

# Ser musulman en Buenos Aires

Un análisis antropológico del  
papel de las instituciones en la  
construcción de sentidos.

Autor:

Piñeiro, Julia Carreras

Tutor:

Rosato, Ana

2002

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

*SER MUSULMÁN* EN BUENOS AIRES: UN ANÁLISIS  
ANTROPOLÓGICO DEL PAPEL DE LAS INSTITUCIONES  
EN LA CONSTRUCCIÓN DE SENTIDOS

JULIA PIÑEIRO CARRERAS

*“Papá, no he entendido bien qué es el Islam. Sé que soy musulmana, pero ¿Qué significa ser musulmán?”*

*Tahar Ben Jelloun, El Islam explicado a nuestros hijos.*

# Abstract

Since September 11th 2001, especially in the media, it was given a special attention to Islam and its believers within a stereotyped manner. This research begun in that context overwhelmed of definitions about what does it means *to be a Muslim*. The aim of this study was to analyze the way that two Islamic institutions from Buenos Aires built and transmitted certain senses of *musulmanidad*. The research was carried from an ethnographic approach and a constructivist point of view about Identity. The fieldwork took place during 2002 and 2003, and it was based in participant observation in several religion courses addressed to the Muslim youth gave by the above-mentioned institutions.

In Chapter I the notion of “struggle for recognition” it is used to analyze how one of the institutions had deal, in that moment, with the increasing public presence of the Islam, through creating a dialogue with the *simplistic* and *confusing* views about Muslims.

In Chapter II, the main focus is the relationship between two identity ascriptions: *to be Muslim* and *to be Arab*. Both ascriptions tend to be central to define the belonging to Islam. The ideas of “racialization” and “ethnicization” are useful for that analysis as well for approaching the relationship between Identity and Past as social constructed categories.

In Chapter III, after being able to recognize the work of certain identity logic of ethnicization linked with the adscription to Islam- and therefore, concluding how permeable are the borders that define the Muslims as a group- the porpoise is to show the *conversion* process and the *religion courses* as one of its fundamental parts.

Another important area where this can be seen is within the kind of knowledge that the institutions consider themselves as fundamental to be transmitted to those who want to *embrace Islam* and to those Muslim who go to *religions courses* in order to deepen their religion.

Finally, Chapter IV is addressed to a comparative examination of *religion courses* considering them as “ritualized instances” that have a key role within the way the institutions communicate their senses of *musulmanidad*.

# Índice

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN: DESDE EL CAMPO AL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO.....	6
CAPÍTULO 1. <i>SER MUSULMÁN</i> : DE LA IDENTIDAD AL RECONOCIMIENTO.....	14
De una identidad esencializada a una identidad construida.....	14
Límites y alcances del constructivismo: en busca de una explicación.....	18
Del dar a conocer y de la búsqueda del reconocimiento.....	20
CAPÍTULO 2. MUSULMANIDAD Y ARABIDAD: DE DISTINCIONES Y YUXTAPOSICIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES.....	26
Racialización y etnicización: redefiniciones acerca de la identidad.....	26
Definir, distinguir, imbricar.....	28
¿ <i>El Islam es la religión de los árabes?</i> .....	30
La <i>revelación</i> : ¿El origen de una referencia obligada?.....	32
Islam y desarabización en un caso brasilero o de las virtudes de la comparación.....	36
Islam y desarabización: de identidades y genealogías.....	39
Del pasado y del presente.....	40
CAPÍTULO 3. DE FRONTERAS Y PASAJES: LA ISLAMIZACIÓN.....	43
Un momento en un largo camino: <i>abrazando el Islam</i> .....	43
“ <i>Lo mínimo que todo musulmán tiene que saber</i> ”: los <i>cursos de religión para jóvenes</i> .....	45
El conocer y el reconocer.....	54
CAPÍTULO 4. ISLAM, INSTITUCIONES Y RITUAL: CONSTRUYENDO LA MUSULMANIDAD.....	57
De la Casa Islámica a la Casa Musulmana.....	57
Transmitir saberes, transmitir reglas.....	58
Las ‘instancias ritualizadas’ como vehículos de sentidos.....	61
De los sentidos compartidos.....	63
Del espacio, de sus usos, de las normas.....	65
CONCLUSIONES.....	69
GLOSARIO.....	75
ANEXO I.....	76
ANEXO II.....	84
NOTAS.....	85
BIBLIOGRAFÍA.....	99

# Agradecimientos

*No he descubierto las leyes que hacen que ciertos temas se resistan durante lustros enteros a muchos cambios de enfoque y de técnica, mientras otros se escriben casi solos.*

*Rodolfo Walsh, Los oficios terrestres*

Esta tesis se resistió casi un lustro y no se escribió casi sola. Tampoco yo estuve sola en el proceso de darle vida. Por eso, aprovecho este comienzo para agradecer a todos los que tuvieron que ver con esta historia.

En primer lugar, y muy especialmente, gracias a mis interlocutores porque sin ellos esta tesis nunca habría ocurrido. Gracias a las instituciones por abrirme las puertas y, por sobre todo, a las personas que les dan existencia por dejarme conocer sus ideas y una parte tan importante de sus vidas.

Gracias a Ana Rosato por guiarme, por ayudarme a superar los escollos, por leerme una y otra vez. También, por dejarme ser testigo de su trabajo y por haberme mostrado, tal vez sin querer, sin proponérselo, su pasión por la antropología, una pasión que inspira. Finalmente, porque es mi directora y porque, sin dejar de serlo, se ha convertido en mi amiga.

También quiero agradecer a Fernando Balbi, por sus lecturas minuciosas e inteligentes, por sus comentarios y sus ideas, por su oído atento y sus palabras precisas.

A Mauricio Boivin le agradezco su interés, su contención, sus preguntas que siempre me dan ganas de aprender. También, junto a Ana, por haberme abierto las puertas de su casa.

Los amigos han tenido una importancia que tal vez no todos ellos sospechen en este largo, lindo y, al mismo tiempo, difícil camino. Para las que me dicen Pini, para los que me llaman Gordo, y también para aquellos que eligen llamarme simplemente Juli; para todos: profundamente, gracias.

Entre mis amigos quiero agradecer especialmente a Julieta Gaztañaga, por haber acompañado desde el principio mi investigación con gran lucidez, cariño y generosidad. A Samanta Doudtchitzky, por sus cronogramas, por las lecturas, porque gran parte de esta tesis tomó forma en su casa, una casa que me hizo sentir un poco mía. Finalmente, a Adrián Koberwein, por estar siempre, por las lecturas y relecturas, siempre interesadas, siempre llenas de preguntas.

A Analía Kerman y a Fernando Chinnici les agradezco el interés compartido por el Islam, pero sobre todo el modo en que lo compartimos y el haberme dado la posibilidad de pensar juntos.

También quiero agradecer a quienes forman parte de mi familia porque cada uno de ellos, desde su lugar, acompañó este camino. Especialmente a Cristina, Daniel y Mariana por su apoyo, su confianza, su incondicionalidad y su inconmensurable cariño. Finalmente, a Luciano, por las risas, por hacérmelo fácil, por el amor.

# **Introducción: desde el campo al problema antropológico**

*Es más fácil estudiar un Islam fuera del tiempo e intangible que las mil y una maneras de abordarlo. Se trata de una desviación evidente, que debe ser criticada.*

*François Burgat, El Islamismo Cara a Cara*

A mediados del año 2001, una de las materias de la *curricula*<sup>1</sup> de Antropología Social me pedía una experiencia de trabajo de campo. Mientras buscaba en los distintos temas que por ese entonces me intrigaban, y que compartían la característica de referir a contextos religiosos, una posibilidad surgió: una persona conocida podía contactarme con un miembro de la *Comisión Directiva* de una institución que en la ciudad de Buenos Aires nucleaba a personas musulmanas: La Casa Islámica<sup>2</sup>. De a poco, un interés algo difuso, mediado por una circunstancia casual, iría tomando forma. Luego de hacer algunas lecturas exploratorias en torno al Islam -un tema que desconocía casi por completo- la *Ley Islámica*, las normas, y el modo en que los fieles se relacionan con ellas, pasaron a ser los ejes de mi mirada.

Con esas cuestiones en mente, realicé una primera entrevista, un 20 de septiembre, con Essam, el miembro de la *Comisión Directiva* de la *Casa Islámica* con quien me habían ofrecido contactarme. Como se advertirá en adelante, no son las antedichas las cuestiones centrales que hoy ocupan estas páginas. No es en torno a ellas que he construido el problema de investigación. Lo que sucedió en el camino hacia su construcción, y que lo condujo hacia otra dirección, fue la particular visibilidad que adoptó el Islam a partir del atentado múltiple acaecido en los Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001. El World Trade Center ya no existía y las “luchas entre civilizaciones”, las “guerras preventivas”, y el “Eje del Mal”, se hicieron parte del lenguaje cotidiano. Si por ese entonces estaba pensando en analizar cuestiones referidas a un grupo en particular, que yo definía vagamente como: “los musulmanes”, lo que sucedió después de los atentados, me confrontó con una de las dimensiones fundamentales al momento de analizar a un grupo social y sus relaciones: la mirada de los ‘otros’. Es por ello que me planteo como ineludible prestar atención a algunos de



los debates que por ese entonces inundaron la esfera pública y que giraban en torno al Islam y sus seguidores.

Mientras, según el diario español *El País*<sup>3</sup>, dirigentes islámicos en Estados Unidos les pedían a los fieles que permanecieran en sus casas a fin de evitar acosos, menciones a la ‘cuestión musulmana’ se repetían en boca de políticos, periodistas y conductores de programas televisivos. En tanto, el libro de S. Huntington “El choque de civilizaciones”<sup>4</sup> reapareció en las mesas de novedades de las librerías. Según la tesis que en 1996 dicho autor había esgrimido en su obra, “Occidente” e “Islam” eran dos de las siete u ocho “civilizaciones” cuyos conflictos y choques signarían la historia del mundo. Como sostiene P. Brieger (2001), “Occidente” aparece en la obra de S. Huntington como una civilización moderna y progresiva, mientras el “Islam”, por su parte, se convierte en la encarnación del medievalismo y la barbarie.

Mientras hubo quienes creían que lo acaecido el 11 de septiembre venía a probar la tesis de S. Huntington, E. Said, uno de sus históricos detractores, se apresuró a rebatir dicha idea advirtiendo que aquel no era más que un “ideólogo” que pretendía “convertir las «identidades» en algo que no son, entidades cerradas y aisladas de las que se han eliminado las mil corrientes y contracorrientes que animan la historia humana” (2001b)<sup>5</sup>.

Después del 11 de septiembre, estos debates se multiplicaron. Y de pronto, todos parecimos imperiosamente tener algo que decir, opinar, explicar, o en su defecto, preguntar y conocer acerca del Islam, un Islam que fue visibilizado a una escala casi sin precedentes a nivel de los medios masivos de comunicación.

En lo que respecta a la Argentina, no era la primera vez que el Islam irrumpía en la escena nacional. La presencia pública de la comunidad musulmana es, según P. Brieger y E. Herszkowich (2003), inseparable de dos cuestiones centrales: el acceso a la presidencia de Carlos Saúl Menem en 1989<sup>6</sup> y los atentados a la embajada de Israel y a la AMIA<sup>7</sup>, en 1992 y 1994 respectivamente<sup>8</sup>. Según sostienen: “hasta las elecciones [presidenciales] de 1989 los musulmanes en Argentina no tuvieron una gran actividad pública más allá de lo relacionado con la propia comunidad (...) [y] no fue hasta los atentados contra la embajada de Israel y contra el edificio central de la comunidad judía, que los musulmanes como comunidad en su conjunto hicieron su gran aparición pública en la sociedad argentina” (op.cit.:12)<sup>9</sup>.

Sin embargo, desde el 11 de septiembre, esa presencia pública creció en enormes proporciones. Una parte importante de la prensa escrita local se apuró a publicar artículos en los que se presentaban los fundamentos del Islam, así como una suerte de cuadro de situación de la “comunidad musulmana” local<sup>10</sup>. Por su parte, y con el mismo objetivo, numerosos programas televisivos, convocaron a distintos líderes religiosos musulmanes.

Ahora bien, ¿cuáles eran las preguntas que se consideraba imprescindible responder? Algunas de las que La Nación planteaba bajo el título “Preguntas clave para entender el Islam”<sup>11</sup>, y que reproducía del diario italiano *Corriere della Sera*, pueden servir de ejemplo: “¿Qué significa islam y cuál es su origen histórico?”, “¿Cuál es el texto sagrado?”, “¿Qué determina el Corán sobre el asesinato y el suicidio?”, “¿Qué es la *Sharía*”<sup>12</sup>”, “¿Qué origen tiene el fundamentalismo islámico?”. Un *sheij*<sup>13</sup> argentino respondía, dos meses antes, también a La Nación esta clase de preguntas: “¿Cómo explica el fanatismo suicida de los terroristas islámicos?”, “¿Qué puede decir de los chicos musulmanes que aparecen en TV celebrando los atentados?”, “¿Por qué no condenan los musulmanes más duramente a los fundamentalistas?”<sup>14</sup>. Luego de leer y escuchar muchas veces ese tipo de preguntas, y de haber visto a más de un *sheij* puesto a responderlas, no me sorprendió que desde distintas organizaciones islámicas se hablara de la existencia de una *gran confusión* o *desinformación* generalizada enmarcada, según palabras del *Secretario de Cultura* de la Casa Islámica, en un creciente “*proceso de demonización del Islam*”<sup>15</sup>.

\*\*\*

Esa creciente visibilidad del Islam -que llegara acompañada de estereotipos, acusaciones y expresiones maniqueístas- y la proliferación de debates acerca de la definición y caracterización de “los musulmanes”, provocaron que mi interés se dirigiera hacia un tema muy trabajado en la antropología pero que yo aún no había planteado como mi interés principal: la construcción de identidades. ¿Se podía hablar de una “Identidad musulmana”? Y en ese caso, ¿qué la constituía? Con estas preguntas en mente, empecé un proceso de indagación bibliográfica sobre la “Identidad” y, a la par, un proceso de trabajo de campo desde la convicción de que era el etnográfico el método más adecuado para lograr el acceso y aprehensión de las percepciones, experiencias y prácticas de los actores sociales. En ese sentido, recupero la concepción de etnografía de M. Peirano (1995) quien la considera como una forma de análisis que se centra en las variadas y cambiantes perspectivas de los actores, no por tomarlas como elemento explicativo sino para dar cuenta de ellas relacionándolas con ciertos contextos que las hacen comprensibles y que obtiene sus materiales de la observación participante, entendida como una exposición directa del investigador a la alteridad concebida.

Desarrollé el trabajo de campo en dos etapas. La primera, tuvo lugar entre los meses de mayo y noviembre del año 2002 en la Casa Islámica, y consistió en la realización de observación-participante en un *curso de religión para jóvenes* que la institución desarrollaba semanalmente. El *curso* tenía lugar los días sábados y se extendía desde las 10:30 de la mañana hasta las 14:30 hs. aproximadamente. La jornada constaba de tres momentos bien definidos: la

*clase* -dividida en tres bloques temáticos: *Fiqh* (*Jurisprudencia Islámica*), *Aquida* (*Doctrina*) y *Recitación de Corán*-, el *almuerzo*, y el *rezo comunitario* (única situación en la que mi observación no incluyó participación).

Desarrollé la segunda etapa de trabajo de campo en otra institución islámica de la ciudad de Buenos Aires, la Casa Musulmana, en la cual asistí al *curso de religión* que se llevó a cabo entre los meses de mayo y noviembre del año 2003. El *curso* estuvo a cargo de los mismos docentes que habían dictado el anterior en la Casa Islámica y tuvo la misma estructura que aquel.

Ambos *cursos* tuvieron un alumnado mixto de entre diez y veinte alumnos, de entre quince y treinta y cinco años aproximadamente, de los cuales una parte asistió constantemente desde el principio, mientras otros jóvenes se fueron incorporando a lo largo de los ciclos lectivos, existiendo también una cantidad de gente que asistió esporádicamente. La mayor parte de los alumnos eran musulmanes (algunos *de nacimiento*, otros recientes *convertidos*), mientras unos pocos comenzaron a asistir a los *cursos* antes de *convertirse* al Islam.

Vale aclarar que gran parte del alumnado que durante el año 2003 participó en el *curso* de la Casa Musulmana, había asistido el año anterior a la Casa Islámica (a pesar de que en la misma se continuaron brindando los *cursos* con nuevos docentes).

Mientras el caso me mostraba lo que otros ya habían dicho acerca del proceso de formación de los grupos: que las identidades se construyen, consideré necesario centrar la mirada en instituciones que en la ciudad de Buenos Aires ‘representan’ a la *comunidad musulmana*, en tanto actores privilegiados en los procesos de construcción identitaria tejidos en torno al Islam a nivel local. Privilegiados porque en tanto son reconocidas por el Estado<sup>16</sup> y por sus ‘pares’ -es decir por otras instituciones que en el ámbito local e internacional se reclaman asimismo como referentes de la misma *comunidad*- se hallan en una situación favorecida para generar, distribuir y legitimar los sentidos de musulmanidad por ellas forjados.

Que mi trabajo se llevara a cabo en la Casa Islámica y la Casa Musulmana, entre todas las instituciones islámicas locales<sup>17</sup>, respondió a una elección y también, en algún punto, a circunstancias casuales (como quedó evidenciado en mi relato de los motivos de mi primer acercamiento a la Casa Islámica y como mostraré en el Capítulo 4 respecto de la Casa Musulmana).

Cabe mencionar la complejidad del entramado de instituciones que en la ciudad de Buenos Aires ‘representan’ a la *comunidad musulmana*. Es importante no perder de vista que existen entre muchas de aquellas, amén de una cantidad de relaciones institucionales de variable intensidad, una importante circulación de fieles. Muchos participan de actividades en

distintas instituciones, en algunos casos trascendiendo incluso diferencias doctrinarias que desde el desconocimiento podríamos entender como difícilmente reconciliables, como las que existen de hecho entre las vertientes sunnita y chiita del Islam.

Antes de explicitar a cuál de estas corrientes responden las instituciones en las que desarrollara el trabajo de tipo etnográfico, parece pertinente hacer una mención general a dichas vertientes. A grandes rasgos, se puede decir que la corriente sunnita es predominante mundialmente (abarcando a más del 80 % de los musulmanes). Quienes la siguen, en ocasiones llamados “ortodoxos”<sup>18</sup>, se rigen por la *Sunna*, es decir *la tradición*, constituida por las enseñanzas y el ejemplo de vida de *Muhammad*<sup>19</sup> conservado en colecciones de frases y relatos, los *hadices*, recopilados por sus compañeros y sucesores. Quienes adscriben a la corriente chiita, por su parte, se reconocen como seguidores de *Ali* y sus descendientes<sup>20</sup>. Si bien existen entre sunnitas y chiitas ciertas diferencias doctrinarias, no se deben extrapolar los conflictos que los enfrentaron y enfrentan en distintas coyunturas histórico-políticas, a cualquier situación en que coexistan.

Pensando en lo que sucede en nuestro ámbito local, retomo la descripción que N. Méndez ofreciera en una nota periodística al diario Perfil al decir que “entre los musulmanes locales no aparecen diferencias importantes por el lado del aspecto de culto o del doctrinario” (2006: 9). Existen instituciones que responden a cada una de las dos vertientes. Como dice N. Méndez, en la Casa Islámica se propone un Islam de expresión moderna universalista pero sin apartarse del sunnismo clásico, mientras que la Casa Musulmana es de signo conservador respondiendo específicamente a una corriente sunnita wahabita<sup>21</sup>. En una tercera institución importante en la ciudad, localizada en el barrio de Floresta, puede reconocerse un carácter claramente khomeinista<sup>22</sup> en el chiísmo duodecimano<sup>23</sup>. Sin embargo, tal como el mismo autor lo expresa “no puede decirse que la [Casa Musulmana] haga una explícita difusión wahabita<sup>24</sup>, ni que [la Casa Islámica] abogue abiertamente por el sunnismo en exclusividad, y ni siquiera que la mezquita [de floresta] proclame su devoción chiita marginando a los que no siguen esa línea” (2006: 9).

De hecho, si hoy puedo reconocer en la Casa Islámica y la Casa Musulmana una vertiente sunnita, no es porque se haya hecho explícita esa adscripción desde las instituciones y sus autoridades. Fueron lecturas sobre el Islam y sus más o menos sutiles diferencias doctrinarias las que me permitieron reconocer a los  *cursos* como expresión de un Islam sunnita. Por otro lado, y como ya mencioné, pude ver a lo largo del trabajo de campo a fieles circulando entre los distintos centros que buscan representarlos localmente. Así, por poner sólo un

ejemplo, vi a jóvenes chiitas, acudiendo al *salat*<sup>25</sup> *comunitario* de la Casa Islámica y participando en los  *cursos de religión* de la Casa Musulmana.

Ahora bien, respecto a los motivos por los que las instituciones no hacen, sobre todo ante los legos, explícitas sus diferencias, N. Méndez sostiene que “no lo hacen porque conocen que la comunidad islámica argentina posee una fuerte vocación unitaria, desconectada de las luchas de un Oriente Medio ensangrentado que ya considera lejano y ajeno, ya que la inmigración musulmana se detuvo a partir de la década de los 50 y las conversiones siguen siendo escasas” (2006: 9). En este punto, considero que es más adecuado invertir la fórmula. Según sostengo, el soslayamiento de esas diferencias doctrinarias, se debe menos a una “vocación unitaria” ‘inherente’ a la comunidad local, que a un trabajo de las instituciones en pos de dicha ‘unidad’.

