacia aquellos interesados en conocer las instalaciones de la mezquita y, sobre todo, que quieran abrazar el islam. Se ha sumado gran cantidad de conversos a esta comunidad. Además, muchos de sus integrantes participan en agrupaciones políticas o en distintos medios de comunicación a través de los cuales buscan interpelar a otros actores sociales.

En lo que respecta a su posicionamiento político-teológico se pueden resaltar dos aspectos. El primero remite a las diferencias religiosas entre las corrientes sunna y chií sobre temas como el *imamato* y el matrimonio temporal (*mutah*), dos cuestiones que son rechazadas por los sunitas. Sin embargo, mientras que el CIRA mantiene un vínculo políticamente correcto con la mezquita Al Tauhid, incluso, miembros de ambos sectores tienen relaciones de amistad; la “mezquita de Palermo” y quienes se identifican con ella mantienen distancia. La misma es producto de discrepancias religiosas y de disímiles posicionamientos geopolíticos tras la dicotomía Irán-Arabia Saudita. El segundo aspecto refiere a las movilizaciones políticas que los miembros de la OIA y la comunidad alauita de José Ingenieros realizan en apoyo de la causa palestina, o contra los ataques en Siria, Líbano e Irak.

Por su lado, el CIRA organiza rezos u oraciones interreligiosas por la paz; sin embargo, como institución no participa en las manifestaciones que convoca la OIA. Según una mujer de la comunidad de Floresta, a “la gente de Alberti” no le gusta participar en las marchas porque no quieren verse involucrados con otros sectores políticos que apoyan esa protesta —partidos de izquierda y agrupaciones como Quebracho y MILES—. Finalmente, el posicionamiento político de la comunidad de Floresta ha incrementado las tensiones con algunos sectores e instituciones de la comunidad judía local, y también ha aumentado el poder de convocatoria y apoyo que reciben de otros actores del espectro político y civil.

16 Ver: <http://www.organizacionislam.org.ar/portada/somos.htm>

Signos diacríticos: el *hiyab* como marca icónica del territorio en movimiento

El *hiyāb* es seguramente uno de los temas que mayor cantidad de debates y artículos suscita en torno al islam. Se ha convertido en un fetiche para distintos sectores en pugna. No indagaremos aquí sobre el *affaire del velo*, tan en boga en Europa y América del Norte, ni nos detendremos en las razones individuales y apreciaciones subjetivas de las mujeres que lo emplean. En cambio, nos interesa analizar la relación existente entre identidad, moral y cuerpo que el velo islámico —al igual que otros signos diacríticos— pone de manifiesto.

Históricamente, las mujeres han tenido un rol destacado en la transmisión y preservación de las tradiciones culturales y religiosas (Yuval-Davis 1993). Esta sobrecarga identitaria adquiere características y sentidos nuevos en el mundo globalizado. Pensemos en las mujeres migrantes que cruzan las fronteras con la inscripción identitaria en sus cuerpos, o en aquellas que mantienen prácticas y costumbres de sus comunidades de origen en nuevos territorios. Paradójicamente, la asociación metonímica entre territorio/comunidad y el cuerpo de la mujer se ha exacerbado en tiempos de transnacionalización. El multiculturalismo y la política de la identidad apelan a identidades no sólo esencializadas sino también generizadas y sexualizadas.

En este sentido, el *hiyab* se convierte en un símbolo privilegiado del Islam Político y la moral familiar y sexual que defiende. Los datos de campo, así como las diversas publicaciones que circulan dentro de la comunidad de Floresta, revelan algunos de los elementos que caracterizan el arquetipo de familia y el modelo de mujer que promueven. Un modelo que Atasoy (2006) encuentra muy parecido al ideal victoriano (*victorian islamic thinking*). Entre estos elementos destacamos: a) la “diferenciación positiva” de los roles masculino y femenino, b) la importancia de la maternidad —su rol en la transmisión y la educación de sus hijos—, c) protección, cuidado y respetabilidad de la mujer (Valcarcel 2013 y 2014b).

En el número 65 de la *Revista Islámica Kauzar* se explica que las cualidades éticas que permiten sostener una familia ideal son el pudor y la castidad. En sintonía, se afirma: “cuando la mujer sea consciente de su lugar y status frente al hombre, aprovechará el pudor y la castidad para resguardar su status” (AA.VV. 2013, 43). En este sentido, el pudor es una cualidad que eleva la personalidad de la mujer y que permite mantener armónicas las relaciones conyugales, al igual que el honor y respeto familiar. Veamos el testimonio de una joven conversa que viste *hiyab* cotidianamente:

“Cuando empezás a vivir como musulmana, la necesidad te surge sola. A mí particularmente me empezó a surgir la necesidad de cubrirme, de llevar

un velo. Yo racionalmente entendí la importancia de cubrirse para una mujer. El valor que se le da a la mujer en el islam. Se cubre no porque sea sumisa o porque sea menos que un hombre, sino que tiene una lógica. Y yo la viví en carne propia esa lógica. [...] No se trata sólo de la reacción que tengan los demás, sino que [a] una misma le va surgiendo interiormente la idea del pudor y de seguir el ejemplo de la hija del Profeta y de la Virgen María. ¿Por qué se cubrían? Y bueno, para que se las valore por lo intelectual y no por lo corporal. No por la imagen. En un país o en una cultura donde prima la valorización externa, [...] yo voy a ir contra la corriente. Si Dios me está dando esta herramienta”.¹⁷

Por un lado, muchas mujeres de esta comunidad no utilizan el velo islámico en su vida cotidiana. Sin embargo, consideran importante comportarse, vestirse y conducirse de forma modesta y pudorosa. Entienden que el pudor es una cualidad que trasciende la vestimenta islámica. Por otro lado, el *hiyab* aparece como un símbolo identitario, político y religioso, a disposición de todas ellas para ser usado en momentos determinados: celebraciones religiosas, manifestaciones políticas, eventos culturales y reuniones de distinta índole en el espacio público. Por ejemplo, durante la presentación de Musulmanes al Frente, uno de los representantes de la comunidad y orador en el evento le solicita a su mujer —quien no usa *hiyab* de forma permanente— que, si tiene el pañuelo en su cartera, se lo coloque para dar una entrevista televisiva. Los cuerpos se reislamizan: el pañuelo se transforma en *hiyab* y símbolo de identidad. Se visibiliza socialmente “una mujer musulmana” que sabe expresarse políticamente para transmitir la importancia del proyecto.

El *hiyab* condensa múltiples sentidos y significados, pero sobre todas las cosas, mantiene una relación icónica —de coexistencia o contigüidad— con el sujeto, en este caso las mujeres, que representa. El *hiyab* señala de forma casi automática la identidad religiosa de quien lo viste: su pertenencia a una comunidad religiosa. La *performance* de la mujer en el espacio público requiere la administración de su apariencia corporal (Le Breton 2002). En primer lugar, indicar a través de su cuerpo su pertenencia institucional o colectiva. Así, encontramos mujeres que usan *hiyab* cuando están a cargo de un *stand* en la Feria del Libro de Buenos Aires o en un evento interreligioso. Fátima¹⁸ afirma: “Es mi lugar, representa quién soy. Si no uso pañuelo, cómo van a saber que soy musulmana”. Pero vestirlo conlleva comportarse de una forma específica (una responsabilidad), la cual

17 Entrevista a una joven conversa proveniente de una familia atea con antepasados árabe-musulmanes (Valcarcel 2013, 133-134).

18 Fátima (2013), mujer de 40 años, de familia árabe-musulmana que no viste pañuelo cotidianamente y que desempeña un rol destacado en Umma.

generará respuestas particulares por parte de otros actores sociales. Si son hombres de la comunidad, mantendrán la distancia que la moral islámica aconseja. Si son personas externas a la comunidad, las reacciones podrán ir de la curiosidad al respeto, pasando por el desconocimiento y la burla o discriminación.

En segundo lugar, el pañuelo islámico puede ser utilizado como un emblema para comunicar diversos mensajes. El sentido atribuido dependerá de la audiencia y el contexto de la comunicación. Desde hace varias décadas el *hiyab* es empleado como símbolo político en distintos conflictos y negociaciones identitarios. Pensemos en la independencia de Argelia, la Revolución Islámica o las manifestaciones contra la prohibición del velo en sociedades occidentales.