\*\*\*

Habiendo hecho estas aclaraciones, volvamos a la pregunta clave que guió esta investigación. Se trata de una pregunta que construí a medida que la misma avanzaba y que puede formularse de la siguiente manera: ¿cómo dos instituciones islámicas de la ciudad de Buenos Aires construyen y transmiten determinados sentidos de ‘musulmanidad’? El contexto en el que se desarrollara la investigación se planteó como propicio para indagar en aquellos sentidos, en tanto se trató de un contexto álgido y colmado de definiciones y redefiniciones de lo que significaba *ser musulmán*.

La comparación -entre la Casa Islámica y la Casa Musulmana, entre los sentidos de musulmanidad que forjan, entre los modos en que los comunican, entre estas y otras instituciones islámicas, etc.-, aparecerá constantemente en estas páginas. Pues recupero la idea de quienes consideran la mirada comparativa un invaluable recurso heurístico inseparable de la etnografía misma. En este sentido, retomo la definición de ‘etnografía’ de los autores del UBACyT “Representaciones sociales y procesos políticos: análisis antropológico de los límites de la política” cuando sostienen que la misma es “un tipo de análisis que da por supuesta la diversidad de lo real y trata de aprehenderla” (2001: 8) y cuando expresan que “la comparación, empleada en múltiples niveles, es lo que permite hacer de la etnografía una instancia analítica, no meramente descriptiva, dando así pleno valor a la indagación intensiva desarrollada en el campo” (2001: 8).

Estructuro la tesis en cuatro capítulos. En el Capítulo 1 recorro la trayectoria que la noción de ‘identidad’ ha seguido dentro de la antropología, para llegar a establecer y mostrar

mis supuestos. Ese camino me lleva a optar por una concepción constructivista de las identidades, sin perder de vista los válidos cuestionamientos que dicha corriente ha recibido. Encaro entonces la cuestión de los procesos identitarios ligados al Islam, focalizando el análisis en el crecimiento de su visibilidad ante los atentados del 11 de septiembre, una visibilidad que llegó de la mano del estereotipo. Analizo cómo la Casa Islámica atravesó ese momento de creciente presencia pública entablando un diálogo con las visiones ‘simplistas’ y *confusas* acerca del Islam y sus seguidores. Así, llego a postular la existencia de un intento de búsqueda de “reconocimiento adecuado”, en términos de N. Fraser (2000), por parte de la institución. Se trata de una búsqueda de reconocimiento que se constituye como un elemento central de los procesos de construcción identitaria en los cuales la Casa Islámica toma parte, y en el marco de la cual podemos acercarnos a los sentidos de musulmanidad contruidos y difundidos por dicha institución.

En el Capítulo 2 abordo la relación entre dos adscripciones identitarias: *ser musulmán* y *ser árabe*. Se trata de una cuestión que, en la perspectiva nativa, adquiere centralidad a la hora de definir la musulmanidad. Apelo entonces a la comparación entre el caso de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, por un lado, y el caso de una mezquita ubicada en Río de Janeiro analizado por la antropóloga S. Montenegro (2000), por el otro, a fin de mostrar la existencia de diferencias a la hora de definir la arabidad, la musulmanidad y la relación entre ambas. En dicho análisis recorro a las ideas de ‘racialización’ y ‘etnicización’, tal como las distingue C. Briones (1996). Siguiendo este camino arribo a la pregunta por el papel que las trayectorias de cada una de las instituciones adquieren en el modo en que en la actualidad postulan específicos sentidos de musulmanidad y arabidad, llegando así a reflexionar acerca de la relación entre identidad y pasado.

En el Capítulo 3, tras haber reconocido en la Casa Islámica y la Casa Musulmana una lógica identitaria de etnicización a la hora de definir la adscripción al Islam -considerándose por tanto que las fronteras que delimitan al grupo de *los musulmanes* son permeables y pasibles de ser atravesadas- me centro en el proceso de *conversión* y, fundamentalmente, en los *cursos de religión* que constituyeron las instancias centrales de mi trabajo de campo y que forman una parte fundamental de dicho proceso. Así, me encargo de analizar cuáles son los saberes que la Casa Islámica y la Casa Musulmana consideran imprescindible transmitir a quienes desean *abrazar el Islam*, y a aquellos musulmanes que asisten a los *cursos* con el fin de progresar en el conocimiento de su religión.

En el Capítulo 4, dejo atrás aquellos conocimientos comunicados explícita y discursivamente durante las *clases*, para abordar otros saberes que las instituciones transmiten

recurriendo a distintos modos de comunicación. Apelo para dicho análisis a los desarrollos antropológicos acerca del ‘ritual’, fundamentalmente a las ideas que E. Leach volcara en “Sistemas Políticos de Alta Birmania” (1976). Recorro, una vez más, a la comparación, entre la Casa Islámica y la Casa Musulmana, a fin de demostrar que ambas instituciones construyen particulares ideas de musulmanidad, entre las cuales pueden reconocerse similitudes y también diferencias.

Corre a lo largo de toda la tesis un interés por demostrar que no existe “un” Islam, que no puede hablarse de “una” identidad musulmana, si no más bien de constantes procesos en el marco de los cuales intervienen distintos actores sociales y que generan dinámicos sentidos de musulmanidad.

Por último incluí, luego de las Conclusiones, un Glosario y dos Anexos. En el caso de los términos en lengua árabe, incorporo su traducción en el texto principal o en nota al pie la primera vez que los menciono. En el Glosario pueden encontrarse las traducciones más importantes. En el Anexo I, vierto una síntesis de los contenidos más importantes que respecto a *Fiqh (Jurisprudencia Islámica)*, fueron transmitidos en los *cursos de religión* en los que participé. En el Anexo II reproduzco algunos de los materiales didácticos escritos utilizados durante las *clases*, que consisten en representaciones gráficas de las formas de llevar a cabo el *rezo*, los procedimientos para realizar la *purificación ritual*, etc.

# Capítulo 1. Ser musulmán: de la identidad al reconocimiento

*Es preciso que dejemos de ver la historia musulmana a través de los cuentos de las Mil y Una Noches, como si fuese un episodio exótico, extraordinario y definitivamente ido, objeto de una vaga nostalgia.*

*Claude Cahen*

## De una identidad esencializada a una identidad construida

Llegué a preguntarme por la ‘identidad’ a partir del interés por entender los modos en los que se construyen sentidos de musulmanidad. Mi manera de acercarme a la identidad implica una atención tanto a cómo un ‘nosotros’ se autoconcibe, como a la manera en que ese ‘nosotros’ es concebido por ‘otros’. Implica, a su vez, una atención a la relación entre esos modos de percepción y categorización. Pues, el modo en que un grupo se piensa a sí mismo no puede entenderse como absolutamente independiente del modo en que ‘otros’ lo conciben. Por ejemplo, si la Casa Islámica decidió, días después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, realizar una conferencia de prensa y editar un folleto exponiendo los principios de su doctrina dirigido a quienes se acercaban a la institución en busca de información, podemos pensar que no fue esa una decisión independiente del hecho de que estuviera proliferando cierta imagen *demonizada*<sup>26</sup> del Islam y sus seguidores.

Así, las decisiones teóricas que tomé estuvieron guiadas por una atención a los diálogos, explícitos o tácitos, entre un adentro y un afuera de un grupo, así como por un cuestionamiento a una concepción homogénea de los colectivos sociales (tan propia de ciertos enfoques científicos y de gran parte de los discursos mediáticos). En este sentido, reconozco la herencia de quienes han abogado por pensar las ‘identidades’ no como resultantes de procesos, sino más bien como procesos en sí mismos.

Si hoy es ésta la idea imperante entre quienes trabajan con la identidad, debo reconocer que este concepto, controversial, ha recorrido una larga trayectoria dentro de las ciencias



sociales y de la antropología en particular, a través de la cual sus sentidos se han ido transformando, y que es importante recordar.

Sintetizando ese camino, retomemos las palabras de R. Brubaker y F. Cooper, cuando sostienen que “la introducción de «identidad» en el análisis social y su difusión inicial en las ciencias sociales y el discurso público ocurrió en Estados Unidos en los años sesenta (con algunas anticipaciones en la segunda mitad de los años cincuenta)” (2000: 31). Según dichos autores, ya a mediados de los años setenta había quienes la caracterizaban como una palabra “desquiciada por su uso excesivo”<sup>27</sup>, mientras que otros remarcaban que las nociones de “identidad” y, sobre todo, “crisis de identidad” se habían convertido en “los más grandes clichés.”<sup>28</sup> (2000: 32). Dicha proliferación proseguiría en los años ochenta de la mano de la crítica literaria y de los estudios culturales y, hasta el día de hoy, no habría disminuido sino todo lo contrario. Ahora bien, si esta “explosión discursiva” en torno a la identidad, tal como la denomina Hall (2003: 13), es una realidad innegable, no lo es menos el hecho de que lo que dicho término designa ha variado radicalmente con el tiempo.

Hoy, pareciera que prácticamente todo aquel que utiliza la noción de ‘identidad’ se viera obligado -y mi caso no es una excepción- a aclarar que bajo ningún concepto debe achacársele por ello el mote de “esencialista”. Y es que existe un ‘viejo’ modo de concebir la identidad que ha sido prácticamente descartado por la mayor parte de los antropólogos a la vez que han dado la bienvenida a ‘nuevas’ maneras de entenderla.

¿Qué implica ese ‘viejo’ modo de pensar la identidad? ¿Qué implica el ‘nuevo’ modo de entenderla? Las respuestas a estas preguntas pueden buscarse, justamente, en uno de los autores que inauguraron la crítica a aquel ‘viejo’ modo: Fredrik Barth. Hoy, suele considerarse que, a pesar de las críticas que puedan hacerse al modelo barthiano<sup>29</sup>, no puede dejar de reconocérsele por su consistente cuestionamiento a los enfoques substancialistas hasta entonces en boga. Lo que en 1969 F. Barth busca socavar en “Los grupos étnicos y sus fronteras” es un hegemónico modo de entender la identidad -que implica pensarla como una serie de patrones originales- y al que son inmanentes un virtual desinterés por factores como las relaciones de poder y una idea de sociedades como grupos de individuos y no como un red de relaciones sociales (C. Briones, 1998). F. Barth produce este corrimiento centrando su mirada en los límites, las fronteras, en las cuales los grupos definen su identidad. En sus palabras:

“cuando se les define como grupos adscriptivos y exclusivos, la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del

mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros: más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican” (1976: 16).

Vemos aquí claramente una noción de ‘identidad’ como contrastativa, dada en relación y, por supuesto, dinámica, que actualmente domina la escena antropológica y que se opone a aquel modelo que “supone que cualquier identidad tiene cierto contenido intrínseco y esencial definido por un origen común, una estructura común de experiencia o ambas cosas” (L. Grossberg, 2003: 151). Así, la identidad ya no se piensa teóricamente como una especie de cualidad permanente, portada, heredada y heredable (si no biológica al menos culturalmente), tal como lo hacía el ‘viejo’ modo de entenderla, sino como un constructo social, como devenir más que como sustancia.

Ahora bien, a pesar del acuerdo en este punto, es decir en el reconocimiento del carácter de construcción social de la identidad, no puede sostenerse que exista hoy un único paradigma (C. Briones, 1998). Pues, si bien no es la intención aquí detenerme en este punto, no se puede dejar de mencionar que del común rechazo al esencialismo ahistórico y etiquetante, han surgido posturas distintas sobre cómo concebir los procesos identitarios<sup>30</sup>. Mientras hay quienes sostienen que las identidades son en sí mismas procesos abiertos e incluso ambiguos (llegándose en algunos casos a cambiar la vieja concepción sociológica de los individuos integrados al sistema, por la de un sujeto fragmentado y múltiple), otros teóricos, en cambio, postulan a la identidad como construida de manera consciente y motivada por intereses. Por último, también hay quienes mantienen que la identidad está determinada por los esfuerzos de los sujetos para resistir y adaptar sus situaciones históricas específicas a partir de estrategias (G. Wilde: 1997).

Con este último tipo de posturas, se encuentran en sintonía las ideas de D. Juliano (2003) cuando sostiene que de la mano del abandono de una idea de cultura como objeto, como dato, como algo cosificable, han venido nuevos modos de entender el proceso de construcción de la identidad que:

“[no la entienden como] una consecuencia normal de diferencias raciales o culturales, como postulan los nacionalistas y a veces la teoría del conflicto, sino que la ven como un conjunto de estrategias para generar o mantener límites,

para mantener privilegios en determinados casos, para cohesionarse y defenderse de agresiones externas, o para excluir competidores de la estructura de poder. En resumidas cuentas, es una estrategia social y no es en sí mismo un conjunto de «cosas», es una estrategia relacional” (op.cit.: 33).

Para analizar el caso, volveré a pensar en lo que estas divergentes posturas comparten, y me sumaré al general acuerdo en concebir a las identidades como procesos complejos que reclaman categorías flexibles así como una atención imprescindible a las condiciones políticas e históricas específicas concernientes al caso que pretenda estudiarse. De este modo puede enmarcarse la noción de identidad que guía esta tesis del lado constructivista de la diada esencialismo/constructivismo<sup>31</sup>.

Adherir a las ideas constructivistas implica coincidir con quienes sostienen que las identidades no son objetos fijos, sino con una clara naturaleza procesual. De ahí, como sostiene S. Devalle (1999), su carácter histórico, móvil, asumido y reasumido, formulado en diferentes voces y reformulado de acuerdo no con el capricho, sino con circunstancias históricas y sociales siempre en movimiento.

Citas que recogen ideas de este tenor son realmente innumerables<sup>32</sup> y no resulta difícil encontrarlas en los textos que abordan cuestiones identitarias. Es esta ‘innumerabilidad’ la que, en una suerte de digresión, me lleva a preguntarme, si esta insistencia aún en auge en explicitar supuestos constructivistas que en algún sentido podrían hoy resultar obvios, no responde a que las posturas esencialistas no se encuentran del todo ausentes<sup>33</sup>. En ese sentido, me inspiro en lo que S. Wright sostuviera respecto de la “cultura” en su trabajo sobre su “politización”, preguntándome si sus ideas no podrían aplicarse a la ‘identidad’. Según expresa esta autora, si bien los antropólogos han desarrollado nuevas maneras de pensar acerca de la cultura “viejas ideas se han filtrado del discurso académico y (...) aún se utilizan en el lenguaje público” (1996:3).

Ahora bien, más allá de la cuestión de si ciertos acercamientos esencialistas a lo identitario han quedado o no sepultados en el pasado, debo referirme a otra cuestión. Pues, en el recorrido que ha seguido la noción de ‘identidad’, me he topado con críticas que las miradas constructivistas de la misma han recibido y que decido no desestimar. De esta cuestión me ocuparé en el siguiente apartado.

## **Límites y alcances del constructivismo: en busca de una explicación**

Distintos autores consideran la idea de identidad, más allá de la pugna entre esencialismo y constructivismo, como un concepto vacío, demasiado manoseado y poco explicativo. A. Kuper, por ejemplo, encuadra su crítica al concepto en el marco de su cuestionamiento a los estudios del multiculturalismo. En sus palabras, y vale la pena citarlo largamente:

“Los antropólogos contemporáneos se sienten inquietos con el esencialismo implícito en [la] teoría popular de la cultura. Los sofisticados estudiosos a los que Turner llama multiculturalistas críticos (para distinguirlos de los esencializadores naif) rehúyen a la conclusión de que la identidad sea primordial, heredada, incluso biológicamente dada. Su discurso identitario tira contra el determinismo biológico y contra cualquier clase de esencialismo. Son antirracistas, antisexistas y están contra la discriminación por edad. Insisten, además, en que tanto la cultura como la identidad son construidas, inventadas fabricaciones discursivas inestables. (...) Y, sin embargo, están comprometidos con el valor de la diferencia y no saldrían adelante sin las ideas de cultura e identidad” (2002: 274).

Si lo que se busca es alejarse de las ideas esencialistas, concluirá A. Kuper, “una retórica que pone gran énfasis en la diferencia y en la identidad no es la mejor ubicada para contrarrestar[las]” (2002: 275).

En esta línea se encuadran también las formulaciones de los ya citados R. Brubaker y F. Cooper, quienes sostienen que ha existido una suerte de rendición de las ciencias sociales ante la palabra “identidad” que no carece de implicancias académicas y políticas. En sus palabras,

“la prevaleciente postura constructivista frente a la identidad- el intento de «suavizar» el término para liberarlo de la carga de «esencialismo» mediante la estipulación de que las identidades son construidas, fluidas y múltiples- nos deja sin argumentos para hablar sobre identidades y sin buenos recursos para examinar la dinámica «dura» y las posturas esencialistas de las políticas

contemporáneas. La «suavidad» del constructivismo permite la proliferación de identidades putativas. Pero mientras éstas proliferan, el término pierde su valor analítico. Si la identidad está en todas partes, entonces no está en ningún lado” (2000: 29).

No se puede hacer oídos sordos a las mencionadas críticas. No obstante, considero que la ‘identidad’, entendida como un constructo derivado de pujas y que implica acciones y la agentividad<sup>34</sup> de los actores, sigue resultando útil a la hora de pensar y explicar determinados fenómenos particulares enmarcados en temas que implican representaciones sociales de pertenencia, concepciones colectivas sobre lo que se “es”.

Me coloco así, de algún modo, en las filas de quienes sostienen que la identidad es “una idea que no puede pensarse a la vieja usanza pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003: 14)<sup>35</sup>. En mi opinión, en definitiva, no significaría una solución al problema evitar hablar de “identidad” para utilizar algún otro vocablo si no se concede al mismo algún tipo de valor explicativo. No desecharé de antemano el término (y sus derivados) y apelaré a algunos de los desarrollos antropológicos que ha suscitado en tanto y en cuanto me brinden herramientas para analizar la conformación de grupos y el establecimiento de “lo real” desde el punto de vista de los propios actores (R. Bayardo, 1999).

Analizaré los modos en que construyen particulares sentidos de musulmanidad dos instituciones islámicas citas en la ciudad de Buenos Aires. Y, por lo tanto, puede decirse que indagaré en el papel de las instituciones en el proceso de construcción de la ‘identidad musulmana’. Corren por detrás de este objetivo supuestos constructivistas de la identidad, siempre teniendo en vista los ‘peligros’ que este concepto encierra y ante los que los autores citados nos han prevenido claramente. Pretenderé evitar caer en un razonamiento tautológico que lleve a concluir lo que para mí es un supuesto: que las identidades son construidas. Lo que intentaré mostrar en esta tesis son algunos de los mecanismos a través de los cuales se forjan constantemente esas construcciones. Así, desde la certeza de que no hay algo que pueda denominarse “Identidad musulmana” (con mayúscula), inmutable, esencial e idéntica a sí misma a través del tiempo y del espacio, me acercaré a determinados procesos identitarios, que involucran a específicos actores sociales luchando por reconocimiento.

## **Del dar a conocer y de la búsqueda del reconocimiento**

No nos olvidemos lo que sucediera en el marco de la visibilización del Islam que mencioné en la Introducción y que siguió a aquel 11 de septiembre. Tras los atentados, aparecieron en los medios masivos de comunicación aseveraciones de los más diversos tenores. El fantasma del estereotipo se colaba en aquella miríada de afirmaciones y sentencias, ejerciendo sobre mí una suerte de provocación.

Ante ese 11 de septiembre, mientras Silvio Berlusconi sostenía “nosotros tenemos a Mozart y Miguel Ángel y ellos no”<sup>36</sup>, la periodista italiana recientemente fallecida Oriana Fallaci, titulaba una nota con las siguientes palabras: “Dos culturas que se diferencian por los aportes a la historia”<sup>37</sup>. En ese artículo Fallaci (2001) decía:

“me fastidia hasta hablar de dos culturas: ponerlas en el mismo plano, como si en realidad fuesen paralelas, de igual peso y de igual dimensión. Porque detrás de nuestra cultura están Homero, Sócrates, Platón...”.

Recordé entonces las palabras que C. Taylor atribuía a Saul Bellow<sup>38</sup> en su libro sobre el multiculturalismo. “Cuando los zulúes produzcan un Tolstoi, entonces lo leeremos”, había dicho el escritor canadiense. Y recordé también que C. Taylor hacía una aclaración: “no tengo ninguna idea”, decía, “de si esta declaración fue en realidad hecha en esta forma por Saul Bellow o por alguien más. La menciono porque refleja una actitud muy difundida que es, desde luego, por lo que la anécdota resultó verosímil, para empezar” (1993: 66). Lo alarmante, más allá de las palabras concretas y de quiénes las pronunciaran después del 11 de septiembre, era que aquellas expresiones que en un principio me sorprendían, se fueron volviendo cada vez más “verosímiles”.

En el artículo mencionado, Fallaci publicaba las siguientes palabras:

“Ahora veamos los méritos que distinguen al Corán, por los cuales los hijos de Alá han destruido Nueva York. Los expertos en Islam explican que predica la paz, la fraternidad y la justicia. ¿Pero entonces cómo se entiende el ojo por ojo, el diente por diente? ¿Cómo se entiende el tema del chador? ¿Cómo se entiende la poligamia y el que las mujeres no puedan ir a la escuela, no deban ir al médico, no puedan fotografiarse? He ahí mi respuesta a tu pregunta sobre el

enfrentamiento entre culturas. El mundo es para todos. Y en su casa, todos hacen lo que quieren. Y si algunas mujeres son tan necias como para aceptar no ir a la escuela ni al médico...peor para ellas. No seré yo quien se los impida.”

Y las respuestas no tardaron en hacerse escuchar. Otra periodista italiana, Dacia Maraini (2001)<sup>39</sup>, le pedía en una especie de súplica: “por Dios, frená por un momento tu furia y mirá a tu alrededor” y le explicaba que:

“no fueron todos los musulmanes los que hicieron el atentado, como tampoco fueron todos los italianos quienes tiraron la bomba en la Banca dell’Agricoltura de Milán o en la estación de Bolonia, sino personas con nombre y apellido”.