Escapándonos por un momento de la dicotomía coerción-empoderamiento, nos topamos con sentidos mucho más sutiles, pero que también se inscriben dentro de la gramática o praxis identitaria de los tiempos que corren. Nos encontramos con una joven musulmana que decide usar *hiyab* en una movilización en apoyo al pueblo sirio, con motivo de hacer visible sus orígenes étnicos-religiosos y su solidaridad con dicha causa. Aquí, el *hiyab* aparece como símbolo de fraternidad y resistencia contra el imperialismo. O también con una mujer que, aunque no vista *hiyab* cotidianamente, decide emplearlo el día de la jura —pronunciada en nombre del Corán— de su título en la Facultad de Derecho. Expresa que su objetivo es “desasnar y derribar el mito sobre la presunta sumisión e ignorancia de la mujer musulmana”.

En este sentido, para muchas mujeres, llevar la vestimenta islámica, ya sea cotidianamente o en momentos específicos de su vida, es una forma, entre otras, de enfrentar la estigmatización y revertir los estereotipos que circulan sobre ellas —mujeres sumisas y oprimidas—. Y también un modo de oponerse a la homogeneización, el liberalismo sexual y la cosificación de la mujer que —según ellas— reinan en las sociedades occidentales. En palabras de una entrevistada:

La mujer ha pasado a ser el monigote de vitrina. ¿A qué me refiero con esto? Ya no ocultamos nada. No tenemos pudor. Hasta estamos perdiendo la femineidad por querer ser llamativas [...] Vos fijate, a los hombres no se los exhibe como a nosotras las mujeres [...] Porque en Occidente hay que destaparse para taparse. (Valcarcel 2013, 123-124)

Por último, creemos que el *hiyab* funciona como una marca o heráldica cultural (Segato 2007) que inscribe la pertenencia o adscripción identitaria en el espacio público y el territorio a través del cuerpo femenino. Más allá de todos los significados otorgados —que sirva para distinguir entre mujeres modestas de las que no lo son (Atasoy 2006; Rajmi 2007), o que sea utilizado

como una *tecnología del yo* por aquellas mujeres que buscan constituirse en seres con determinados valores éticos (Mahmood 2001)—, el *hiyab* visibiliza e indica la pertenencia a una comunidad de creyentes. Es un elemento fundamental en el reconocimiento de la diferencia (Ferreira 2013, 190). Señala una identidad religiosa generizada.

Ilustraremos este mecanismo de asignación y adscripción identitaria con dos ejemplos. El primero surge de nuestra propia experiencia de campo. Durante 2013 concurríamos a la celebración de Ramadán en dos de las mezquitas de la Ciudad de Buenos Aires y asistimos a la *jutba* de los viernes en la restante, vistiendo *hiyab* en todas las ocasiones para respetar las normas del lugar de culto. El hecho de llevar *hiyab* nos facilitó el acceso de forma inmediata y la permanencia en las instituciones, a la vez que favoreció el contacto con otras mujeres. Nuestra presencia no llamó la atención, ni fue cuestionada. Incluso, varias mujeres se acercaron a saludarnos y conversar con nosotras pensando que éramos jóvenes conversas que recientemente *abrazaron el islam*. Por su lado, los hombres mantuvieron la distancia interpersonal recomendada. Esta situación un tanto anecdótica y bastante sintetizada condensa varios de los aspectos que hemos desarrollado. Pone de manifiesto la importancia que la *performance* adquiere en la clasificación identitaria. Además de su contenido y significado, la identidad necesita de su externalización. El reconocimiento identitario depende de su representación y exhibición. Y en este proceso, el cuerpo es el soporte: el territorio privilegiado de sus escenificaciones y semiotizaciones (Le Breton 2002). Esto último nos conduce directamente al segundo ejemplo.

Tuvimos la oportunidad de entrevistar a la presidenta de la UMMA. Una mujer que indudablemente representa lo que podríamos denominar “un sujeto transnacional”. Nació en Argentina en una familia musulmana de origen libanés; entró en contacto con la comunidad de Floresta en la época en que se construía la mezquita; profundizó su conocimiento sobre la religión y desde entonces decidió adoptar la vestimenta islámica; se casó con quien es el actual *sheij*, y juntos formaron una familia. Cuando sus hijas alcanzaron la adolescencia, decidieron instalarse en Irán, en donde ambos cónyuges llevan a cabo sus estudios teológicos. No obstante, mantienen contacto permanente con la comunidad de origen, a donde regresan cada año durante el receso de verano iraní.