Mientras en diarios de todo el mundo este tipo de debates se producían, se traducían y se reproducían, la socióloga G. Martín Muñoz advertía sobre una alarmante y creciente “islamofobia”. En El País, de España sostenía:

“Seamos sinceros, la cuestión cultural sólo emerge y ocupa la primera fila de nuestro debate social cuando se trata de musulmanes. Entonces se abre la caja de Pandora, el profundo rechazo que existe contra el universo islámico se desata y el proceso se convierte en una satanización social de los musulmanes en el que todos opinan y pocos piensan racionalmente y con conocimiento real” (2002).

Respecto de nuestro ámbito local, y también desde la sociología, los citados P. Brieger y E. Herszkowich expresaban que:

“El atentado a las Torres Gemelas de Nueva York (...) generó una nueva e injusta identificación del Islam con el terrorismo, con repercusiones negativas también en la Argentina. " (2003: 13).

Fue en este contexto que realicé la primera entrevista con Essam, unos de los miembros de la *Comisión Directiva* de la Casa Islámica, el 20 de septiembre del año 2001. Ese día, Essam propuso empezar nuestra conversación leyendo juntos un folleto que llevaba por título “*Islam*”. Estaba recién editado, y como luego leería en la revista de la institución, se trataba de

“un folleto explicativo acerca del Islam” que se había distribuido a “todas las entidades islámicas, colegios, universidades, medios de comunicación, otros países de habla hispana y a público en general”. El folleto planteaba una serie de preguntas, como “¿en qué creen los musulmanes?” y “¿Qué es el Corán?”, y ofrecía respuestas a cada una de ellas.

Su edición se sumaba a otras actividades realizadas por la Casa Islámica como conferencias de prensa, publicación de columnas en diarios y revistas, asistencia a programas radiales y televisivos<sup>40</sup>, y participaciones en foros universitarios y terciarios. “Todos los días desde el 11 de septiembre”, puede leerse en la revista editada por la institución, “han asistido a nuestra sede, periodistas, docentes y alumnos de diferentes niveles, religiosos de otras confesiones y público en general, a solicitar información acerca del Islam, su pensamiento y doctrina. Los miembros [de la Casa Islámica] han atendido a todos y cada uno de ellos a fin de satisfacer sus dudas e inquietudes”.

El Islam había adquirido ‘de pronto’ una gran visibilidad. Y el problema, tal como lo percibía la institución y sus dirigentes, era que esa visibilidad venía de la mano de un fenómeno particular: el *terrorismo*. Según los ya citados P. Brieger y E. Herszkowich “algunos de los *sheij*s más conocidos de la comunidad musulmana en la Argentina fueron requeridos por los medios masivos de comunicación para intentar explicar el origen de los atentados, como si todos los musulmanes del mundo tuvieran alguna vinculación directa o indirecta con los mismos” (2003: 13). Según la revista publicada por la Casa Islámica, la que se estaba presentando en los medios era una “*imagen distorsionada*”; lo que existía era una “*avalancha*” de informaciones “*erróneas*” y “*mal intencionadas*”. La institución había optado por modificar las actividades programadas. Había que generar “*una política de difusión acorde a las circunstancias*”, y a eso se abocó la Casa Islámica.

La que inundó los medios masivos de comunicación luego de los atentados era una imagen simplista y estereotipada del Islam y de los musulmanes, que la institución consideraba colmada de *información errónea*. Se trataba de una imagen que, como todos los estereotipos, se basaba en una construcción de un otro genérico y sin especificidades. Pero esa visión no era inédita. Ya E. Said en su clásico *Orientalismo* había buscado sus orígenes, y en 1979, al analizar libros de texto de historia de la década del ‘60, D. Perrot y R. Preiswerk, autores ampliamente citados en antropología, tomaban el caso del estereotipo de “el fanatismo agresivo musulmán”. No sin ironía expresaban:

“el fanatismo musulmán es uniformemente empleado como receta explicativa o descriptiva de todo aquello que de cerca o de lejos, se parece a un árabe. A



fuerza de recaer sobre el mismo estereotipo se tiene la impresión de que «árabefanático» se escribe en una sola palabra” (1979: 274).

C. Geertz, por su parte, al ser entrevistado por N. Panourgíá (2002: 426) en *Anthropological Theory*, mencionó “una visión muy estereotipada de los musulmanes” como uno de los elementos que lo habían llevado en 1968 a escribir “Observando el Islam”, una obra en la cual había tratado de arribar a una diferenciada noción de Islam. Lo que C. Geertz había tratado de derruir en aquella etnografía era, en sus propias palabras, esa visión de que los musulmanes son “todos iguales y que andan por ahí con cuchillos” (2002: 426). Pues, no podía entender por qué “la gente sabe que los Católicos españoles, los Católicos ingleses y los Católicos estadounidenses no son lo mismo, pero cuando se trata del Islam piensan que son todos lo mismo” (op.cit.: 426)<sup>41</sup>.

En las palabras de C. Geertz resuenan también las de los antes citados D. Perrot y R. Preiswerk quienes definen al estereotipo como “un conjunto de rasgos que supuestamente caracterizan o tipifican a un grupo, en su aspecto físico y mental y en su comportamiento” (op.cit.: 259). En su opinión “este conjunto se aparta de la «realidad» restringiéndola, mutilándola y deformándola” (op.cit.: 259). El que utiliza un estereotipo, sostienen:

“a menudo piensa que procede a una simple descripción; en los hechos implanta un modelo sobre una realidad que éste no puede contener. Una representación estereotipada de un grupo no se conforma con deformar caricaturizando, sino que generaliza aplicando automáticamente el mismo modelo rígido a cada uno de los miembros del grupo” (op.cit.: 259).

Si nos detenemos a analizar la imagen estereotípica de ‘el musulmán’, que aparecía principalmente en los medios, encontraremos algunos puntos ineludibles: la agresividad, el expansionismo, el fundamentalismo<sup>42</sup>, el fanatismo, el sometimiento de la mujer al hombre (representado supuestamente por el uso de *hijab*<sup>43</sup>) y, cada vez en mayor medida, el terrorismo.

Eran éstos los puntos que autores como E. Said, C. Geertz, y G. Martín Muñoz, entre muchos otros, mencionaban por esos días que siguieron al 11 de septiembre de 2001 al discutir con quienes sostenían ideas como las de Fallaci. Y eran también esas las cuestiones que la Casa Islámica parecía considerar como los más grandes clichés de esa imagen “*deformada*” de “los musulmanes”. Unos meses después de los atentados, en una contribución en el diario La Nación el entonces *Secretario de Cultura* de la Casa Islámica escribía que:

*“La idea que hoy se le presenta al mundo sobre el pensamiento y la vida del Islam es, básicamente, un producto distorsionado de Hollywood y de algunos medios de comunicación. (...) Desde el trágico y condenable atentado del 11 de septiembre asistimos a la aceleración de un proceso que anteriormente ya había dado señales de vida: la demonización del Islam.”*

Volvamos ahora a aquel folleto que la Casa Islámica había distribuido en las semanas posteriores a los atentados. En el mismo, podía encontrarse información bajo los siguientes subtítulos además de los antes citados:

*“¿Existe la poligamia en el Islam?, ¿tolera el Islam otras creencias?, ¿Qué es la guerra santa?, ¿Cuál es la posición de la mujer en el Islam?, Los derechos humanos en el Islam, ¿Qué aportó el Islam a la civilización?, Islam ante fanatismo o fundamentalismo”.*

A través de esa publicación, la institución sostenía que *“no se debe emitir juicio si no se conocen los valores, las costumbres y las leyes con las que convive una persona”*. Respecto del uso del *hijab*, cuestión sobre la que G. Martín Muñoz (2002) sostuvo en el diario español El País que *“responde más a nuestros fetiches anti-islámicos que a un problema de integración”*, la Casa Islámica expresaba que *“la decisión de llevar un pañuelo que cubra sólo el pelo, o no mostrar determinados atributos físicos, es una opción que tienen las mujeres que practican el Islam”*. Y que *“esto a los ojos de Occidente, o mejor dicho de un sector de Occidente que evalúa cómo debe ser la mujer moderna, es un acto retrógrado”*. También parecía existir una imperiosa necesidad de aclarar que existían *“diferencias abismales entre el creyente y el fanático”* y que *“el concepto de guerra santa no es un concepto islámico”*. No es casual, de hecho, que lo primero que Essam quisiera explicarme en nuestra entrevista inicial fuera que la palabra *“Islam”* deriva de una partícula árabe que significa *“paz”*<sup>44</sup>.

Y es que se trataba de dar a conocer el Islam, pero sin esquivar las cuestiones que claramente remitían a aquella visión *“errónea”* y *“mal intencionada”* que la institución percibía desde el afuera, sobre todo desde los medios. La Casa Islámica había elegido responder. Desde las ideas de N. Fraser (2000), puede pensarse que lo que la Casa Islámica estaba haciendo era *“luchar por el reconocimiento”*. Dicha autora, sostiene que esa lucha aparece en casos de *“injusticia cultural o simbólica”*. Según N. Fraser, dicha clase de

“injusticia”, está caracterizada por estar “arraigada en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación” (2000: 130). Entre uno de los ejemplos que N. Fraser ofrece se encuentran los casos de “falta de respeto”<sup>45</sup> que implicarían el hecho de “ser difamado/a o despreciado/a de manera rutinaria por medio de estereotipos en las representaciones culturales públicas y/o en las interacciones cotidianas)” (2000: 130).

Más que ‘diagnosticar’ desde mi mirada una falta de reconocimiento, me interesa retomar esta idea para analizar lo que la Casa Islámica sostenía ante el discurso que encontraba en ‘el afuera’. El Islam vivía una visibilización pero desde el desconocimiento, o lo que era peor, desde una “avalancha” de “*información malintencionada*”. Lo que faltaba era verdadero reconocimiento, en términos de N. Fraser: adecuado reconocimiento.

La Casa Islámica, como expresé, había optado por responder a la imagen distorsionada que encontraba en diferentes medios de comunicación. Pero había optado hacerlo de una específica manera. Había decidido dar un mensaje organizando conferencias de prensa, acudiendo a entrevistas<sup>46</sup>, publicando artículos<sup>47</sup> y editoriales<sup>48</sup> en su revista, y distribuyendo un folleto. Y es significativo que hubiera decidido publicar ‘ese’ folleto que interpelaba al estereotipo, y no otro. El que se estaba interpelando era un discurso ajeno, un discurso que no conocía, que no reconocía adecuadamente, y al que había que contraponerse<sup>49</sup>. Era ese un contrapunto que se daba en un momento preciso de uno de esos procesos constantes que son todas y cada una de las construcciones identitarias.

Entre aquello que se quería dar a conocer, estaban las cuestiones a las que se referían las preguntas que aquel folleto planteaba y respondía en el intento de romper con la *desinformación* generalizada. Una de esas preguntas era “¿*El Islam es la religión de los árabes?*”. Se trata de un interrogante que nos llevará en el próximo capítulo a la indagación de un tema que se revelará como central a la hora de pensar en los modos en que se construyen particulares sentidos de musulmanidad: el de la relación entre *lo árabe* y *lo musulmán*.

## **Capítulo 2. Musulmanidad y Arabidad: de distinciones y yuxtaposiciones en la construcción de identidades**

*“Nosotros” somos esto y “ellos” son aquello. ¿Qué árabe, qué islam, cuándo, cómo, de acuerdo a qué criterios?*

*Edward Said*

### **Racialización y etnicización: redefiniciones acerca de la identidad**

Me dedicaré en adelante a analizar una cuestión que, como decía al concluir el capítulo anterior, se reveló como central en la construcción de sentidos referidos a la pertenencia al Islam: la de la relación entre *lo musulmán* y *lo árabe*. Dos caminos me llevaron a pensar en esta relación. Por un lado, como vimos, aparecía como uno de los temas a *aclarar* por parte de la Casa Islámica a la hora de entablar aquel diálogo con las concepciones *confusas* que se sostenían desde el afuera del Islam. Por el otro, la lectura del trabajo de la antropóloga S. Montenegro “Dilemas identitários do Islam no Brasil, a comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro” (2000), me presentaría ciertos contrastes, que despertaban mi interés, entre los modos de concebir la arabidad construidos en la mezquita en la que había realizado su investigación, y aquellos que yo había encontrado en la Casa Islámica y en la Casa Musulmana.

Analizaré la cuestión de la musulmanidad y la arabidad valiéndome de ciertos conceptos elaborados en el marco de las discusiones teóricas sobre la identidad y su constitución. Apelaré, entonces, a una reconceptualización de las ideas de “*raza*” y “*etnicidad*” (Briones, 1996) que, a mi entender, nos permitirá entrar eficazmente en el complejo tejido identitario ante el que nos encontramos. Puede sonar extraño al lector encontrar la palabra “*raza*” en la presente tesis, en la que he adherido a la postura teórica en boga de la identidad. Aún más, puede resultar sospechoso desde la corrección política. ¿No habíamos ya dejado atrás

las cuestiones “raciales”? La respuesta a esta pregunta debe ser necesariamente afirmativa en un sentido, pero tal vez no en otros, como pretenderé mostrar en adelante.

En primer lugar, tal como lo afirma C. Briones “la censura explícita de ciertas experiencias de discriminación parecieran haber ido llevando a satanizar los vocablos más que las prácticas, como si la abolición/reemplazo de ciertos términos en los usos sociales y académicos bastara por sí mismo para suspender/morigerar los actos de inscripción de algunas desigualdades sociales.” (1998: 16). En segundo lugar -así como A. Kuper sostiene que hablar de identidades como “construcciones”, no nos resguarda de sostener ideas esencialistas- no considero que suspender el uso de la palabra “raza” constituya *a priori* una garantía segura ante posiciones “racistas”<sup>50</sup>. Es más, puede ser justamente volviendo a las ideas de “raza” y su compañera “cultural” de diada: “etnicidad”, que se puede echar un poco de renovada luz sobre los asuntos que nos ocupan.

Si pensamos a la “raza” no como rótulo a aplicar a determinados grupos sino justamente como un concepto preeminentemente sociohistórico, y nos concentramos en el significado que las categorías raciales obtienen dadas las relaciones sociales específicas y el contexto histórico en que son “fijadas” (M. Omi y H. Winant, 1986), dejar de lado el análisis de estas ideas sea tal vez la opción menos interesante, ya que operan en el sentido común y, llegado el caso, pueden ser utilizadas en la construcción de identidades.

Así, según C. Briones:

“Cuando operan como nociones del sentido común, «raza» y «etnicidad» tienden a ontologizar diferencias sociológicas, como si éstas estuvieran efectiva y respectivamente basadas o bien en «divisiones de la naturaleza», o bien en «divisiones de la cultura». Así cosificadas, las diferencias serían «prueba tangible» de que los colectivos sociales a los que se atribuyen *constituyen* realidades concretas, eso es, grupos de personas biológica o culturalmente relacionadas” (1996:2).

Ahora bien, podemos escapar de esas reificaciones si, como propone la autora, redefinimos ‘raza’ y ‘etnicidad’ como categorías, profundizando en la operatoria de lo que ella define como prácticas de ‘racialización’ y ‘etnicización’. Se trata de “distintas lógicas de marcación”<sup>51</sup>, cuya exploración “aparece como paso fundamental para monitorear procesos de formación de grupos, dando cabida tanto a las condiciones que (im)posibilitan selectivamente

instancias de agregación o desagregación, como a las prácticas efectivas que inscriben exclusiones y pertenencias” (op.cit.: 3).

Propondré, entonces, pensar en racialización y etnicización, como camino para entender ciertas lógicas de marcación que las instituciones islámicas en las que trabajé utilizan. Intentaré mostrar cómo, entonces, cada institución construye los sentidos de arabidad y musulmanidad y la relación entre ellos.

## **Definir, distinguir, imbricar**

Dirijamos ahora la mirada a la relación que se establece entre musulmanidad y arabidad, una cuestión que, desde la perspectiva nativa, adquiere centralidad a la hora de definir qué significa *ser musulmán*. El análisis hará foco en los modos en los que la Casa Islámica y la Casa Musulmana conciben y comunican dicha relación. Asimismo, me preguntaré por el lugar que en la búsqueda de reconocimiento por dichas instituciones le cabe al vínculo entre esas dos identificaciones.

La urgencia por disipar ‘errores’ entre categorías como ‘árabe’ y ‘musulmán’, aparece casi indefectiblemente en muchos autores especializados en Islam. Esa omnipresencia tiene su razón de ser. Pues, incontables veces, tal como pude percibir en los discursos mediáticos post 11 de septiembre, se confunde a “lo árabe” con “lo musulmán” o “islámico”, tomándose como términos intercambiables.

Sin embargo, si tomaré esta cuestión en consideración es por resultar central desde el discurso nativo y no por un interés en sumarme a aquella urgencia por aclarar tan cara quienes estudian el Islam. Lo que aquí me interesa mostrar es que, en ocasiones, las mismas instituciones islámicas ponen sus esfuerzos en aclarar que el Islam no es “*la religión de los árabes*”<sup>52</sup>.

Pero ¿qué es el Islam entonces? Si nos remitimos al famoso Diccionario de las Religiones, de M. Eliade y I. P. Couliano, encontraremos que “la palabra *islām* proviene de la cuarta forma verbal de la raíz *slm*: *asalama*, «someterse», y significa «sumisión (a Dios)». Además, leeremos que “*muslim* – de donde se deriva la palabra castellana «musulmán»- es el participio activo de esa misma forma verbal: «(aquel) que se somete (a Dios)». Si, prefiriendo una definición menos etimológica, recurrimos al “Vocabulario de Historia Árabe e Islámica”, de F. Maíllo Salgado, hallaremos que “Islam” significa: “sumisión, abandono, entrega (de sí mismo a Dios), el acto mismo de esa entrega” y que a la vez se constituye como “el nombre

propio de la predicación del profeta *Muhammad*” (1996: 115). Asimismo, hallaremos que: “ser musulmán consiste ante todo en reconocer la unicidad de Dios (*tawhīd*), someterse a cinco obligaciones fundamentales<sup>53</sup> (...), y admitir el Corán como palabra de Dios” (op.cit.: 167). Islam y musulmanidad están entonces inmanentemente unidos.

El mismo autor sostiene que “los musulimes o musulmanes son unos 1000 millones en el mundo” y que “de ellos, cerca de 200 millones son árabes” (1996:167). La cuestión queda así planteada: una cosa es ser musulmán; otra, ser árabe<sup>54</sup>.

Pero si ser musulmán implica profesar una religión, el Islam, ¿qué implicará ser ‘árabe’? Al ocuparse de definir dicho término, F. Maíllo Salgado nos dirá que: “según la teoría árabe, los árabes forman una raza y no simplemente una comunidad de pueblos que hablan una misma lengua” (op.cit.: 38) y que “en las crónicas y los relatos de autores arábigos el término árabe casi siempre significa nómada o beduino”, siendo éste el sentido dado al término en el Corán. Según explica, “en la grafía se llegó a hacer la distinción entre *‘arab*, especie de genérico de amplio sentido, y *a‘rab*, que significa beduino” (op.cit.: 38).

A la hora de referirse al significado del término en la actualidad, el autor se topará necesariamente con un dilema: existen diferentes criterios de adscripción al grupo de “los árabes”. Pues, como expresa:

“hoy en día en día el término *‘arab* es ambiguo, dado que traspone al plano étnico valores culturales: árabes serían no sólo los habitantes de la península arábiga y las minorías árabes de los países vecinos, sino también los que, identificados con su civilización, han adoptado la lengua árabe, e incluso aquellos otros que por diversos motivos han hecho de la arabidad su principal referencia. Así por ejemplo, los países del Norte de África tienen grandes porcentajes de gentes beréberes entre sus habitantes que se consideran o se dicen árabes, y que se conocieron desde tiempos antiguos como moros; Somalía es país miembro de la Liga Árabe, sin ser ni lingüística ni étnicamente árabe; Sudán es un país árabe cuya mitad meridional ni es árabe, ni arabófona, ni musulmana” (1996:38).

Este diccionario muestra que no hay un sólo modo de definir la arabidad. Mientras hay quienes la piensan como una raza, hay otros que sostienen que *ser árabe*, implica solamente manejar una lengua. Es justamente sobre esta complejidad que me interesa llamar la atención. No es mi objetivo optar entre alguna de las definiciones posibles sino indagar en los procesos a

partir de los cuales estos y otros sentidos se producen. Es por ello que no pretendo definir qué significa ‘ser árabe’, porque así estaría ontologizando grupos concretos (C. Briones, 1996), y siendo contradictoria con la meta que me propongo: indagar cómo grupos inclusivos que se autoadscriben como musulmanes hacen jugar diferentes lógicas identitarias. Será en ese juego donde arabidad y musulmanidad, en el caso de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, se superpongan constituyendo una suerte de intersección entre dos conjuntos formalmente independientes, y donde, a su vez, los modos de entender el pasado colaboren a definir identidades en el presente.

### ***¿El Islam es la religión de los árabes?***

Recordemos que fue ésta una de las cuestiones que la Casa Islámica se ocupó en aclarar en aquel folleto editado con posterioridad a los atentados del 11 de septiembre. Encontraría, al iniciar mi trabajo en la Casa Musulmana, que se trataba de un tema ante el cual esta institución también se manifestaba en sus folletos informativos. En tanto que lo que me interesa es ahondar en las concepciones de las dos instituciones empezaré analizando ciertas definiciones que las mismas vierten sobre la cuestión musulmanidad /arabidad en los folletos y/o publicaciones que editan u ofrecen.

En el folleto titulado “*Islam*”, y que fuera distribuido por la Casa Islámica luego del 11 de septiembre, puede leerse como respuesta a la pregunta que recuperó en el título del presente apartado:

*“El mensaje del Islam es un mensaje universal, no tiene como destino un pueblo o una raza en particular. La idea de racismo dentro de los musulmanes es inaceptable, la valoración de un hombre se realiza por su grado de piedad y no por su etnia. Los árabes como integrantes de la comunidad musulmana mundial son el 17% del conjunto. El resto de las personas que profesan la fe del Islam está compuesto por hombres y mujeres de distintas razas, que hablan diferentes idiomas y poseen costumbres diversas. Así, es tan musulmán, y con los mismos derechos dentro del esquema de la comunidad, un habitante de Argentina como uno de la Península Arábiga, haya nacido de padres musulmanes o haya elegido el Islam como camino.”<sup>55</sup>*



En la misma tónica, en “Islam un Sistema de Vida”, libro entregado en la mezquita perteneciente a la Casa Islámica encontramos:

*“Cualquiera, si cree en Dios como su Dueño y Señor, y acepta la guía de los profetas como la ley de su vida, puede unirse a esta comunidad, ya sea residente en América, en África; ya pertenezca a la raza Semita o a la Aria; ya sea de color negro o de piel blanca; ya hable una lengua europea o Árabe. Todos los que se unan a esta comunidad, tendrán los mismos derechos y status social.”<sup>56</sup>*

Por último, un folleto distribuido por la Casa Musulmana expresa:

*“El Islam contiene todos los beneficios que los credos anteriores han tenido, pero a su vez, goza de una característica propia: es apto para toda época y para todos los pueblos (...) Cada mensajero ha sido enviado exclusivamente para su pueblo, salvo Muhammad que lo fue para toda la humanidad. Por ello, hay que creer en él y en su religión.”<sup>57</sup>*

Son sólo fragmentos, pero son fragmentos esclarecedores para entender cómo cierto sector de la comunidad musulmana en Argentina se autoconcibe. En los párrafos antes citados podemos percibir claramente lo que C. Briones (1996) caracteriza como dos lógicas de marcación diferenciadas: de racialización y de etnicización.

Si utilizamos la primera, racialización, para circunscribir las formas sociales de marcación de alteridad que niegan la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, veremos que es a este tipo de lógica a la que responden las referencias a lo árabe. Asimismo, si ponemos en uso la segunda, etnicización, para circunscribir analíticamente aquellas formas de marcación que prevén o promueven la posibilidad general de pase entre categorizaciones sociales con distinto grado de inclusividad, debemos decir que en el caso de la identidad musulmana nos hallamos frente a una lógica autoadscriptiva etnicizante.

Así, la arabidad es relacionada a conceptos como “pueblo” y “etnia”<sup>58</sup> que forman un núcleo semántico en torno de la idea de “raza”, a su vez vinculada a lo ‘biológico’. Árabe se es o no se es; aparentemente, de una vez y para siempre. Se puede aprender a hablar árabe, se puede aprender a cocinar comida árabe<sup>59</sup>, pero ¿se puede aprender a ser árabe? Pareciera que

no. Así, la Casa Islámica y la Casa Musulmana parecen coincidir con aquella definición que F. Maíllo Salgado atribuía a lo que él denomina “la teoría árabe”, según la cual “los árabes forman una raza”.

En lo que respecta al Islam, es posible elegirlo como camino, independientemente del origen ‘biológico’ que se tenga. La posibilidad de pasaje está abierta. Se puede nacer en el seno de una familia musulmana y optar por alejarse del Islam. También se puede nacer no musulmán y elegir serlo. La islamización es posible y también es posible aprender a ser musulmán<sup>60</sup>. Nos encontramos entonces con una lógica de etnicización: aquella que permite el pasaje en aquellos dos sentidos.

### **La revelación: ¿el origen de una referencia obligada?**

Ahora bien, al momento de explicar esta intención de distinguir arabidad y musulmanidad que encuentro en el discurso institucional, deberé indefectiblemente indagar en los diálogos implícitos que, en los procesos de construcción de una noción de musulmanidad, las instituciones islámicas entablan entre sí y con otros actores sociales ajenos al Islam. Pero al mismo tiempo, o tal vez antes, cabe preguntarnos: ¿por qué Islam y arabidad estarían en principio imbricados? El vínculo está en el *origen* del primero, cuando *Muhammad* recibió la *revelación* que más tarde quedaría plasmada en el Corán<sup>61</sup>. Fue el *Arcángel Gabriel* (*Yibril* en árabe) el encargado de dictar a *Muhammad* las palabras de *Dios*. Tal como explica F. Maíllo Salgado, y como se desprende de mis materiales de campo, esa *revelación* - que no tuvo lugar de una vez, sino que abarcó veintitrés años- se dio en una lengua específica, el árabe hoy considerado clásico, y en unas coordenadas temporo-espaciales precisas: entre 610 y 632 d. C., en la Península Arábiga (más concretamente, en el territorio que hoy ocupa Arabia Saudita). Las ciento catorce *suras* (capítulos en los que se divide el Corán) fueron reveladas en dos ciudades diferentes: noventa y dos de ellas en La Meca y las veintidós restantes en Medina (ciudad a la que *Muhammad* y sus primeros seguidores se vieron obligados a emigrar en el año 622 d. C, que se constituiría para los musulmanes en el año de la *Hégira*, a partir del cual se fechan los acontecimientos).

La respuesta al interrogante sobre la causa de la imbricación entre musulmanidad y arabidad, se encuentra en el ‘pasado’. Mejor dicho, en el pasado interpretado por los actores sociales. Pues, si así como al introducir la noción de identidad explicité que la entendería en tanto proceso (y no como mero resultado), al incorporar al análisis la noción de ‘pasado’ debo

aclarar que me sumo a quienes piensan que éste “no existe en sí mismo sino a la luz del presente, de los historiadores y las audiencias que le dan sentido” (R. Guber, 1994: 31)<sup>62</sup>.

Entiendo, entonces, que el pasado vive en el presente, siendo interpretado y puesto en uso por grupos con diversos intereses<sup>63</sup>. Sin negar la noción de historia como conocimiento fidedigno y científico del pasado, entender la historia como narración, permitirá, como dice R. Guber, “poner en juego un elemento fundante e inexorable de toda descripción (*account*): sus sentidos” (1994: 27). Es justamente en esos sentidos donde quiero anclar hoy al preguntarme cómo tres instituciones islámicas sudamericanas (la Casa Islámica, la Casa Musulmana, y una tercera localizada en Brasil) ponen en uso sus interpretaciones de un pasado a partir del cual una identidad musulmana en construcción se cruza, al parecer indefectiblemente, con otra identidad, también en construcción: la árabe.

Como queda dicho, el objetivo no será definir dichas identidades, sino entrar en las concepciones nativas para así analizar los procesos por los cuales ciertas prácticas y narraciones han adquirido autenticidad dentro de grupos sociales determinados. De este modo podremos apreciar que las interpretaciones y los usos del pasado están enraizados en el conflicto y la interacción de los intereses y valores sociales, políticos y culturales en el presente.

Nos encontramos así ante un “acontecimiento”, en el sentido que M. Sahlins le otorga al término: la *revelación*. Para él, el “acontecimiento” no remite a un simple “suceso fenoménico, aun cuando como fenómeno tenga razones y fuerzas propias, aparte de cualquier esquema simbólico dado” (1988: 14). Para que un acontecimiento llegue a serlo debe haber sido interpretado. En este sentido, considero que el modo en que las instituciones historicen e interpreten este pasado, la coyuntura de la *revelación*, se constituirá en uno de los elementos claves para entender cómo construyen hoy la musulmanidad que buscan representar.

Mientras, como veremos, la Casa Islámica y la Casa Musulmana derivan de este momento originario una relación entre lo musulmán y lo árabe que no los identifica pero que los imbrica, la institución brasilera a la que me referiré más adelante, interpreta aquel momento de *revelación* de modo que la relación que pudiera existir entre lo árabe y lo islámico quede fijada en el pasado sin poder reconocerse en el presente. Las tres instituciones dirimen pujas de hoy con referencias al tiempo pretérito. Y así veremos que, como en 1998 sostenía J. K. Olick, “la memoria no es resultado de formas (de organización) sociales, sino su vehículo mismo” (120).

Volviendo a aquel momento originario de *revelación*, veamos cómo, al referirse al mismo, el libro “*Principios básicos para la comprensión del Corán*”, distribuido por la Casa Islámica, aclara que:

*“Todo el Corán se dirige a la humanidad entera y si se refiere a elementos locales, autóctonos o propios de los habitantes de la Península Arábiga es porque allí en ese entorno, en su contexto y en la coyuntura histórica<sup>64</sup> en que el Profeta debía comenzar su prédica, era obviamente necesario para formar el primer embrión o la primera cédula [sic] comunitaria de musulmanes que, al transformarse, transformaría su mentalidad y comunidad y, como musulmanes iba a llevar el Mensaje a sus hermanos humanos sin discriminación de color, nacionalidad, fronteras, etc. [y que] Es evidente que el hecho de que el Corán (...) presente argumentos apoyándose en el material o recursos del entorno de los árabes no puede ser, en absoluto, una circunstancia que justifique la pretensión de los que alegan que se trata de una prédica local” (1986: 34).*

Encontramos aquí una clara intención de distinguir *lo árabe* de *lo islámico* que se repite en diversas publicaciones recomendadas por los centros islámicos de Buenos Aires. Ambas identidades, concebidas como unidas necesariamente en una determinada coyuntura histórica, el momento de la *revelación*, son hoy distanciadas a razón de la universalidad del propio *mensaje divino*. Pues, ligar en el presente una identidad árabe racializada a la identidad musulmana impediría que esta última pudiera responder a una lógica de etnicización. Si así fuera, ya no sería posible incorporar al Islam, por conversión, a nuevos integrantes de los más variados orígenes.

Sin embargo, estas dos identidades que en parte se busca distanciar, al mismo tiempo, se presentan emparentadas de diversos modos. Remitiéndonos a las características y trayectorias de la Casa Islámica y de la Casa Musulmana podremos asomarnos a esos vínculos.

Comenzando por la primera de estas instituciones, cabe decir que fue fundada, según palabras de quien fuera su presidente, en 1931 por los primeros inmigrantes musulmanes llegados al país, con el objetivo de “*representar a los musulmanes de Argentina (...) [y] difundir e informar acerca de la doctrina islámica*”. Según quienes se dedicaron a estudiar el tema de los orígenes de la comunidad musulmana en Argentina, los mismos estuvieron ligados a la inmigración árabe que llegó al país a principios de siglo XX desde el Medio Oriente<sup>65</sup>.

Según P. Brieger y E. Herszkowich (2003) la Casa Islámica se propuso brindar a los nuevos inmigrantes, que se identificaban como árabes o como musulmanes, ayuda material y un marco de pertenencia social. En opinión de dichos autores, “pareciera confirmarse que a pesar de considerarse una institución islámica, el objetivo no era meramente religioso, ya que la construcción de su mezquita (...) se realizó más de medio siglo después de la formación del centro”<sup>66</sup> (op.cit.: 10). Asimismo, sostienen que “es evidente la importancia de la herencia cultural árabe, ya que además de los cursos sobre religión, se enseña el árabe moderno y -a falta de una tradición culinaria musulmana- no faltan los cursos de cocina árabe” (op.cit.: 10).

Un miembro de otra institución islámica de Buenos Aires sostuvo durante una entrevista que le realizara que la Casa Islámica editaba “hace muchos años” una revista en la que la mayor parte de los artículos estaban escritos en lengua árabe. La importancia de la referencia a lo árabe puede notarse, además, en la aparición de los artículos como “*Las entidades árabes en el futuro*” e “*Influencia de la cultura árabe en las ideas geográficas de Cristóbal Colón*” en un reciente número de la revista que edita la institución.

Vale agregar que la Casa Islámica fundó en 1991 un colegio laico, con clases de religión optativas, en cuyo nombre se incluye la frase “Colegio Argentino Árabe”. Además, está vinculada a diversas instituciones árabes, como lo muestra, por ejemplo, el hecho de que sus folletos puedan encontrarse en FEARAB (Federación de Entidades Árabes de la República Argentina) y que suelen ser invitadas personalidades religiosas<sup>67</sup> del denominado ‘mundo árabe’.

Respecto de la Casa Musulmana, el comienzo de su trayectoria es más reciente: su inauguración tuvo lugar en septiembre del año 2000. Fue un emprendimiento del Reino de Arabia Saudita, siendo encargado de supervisar la consecución del proyecto el Ministerio de Asuntos Islámicos, Propiedad Islámica y Difusión del Islam del mismo. Al igual que la Casa Islámica, la Casa Musulmana cuenta con un colegio (hoy inaugurado pero que aún no lo estaba en el momento de mi investigación), en el cual se brinda “enseñanza mixta, laica e incorporada a la enseñanza oficial” así como “actividades extracurriculares opcionales (religión islámica e idioma árabe) por la tarde que se regirán de acuerdo con el currículo oficial de Arabia Saudita”<sup>68</sup>. Entre las justificaciones para la creación del colegio podemos leer: “La tercera y cuarta generación de los inmigrantes **árabes** en nuestro país han ido perdiendo la posibilidad de aprender su lengua y su cultura a través del tiempo.”<sup>69</sup> Así, uno de los objetivos planteados es “acercar a los hijos de los **árabes y musulmanes** al estudio de su religión y del idioma árabe para reenaltecer sus **raíces**”<sup>70</sup>.

Esta breve referencia a específicos aspectos de la vida institucional de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, evidencia que, al menos oficialmente, si bien lo árabe no se exalta (pues existe un esfuerzo constante en aclarar a los potenciales nuevos musulmanes que el Islam no tiene que ver con “*orígenes*”), no se plantea como conflictivo y, por eso mismo tampoco aparece como un componente a alejar de lo islámico. Arabidad y musulmanidad se presentan, otra vez, como identificaciones separadas, pero a la vez relacionadas.

En este punto debemos cuidarnos de confundir el discurso institucional con el de los miembros ¿Cómo conciben éstos a la arabidad? La concepción de las personas que participan de las actividades de ambas instituciones parece coincidir con el discurso de las mismas al otorgar a lo árabe un valor positivo. Y en este sentido resulta interesante la concepción de muchos conversos que, más allá de reconocerse o no como descendientes de “*árabes*”<sup>71</sup>, demuestran a la vez que un interés religioso por el Islam, un especial interés por lo que denominan la “*cultura árabe*” (y que identifican con específicas danzas, comida, poesía, así como con la lengua árabe). Así, lo árabe y lo musulmán aparecen muchas veces ligados en los actores mismos, pero mientras el primero es remitido a una cuestión de “*origen*” y descendencia, el segundo suele aparecer como vinculado a una elección<sup>72</sup>.

Considero, entonces, que puede hablarse de una concepción de la relación entre arabidad y musulmanidad en la cual la primera no juega como un elemento conflictivo. Un momento pasado, una coyuntura histórica determinada, marcó una intersección entre lo árabe y lo musulmán. Hoy, ambas identidades, consideradas como no conflictivas entre sí, se reconocen en la Casa Islámica y en la Casa Musulmana, como sendas que son independientes pero que a la vez se intersectan. Es en las trayectorias de estas dos instituciones, que recorrimos brevemente, que debemos ver el origen de esta idea de musulmanidad que las mismas construyen y buscan legitimar. Será la comparación la que nos recuerde que este modo de entender la musulmanidad es una entre otras y la que nos conduzca a indagar en los caminos que hacen que hoy otra institución islámica opte por alejar lo árabe de lo islámico por todos los medios posibles. A esa indagación nos dedicaremos en adelante.

## **Islam y desarabización en un caso brasilero o de las virtudes de la comparación**

Recapitulando, hasta aquí, desarrollé la idea de que en el caso de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, la identidad árabe responde a una lógica de marcación de racialización,

mientras que la identidad musulmana puede entenderse como etnicizada. Asimismo, nos adentramos en la cuestión de la interrelación entre la musulmanidad y la arabidad, identidades que, a razón de un pasado que las une, suelen aparecer en los actores como diferenciables pero a la vez íntimamente relacionadas y hasta superpuestas.

A partir del análisis del papel que en los procesos identitarios respecto de la musulmanidad toca a la lengua árabe (en su versión clásica, coránica), me propongo ahora emprender una aproximación comparativa al caso de una institución islámica de Río de Janeiro estudiado por la antropóloga Silvia Montenegro. Veamos entonces qué papel le toca en los procesos identitarios a la lengua sagrada.

Aprender árabe aparece en el caso de la Casa Islámica y la Casa Musulmana como una condición *sine qua non* para llegar realmente al *Sagrado Corán*. Los profesores de los *cursos* de religión lo repiten hasta el cansancio: “no alcanza el idioma castellano para todo lo que es el árabe”. Leer el Corán en castellano “no tiene ningún valor religiosamente”. El árabe es la lengua del *mensaje*. En árabe el *Profeta Muhammad* recibió la *revelación*; en esa lengua suele decirse la *Shahada*<sup>73</sup> y es recitando en la misma que se lleva a cabo cada oración. En árabe, expresando “*Salam Aleikum*”<sup>74</sup>, se saludan quienes se reconocen como miembros de la comunidad musulmana. Si se quiere llegar realmente a comprender el Corán, será óptimo evitar traducciones y poder leer el texto original. Es por ello que durante las *clases*, como veremos en profundidad en el próximo capítulo, se insiste en la incorporación por parte de los alumnos de ciertos términos árabes que resultan claves y se les insta a participar de los cursos de esa lengua abiertos a la comunidad que las instituciones suelen desarrollar. La diferencia entre el Corán y sus traducciones es tal que, como se expresa en una *clase*, “el Corán en español puede tocarse en estado de impureza. Incluso puede tocarse con la cabeza descubierta”<sup>75</sup>. Ambas, situaciones impensables si se tratara del texto sagrado propiamente dicho.

Así, en los casos específicos de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, la cuestión de la lengua árabe aparece como un factor más, aunque imprescindible, en el camino hacia la incorporación en un grupo: el de los *musulmanes*. Sin embargo, “hablar árabe” no implica en este contexto pasar a formar parte de aquel otro grupo al que me refería al principio y que aparece regido por una lógica racializada: el de los árabes.

Es aquí donde una comparación puede venir a mostrar la necesidad de atender a casos específicos si pretendemos evitar simplificaciones que no logren arribar a la complejidad que las realidades sociales suelen presentarnos. En su tesis de doctorado, S. Montenegro (2000)

trabaja la cuestión del árabe como lengua sagrada en un contexto específico. En su marco de trabajo el árabe se llena de otras significaciones que vale la pena analizar.

Retomemos los puntos centrales que S. Montenegro extrae de su caso. En principio, al igual que en las instituciones porteñas, el árabe es en la Sociedade Beneficente Muçulmana do Río de Janeiro (en adelante SBMRJ) extremadamente valorado. Y lo es por los mismos motivos que en el caso de la Casa Islámica y la Casa Musulmana. Como en estas, en la SBMRJ se transmite la idea de que el acceso pleno al Corán “sólo es posible de alcanzar por medio de la lectura en la lengua original” (op.cit.:104). También encontramos la insistencia en que quienes no conocen la lengua participen de los cursos brindados por la institución. En ninguno de los tres casos el conocimiento del árabe es considerado como requisito para la práctica correcta del Islam, pero sí postulado como un ideal en términos religiosos.

Hasta aquí, sólo encontramos similitudes entre las tres instituciones. Sin embargo, el caso brasilero rápidamente nos presenta el contraste. Según S. Montenegro, en las clases de lengua árabe los profesores acostumbran decir a los alumnos que están siendo “«arabizados», y que al adquirir ese idioma se están volviendo árabes, cualquiera sea su origen o nacionalidad” (op.cit.:108). Ahora bien, ¿qué significa “arabización” en este contexto? Según el punto de vista de los líderes de la mezquita, afirma S. Montenegro, “los árabes, como grupo étnico o como raza, habrían sido aquellos que habitaban la actual península arábiga después del Diluvio, y que se agrupaban en nueve tribus diferentes” (op.cit.: 109). Aquellos “árabes puros” (op.cit.: 109) son considerados hoy completamente extintos; debiéndose, entonces, elaborar una nueva definición de lo que significa ‘ser árabe’. Hoy, ‘ser árabe’ es, ni más ni menos, que dominar la lengua.

El punto más interesante del análisis de la antropóloga es cómo, aunque parezca paradójico, esta redefinición de lo árabe opera como “des-arabizante” del Islam. Lo que se da es una resignificación de lo que implicaría ser árabe que responde a una “necesidad de constituir una desvinculación de lo que es árabe de lo que es islámico” (op.cit.: 109). Podríamos entender así que en este contexto la identidad ‘árabe’ aparece dentro de una lógica etnicizante. Aprender el idioma abre las puertas de esa comunidad que en la Casa Islámica y la Casa Musulmana aparecían como cerradas respondiendo a una lógica racializante: la árabe. Pues en el caso de la SBMRJ, “gana impulso la idea de que ser árabe no es pertenecer a un grupo étnico, que estaría extinto, ni reconocer un legado cultural común, sino apenas hablar una lengua cuya importancia está fundada en el hecho de ser la lengua del texto sagrado.” (op.cit.: 110). De este modo, como dice M. Sahlins, “los viejos nombres que están todavía en los labios de todos adquieren connotaciones que se encuentran lejos de su significado original”



(1988: 11). Nos encontramos así con una reinterpretación en la cual se da paso desde una identidad árabe racializada ubicada en un pasado lejano a una actual identidad árabe etnicizada. Lo que existe, entonces, es un intento conciente de redefinir lo árabe mediante una suerte de ‘vaciamiento’ del contenido que se le suele atribuir, y que tiene que ver con la idea de un ‘pueblo’ ligado a un ‘legado cultural’. Ese ‘vaciamiento’, busca hacer a lo árabe irrelevante como elemento de identificación para la comunidad musulmana. En palabras de S. Montenegro, “la desarabización (del Islam) implica desdeñar tanto la posibilidad de tomar como fuente de identidad de la comunidad una identificación con lo que es árabe como el reconocimiento de un legado cultural árabe para el islamismo profesado en Brasil” (op.cit.: 115).