Relata que antes de mudarse a Irán, decide renovar su documento nacional de identidad, que tenía una antigua fotografía suya sin *hiyab*. En esta instancia, elige utilizarlo. Solicitud que fue rechazada por el ente emisor y suscitó un conflicto que llegó hasta los medios de comunicación. Finalmente, y tras la mediación de instancias gubernamentales, recibe su nuevo documento con su imagen

vistiendo *hiyab*. Acontecimiento al que le confiere gran importancia y que, por esta razón, es muy difundido en la comunidad. Entendía ese impedimento como una “contradicción a la libertad de culto”, una “amenaza a la integración” y, fundamentalmente, como la pérdida de su identidad. Le respondió al encargado del ente emisor: “la Constitución me está hablando de libertad de culto y todo el mundo tiene derecho a profesar su religión, [...] usted no me va a dejar sin mi identidad porque yo soy musulmana” (Khadija, miembro fundador de Umma, 2013).

La relevancia que la entrevistada le otorga a este acontecimiento podría explicarse teniendo en cuenta diversos factores. Es una mujer que usa *hiyab* diariamente, y para quien su imagen y presentación pública deben coincidir con su comportamiento y estilo de vida. Además, desempeña un rol de liderazgo dentro de su comunidad. La *musulmanidad* puede constituir algo más que una pertenencia identitaria, es más bien una identidad maestra que configura todos los aspectos de su vida (Frigerio 2007). Ahora bien, ¿un documento sin *hiyab* implicaría perder la identidad?

Este hecho permite entrever que, en una época de constantes cambios e intensa movilidad de bienes materiales y simbólicos, los signos y mensajes transportables adquieren una importancia inusitada. Los territorios ya no definen las pertenencias y lealtades como antes. Son las personas las que inscriben su identidad en ellos, reconfigurando incluso sus fronteras. El *hiyab* que cubre el cabello de una mujer y se plasma en su fotografía aparece aquí como el único signo que conserva y preserva una identidad en tránsito.

Reflexiones finales

La globalización ha influido en la reconstrucción de antiguos imaginarios sociales y en la producción de nuevas formas de identidad transnacional. Algunas religiones, especialmente las de superioridad moral, se presentan como universalidades de trascendencia y omnipresencia, antagónicas a la universalidad del mercado y el consumismo (Ortiz 2001). Por consiguiente, el islam puede ser comprendido como un fenómeno global, diaspórico y transversal que incluye su propia “occidentalización” (Roy 2002).

La globalización implica tanto un proceso histórico, una etapa del capitalismo tardío transnacional, como una ideología. Es un imaginario social sobre cómo concebir el mundo y la forma en que se relacionan las partes que constituyen esa presunta “aldea o unidad global” (Dirlik 1994). El multiculturalismo se erige en la forma ideal del capitalismo global. Una forma ilusoria, supuestamente neutral, que cobija en su interior la diversidad. Pero detrás del discurso de la tolerancia se esconde una forma de racismo invertida, negada y autorreferencial.

La *tolerancia represiva* celebra el Otro folclórico, pero denuncia y excluye al Otro real (Žižek 1998). Promueve el etnocidio, el genocidio y el ideocidio (Appadurai 2001). La globalización es un proceso social que atraviesa de manera diferencial y desigual los territorios (Ortiz 2001). Implica tanto la universalización de lo particular como la particularización de lo universal (Robertson 2000).

En este sentido, surgen diversas representaciones y contraideologías que se relacionan con el imaginario social de la globalización, pero que también enfrentan la ficción hegemónica de este relato universalista. La *ummah* como una comunidad moral imaginada, que supera los límites de los Estados-nación y las diferencias lingüísticas, étnicas y de clase, esconde una utopía transnacional que permite participar —y reconfigurar— estas cartografías diaspóricas y territorialidades glocales. Quizás resulte algo paradójico, dado el carácter ideológico que presenta la religión, como cualquier sistema simbólico. No obstante, de acuerdo a Ricoeur (1988), ideología y utopía son dos polos que constituyen un doble imaginario. Son fenómenos que relacionan nuestras expectativas hacia el futuro, las iniciativas del presente y la construcción de tradiciones heredadas (1988, 81). Imaginar un mundo justo e igualitario —previo al Juicio Final— implica reconocer la explotación y las desigualdades actuales e intentar enfrentarlas. Ese holismo planetario parece aún más cercano, debido a la exacerbación de las distintas formas de violencia —interpretadas según la cosmovisión y escatología islámicas—, y tangible gracias a las nuevas tecnologías, espacialidades y territorialidades.