### **Islamización y desarabización: de identidades y genealogías**

Pero, ¿por qué la referencia a lo árabe, en términos racializados, aparece como conflictiva? ¿Por qué la SBMRJ busca por todos los medios “des-arabizar” lo islámico? Según S. Montenegro, la arabidad pareciera funcionar como “un rasgo negativo, como uno de los diacríticos de otras comunidades del país de las cuales, en ese juego de semejanzas y diferencias, [hay] que distanciarse” (op.cit.: 103). La búsqueda de tal alejamiento no es caprichosa, y la desracialización de lo árabe no es la única estrategia utilizada; de hecho la SBMRJ no permite, al momento de la investigación, y en una postura diametralmente opuesta a la que yo encontrara en la Casa Islámica y en la Casa Musulmana, la visita de “*sheijs* de Arabia o de otros países musulmanes que acostumbran ofrecer misioneros del Islam” (op.cit.: 103). Tal búsqueda por parte de la SBMRJ de separar la identidad musulmana de la identidad árabe racializada se relaciona con cuestiones que vale la pena mencionar. Pues, es la trayectoria de la institución y la de sus líderes, así como su posicionamiento ante procesos locales e internacionales, lo que explica el intento de separación entre lo ‘árabe’ y lo ‘musulmán’.

Para detectar esas cuestiones dirijamos nuestra mirada, como hicimos en el caso de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, a las características de la SBMRJ, para así intentar entender su esfuerzo actual en lograr dicha distinción. El relato que en la SBMRJ se ofrece acerca de su origen coincide en gran medida con el origen reconocido por la Casa Islámica. Fundada 1950, la SBMRJ, también tuvo como precursores a personas que se reconocían como árabes-musulmanes (op.cit.: 113). Según relata la autora, los descendientes de ese pequeño

grupo cuentan que en un momento se podían ver en las paredes de la mezquita retratos de los líderes internacionales que pugnaban por la unidad árabe. Sin embargo, al momento de su investigación, ya no hay vestigios de esas alusiones. Podemos entender esa ausencia si reparamos en la adhesión de los dirigentes de la institución a ciertas corrientes del islamismo que surgieron en oposición a la ideología del pan-arabismo. Este término designa al movimiento que surgió alrededor de 1950, heredero del nacionalismo árabe de los años '20 - que clama por la unidad de los pueblos árabes- y al cual se opusieron amplios sectores al interior del Islam. Esta cuestión, nos lleva a considerar los linajes en los que hoy la dirigencia de la mezquita se inscribe. Como dicen R. Guber y S. Visacovsky, al referirse a las prácticas de historización genealógica típicamente observada por los antropólogos en las sociedades preindustriales, “a través del establecimiento de líneas de filiación en grupos de parentesco descendientes de antepasados comunes, los miembros del grupo definen su identidad mediante la continuidad con un pasado que consideran legítimo y que se transmite siguiendo una regla de descendencia. Convertido en metáfora, este mecanismo plantea filiaciones políticas, religiosas, científicas o estéticas” (1998: 27). Podemos ver entonces, cómo la filiación ideológica actual de los líderes de la SBMRJ - quienes se piensan a sí mismos como herederos legítimos de aquella específica corriente del islamismo opuesta al pan-arabismo de mediados de siglo XX- explica que decidan no reivindicarse como continuadores de los arabistas antes honrados por la institución. Si recordamos que historizar implica indefectiblemente seleccionar desde el presente, podemos entender por qué los retratos de esos hombres otrora reconocidos y homenajeados ya no están. Algunos antepasados han sido olvidados y ese olvido no es antojadizo.

## **Del pasado y del presente**

En este capítulo, me embarqué en el intento de analizar cómo distintas instituciones islámicas construyen determinadas ideas de musulmanidad a razón de las cuales determinados hechos del pasado son interpretados de específicas maneras. Al acercarme a dichos procesos identitarios, una cuestión se reveló como central: parece existir una referencia obligada a la relación entre lo árabe y lo musulmán. La Casa Islámica y la Casa Musulmana ligan de un modo particular estas dos identidades que conciben como discernibles pero a la vez imbricadas. La institución sobre la que trabajó S. Montenegro, la SBMRJ de Río de Janeiro, busca, por todos los medios posibles, desvincularlas. Aunque en diversas direcciones, las tres

entidades que se reclaman como representantes de los musulmanes en sus ámbitos locales ‘deben’ pronunciarse respecto de la díada *musulmán/árabe*. Me interrogué, entonces, por el origen de esa imbricación y esa pregunta me condujo a una fecha y lugar específicos. Según la interpretación islámica el *Profeta* recibió la *revelación* entre 610 y 632 d. C. en un lugar de la tierra habitada por un *pueblo*: el *árabe*.

Ahora bien, si en este punto las tres instituciones parecen concordar, intenté mostrar cómo esta coincidencia no aparece respecto de los modos de entender la relación entre arabidad y musulmanidad que esa coyuntura inauguró. Señalé también cómo en relación a este vínculo (o a su ausencia), mientras se construyen ideas de lo que significaría *ser musulmán*, también se construyen nociones de arabidad. En las instituciones de Buenos Aires -en las cuales musulmanidad y arabidad no entran en conflicto- lo árabe, racializado, sigue ligado a una noción de *pueblo* en la que la idea de un legado cultural se imbrica con un componente ‘biológico’. Desde esta concepción, hoy, personas en todo el mundo pueden considerarse *descendientes* de aquel *pueblo*. En cambio, en la SBMRJ, en función de lograr la buscada separación entre musulmanidad y arabidad, otra definición de *árabe* se hace necesaria. Los “árabes puros” se extinguieron, y por ello, hoy, el término “árabe”, etnicizado, no puede más que designar a quienes manejan una lengua<sup>76</sup>.

¿Por qué estas diferentes referencias al pasado pueden reportar interés? En gran medida, pienso, porque las que se entablan respecto de lo pretérito, son pujas presentes. Siendo la historia “un proceso continuo de redefinición que opera con y desde las posiciones actuales de los agentes” (R. Guber y S. Visacovsky, 1998: 27), indagar en cómo los actores conciben e historizan el pasado resulta un camino fértil hacia la comprensión de esas posiciones presentes. Cada institución, según mi hipótesis, busca legitimar el modo de entender la musulmanidad que reclama representar. Las referencias al pasado, la historia que cada una narra sobre el Islam, sólo pueden entenderse en el marco de esa búsqueda.

El presente, el interés por los actuales procesos de construcción de la musulmanidad, me ha llevado a la pregunta por el pasado y a entender algunas de sus interpretaciones haciéndose patente que “al actuar desde perspectivas diferentes (...), los individuos llegan a diferentes conclusiones y las sociedades elaboran consensos diferentes” (M. Sahlins, 1988: 11). Como dice F. Burgat, en el Islam, “la aparente unicidad de las referencias nunca ha impedido la pluralidad de lecturas” (1996: 39). Desde esas referencias compartidas, las instituciones forjaron diferentes caminos. Los modos en que hoy entienden la musulmanidad y la arabidad sólo pueden entenderse como resultado de sus trayectorias. Son éstos, sentidos que reflejan un

momento en la construcción identitaria; nada puede hacernos esperar que permanezcan inmutables.

Hasta aquí me dediqué a analizar la cuestión de la relación entre arabidad y musulmanidad. Sostuve que, las mismas son identidades construidas en la Casa Islámica y la Casa Musulmana como distinguibles pero íntimamente vinculadas. La musulmanidad aparece respondiendo a una lógica de etnicización, mientras la arabidad lo hace a una lógica de racialización. Fue en los folletos y otros escritos ofrecidos por ambas instituciones, que hallé un especial interés por enfatizar en la distinción entre *lo árabe* y *lo musulmán* que entiendo como resultante de la identificación de *confusiones* desde la mirada externa. Ante la general *desinformación* acerca del Islam en el ámbito local, las instituciones evalúan necesario explicitar que *ser musulmán* no es lo mismo que *ser árabe*. Considero, entonces, que lo que las instituciones buscaron fue un reconocimiento, como contrapartida del reconocimiento inadecuado (N. Fraser, 2000) que implicaban las concepciones *erróneas* (aún aquellas que no llegaban a ser consideradas como *demonizadoras*) desde el afuera. Lo que cada institución islámica buscaba a través de sus materiales impresos era definir y mostrar, en principio, ‘hacia afuera’ qué significa *ser musulmán*.

Por supuesto, no se agotan en esas explicitaciones los sentidos de musulmanidad que las instituciones forjan y transmiten. Y una vez más hablaré, entonces, del reconocimiento. Pero si hasta ahora lo hice para referirme a aquel reconocimiento que se reclama al ‘afuera’ -a quienes no saben, a quienes saben “mal”, y a quienes, aún sabiendo, difunden ideas *confusas* e, incluso, estigmatizadoras del Islam-, me encargaré en el capítulo que sigue del ahora del reconocimiento ‘hacia adentro’.

¿Qué se necesita para ser *musulmán*? ¿Cómo se logra ser un *buen musulmán*? Será a través del análisis de los *cursos de religión*, que lograremos aprehender más cabalmente esas significaciones, siempre en movimiento, que se otorgan al hecho de pertenecer al Islam.

## Capítulo 3. De fronteras y pasajes: la islamización

*A la antropología lo que le interesa es justamente el acto de transmisión dado que es el proceso que fija, en última instancia, lo que debe ser recordado o dejado afuera de la memoria.*

*Ignaki Olazábal*

### **Un momento en un largo camino: abrazando el Islam**

Según la concepción de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, la musulmanidad es entendida desde una lógica de etnicización, considerándose así las fronteras que separan musulmanes de no-musulmanes como pasibles de ser atravesadas en ambos sentidos. Esto implica que se puede nacer en el seno de una familia musulmana y optar por alejarse del Islam. En una de las *clases* del *curso* que tuvo lugar en la Casa Islámica el profesor lo aclaró explícitamente:

*“En el Islam si el hijo quiere después no ser musulmán, él elige, él elige... Ahí está el paraíso, ahí el infierno... El Islam no se impone... El Islam no.”*

Asimismo, se puede nacer en un contexto no musulmán y elegir entrar al Islam. Si pensamos en el caso de esta trayectoria, como propongo que hagamos a continuación, deberemos tomar dos cuestiones en consideración: en primer lugar la imprescindible *islamización* o, como más comúnmente se suele denominar en términos nativos, el hecho de *abrazar el Islam*; en segundo, los *cursos de religión* en sí mismos, pensados para posibles conversos o musulmanes interesados en aprender sobre su religión.

Si bien la mayoría de los alumnos que asistieron a los *cursos* eran musulmanes *de nacimiento* o que ya habían *abrazado el Islam* al momento de comenzar a participar en los

mismos, en algunos casos particulares el hecho de comenzar a asistir a las *clases* tenía que ver con un interés en *conocer más* el Islam antes de realizar la *toma* de la *Shahada* (o *testimonio de fe*), rito de pasaje que toda persona que quiera *convertirse al Islam* debe atravesar.

La *toma* de la *Shahada*<sup>77</sup> se realiza en lengua árabe, como anticipé en el Capítulo 2, y consiste en decir ante al menos dos personas musulmanas: “*Lā ilāha illā Allāh wa Muhammad rasūl Allāh*” (“*No hay Dios más que Allah y Muhammad es su Profeta*”). Según el ya citado F. Maíllo Salgado (1996), dicha fórmula simboliza la unión indisoluble para el musulmán entre la fe en un único Dios y la suprema dignidad de su profeta. Quien pronuncia la *Shahada*, *poniendo la intención*, entra así a la *Umma*, es decir a la *comunidad musulmana*. Si bien no es imprescindible que la *toma* de la *Shahada*<sup>78</sup> se haga en una institución islámica, así fue en los casos de los que tuve noticia durante el trabajo de campo<sup>79</sup>. Essam me explicó en una de nuestras entrevistas que generalmente la ceremonia se lleva a cabo en la institución y que “*se labra un acta sólo a fin de tener asentado que esa persona es de nuestra fe*”. Según su relato:

*“La persona viene acá o va a la mezquita<sup>80</sup>, para sacarse las dudas. Se le explica a esa persona vía oral y con escritos que se le van presentando. Se le crean muchas dudas nuevas. Después ve al Sheij, que tiene un alto grado de conocimientos. En general sacia todas las dudas. Si decide islamizarse tiene que cumplir con la Shahada.”*

Aparece en sus palabras una de las cuestiones que se revelará central en el presente desarrollo: el *conocimiento*, ese conocimiento que el *sheij* tiene en “*alto grado*”. Ya volveré más adelante al papel del *conocimiento del Islam* en tanto criterio utilizado para establecer quiénes merecen ser calificados como *sheijs* u ocupar otras posiciones preponderantes dentro de la comunidad. Pero antes, me abocaré al papel que a dicho conocimiento cabe a la hora de lograr reconocerse o ser reconocido como miembro del Islam, recurriendo a la parte nodal del trabajo etnográfico: los *cursos de religión para jóvenes*.

## ***“Lo mínimo que todo musulmán tiene que saber”: los cursos de religión para jóvenes***

Cuando una mañana de sábado de mediados de mayo del año 2002 llegué a la Casa Islámica para realizar observaciones en los *cursos* de religión para jóvenes, tal como había pactado con Essam, uno de los miembros de la *Comisión directiva*, no tenía muy en claro qué iba a encontrar ni tampoco qué grado de participación iba a acompañar dichas observaciones.

Había conocido el lugar a fines del año anterior cuando, tras una de mis primeras entrevistas con Essam, él decidió que saliéramos del despacho en el que estábamos para mostrarme las instalaciones. En aquella oportunidad, recorrimos el edificio, una casa antigua con una entrada imponente en la cual se apostaban generalmente – tal como lo comprobaría a lo largo de mis visitas recurrentes- uno o dos oficiales de la Policía Federal. Nuestro primer destino sería el *colegio*. Para llegar al mismo, debimos salir del edificio central por una puerta trasera y atravesar un patio al aire libre en el cual se encontraban algunos autos estacionados. Entramos al edificio del *colegio*, en ese momento vacío, y recorrimos un patio cubierto en el que los chicos pasaban sus recreos. Dibujos que hacían alusión a los atentados a las Torres Gemelas estaban pegados en las paredes. Essam me señaló las escaleras por las que se subía a las aulas y volvimos al edificio central de la institución para recorrer el salón dedicado a los velatorios, la biblioteca, los baños y el *salón de rezo*. Así conocí el *colegio*, el lugar en el que más horas pasaría durante mi primera etapa de trabajo de campo.

Pero volvamos a aquella mañana de sábado que marcaría el comienzo de mi asistencia a los *cursos*. Ese día no era un día como otros. El *coordinador*, Wafiq, me explicó que uno de los profesores había faltado, todo era un “lío” en el grupo de los jóvenes que había tenido que juntarse con el de “*los chicos*” y sería mejor que yo fuera a visitar la *clase* de los más pequeños que funcionaba en una de las aulas que durante la semana estaba ocupada por una salita de jardín de infantes. Allí fui para encontrarme con un nene y tres nenas, de entre cuatro y cinco años, y dos amables mujeres encargadas de enseñarles que me invitaron a sentarme alrededor de la mesita baja, sobre la cual podían verse libros de lengua árabe y de religión para chicos, *para ver cómo trabajaban*. Eso hice. Miré, escuché y traté de intuir qué era aquello que se enseñaba. Cada uno escribía esforzadamente en su cuaderno. Estaban aprendiendo las letras y números árabes. Se equivocaban, se enojaban, borraban, volvían a escribir. “*No me sale*”

decía alguno; “a mí sí”, respondía otro; “*Qué piola; vos sos árabe*” replicaba el primero. Las docentes se miraban, me miraban, sonreíamos. Al cabo de un rato una de ellas dijo: “*Bueno, ahora a practicar el Fatiha*”. Se acercaba la hora de salir al *recreo* y los chicos parecían ansiosos. Mientras se paraban, hablaban y alguno arrastraba su mochila por el piso, la docente insistió: “*Dale, a ver, mientras juegan, digan el Fatiha*”. Su insistencia dio sus frutos y los nenes, al unísono, repitieron una frase en árabe.

Sólo después de unas semanas entendería yo qué significaban esa frase y, sobre todo, por qué era tan importante que esos chicos pudieran recordarla, repetirla y pronunciarla correctamente. Lo que sucedió entre aquel primer sábado y el momento en que yo pude siquiera escribir correctamente en mis registros una palabras tan importante como “*Fatiha*”, fue mi incorporación al *grupo de los jóvenes*. Una incorporación que si alguna vez había pensado como un ámbito fértil para desplegar esa técnica de la que tanto había leído, la observación-participante, rápidamente se convertiría en un espacio en el que la participación le ganaría terreno a la observación. Desde el primer día en que pude asistir a la *clase* de los *jóvenes*, una semana después de aquel primer sábado, fui una alumna más. Si durante las primeras dos *clases* de *Recitación del Corán* se me dio la posibilidad de no recitar, a la tercera el docente y yo asumíamos que ya era hora de oír mi voz. Si durante la primera *clase* de *Fiqh*, sólo pude escuchar, anotar e intentar entender qué significaba el “*taiammum*”, el tema sobre el cual se explayaba Salih, el docente, no pasaría mucho tiempo antes de que se me tomara *presente*, me animara a levantar la mano para expresar alguna duda, recibiera, durante el repaso de un tema ya visto, la mirada de Salih esperando que respondiera una de sus preguntas, y debiera resolver y entregar alguna de las *evaluaciones* que cada tres o cuatro semanas recibíamos en los pupitres. Fue a partir de esa cotidianeidad, de esa participación con observación, y también observante, que me encontré ante una diversidad de contenidos, explicaciones y preguntas, y que intenté entender qué unía a todos esos temas para mí completamente desconocidos. Fue una frase de Salih al acercarse el fin del *curso*, que quedaría plasmada en uno de mis registros y a la que mis pensamientos volverían una y otra vez, la que me mostró qué era lo que hilvanaba todos esos contenidos. “*Esto que estamos estudiando es lo mínimo que todo musulmán tiene que saber*”, había dicho Salih, luego de haber expresado con cierta indignación que “*la mayoría de los musulmanes son los que no vienen acá, los que no estudian*”.

Si había un “mínimo” que había que saber, ¿cuáles eran los conocimientos que formaban ese “mínimo”? Una mirada a los contenidos dictados en el *curso* de religión para jóvenes en el que desarrollé la primera etapa de trabajo de campo nos acercará a una respuesta.



Durante la primera *clase* para jóvenes que presencié en la Casa Islámica, pasé buena parte del tiempo intentando entender a qué se refería el docente al hablar de “*taiammum*” y llegué a escuchar que tenía algo que ver con la *ausencia de agua* y con el “*salat*”, que a su vez tenía una relación al parecer indiscutible con el “*Adhan*”<sup>81</sup>. Había todo un universo semántico que yo desconocía, y el hecho de que muchas de las palabras usadas fueran árabes sólo constituía una de las dificultades que encontraba en ese momento. Pues otras palabras como “*condición*”, “*pilar*”, “*deber*”, “*recomendación*” y “*desaconsejable*”, y los términos equivalentes en árabe, eran repetidos varias veces y en esa instancia yo sólo intuía que eran importantes. Pero algunas *clases* después, al tiempo que mi posición como alumna se consolidaba, después de haber escuchado al docente, a los alumnos, de haber recibido el ofrecimiento de ver las anotaciones de las *clases* anteriores a mi llegada por parte de Serena (una de las alumnas con quien más me relacionaría durante las *clases* y durante los *recreos* y *almuerzos*), aquellas palabras y frases recurrentes empezaron a ordenarse en mi cabeza.

La *clase* dedicada a *Fiqh*, de la cual se hacía cargo Salih y que duraba una hora, tenía que ver con la *Jurisprudencia Islámica*. Si hasta el momento de comenzar el *curso* yo sólo sabía que en el Islam existía una *Jurisprudencia*, una serie ordenada de normas que los fieles debían cumplir, fue en el devenir de las *clases* que llegué a entender la lógica que unía a algunas de esas diversas normas. La palabra “*Fiqh*”, explicó Salih en una oportunidad, deviene de una palabra árabe que significa “*entendimiento*”. Pero el *Fiqh*<sup>82</sup> no es cualquier “*entendimiento*”; es aquel que tiene que ver con la religión en *todos los aspectos, legales y de adoración*. Como lo expresa el libro “*Nociones de Fiqh para Principiantes*” (en el que se trataban los temas vistos en el *curso* y que nos fue entregado al promediar el mismo), “el *Fiqh* es la ciencia que estudia la *Shari’a* o *Derecho Islámico* en general y los aspectos relacionados al culto y a las relaciones humanas, en particular”.

Lo que durante los primeros cuatro meses de la *clase* a cargo de Salih nos dedicaríamos a aprender era aquello que correspondía a una de las ramas del *Fiqh*, denominada *Al’ Ibadat*, que tenía que ver específicamente con los *actos de adoración*<sup>83</sup>.

Mientras el *curso* avanzaba entendí que si se había hablado del “*taiammum*” era porque esa palabra designaba un tipo de *limpieza ritual*, es decir un tipo de *tahara*, que constituía el primero de los *actos de adoración* (Ver Figura 1) y a la vez un paso previo, una *condición* necesaria para realizar cada oración (*salat*). Escucharía de la voz de Salih que los *actos de adoración*, “*valen según la intención que se tenga*<sup>84</sup>”.

Ver figura N°1

Aprendería también que el *Salat*, constituye el segundo de los cinco *Pilares del Islam* (Ver Figura 1) antecedido por la *Shahada* (a la cual hemos hecho referencia en el apartado anterior), y sucedido por el *Zakát* (*contribución social*), el *Siam* (*ayuno* durante el mes de *Ramadán*) y el *Hayy* (*peregrinación* a La Meca). En tanto *pilares*, los antedichos constituyen una obligación para todo musulmán. Tal como sentenciaría Salih en el marco de una *clase*: “*quien niega uno de los cinco pilares deja de ser musulmán*”, para luego agregar que “*se llaman pilares porque es como en una construcción. Si falta algo, se cae*”.

Ahora bien, si *Salat*, *Zakát*, *Siam* y *Hayy* son *pilares*, también cada uno tiene sus propios *pilares*, es de decir acciones con carácter de *Fard*, de *obligación*, y que por tanto, aseguran que el *acto de adoración* resulte válido. También existen para cada caso acciones consideradas *Sunna* (*recomendable*), *Makruh* (*desaconsejable*), *Mubah* (*permisible*), etc. Entonces, son consideradas *Fard* aquellas acciones que deben ser realizadas obligatoriamente para que el *acto de adoración* sea considerado válido. Con lo cual dejar de realizarlas equivale a cometer *Haram* (algo *prohibido*). Por su parte, las acciones consideradas *Sunna* y *Mandub* entran en el terreno de lo *recomendable*, obteniendo *recompensa* quien las realiza, pero no sufriendo *castigo* quien no las lleva a cabo. Alejándose de lo *recomendable* se encuentran las acciones consideradas *Mubah*, es decir aquellas que son *permisibles*. En ese caso, no hay *recompensa* por realizarlas. Mientras, aquellas acciones consideradas *Makruh* se alejan del polo de la obligatoriedad, acercándose a lo *prohibido*, aunque sin llegar a serlo, entran en el terreno de lo *desaconsejable*. En el caso de un acto considerado *Makruh*, es recompensada la persona que no lo comete. Por último, en diametral oposición a lo *obligatorio* se encuentra aquello que es *prohibido*, lo *Haram*, lo *ilícito*

Ver figuras N° 2 y 3

A fin de aclarar a qué se refieren las ideas estas ideas - que, tal como había intuido al llegar al *curso*, son efectivamente centrales para la doctrina islámica- podemos acercarnos a uno de los temas más importantes de las *clases*: el *Salat*. Pero antes, cabe destacar que, tal como aclaré anteriormente, no es mi objetivo realizar un análisis de los contenidos dictados durante los *cursos*. Si me referiré a ellos en las páginas que siguen lo haré por dos motivos. En primer término, por considerar que mencionarlos colabora a entender qué conocimientos son

considerados prioritarios por las instituciones. En segundo lugar, porque fue en gran medida en el contexto de transmisión/ aprehensión de esos contenidos que me acerqué a las interacciones entre mis interlocutores y a sus percepciones<sup>86</sup>.

Hecha esta salvedad, vayamos ahora sí hacia el conocimiento del segundo *Pilar del Islam*: el *Salat*, es decir la *oración ritual* de la que tantas veces se escucha que debe repetirse cinco veces por día, pero de la que no suele decirse mucho más. Aprender a cumplir con el *Salat* no es tarea sencilla. Pues, sumándose al hecho de que cada una de las oraciones diarias tiene sus particularidades, toda oración consta de partes ineludibles, y también de partes eludibles, que hay que conocer bien para lograr una práctica *correcta*, es decir para aprender a “*hacer las cosas como corresponde*”, como diría alguna vez Salih.

Si atendemos a las partes ineludibles, debemos decir que el *Salat* tiene, en principio, ciertas *condiciones*<sup>87</sup>, es decir que debe ser antecedido por ciertas acciones que generen un contexto válido. Entre estas, se cuentan, entre otras: la *Tahára del cuerpo, del vestido y del lugar donde se realizará la oración; la llegada del horario correspondiente para realizarla; y situarse en dirección a la Qibla* (La Meca). Las partes ineludibles incluyen también ciertos *pilares*, catorce para ser más específicos<sup>88</sup>. Reciben esta calificación aquellas acciones que necesariamente deben llevarse a cabo para que la oración sea válida. Por poner un ejemplo, uno de los catorces *pilares del Salat*, indica la obligatoriedad de *recitar* el capítulo de apertura del Corán, al inicio de cada rezo. Ese primer capítulo, explicó Salih para los más nuevos en la *clase* y, sobre todo, en el Islam, era el *Fatiha*, el *versículo* que las docentes de los chicos de cuatro y cinco años habían logrado escuchar de boca sus alumnos mientras llegaba el *recreo* aquel primer sábado que pasé en la Casa Islámica. El *Fatiha* es tan importante, explico Salih, que *Muhammad* había dicho “*No hay oración sin Fatiha*”.

Entonces, existen acciones que no pueden faltar en el *Salat*, los *pilares*, pero también existen *deberes*, que consisten en la expresión de determinadas frases en precisos momentos de la oración. Si bien se insta a cumplir con los *deberes*, su grado de obligatoriedad es menor al de los *pilares*. Pero, además de los *pilares* y *deberes*, existen ciertas acciones que tienen el status de *Sunna*, es decir que es *recomendable* llevarlas a cabo, por haber sido realizadas por el *Profeta Muhammad* cuando cumplía con sus propias oraciones o recomendadas por él a sus compañeros cuando hacían lo propio. Explicó Salih en una de sus *clases* que es *sunna*, por ejemplo, colocar la mano derecha sobre la izquierda. Y al mencionarlo provocó la sonrisa de Adiva que no pudo evitar decirle a su compañera Anbar: “*¡Qué suerte! Porque yo me acostumbé a hacerlo así... ¡Qué suerte!*”. Al ser acciones *recomendables*, y de ningún modo explícitamente *obligatorias*, su incumplimiento no va en detrimento de la validez de la

oración. En palabras de Salih: “*Si uno lo hace tiene recompensa. Si no lo hace, no pasa nada*”. Pero Adiva mostraba contento, contento por poder ‘ganar’ ese ‘plus’ de recompensa divina.

Ahora bien, a su vez, y en diametral oposición con las acciones consideradas *sunna* o *recomendables*, existen también, actos calificados como *makruh*, es decir *desaconsejables*. “*Estar ocupándose de otras cosas*”, como expresó Salih, forma parte de esos actos *desaconsejables*. En este caso, se *recompensa* a la persona que lo deja de hacer, no invalidándose la oración en el caso de hacerlo. Sería éste un tema que generaría más de una pregunta. “*¿Qué sería estar ocupándose de otra cosa?*”, interrogaría un alumno. “*No sé...Sonarse la nariz*”, respondería el profesor. “*¿Pero y si uno está resfriado?*” acotaría otro. “*Si molesta mucho se suena...si no se la aguanta. No sólo por uno sino porque distrae a los demás*” sentenciaría finalmente Salih. Inmediatamente, Arfan, un chico de unos catorce años, lanzaría un: “*¿Y si tengo ganas de ir al baño?*”. También él tendría respuesta. “*Es desaconsejable hacer la oración con ganas. Es mejor ir antes*”. “*Levantar la vista (salvo en tiempos de guerra)*”, prosiguió el docente, *también es desaconsejable*. Una nueva pregunta lo interrumpiría antes de que pudiera seguir enumerando actos a evitar: “*¿Y si hay un peligro?*”. “*Si yo veo que mi hijo está en el balcón y se puede caer, si veo que se va a quemar con algo, paro. ¡Somos musulmanes...Tenemos inteligencia!*”, respondió Salih. Arfan, entonces, volvería a la carga preguntando entre risas, y también provocando risas entre todos los demás, “*¿Y si veo una cucaracha?*”. “*Si ves una cucaracha seguís, pero si viene un tigre... ¡salís corriendo!*”, fue la respuesta. Salih retomaría, al aplacarse las risas, la enumeración. Hablaría de la *inconveniencia* de *cerrar los ojos*, de *bostezar*, y de *mirar el reloj*. Y después de cada ejemplo, el ping-pong entre él y los alumnos volvería a la escena. Y es que si el interés de Salih en que el tema del *Salat* quedara claro se veía cuando dictaba los *pilares* y *deberes*, cuando repetía qué era lo *recomendable* y lo *desaconsejable*, cuando (nos) preguntaba cuáles eran las *condiciones* a la hora del repaso, y cuando comentaba los resultados de las *evaluaciones*, los alumnos también mostraban un gran interés al preguntar y al repreguntar para sacarse todas las dudas. El *Salat* no era un tema menor para ninguno de los presentes, como tampoco lo serían los temas que seguirían ocupando las *clases* de *Fiqh*. Se trataba de aprender a cumplir con los *pilares del Islam*, se trataba de aprender a hacer las cosas “*como corresponde*”.

La Figura 3 representa gráficamente la relación existente entre los distintos tipos de veredictos de la jurisprudencia.

Ver Figura 3

Aprender a *recitar* el *Sagrado Corán* también aparece como un paso central en el camino hacia la práctica del Islam de forma *correcta*. Anticipé algo al respecto en el Capítulo 2 cuando, al ocuparme de la relevancia de la lengua árabe en su versión clásica, dije que se instaba a aprender árabe a fin de poder leer de primera mano el Corán considerando que las traducciones nunca podían igualar la perfección del original. Dije, también, que es recitando *suras* (capítulos) del libro sagrado que se lleva a cabo cada oración. Imad, el profesor a cargo de la *clase de recitación* -que duraba una hora y sucedía luego de un breve *recreo* a la *clase de Fiqh*- se mostraba especialmente interesado en que los alumnos pudieran recordar y pronunciar correctamente específicas *suras* del Corán<sup>89</sup>. Entregaba a cada alumno fotocopias con determinados pasajes del libro sagrado basándose en los conocimientos de cada uno, pues si había quienes recién *abrazaban el Islam* y no conocían ningún pasaje correctamente, también había quienes siendo musulmanes *de familia*, podían recitar de memoria decenas de *suras*. En cada fotocopia aparecía el texto en árabe, su transliteración (a la cual recurría la gran mayoría de los alumnos, que no manejaban la lengua árabe), su traducción y, finalmente, una breve interpretación (Ver figuras 4). No es de extrañar que la primera fotocopia que me fuera entregada a mi llegada fuera aquella en la que se reproducía el *Fatiha* (Ver figura 5), pues ya ha quedado explicitada su centralidad en la práctica ritual diaria. De un sábado al siguiente, era tarea de cada alumno *estudiar* la *sura* indicada por el docente para poder luego pronunciarla en voz alta ante éste y sus compañeros. Imad no dejaba pasar errores y podía pedir al mismo alumno que repitiera un sonido varias veces hasta lograr que fuera el adecuado. Escuchaba, recitaba él mismo (valiéndose de una pronunciación cultivada a lo largo de *quince años de dedicación*, tal como se encargaría de aclarar en una de sus *clases*), escuchaba una vez más. “*A ver...De nuevo*” decía cuando el alumno no llegaba a cubrir sus expectativas; “*Muy bien, muy bien*” expresaba mostrando satisfacción cuando la pronunciación de alguno lo convencía. Un modo adecuado de pulir el aspecto técnico de la recitación, tarea extremadamente laboriosa para quienes no conocen el árabe, era, según Imad apelar a los *cassettes de recitación* que él había repartido durante una *clase*. Pero la técnica no lo era todo. En una oportunidad pidió que toda la clase recitara, al unísono, una *sura*. Satisfecho con la pronunciación, pidió enseguida: “*De nuevo, pero con sentimiento*”. Su pedido no era caprichoso. Si se instaba a pronunciar correctamente, a memorizar lo suficientemente bien como para no trastabillar, era porque la *recitación* era de algún modo un acto sagrado en sí mismo. “*Hay que hacerlo -dijo ese día después de escucharnos- para adorar a Allah*”. Una vez más, entonces, la *intención*, entra en escena. Si había un aspecto “técnico” que pulir, tanto en los asuntos de la *Jurisprudencia*,

como en los de la *recitación* nadie debía olvidarse de “*poner la intención*”, pues de algún modo es ésta la que asegura que *Allah* reciba cada acto ritual como verdadera *adoración*.

Ver Figura 4

Ver Figura 5

Veamos ahora el lugar que le cabía a *Aquida* o *Doctrina*, tema que ocupó la primera hora de *clase*, a cargo de Salih, durante los últimos tres meses de *curso* reemplazando así a los asuntos de *Fiqh* que, si bien serían repasados en las últimas *clases*, se consideraba ya dictados al concluir con todos los *pilares del Islam*. Si estos últimos, habían sido los temas estructurantes de las *clases* de *Fiqh*, las de *Doctrina* se centrarían a su vez en los llamados *Pilares de la Fe*. Antes de embarcarse en la explicación de cada uno de los pilares, Salih se ocupó de aclarar qué significaba *doctrina* y por qué era fundamental aprenderla. La palabra “*Aquida*”, que literalmente puede traducirse como “*pacto*”, “*estar ligeramente ligado*”, respecto del Islam, significa “*doctrina*” o “*fe*”. “*Tiene que ver con cómo estamos relacionados con el pacto que tenemos con Allah*”, explicó Salih. El Islam, dijo luego, es fe más acciones. Durante las *clases* de *Fiqh* nos habíamos dedicado a aprender cómo debían llevarse a cabo ciertos *actos*, los *de adoración*, atendiendo a cada uno de sus pasos, el orden de los mismos, y recordando siempre la necesidad de poner *intención* en cada uno de ellos.

En la nueva etapa que comenzaba, nos ocuparíamos de la *creencia* que debía acompañar aquellos actos. Pues se hablaría de la *fe en el Islam*, una *fe* que, como explicaría Salih, implicaba “*creer sinceramente en lo que ha sido revelado, aceptarlo y someterse a eso*”. Para comenzar con el tema, Salih recurrió al relato de un *hadiz*. En el mismo, uno de los compañeros del *Profeta* cuenta que, estando sentados en la mezquita con *Muhammad*, vieron llegar a un hombre desconocido con vestimentas resplandecientemente blancas y cabellos intensamente negros que no presentaba señales de haber viajado. Arrodillándose frente al *mensajero*, procedió a plantearle preguntas claves. Le dijo primero: “*¡Oh, Muhammad! Infórmame acerca del Islam*”. El *Profeta* le dijo: “*El Islam consiste en que atestigües que nada ni nadie tiene derecho a ser adorado sino Allah y que Muhammad es el Mensajero de*

*Allah; que hagas el Salat, que pagues el Zakat, que ayunes el mes de Ramadán<sup>90</sup>, y peregrines a la Casa Sagrada si cuentas con los medios para hacerlo”.*

Para esa altura del *curso*, los alumnos podíamos reconocer en las palabras de *Muhammad* a los *pilares del Islam*. Pero el relato seguía: luego de expresar que la respuesta había sido correcta, el hombre pidió a *Muhammad*: “*infórmame del Iman<sup>91</sup>*”. Y éste respondió: “*Que creas en Allah, Sus Ángeles, Sus Libros<sup>92</sup>, Sus Mensajeros, en el Día del Juicio Final y que creas en el decreto o designio divino, sea agradable o desagradable*”. “*Has dicho la verdad*”, dijo el hombre. Aquel hombre no era tal sino un *ángel* de nombre *Yibril (Gabriel)*, que había adoptado forma humana. Lo que *Muhammad* había respondido a su segunda pregunta eran los seis *pilares de la fe* (Ver Figura 1). A su estudio nos dedicaríamos a partir de ese día. El *Hadiz de Yibril*, que mostraba claramente cuáles eran los *pilares*, del Islam y de la fe, era tan importante que Salih nos pediría que lo relatáramos en una de las *evaluaciones*.

Tendríamos que conocer los *nombres<sup>93</sup>* y *atributos de Allah*, entre los cuales la se encontraban la *unicidad*, la *divinidad* y el *señorío*. Habría que aprender que *Allah* es *omnividente* y *omnioyente* y que creer en estos atributos era *beneficioso*, pues permitía acercarse al *Ihsan*, el *grado más alto de adoración*, que implicaba *creer en Allah como si lo estuviese viendo*.

Salih también se encargaría de explicar cuáles eran los *libros de Allah* y quiénes los *profetas* que habían traído a la tierra esos mensajes divinos. También sería importante conocer cuáles eran las *señales mayores y menores del Día del Juicio* y saber qué momentos habría que atravesar en la tumba. También se nos explicaría en la *clase de Aquida* quiénes eran los *ángeles*, esos *seres de luz* creados por *Allah* y *sin libre albedrío*, entre los cuales se encontraban aquellos con quienes toda persona se encontraría en el momento de su muerte: los de la *misericordia* y los del *tormento*. Mientras los *ángeles*, nos diría Salih en una *clase*, *no ingresan a los baños*, lo contrario sucede con los *genios*, seres de quienes *hay que protegerse* y entre los cuales se encuentra aquel que cada uno lleva permanentemente cerca *susurrando cosas malas<sup>94</sup>*. El mismo día en que conocimos las cualidades de *ángeles* y *genios*, luego del *almuerzo* y mientras subíamos las escaleras que nos conducían al *salón de rezo*, Nawal, una de las alumnas que asistía a las *clases* con Suhailah, su beba, me pidió un favor: “*¿Me la tenés mientras hago el udú<sup>95</sup>?*”. Necesitaba entrar al baño para realizar la *ablución* previa al *salat*, y por primera vez me pidió que sostuviera a su beba mientras lo hacía. Ella entró al baño y yo, como siempre, me senté en el banco ubicado delante de la entrada del salón de rezo en el que esperaba que mis compañeras cumplieran con sus *salat*. Esta vez, y desde ese día en adelante,

me sentaría a esperar que Nawal cumpliera con su *ablución* con Suhailah en brazos. “*Es que ahora que sé que en el baño hay genios, no la quiero entrar más*”, me había dicho su mamá.

## **El conocer y el reconocer**

Una vez más, recurriré a la idea de reconocimiento. Pero si antes utilicé esta idea para referirme a los diálogos que las instituciones entablaron con la mirada estereotipadora del afuera especialmente a partir del 11 de septiembre de 2001, ahora llevaré la mirada hacia el interior del grupo. Hablaré entonces de los criterios que las instituciones utilizan para reconocer a alguien como musulmán.

Una primera pregunta que puede guiarnos en este sentido, es ¿basta con decir la *Shahada*, el *testimonio de fe* para ser ‘musulmán’? Muchos dirían que sí. Por poner un ejemplo, cuando realicé mi primer entrevista en la Casa Islámica, con Essam, y mientras hablábamos de las distintas corrientes existentes dentro del Islam, él me dijo “*con el sólo hecho de decir «No hay Dios más que Dios y Muhammad es su Profeta», ya [se] es musulmán*”.

Sin embargo, no hará falta recurrir a expresiones que hagan explícito que ese ‘sólo hecho’ no basta, sino simplemente reparar en la existencia misma de los *cursos* para ahondar en la cuestión. Si estos existen es porque hay ‘algo más’ que hará de los hombres y mujeres miembros de la grey *buenos musulmanes*; y que los diferenciará de aquellos ‘otros’ que no se hayan formado. Es a estos ‘otros’ a los que podemos reconocer en las palabras de Salih cuando expresaba: “*la mayoría de los musulmanes son los que no vienen acá, los que no estudian*”.

Así, por su sola existencia, los *cursos* están mostrando una determinada manera de concebir la musulmanidad que nos coloca delante de una oposición: formados/ no formados. La formación, funciona según sostengo, como dadora de reconocimiento. Sólo a través de ella se puede entrar simbólicamente dentro del grupo de aquellos definidos como *buenos musulmanes*. Pero al mismo tiempo, la formación<sup>96</sup> es concebida por las instituciones, y así es como lo expresan sus docentes, como un proceso constante que nunca debe abandonarse.

Hay un mínimo de nociones que el fiel debe saber. Debe conocer los preceptos y aprender a respetarlos. Hay “un mínimo” que conocer. Un mínimo que, como vimos, incluye saber cumplir con los “*pilares del Islam*”, conocer los “*deberes*”, saber qué es lo “*recomendable*” y qué lo “*permisible*”, saber qué es lo “*desaconsejable*” y qué está



“prohibido”, entre otras cosas. Sólo así puede el fiel aprehender todo un sistema de castigos y recompensas divinos.

Pero quienes manejan lo mínimo, por haber nacido en una familia o ámbito islámicos, o por haberse esforzado en aprender, también pueden mejorar, e intentar ser *buenos musulmanes*. El conocimiento es así extremadamente valorado. Asistir a *clases* es según Salih “un acto de fe”. Según dice: “Tener que dejar cosas que nos gustan es fe”.

Para exponer este punto más de una vez Salih hace referencia a uno de los *hadices* que expresa:

*“Quien emprende un camino buscando en él el conocimiento, Dios le facilitará en él un camino hacia el Paraíso. No se ha reunido un grupo de gente en una casa de las casas de Dios, recitando el Libro de Dios y estudiándole entre sí sin que haya descendido la tranquilidad sobre ellos, les haya envuelto la clemencia, les hayan rodeado los ángeles y les haya mencionado Dios entre los que están cerca de él”. (36°Hadiz, transmitido por Muslim)*

Estudiar y aprender aparecen entonces como actos beneficiosos para el creyente. Pero a esto se suma otra cuestión: la del ejemplo. Cuando en una de las *clases* un alumno pregunta por la *Dawa* (*transmisión, difusión del Islam*) el profesor explica:

*“hay dos tipos: la general y la especial. La general es la que todos debemos hacer. Con sólo practicar el Islam como corresponde. La naturaleza humana tiene una tendencia hacia el Islam, con lo cual el Islam por sí mismo genera atracción. Como no somos realmente buenos musulmanes eso no pasa. La Dawa especial es la realizada por gente especializada en transmitir preceptos”.*

Quienes aprenden, entonces, tienen la misión de difundir el islam con el ejemplo, con el sólo hecho de practicar su religión *correctamente*.<sup>97</sup>

Es esta misma valoración del conocimiento la que vemos rigiendo el modo de acceso a posiciones jerárquicas<sup>98</sup> dentro de la comunidad, como la de *Sheij*<sup>99</sup>; posición que, según la perspectiva nativa, sólo implicaría que quien la detenta *tiene un alto grado de conocimientos* y que puede funcionar como *respetada fuente de consulta y docente*. El *Sheij* ha estudiado. Es

alguien que sabe, conoce y que, justamente por eso, puede gozar de ese título. No hace falta que en los *cursos* se explique exactamente cómo han llegado los *Sheijs* a ser *sheijs* para que hasta los alumnos más nuevos entiendan que quien es *sheij*, *sabe más*. Tal vez por eso, toda la clase entendió y río cuando, bromeando, una de las chicas sugirió a Imad que Subhi, uno de los jóvenes con mejores calificaciones, hiciera equipo con el *Sheij* cuando aquel nos pidió que trabajáramos en grupo según la cantidad de *suras* del Corán que sabíamos de memoria.