De esta manera, tanto la ideología como la utopía expresan simultáneamente sentidos patológicos y positivos. La ideología puede ser, tal como afirman Feuerbach y Marx, distorsión e inversión de la realidad, o justificación y legitimación de órdenes imperantes, como diría Weber. Pero también puede cumplir, siguiendo a Geertz, una función integradora, al contribuir a la consolidación de la identidad y la memoria colectiva de un grupo. En el contexto actual, el islam permite a las comunidades locales preservar sus costumbres y tradiciones, aunque bajo el riesgo de la dogmatización y esquematización. Del mismo modo, la utopía puede caer en la falta de pragmatismo, quedándose en etéreas nebulosas o pura retórica. Sin embargo, la utopía presenta grandes potencialidades. Su función es proyectar la imaginación fuera de la realidad: en ese otro lugar que es el “ningún lugar”. Implica también una exterioridad temporal (ucronía) (Ricoeur 1988, 89). Por consiguiente, utopía e ideología cumplen funciones complementarias.

Finalmente, si el Corán constituye el núcleo sacralizado de la identidad islámica (Sibony 2004, 28), es un símbolo cohesionador de la diversa comunidad de creyentes. De una comunidad imaginada (Anderson

1993) en la que la *lingua sacra*, las técnicas corporales, los ritos, los signos flotantes y mensajes transportables se vuelven fundamentales en un mundo rizómico (Appadurai 2001). El sentirse parte de la comunidad de creyentes tiene un rol destacado en la constitución de la subjetividad y agencia musulmanas.

En este sentido, para los miembros de la comunidad de Floresta, reivindicar sus signos diacríticos —volviéndolos íconos— y posicionarse políticamente ante determinadas causas internacionales que conjugan con luchas locales implican redefinir su pertenencia a un linaje de creyentes (el chiismo) dentro de la *ummah*, y en cuanto minoría religiosa renegociar su posición dentro del colectivo musulmán argentino, así como visibilizarse ante el resto de sus conciudadanos. Proceso que no se encuentra libre de tensiones pero que se ve favorecido por la diversificación del campo religioso local y la utilización de discursos y símbolos de carácter transnacional que interpelan religiosa y/o políticamente a otros actores sociales. Realizar colectas para ayudar a los inundados en el litoral argentino o marchar en apoyo de la causa palestina son concebidos como actividades que manifiestan el compromiso de la comunidad con la justicia social, principio islámico ampliamente reconocido. Las estrategias institucionales, los discursos y praxis de los miembros de la comunidad apuntan a hacer confluir la *argentinidad* con la *musulmanidad* como *locus* identitarios de enunciación. Una forma de nacionalización del islam.

“La religión —dice Sibony— es un aspecto central de la cuestión identitaria, una gestión del vínculo como origen, una manera de marcar los límites del abismo para instaurar lugares seguros, dinámicas manejables” (2004, 13). Pero además vehiculiza necesidades, aspiraciones y tendencias no realizadas en el orden vigente. La constante reconstrucción de la mentalidad utópica permite desafiar instancias tradicionales, disputar la hegemonía del campo religioso, rediseñar los parámetros de la ciudadanía y su participación en el espacio público. La utopía tiene un efecto transformador al cuestionar el *statu quo*. Sin embargo, como vimos, los límites de este imaginario, las características de los elementos utópicos y la selección de los mismos se encuentran en estrecha relación con el momento histórico social en el que surgen, con esa totalidad histórica dotada de sentido (Mannheim 1987, 184). Por ende, el Islam Político, la política de la identidad o la utopía de una *ummah* transnacional no pueden entenderse a expensas de la globalización en cuanto proceso histórico, imaginario y paradigma ideológico.