Tal como sabría al avanzar el trabajo de campo, tanto la Casa Islámica como la Casa Musulmana dictan este tipo de *cursos* que reflejan que el conocimiento es una cuestión central no sólo para profesar *correctamente* el Islam sino para el acceso a posiciones jerárquicas dentro de las instituciones y de la comunidad. El contenido de los *cursos* en ambas instituciones es prácticamente el mismo. Tienen el mismo programa y los mismos saberes son considerados fundamentales. Se podría sostener, entonces, que las ideas de musulmanidad que cada una transmite son homólogas. Sin embargo, en el próximo capítulo, veremos cómo una mirada comparativa más aguda permite reconocer ciertas diferencias entre aquellas concepciones de musulmanidad.

## Capítulo 4. Islam, Instituciones y Ritual: construyendo la musulmanidad

*Ya la forma no oculta el contenido, sino que permite que éste alcance su plena valía.*

*I Ching*

### De la Casa Islámica a la Casa Musulmana

A través del análisis de ciertos aspectos de las formalidades de la interacción en el marco de las cuales fueron impartidos aquellos contenidos, mostraré que a elementos que abonan la hipótesis de la similitud, o incluso identidad, entre las concepciones de musulmanidad forjadas por las dos instituciones, se suman otros que permiten reconocer una distancia entre las mismas. Apelaré en este análisis a desarrollos acerca de la idea de ritual, especialmente a los aportes de Leach (1976).

Habiendo concluido el *curso para jóvenes musulmanes* brindado por la Casa Islámica durante el año 2002, me propuse volver al año siguiente para participar del siguiente *nivel*, que según había mencionado Salih en varias de las *clases*, se brindaría el durante 2003. Con tal objetivo, pasado el verano, me puse en contacto con la institución telefónicamente para manifestar mi interés en volver a participar en los *cursos*. Según coordiné con una de las secretarías, me llamarían cuando se supiera la fecha de iniciación de las *clases*.

Sin embargo, algo sucedería durante esos días en los que esperaba noticias. Había ido a recorrer la Feria del Libro que todos los años se desarrolla en nuestra ciudad, y decidido acercarme a los *stands* que distintas instituciones islámicas suelen montar, y que estaban en el mismo sector del predio. No había encontrado en el mapa de referencias un *stand* que perteneciera a la Casa Islámica. Por eso, me sorprendí cuando vi a Salih sentado en un escritorio de uno de los puestos decorado con fotos del *Hajj*, la *peregrinación* a La Meca. Se trataba del *stand* de la Casa Musulmana, un lugar que en ese entonces sólo conocía de vista. Salih me vio y me invitó a sentarme. Así comenzó una charla de unos pocos minutos durante la cual me enteraría de que parte del cuerpo de profesores de la Casa Islámica había sido

reemplazada por un nuevo equipo por *problemas* con la *nueva Comisión directiva*. Salih me contó que el grupo de profesores al que pertenecía, en el cual se encontraba también Imad, estaba pensando dictar su propio *curso* en la Casa Musulmana. También expresó que yo estaría invitada a participar.

No habiendo recibido noticias de los *cursos* de las Casa Islámica (recibiría la llamada telefónica una semana más tarde), e intuyendo que conocer una nueva institución me llevaría a cuestiones interesantes, decidí emprender una nueva etapa de trabajo de campo asistiendo al *curso* que brindaría la Casa Musulmana entre mayo y noviembre de 2003. Así se abrieron los caminos a la comparación que en este último capítulo intentaré profundizar.

## **Transmitir saberes, transmitir reglas**

Los *cursos* se dictaron, tanto en la Casa Islámica como en la Casa Musulmana, entre los meses de mayo y noviembre, semanalmente, los días sábados por la mañana. La actividad empezaba a las 10:30 hs y culminaba, aproximadamente a las 14:30 hs, pues, como ya señalé, existía luego de la *clase* propiamente dicha un tiempo dedicado al *almuerzo* y un *rezo comunitario*, pudiendo entonces reconocerse en los *cursos* tres instancias diferentes. Además, los dos *cursos* culminaron con un *acto de cierre* en el cual se entregaron *diplomas* de asistencia y *premios* a los alumnos destacados de cada nivel.

Respecto a las *clases*, tal como sostuve, los contenidos dictados en ambos *cursos*, no variaron. Sin embargo, pude observar ciertas diferencias en el modo de organizar los mismos. En el *curso* de la Casa Islámica existían dos bloques temáticos a cada uno de los cuales se dedicaba aproximadamente una hora. Tal como vimos en el capítulo anterior, el primero, a cargo de Salih, estuvo dedicado, durante los cuatro meses iniciales del *curso*, a la enseñanza de *Fiqh* (*Jurisprudencia Islámica*). Durante los últimos tres meses, el mismo docente utilizó ese bloque para la enseñanza de *Aquida* (*Doctrina*). A lo largo de todo el *curso*, al finalizar ese bloque, Imad se hacía cargo de la *clase* para enseñar *Recitación del Corán*. En las *clases* de la Casa Musulmana, por su parte, existían tres bloques de 45 minutos divididos por breves *recreos*: uno dedicado a *Aquida* (*Doctrina*); uno dedicado a *Recitación del Corán*; y otro dedicado a *Fiqh* (*Jurisprudencia Islámica*). El primero y tercer bloques eran dictados por Salih, mientras Imad se hacía cargo del dedicado a *Recitación*. Así, más allá de estas diferencias respecto de la organización de los bloques temáticos, se respetó la misma alternancia entre los dos profesores.

En ambos *cursos* se tomó asistencia a los alumnos. Al comenzar la *clase*, Salih leía una lista con los nombres de los alumnos, quienes, al escuchar su nombre debían pronunciar la palabra árabe “*hadir*”<sup>100</sup>.

Encontré al participar en el *curso* de la Casa Musulmana, muchos de los elementos que había podido reconocer un año antes en la Casa Islámica. También en este segundo *curso*, durante las *clases* de *Jurisprudencia* y *Doctrina*, se repetía el patrón que se daba en la Casa Islámica y que quedó esbozado en el capítulo anterior. Sábado a sábado, Salih exponía el tema a tratar, dando lugar a las dudas de los alumnos y formulando también él preguntas acerca de los temas vistos en *clases* anteriores. También durante ese *curso* existirían *evaluaciones* escritas periódicas (cada tres semanas aproximadamente) que llevarían una calificación numérica a ser leída por el profesor ante la clase completa. No faltarían tampoco los *premios* a los alumnos con mejor rendimiento en las *evaluaciones* y mayor concurrencia a las *clases* y que, tal como había sucedido un año antes en la Casa Islámica, serían entregados durante las mismas y en el transcurso del *acto* que daría por concluido el ciclo lectivo.

En el caso de las *clases* dedicadas a *Recitación*, un cuadernillo con una cantidad de *suras* del Corán<sup>101</sup>, reemplazaría las fotocopias sueltas de la Casa Islámica y se mantendría la dinámica consistente en la asignación de *Suras* a cada alumno, dependiendo de su *grado de conocimiento*, a ser estudiadas y evaluadas durante la semana subsiguiente.

Ahora bien, si en estos aspectos organizativos, el *curso* de la Casa Musulmana, parecía replicar casi idénticamente al brindado un año antes por la Casa Islámica, en otros, un contraste se manifestaba. Llevaré entonces el análisis a dos cuestiones: por un lado, el uso del espacio físico; por otro, el de la vestimenta. Y serán éstos, dos aspectos que nos revelarán cierta distancia entre las concepciones que las dos instituciones en las que llevé a cabo el trabajo etnográfico construyen y sostienen sobre la musulmanidad.

Cuando, tras el encuentro casual con Salih en la Feria del Libro, fui invitada a participar en los *cursos* en la Casa Musulmana, se me hizo una aclaración: “*Lo único es que vas a tener que llevar un pañuelo para usar durante la clase*”. En ese momento el pedido me llamó la atención, pues no existía ese requisito en las *clases* a las que había asistido. De hecho, en las *clases* de la Casa Islámica, sólo parte de las alumnas portaba *hijab*. Si se *cubrían* durante el *curso* era, según me contaban, por haber tomado la decisión de usar *hijab* en su vida cotidiana (algunas *todo el tiempo*, otras *a veces*) pero no por un pedido institucional. En cambio, sí era imprescindible *cubrirse* durante el *rezo* por ser esa una de las “*condiciones del salat (oración)*”<sup>102</sup>.

Vestida con el mismo ‘recato’ con el que un año antes había comenzado mi experiencia etnográfica en la Casa Islámica, pero con un pañuelo preparado en mi bolso, llegué por primera vez a la Casa Musulmana un sábado de mayo de 2003. Si la entrada de la Casa Islámica, a mitad de cuadra sobre una de las anchas avenidas porteñas me había resultado imponente, no encontraba un adjetivo del todo adecuado para describir lo que veía. El solar que ocupaba la Casa Musulmana era de una manzana<sup>103</sup>. Amplísimos parques cercados por rejas y con el pasto perfectamente cortado rodeaban a un edificio de enormes proporciones y arquitectura de inspiración islámica. En una garita ubicada en la entrada, a mitad de cuadra, y que se sumaba a las cuatro ubicadas en cada esquina de la manzana, un policía me preguntó qué necesitaba y respondí que me dirigía “a los *cursos*”. Con una sonrisa me invitó a pasar y caminé por un sendero que conducía a la entrada del edificio. Al atravesarla me encontré en un amplio patio. Al frente y a cada lado, había enormes puertas en arco de herradura con rejas de hierro forjado. No veía a nadie a quien preguntarle hacia dónde debía ir. En ese momento, Salih llegó por el sendero. Desde lejos aún, me saludó e indicó cuál era el camino que me llevaría al aula localizada en la parte de la institución destinada al *colegio*. Era la izquierda la puerta indicada. Hacia allí fui para caminar por distintos pasillos y encontrar un patio cubierto rodeado de aulas, en la disposición típica de muchas escuelas. Me asomé a una de ellas y vi a una decena de hombres y mujeres sentados en pupitres. Al igual que un año antes en la Casa Islámica, los mismos estaban ubicados mirando a un escritorio detrás del cual se encontraba un pizarrón.

Entré, saludé con un “*Asalam aleikum*”, elegí un sitio desocupado en el centro del aula y me senté. Varias caras me resultaban conocidas. Al menos la mitad de los presentes habían sido mis compañeros un año antes. Al ver que todas las mujeres tenían colocados sus *hijabs*, busqué el mío en mi bolso y lo sostuve en la mano. Cuando Salih entró al aula, y se ubicó en el escritorio, lo miré mostrándole el pañuelo, como preguntando si era ese el momento adecuado para usarlo para cubrir mi pelo y asintió con la cabeza. Sería esa la primera y última vez que esperara a llegar al aula para *cubrirme*. De hecho, desde ese día en adelante, llegaría a la puerta de la institución con mi *hijab* colocado. Por eso, seguramente, el policía ya no me interceptaría para preguntarme qué necesitaba.

Varias personas más llegaron después que Salih. De forma aleatoria, se iban ocupando pupitres. Quienes parecían conocerse se ubicaban cerca unos de otros y esperaban que la *clase* comenzara conversando en voz baja.

Cuando todos estuvieron acomodados, Salih saludó y expresó: “*las mujeres van a tener que ponerse a un costado, o atrás*”. Ante esta aclaración, varias mujeres corrimos un

poco nuestros bancos al notar que estábamos en la misma fila que algún hombre. Así, el alumnado quedó dispuesto espacialmente de un modo determinado. A partir de la segunda *clase* no hubo aclaración necesaria, ni siquiera en el caso del arribo de nuevos estudiantes, pues hombres y mujeres ocuparon siempre ‘sus’ lugares respectivos manteniéndose dentro de cada subgrupo la ubicación en términos de afinidad.

A lo que para mí había resultado una novedad, el hecho de que todas las mujeres debieran *cubrirse*, se sumaba otro aspecto que anunciaba contrastes con la Casa Islámica: hombres y mujeres ocuparían lugares separados en el aula, y regirían entre ellos ciertas normas de evitación a lo largo de toda la jornada.

Era aquella una división que, tras la experiencia en la Casa Islámica, me resultaba inédita. Pues, mientras allí el *almuerzo* se realizaba de pie, alrededor de mesas colocadas en un patio cerrado del edificio, y en forma conjunta, me encontraba en la Casa Musulmana con dos espacios diferenciados para almorzar sentados alrededor de una mesa. Un salón albergaría a las mujeres y otro, contiguo, a los hombres. Ambos grupos no volverían a encontrarse hasta culminado el *rezo comunitario* que las mujeres realizarían en un salón dedicado a dicha actividad ubicado en un piso superior al ocupado por los hombres y desde el cual podrían oírse las palabras que el *Sheij* dedicaba al final del *Salat*. Éste constituía entonces un tercer momento en el cual encontraba un contrapunto con la Casa Islámica, en la cual hombres y mujeres rezaban comunitariamente en el mismo salón, aunque ubicándose éstas siempre detrás de aquellos porque durante el rezo se realizan *movimientos no adecuados* para ser vistos por los hombres.

Considero que los desarrollos que desde la antropología se han elaborado sobre el concepto de ‘ritual’ -tomando fundamentalmente aportes de Leach- pueden resultar enriquecedores para el análisis de los tres momentos, *clase*, *almuerzo* y *rezo comunitario*, en los que encontramos ciertos aspectos, vestimenta y uso del espacio físico, que vale la pena analizar en tanto indicadores de las concepciones sobre la ‘musulmanidad’ propias de distintas instituciones.

## **Las ‘instancias ritualizadas’ como vehículos de sentidos**

El camino que elegiré para acercarme a la idea de ritual es el que nos abre el E. Leach de “Sistemas Políticos de Alta Birmania” (1976). La definición que este autor propone de

ritual, debo decirlo, resulta demasiado laxa ya que, al postular que el mismo es la dimensión “expresiva” (por oposición a “técnica”) de cualquier comportamiento social, parece dejarnos carentes de especificidad. Sin embargo algunos elementos planteados por E. Leach pueden resultar interesantes a la hora de analizar el caso. Mientras la “técnica”, afirma el autor, “tiene consecuencias materiales económicas que son cuantificables y predecibles” (op.cit.: 34), lo “expresivo” – que se identifica con el ritual- “es una exposición simbólica que «dice» algo sobre los individuos que participan en la acción.” (op.cit: 34).

Ahora bien, al pensar en estos términos en mi caso deberé introducir una distinción: entre el primer y segundo momentos de los *cursos*, es decir las *clases* y el *almuerzo* por un lado; y el tercer momento, es decir el *rezo comunitario*, por otro. En el caso del *rezo comunitario* estamos claramente ante una instancia que, desde todo punto de vista, puede entenderse como ritual. En términos de E. Leach, nos encontramos ante uno de esos comportamientos en los que la dimensión expresiva domina claramente la dimensión técnica.

En cambio, no sucede lo mismo con las otras dos instancias que mencioné. En principio, se puede decir que no constituye un problema que, a diferencia de lo que sucede con el *rezo*, estemos ante eventos seculares (a pesar de que los mismos tuvieran lugar en instituciones religiosas). Pues, si bien tradicionalmente, desde las ciencias sociales, se analizó al ritual como una dimensión vinculada necesariamente a lo religioso (bástenos pensar en E. Durkheim y J. G. Frazer, por ejemplo), progresivamente, se fue utilizando aquel concepto para analizar, desde diferentes posturas teóricas, situaciones seculares. El trabajo de E. Leach citado en la bibliografía sobre su propia designación como caballero británico es un delicioso ejemplo<sup>104</sup>. Y S. F. Moore y B. Myerhoff, por su parte, dedican un libro – “Secular Ritual” – a explorar las posibilidades de aplicar la idea de ‘ritual’ a “ceremonias seculares” sosteniendo que las mismas “pueden presentar doctrinas incuestionables y dramatizar imperativos sociales / morales sin invocar ningún tipo de espíritus”<sup>105</sup> (1977:3).

En el caso específico de las *clases* podría entenderse la apelación a la idea de ritual-sumándose a la interpretación que como mostraré puede hacerse desde E. Leach- recurriendo a la idea consensuada, más allá de las innumerables y divergentes teorías al respecto, de que puede calificarse como rituales a comportamientos generalmente repetidos, estandarizados y formalizados. Un buen exponente de estas ideas, es S. Tambiah, quien define al ritual como “un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica [que] está constituido por secuencias de palabras patronizadas y ordenadas y actos, frecuentemente expresadas a través de múltiples medios, cuyo contenido y arreglo están caracterizados por variables grados de



formalidad (convencionalidad); estereotipización (rigidez); condensación (fusión), y redundancia (repetición)”<sup>106</sup> (1985:128).

En este sentido, podemos pensar que las *clases* parecen cumplir tales ‘requisitos’. Las mismas tienen un carácter estandarizado dado que, mientras el ‘contenido’ (entendido aquí como el conjunto de saberes transmitidos/ aprendidos) varía de evento a evento, de *clase* a *clase*, no es menos cierto que en su forma son absolutamente repetitivas: la estructura de cada *clase* respeta siempre un mismo patrón. Vale repetir la aclaración antes esbozada de que si bien las mismas estuvieron vinculadas a lo religioso, no es por ello que pienso en abordarlas desde la idea de ritual. Podemos considerar a las *clases* como eventos seculares dado que nos es posible analíticamente discernir entre el aspecto formal de las mismas y los temas a los que se dedican. De hecho, las características propias de los rituales a las que hace referencia Tambiah y que se observan en las *clases de religión* analizadas son fácilmente hallables en situaciones comunicativas similares independientemente de su referente; muchas, si no casi todas las ‘clases’, en sentido general, presentan rasgos patronizados, repeticiones, posiciones predeterminadas, etc.

Hecha esta aclaración, y siguiendo con las ideas de S. Tambiah, se puede decir que, en sus términos, podría pensarse a las instancias de *clase* como rituales. Sin embargo, me inclino por matizar esta afirmación, volviendo a E. Leach. En sus términos, tanto en el caso de las *clases* como en el del *almuerzo*, a la inversa de lo que sucedía con el *rezo*, nos encontramos ante eventos cuyo objetivo fundante es práctico, técnico, y no expresivo. Si durante los *almuerzos*, el objetivo central es comer, las *clases*, por su parte, persiguen la transmisión fáctica de conocimientos concretos. Sin embargo, como veremos, existe en la consecución de dichos objetivos una dimensión expresiva, una dimensión que parece “decir” algo sobre los individuos que participan en ellos, algo sobre las instituciones que los organizan.

Considero entonces que, en tanto que ambas instancias presentan las dos dimensiones definidas por Leach, podemos entender al *almuerzo* y a las *clases* si bien no como rituales, dado que no es el aspecto expresivo el que domina, sí como ‘instancias ritualizadas’ que, como veremos, nos hablan de específicas relaciones sociales.

## **De los sentidos compartidos**

Decía, al referirme a las ideas de S. Tambiah, que las *clases* pueden caracterizarse como patronizadas, repetitivas y convencionales: hay una estructura que se repite sábado a sábado en

la cual cada quién ocupa un determinado lugar teniendo, en función del mismo, específicas posibilidades de acción. Como mostré, parte de esa estructura se mantiene en ambos *cursos*: tanto en la Casa Islámica como en la Casa Musulmana los mismos presentan tres momentos (*clase, almuerzo, rezo comunitario*) en el primero de los cuales encontramos asimismo cierta estructuración en función de dos o tres bloques temáticos a cargo de dos docentes.

Pienso que esta similitud, si no identidad, en este aspecto formal, que viene a sumarse a la que identificaba en los contenidos, nos está hablando de cierta uniformidad entre las concepciones sobre la musulmanidad que las dos instituciones sostienen. En ambas se considera a los *cursos* como vías necesarias para que el musulmán aprenda a hacer las cosas *como corresponde*. Y en ambas, se elige la forma retratada para transmitir aquellos mínimos conocimientos que *todo musulmán debe tener*.

Ahora bien, si decimos, luego de haber reconocido semejanzas en los *cursos* en tanto instancias ritualizadas, que las instituciones “comparten”, en cierta medida, determinada idea de musulmanidad y volvemos a E. Leach -retomando su tesis de que lo que el aspecto ritual de todo comportamiento social simboliza es “el sistema socialmente aprobado de relaciones «adecuadas» entre los individuos y entre los grupos” (E. Leach, 1976:37)- podremos preguntarnos ¿qué relaciones sociales ideales supone aquella idea de musulmanidad? Pienso que es nuevamente la noción de ‘formación’ el elemento clave a poner en consideración.

Ya mencioné anteriormente que la mera existencia de los *cursos* ya nos decía algo respecto de la valoración del conocimiento dentro de las concepciones de musulmanidad que la Casa Islámica y la Casa Musulmana transmiten. Mostré, además, cómo la profundización en el estudio del Islam, este ideal de aprendizaje constante, formaba parte de lo comunicado explícita y discursivamente durante las *clases*. Haber apelado a la idea de ritual, me ha permitido reconocer ciertas características que según mi hipótesis comunican de otro modo la misma idea de necesidad de aprendizaje constante. El control de la *asistencia*, la existencia de *evaluaciones* periódicas con *calificación* y la entrega de *premios* a los *mejores alumnos* parecerían estar coadyuvando a reforzar la valoración del conocimiento.

## Del espacio, de sus usos, de las normas

Ahora bien, además de las similitudes entre los *cursos*, el campo presentó diferencias en ciertas formalidades de la interacción. Abordaré dichas divergencias, en tanto sigo pensando, en clave de E. Leach, que “si queremos comprender las normas éticas de una sociedad, debemos estudiar la estética” (1976:34), es decir los ‘ademanos’ que acompañan al elemento esencial en cualquier acción práctica y a los que muchas veces se considera irrelevantes (E. Leach, 1976).