Referencias

1. AA. VV. (2013, 98-99). 2013. *Revista Islámica Kauzar* XIX (63/64). Qom: Fundación Cultural Oriente.
2. AA. VV. (2013, 98-99). 2013. *Revista Islámica Kauzar* XIX (65). Qom: Fundación Cultural Oriente.
3. Anderson, Benedict. 1993. *Comunidad imaginada: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
4. Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
5. Arendt, Hannah. 2007 [1958]. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
6. Asad, Talal. 1993 [1982]. “The Construction of Religion as an Anthropological Category”. En *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 27-54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
7. Atasoy, Yildiz. 2006. “Governing Women’s Morality: A Study of Islamic Veiling in Canada”. *European Journal of Cultural Studies* 9 (2): 203-221. <http://dx.doi.org/10.1177/1367549406063164>
8. Balibar, Etienne. 1990. “The Nation Form: History and Ideology”. *Review* XIII (3): 329-361.
9. Bearman, Peri J., Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emeri van Donzel y Wolfhart P. Heinrichs, eds. 2014. *Encyclopédie de l’Islam*. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/janus.biu.sorbonne.fr/entries/encyclopedia-de-l-islam/h-id-j-a-b-SIM_2855
10. Benjamin, Walter. 2006 [1939]. *L’Œuvre d’art à l’époque de sa reproductibilité technique*. París: Allia.
11. Bergel, Martín. 2015. *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Quilmes: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
12. Bianchi, Susana. 2004. *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
13. Csordas, Thomas. 2009. “Introduction: Modalities of Transnational Transcendence”, *Transnational Transcendence*. Oakland: University of California Press.
14. Dirlik, Arif. 1994. “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in Age of Global Capitalism”. *Critical Inquiry* 20 (2): 228-356.
15. Eickelman, Dalef y Armando Salvatore. 2002. “The Public Sphere and Muslim Identities”. *European Journal of Sociology* 43 (1): 92-115. <http://dx.doi.org/10.1017/S0003975602001030>
16. Ferreira, Francirossy. 2013. “Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade”. *Perspectivas* 43: 183-198.
17. Frigerio, Alejandro. 2007. “Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina”. En *Ciencias sociales y religión en América Latina: perspectivas en debate*, editado por María Julia Carozzi y César Ceriani, 87-118. Buenos Aires: Biblos.
18. García Somoza, Mari-Sol. 2009. “Narrations interjectivés. identités, discours et contre-discours”, tesis de maestría, L’École des Hautes Études en Sciences Sociales.
19. García Somoza, Mari-Sol. 2016 (en curso, sin publicar). “Entre Fátima et Evita: Identités, espaces de participation et de sociabilités religieuses des

- femmes musulmanes en Argentine", disertación doctoral, Université Paris Descartes – Universidad de Buenos Aires.
20. Gasquet, Axel. 2015. *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.
 21. Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997. "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference". En *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, 33-51. Londres – Durham: Duke University Press.
 22. Halbwachs, Maurice. 1994 [1925]. *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel.
 23. Hobsbawm, Eric. 2002 [1983]. *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
 24. Kastoryano, Riva. 2004. *Politization of Islam in Europe. From 'Politics of Recognition' to a Transnational Nation*. Stanford Center of Interdisciplinary Studies. <http://stanford.edu/dept/france-stanford/Conferences/Islam/Kastoryano.pdf>
 25. Le Breton, David. 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
 26. Mahmood, Saba. 2001. "Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival". *Cultural Anthropology* 6 (2): 202-236.
 27. Mallimaci, Fortunato. 2008. *Primera encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina*. Buenos Aires: Programa Sociedad Cultura y Religión – CEIL-CONICET.
 28. Mandaville, Peter. 2001. "Reimagining Islam in Diaspora. The Politics of Mediated Community". *Gazette* 63 (2/3): 169-186.
 29. Mannheim, Karl. 1987. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
 30. Mauss, Marcel. 1920. "La nation". *L'Année sociologique* 7 (1953/1954): 7-68.
 31. Montenegro, Silvia. 2002. "Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo ea islamização". *Lusotopie* 2: 59-79.
 32. Montenegro, Silvia. 2005. "El problema del Islam como 'identidad axiomática': destejendo vínculos entre religión y etnicidad". *Claroscuro* IV (4): 31-50.
 33. Montenegro, Silvia. 2007. "Hacia una sacralización de la Política. Reflexiones sobre las Perspectivas de Análisis del Islam Político". *Sociedad y Religión*, XVIII (28/29): 71-85.
 34. Montenegro, Silvia. 2008. "Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam". En *Modernidad, religión y memoria*, editado por Fortunato Mallimaci, 93-101. Buenos Aires: Colihue.
 35. Ortiz, Renato. 2001. "Anotações sobre religião e globalização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16 (47): 59-74. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092001000300004>
 36. Pace, Enzo. 2001. "Política y religión en el mundo moderno. El retorno de las guerras de religión". *Revista de Ciencias Sociales y Religión* 3 (3): 9-25.
 37. Pace, Enzo. 2006. "Política de redención y redención de la política". *Revista de Ciencias Sociales y Religión* 8: 31-40.
 38. Polleta, Fancesca y James Jasper. 2001. "Collective Identity, Social Movements". *Annual Review Sociology* 27: 283-305.
 39. "Presentación de nuevo espacio político". 2015. *Diario Sirio-Libanés*, 21 de agosto.
 40. Rajmi, Hasmita. 2007. "Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims". *Sociology* 4 (6): 1171-1189.
 41. Ramos, Alcida. 1992. "The Hyperreal Indian". *Série Antropologia* 135: 1-17.
 42. Ricoeur, Paul. 1988. "La ideología y la utopía: dos expresiones de la imaginación social". En *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*, 81-93. Buenos Aires: Editorial Docencia.
 43. Robertson, Roland. 2000. "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad". *Zona Abierta* 92/93: 213-241.
 44. Roy, Oliver. 2002. *Islamisme, fondamentalisme et néo-fondamentalisme : de quoi parle-t-on ?* Politique Autrement 26. <http://www.politique-autrement.org/Lettre-no-26-Islamisme-fondamentalisme-et-neo-fondamentalisme-de-quoi-parle-t-on>
 45. Sayad, Abdelmalek. 1999. "Immigration et pensée d'État". En *La Double Absence*, 5-14. París: Seuil.
 46. Sayyid, Salman. 2012. "La umma como diáspora". En *La islamofobia a debate: la genealogía del miedo al Islam y la construcción de los discursos anti-islámicos*, editado por Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel, 191-218. Madrid: Casa Árabe.
 47. Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
 48. Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropological Quarterly* 1 (1): 6-41.
 49. Sibony, Daniel. 2004. "Parte uno: Islam". En *Los tres monoteísmos. Judíos, cristianos, musulmanes: entre sus fuentes y sus destinos*, 23-138. Madrid: Editorial Síntesis.
 50. Sunier, Thijl. 2009. "Beyond the Domestication of Islam. A Reflection on Research on Islam in Europe Societies". *Journal of Muslim in Europe*, 1(2): 189-208. <http://dx.doi.org/10.1163/22117954-12341236>
 51. Valcarcel, Mayra. 2013. "Mujeres musulmanas: identidad, género y religión", tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires.
 52. Valcarcel, Mayra. 2014a. "El Islam como objeto antropológico. Estudio en Buenos Aires". *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 12: 155-169.
 53. Valcarcel, Mayra. 2014b. "Sierva de Allah: cuerpo, género e Islam". *Revista Cultura y Religión* 8 (2): 54-82.
 54. Valcarcel, Mayra y Mari-Sol García Somoza. 2016. "Unidad en la diversidad: género y sexualidades en tiempos del Islam transnacional". En *Diversidad sexual*

- y religiones. *Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo*, editado por Martín Jaime y Roberto Álvarez, s. p. Lima: PEG – Diversidades Universidad de San Marcos (en prensa).
55. Verón, Eliseo. 1998. *La semiosis social: fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
 56. Yáser, Juan. 1997. “El movimiento literario americano-árabe en América Latina”. En *El mundo árabe en América Latina*, editado por Raymundo Kabchi, 331-370. Madrid: Unesco – Libertarias – Prodhufi.
 57. Yuval-Davis, Nira. 1993. “Women, Ethnicity and Empowerment”. *Feminism Psychology* 4 (1): 179-197. <http://dx.doi.org/10.1177/0959353594041010>
 58. Zanatta, Loris y Roberto Di Stéfano. 2000. *Historia de la Iglesia católica en Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Mondadori.
 59. Žižek, Slavoj. 1998. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, editado por Fredric Jameson y Slavoj Žižek, 137-188. Buenos Aires: Paidós.

Entrevistas

60. Khadija, miembro fundador de Umma. Agosto de 2013.
61. Fátima, mujer de 40 años, de familia árabe-musulmana. Mayo de 2013.