Recordemos entonces el relato etnográfico y recalemos en esas diferencias que pude reconocer en la vestimenta y en el uso del espacio físico. Si en la Casa Islámica sólo una parte de las mujeres *se cubría*, en la Casa Musulmana el *cubrirse* excedía la decisión puramente personal pasando a ser una precondition para participar en las *clases*. Si en un caso hombres y mujeres se entremezclaban en el aula, almorzaban en un mismo espacio físico y rezaban en el mismo salón, en el otro, estas características desaparecían.

Teniendo en cuenta que antes sostuve que las similitudes entre ciertos aspectos formales de los *cursos* nos hablaba de cierta identidad entre las concepciones de musulmanidad que una y otra institución crea y transmite debo reconocer ahora, simétricamente, que las diferencias nos estarían hablando de un hiato entre aquellas.

Acerca de la primera de las cuestiones mencionadas, la de la vestimenta<sup>107</sup> cabe preguntarse por el sentido que se otorga al *hijab* desde la postura institucional, lo cual no implica que los miembros de las mismas, incluyendo a quienes trabajan en ellas (y esto rige tanto respecto del uso del *velo* como de otras cuestiones) la compartan absolutamente.

Ambas instituciones, en el plano discursivo, plantean el uso del *hijab* como un ideal a seguir por parte de las mujeres basado en la idea de *recato*. Así, al tocar el tema, uno de los documentos editados por la Casa Islámica, cita el pasaje del Corán en el que se lee: “¡Oh Profeta!, di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres de los creyentes que cuando salgan se cubran”. Sin embargo, insiste, citando nuevamente al texto sagrado, en la condición no coactiva del Islam. Según otra de las publicaciones de la misma institución, un folleto que lleva por título “La Mujer en el Islam”, no existe un tipo de vestimenta que pueda considerarse islámica pero “sí hay un denominador común centrado en la idea de recato, tanto para hombres como para mujeres”. En la misma publicación, se repite la fórmula coránica que establece que no hay “imposición en cuanto a religión”, y se expresa que “vestirse en forma recatada es una recomendación para los creyentes, a la vez [que] un derecho que poseen”.

“En ningún caso”, dice la publicación “se debe obligar a nadie”. Además se expresa que “hay muchas mujeres musulmanas que no cubren su cabello, otras que lo hacen por condicionamiento del medio en que viven”. Y también, continua diciendo, “hay millones de mujeres que lo usan por propia voluntad, como su propia elección de vida”.

En el caso de la Casa Musulmana, podemos encontrar referencias al tema del *hijab* en su sitio en Internet en la que se sostiene que “las musulmanas usan *hijab* por diferentes razones”. En principio, se cita el mismo fragmento del Corán al que hacía referencia el folleto de la Casa Islámica. Y, nuevamente, coincidiendo con esta institución, se menciona como otra razón “el requerimiento de modestia en tanto hombres como mujeres” y se expresa que “una mujer musulmana que cubre su cabeza esta haciendo una declaración de su identidad. Todo el que la vea sabrá que es musulmana y que tiene una buena moral”.

Las expresiones de las dos instituciones respecto del *hijab* coinciden en buena medida. Sin embargo, parece existir en el caso de las publicaciones de la Casa Islámica un énfasis en postular el uso del *hijab* en el marco de la *recomendación* que no puede reconocerse en el caso del discurso de la Casa Musulmana.

Cabe una pregunta entonces: ¿puedo sostener que las dos instituciones postulan dos ideas encontradas respecto de esta cuestión? Considero que no. Pues, debo cuidarme de establecer oposiciones tajantes, que no derivarían de mis materiales. En este sentido es importante indicar recurriendo a ellos, que la antedicha condición no coactiva de la religión a la que la Casa Islámica remite en su folleto es también sostenida en las *clases* dictadas en la Casa Musulmana durante las cuales repetidamente se dice, haciendo referencia al mencionado pasaje coránico al respecto, que “no hay coacción en la religión”. Asimismo, puedo mencionar, a modo de ejemplo, que quien se desempeñaba como *Sheij* de la Casa Islámica durante mi trabajo de campo, enfatizó, durante una *disertación para mujeres*, la *obligatoriedad* del uso del *hijab*, alejándose así del halo de *recomendación* que muestran los materiales escritos.

Sin embargo, una mirada a ciertos aspectos de las formalidades de la interacción - mirada a la que me llevaron las reflexiones en torno al ritual- nos hace recalar en un relativo distanciamiento de las instituciones en este punto. Pues, como queda dicho, y más allá de lo comunicado explícita y discursivamente durante las *clases* y en las publicaciones de las instituciones y sus líderes, existieron en los  *cursos* desarrollados en cada una de ellas diferentes reglas a cumplir en lo referido a la vestimenta femenina: mientras que en la Casa Islámica la decisión de portar o no *hijab* quedaba en manos de las alumnas, en el caso de la Casa

Musulmana estar *cubierta* constituía un requisito para participar (aún para quienes aún no habían *abrazado el Islam*, y entre las que yo me contaría durante todo el *curso*).

Puede pensarse que la no exigencia del uso del *velo* por parte de la Casa Islámica, constituye un modo de remedar aquel halo de *recomendación* que se sostiene a nivel del discurso elaborado. Y, al mismo tiempo puede hipotetizarse que puede existir en la precondition del uso del *velo* para la asistencia al *curso* por parte de la Casa Musulmana, una intención opuesta de reforzar la *obligatoriedad* de su utilización.

Las dos instituciones coinciden en propagar la idea de *recato* y también las dos mencionan explícitamente que “*no hay coacción en la religión*”. Estamos ante distintos modos de comunicación: uno explícito, elaborado discursivamente, para ser leído, y para ser escuchado; otro, para ser vivido, consistente en la puesta o no en escena de un comportamiento: en este caso, *cubrirse* o no hacerlo.

Se puede intentar el mismo tipo de ejercicio analítico respecto de los usos del espacio físico en el que se desarrollaron los *cursos*. En este sentido, me propongo seguir pensándolos en tanto instancias ritualizadas en términos de E. Leach. Me pregunto entonces de qué “relaciones adecuadas” nos hablan las divergentes disposiciones del espacio y normas de comportamiento que las instituciones imponen a quienes participan de sus actividades y que se refieren al grado de contacto permitido en el marco de las mismas entre sus miembros de distinto género<sup>108</sup>.

Las dos instituciones presentaban diferencias respecto de los espacios utilizados a lo largo de los *cursos*. Tanto en el *almuerzo* como durante el *rezo comunitario*, mujeres y varones debían ocupar en la Casa Musulmana lugares distantes, mientras que en la Casa Islámica habían compartido los mismos espacios. En el caso de las *clases*, la situación era diferente, puesto que mientras en ambas instituciones se utilizaba una sola aula para todos los alumnos, la diferencia se encontraba en el modo de utilización de ese espacio similar.

Cada institución disponía un marco espacial, y también, un modo de usarlo, una serie de normas a cumplir en ese marco. Hizo falta que Salih aclarara explícitamente, durante la primer *clase* en la Casa Musulmana, que la ubicación en el aula no podía ser aleatoria: las mujeres deberían sentarse a un costado o atrás. Sin embargo, otras normas serían transmitidas, y aprendidas, sin necesidad de que se hicieran explícitas: hombres y mujeres que un año antes había visto saludarse con un beso, ya no lo harían. Nadie nos lo había dicho, pero todos parecíamos entender que, mientras permaneciéramos en la Casa Musulmana, no estaba permitido ese tipo de contacto.

Si bien, no se encuentran en el discurso oficial de las instituciones referencias al grado de contacto recomendable entre hombres y mujeres, podemos pensar que las normas de evitación implementadas por la Casa Musulmana estarían reforzando la idea de *recato* que ambas transmiten. En ninguna de las instituciones está permitido que los hombres vean a las mujeres rezando. Sin embargo, la Casa Musulmana lleva la evitación un paso más allá al disponer espacios físicamente distantes para realizar la oración. Lo mismo sucede en el *almuerzo*, mientras que en las *clases*, si bien hombres y mujeres comparten el aula deben ocupar lugares específicos dentro de ella.

La Casa Islámica y la Casa Musulmana, nos están presentando, en definitiva, dos modos diversos de entender la musulmanidad y, por tanto, dos modos diferentes de entender cuáles son las “relaciones sociales”, que consideran “adecuadas”. Nos los están presentando apelando a diversas maneras de comunicar sentidos.

## Conclusiones

*La realidad social es mucho más ingeniosa que cualquier teoría sociológica, y el islam es un ejemplo perfecto.*

*Gerd Baumann*

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 sorprendieron al mundo y generaron una visibilización del Islam que llegó de la mano de estereotipos, afirmaciones simplistas y verborragia mediática. “¿Quiénes son los musulmanes?”<sup>109</sup>, se cuestionaba Mariano Grondona, tan caro a las preguntas retóricas, en uno de los matutinos de más tirada en el país. Este tipo de interrogantes nos llegaban constantemente, acompañados, claro, de las más variadas respuestas. En ese entonces, otra pregunta era la que yo me hacía repetidamente, una pregunta que me formulaba de un modo bien coloquial: ¿cómo será ser musulmán en este momento? Tenía una intuición. Estábamos viviendo una coyuntura que no podía pasar desapercibida a quienes adscribían al Islam. Ser musulmán no podía ser igual antes y después del 11 de septiembre.

En ese contexto, e interpelada por este tipo de ideas, empecé un trabajo de tipo etnográfico, a lo largo del cual las preguntas se fueron convirtiendo en problema de investigación y las primeras intuiciones fueron quedando atrás para dar lugar a cuestiones nuevas que me fui planteando como hipótesis. Una idea sobrevivió a ese proceso: mi interés tenía algo que ver con la “identidad”. Convencida por quienes en la antropología habían criticado duramente al esencialismo, rápidamente me advertí que, siendo fiel a mis supuestos teóricos, no podía hablar de “una identidad musulmana”. Tenía que hablar de “procesos”, de “procesos de construcción de la identidad musulmana”. Sin embargo, hablar en estos términos, no me salvaría de la consecuencia lógica de que los procesos de construcción terminan en algún momento con un resultado: “una identidad”. Tal como espero haber mostrado en el primer Capítulo de esta tesis, el problema más grave que se presenta a quienes nos preguntamos por la formación de grupos, las adscripciones, y las concepciones sobre “lo que se es”, es terminar confiando en que los cambios de vestuario, y en que el reemplazo de unos términos por otros, nos rescatan de las trampas del esencialismo y, también, del constructivismo.

No deseché entonces la apelación a las teorías de la identidad, cuando sus desarrollos me ayudaron a entender el caso etnográfico. Si preguntarse por los sentidos de musulmanidad que determinados actores sociales construyen y transmiten es preguntarse por la identidad, entonces esta tesis tiene que ver con la identidad. Lo importante, a mi criterio, más allá de los términos que usemos, es tomar conciencia de que esos sentidos no son unívocos, y de que las instituciones islámicas son actores que crean sentidos que cambian, no por caprichos del destino, sino por la participación de las mismas en disputas por significar, por definir qué significa *ser musulmán*.

Por eso, esta tesis no ofreció una respuesta a la pregunta que Mariano Grondona les planteaba a los lectores de La Nación y a sí mismo. No la respondió a drede. No lo hizo porque no persiguió el objetivo de exponer quiénes son los musulmanes, ni siquiera quiénes son los musulmanes aquí y ahora. Sí buscó, en cambio, mostrar cómo en un momento específico dos instituciones de la ciudad de Buenos Aires crearon sentidos de musulmanidad, es decir cómo construyeron una idea de lo que significa *ser musulmán*, y cómo comunicaron esa idea. Recalar en esa construcción y comunicación, me ha llevado a pensar en el reconocimiento. El reconocimiento por el que se lucha. El reconocimiento que se otorga. Se trata de dos tipos de reconocimiento distintos y en ellos me quiero detener ahora.

\*\*\*

Cuando, tras el 11 de septiembre de 2001, la Casa Islámica fue requerida por los medios de comunicación y recibió la visita de decenas de periodistas y estudiantes con cuestionarios llenos de preguntas, generó una política *acorde a las circunstancias*. Percibía una *avalancha de informaciones mal intencionadas* ante la cual no podía, o no quería, quedarse de brazos cruzados. La visibilidad no había traído de la mano reconocimiento adecuado sino todo lo contrario. La Casa Islámica organizó entonces conferencias de prensa, publicó editoriales y editó un folleto. Expliqué ese accionar recurriendo a la idea de reconocimiento de N. Fraser (2000). La Casa Islámica estaba luchando en la arena pública porque el Islam fuera reconocido adecuadamente. Para eso había que desmentir los estereotipos, había que dar información *verdadera*. Había que dar a conocer para lograr verdadero reconocimiento. Había que explicar qué significaba *ser musulmán*, y por qué nada tenía que ver con el *terrorismo*, el *fundamentalismo* y la *guerra santa*. Así lo explicaban los folletos, así lo escuché de la voz de los líderes de la institución, así quiso aclarármelo Essam en nuestra primera entrevista. Había



que explicar también que el Islam era *universal*, que el *mensaje* había sido enviado por *Allah*, a través de *Muhammad*, a toda la humanidad y que, por tanto, no era cierto que fuera *la religión de los árabes*. Como mostré, la relación que une arabidad y musulmanidad surge en el *origen* del Islam, en el pasado, un pasado que es producido y reproducido socialmente encontrándose siempre disponible a ser moldeado por las experiencias e ideas dominantes en el presente. Hoy, son dos identificaciones que la Casa Islámica y la Casa Musulmana distinguen e imbrican al mismo tiempo. Son dos identificaciones que aparecen respondiendo a diferentes lógicas de marcación: la arabidad es racializada, mientras la musulmanidad es etnicizada. Es por ello que toda persona que lo desee puede *abrazar el Islam*. Puede entrar al grupo de ‘los musulmanes’ haciendo la correspondiente *shahada*, y puede aspirar a practicar la religión *correctamente*, asistiendo a los *cursos* dictados por las instituciones. Allí se le enseñará lo *mínimo que todo musulmán debe saber*.

\*\*\*

Ninguna de aquellas *aclaraciones* que se hicieron a los medios y la opinión pública sobre el *terrorismo* y la *guerra santa*, se escucharon durante las *clases* en de los *cursos de religión* que dictan la Casa Islámica y la Casa Musulmana. Quienes decidimos sentarnos en esos pupitres, ya sabíamos que Islam y *terrorismo* no eran lo mismo. También sabíamos que no hacía falta *ser árabe* para profesar el Islam, aún cuando algunos explicaran su acercamiento al mismo por tener algún antepasado *árabe* perdido en su árbol genealógico. Los profesores no se molestaron en explicitar estas cuestiones. Los *cursos* perseguían otro objetivo: enseñar a viejos, nuevos y próximos musulmanes a hacer las cosas *como corresponde*. En los *cursos* se transmitieron a los alumnos una serie de saberes referidos a la *Jurisprudencia* y a la *Doctrina*. Había que ayudarlos a pronunciar correctamente y a memorizar las *suras* del Corán. Impartir conocimiento era una de las tareas de la Casa Islámica y la Casa Musulmana; estudiar y aprender era una de las tareas de los fieles. Así lo sostuvieron las instituciones y así lo expresaron a sus alumnos. Aprender era una manera de progresar en la fe, una manera de *mejorar como musulmanes*. Quienes ocupaban sus sábados en los *cursos* eran distintos de aquellos musulmanes que no se preocupaban por conocer, por *saber más*. “*Dejar de hacer cosas que nos gustan es fe*”, había dicho Salih alguna vez. En las *clases* convivían quienes daban sus primeros pasos en el Islam y aquellos que lo habían mamado desde niños y que ya sabían rezar, recitar y cómo ayunar en Ramadán. Pero incluso estos últimos asistían semana a semana. Siempre había dudas que saldar y *evaluaciones* que rendir; siempre se podía *mejorar*. Porque los *cursos* enseñaban *lo mínimo* a quienes no lo tenían incorporado y mostraban, a

todos, la senda para llegar a ser *buenos musulmanes*, *musulmanes* que, *haciendo las cosas como corresponde, dieran el ejemplo*.

Y en este sentido, el reconocimiento vuelve a entrar en escena. Pero en este caso no se trata de un reconocimiento por el que las instituciones luchan en la arena en la que se disputa la definición del Islam. Se trata de un reconocimiento que las instituciones otorgan. Otorgan a quienes estudian, a quienes mejoran en cada *evaluación*, a aquellos nuevos musulmanes que, a pesar de tener dificultades en incorporar tantos saberes, se esfuerzan por cumplir con cada *acto de adoración*, a quienes sin saber una palabra de árabe practican con sus *cassettes de recitación* para pronunciar cada día mejor.

La Casa Islámica y la Casa Musulmana, comparten muchas ideas respecto de qué significa *ser musulmán*, y las similitudes que pueden encontrarse entre los contenidos que seleccionan y el modo de transmitirlos, dan cuenta de ello. Las *clases* funcionan como instancias ritualizadas en tanto que a un objetivo práctico, la transmisión de un corpus de contenidos, se suma un componente expresivo (Leach, op.cit.). Los contenidos no se dictan de cualquier modo. Se dictan en forma de *clases* que implican una *lista de presentes*, *evaluaciones escritas* y *calificaciones*. Quien concorra durante todo el ciclo lectivo, asistirá a un *acto* en el que se llevará un *diploma* que lo certifique y, si ha rendido lo suficiente, alguno de los *premios* reservados a los mejores alumnos. Y así, se estará expresando que la formación es central para quien deseen formar parte de aquellos definidos como *buenos musulmanes*. Quien es *profesor*, sólo se diferencia de los alumnos porque sabe más. Si Imad puede dictar *clases de Recitación*, es porque es un reconocido recitador que *ha ganado concursos de memorización de Corán*. Si hay que respetar al *sheij*, no es porque él tenga una relación distinta con *Dios*. El Islam, tal como las instituciones lo conciben, no lo admitiría. El *sheij* es, ni más ni menos que alguien *que sabe más*, alguien *a quien se puede consultar*.

Pero no es sólo esto lo que los *cursos*, con su específico modo de ritualización en cada uno de sus momentos (*clase*, *almuerzo*, *rezo*), están expresando. Pues, recalcar en otros aspectos “estéticos” (Leach, op.cit.), permite ver que la Casa Islámica y la Casa Musulmana no están comunicando ideas de musulmanidad idénticas entre sí.

El *rezo comunitario* con el que concluye cada jornada es un ritual colectivo en el que cada fiel, siguiendo una serie ordenada de actos y palabras, adora a *Dios*. En la Casa Islámica, al oír el *Adhan*, profesores y profesoras, alumnos y alumnas, se apuran a terminar el *almuerzo* y las charlas que siempre lo acompañan y suben las escaleras que llevan al *salón de rezo*. Quienes lo necesitan, entran a los baños para realizar el *udú*. Las mujeres *descubiertas* buscan sus *hijabs* en sus carteras, se los colocan y se ayudan entre ellas a revisar que todo el pelo

quede bien tapado. Todos entrarán al salón para ubicarse mirando a La Meca; los hombres delante, las mujeres detrás. El *salat* puede comenzar.

En la Casa Musulmana las cosas son un poco distintas. Para cuando se oye el *Adhan*, hombres y mujeres ya se encuentran en lugares diferentes. Se vieron por última vez en el aula, en la que las mujeres se ubicaron atrás. Han almorzado en espacios contiguos, divididos por una pared. Es hora de cumplir con el *salat* y sólo las mujeres, todas *cubiertas*, suben las escaleras. Sólo ellas pueden acceder a la planta superior del salón de rezo. Desde allí, podrán ver al *Iman*, quien guía la oración, y a sus compañeros. Pero ellos no podrán verlas.

El rezo es el mismo, algunas normas son diferentes. A los saberes transmitidos a los alumnos discursivamente durante las *clases*, se suman otros que podemos desprender de esas normas que pautan específicos modos de comportamiento esperado dentro de cada institución. Y es que las instituciones se valen de distintos modos de comunicar los sentidos de musulmanidad que construyen. Los comunican ‘hacia afuera’, cuando lo creen necesario, cuando se ven interpeladas por una *avalancha* de *información errónea* sobre la comunidad que pretenden representar. Los comunican ‘hacia adentro’ a quienes se acercan buscando *saber más sobre su religión*.

El trabajo etnográfico me permitió indagar en los sentidos de musulmanidad que las instituciones crean, y en los modos en que los transmiten. Permitted reconocer similitudes y diferencias entre instituciones que buscan representar a la misma *comunidad*, similitudes y diferencias que los discursos explícitos no llegan a mostrar. El trabajo etnográfico, al enfrentarme con las percepciones de los actores sobre sus propias ideas y prácticas, me permitió también conocer una realidad que desafía las miradas rígidas que el Islam y sus seguidores reciben a menudo. Muchas personas participaban de actividades de la Casa Islámica y la Casa Musulmana, y también de otras instituciones con tendencias doctrinarias que se alejan de estas dos. Optaban cuándo acercarse a cada institución, y en cada una se ajustaban a las normas requeridas. Los individuos, como lo demostró Gluckman (1958) para el caso de Zululandia, se las arreglan para realizar selecciones situacionales y vivir vidas coherentes.

\*\*\*

Najla entra a la *clase* de la Casa Islámica con su pelo negro suelto sobre los hombros. Un año después, llega a la Casa Musulmana con un *hijab* blanco cubriéndolo. No hace comentarios al respecto. Serena, en cambio, dice estar *un poco incómoda* con tener que usar su *velo* durante toda la jornada. Preferiría usarlo sólo durante el *salat*, como lo hacía en la Casa Islámica. Sin embargo, decide continuar asistiendo a *clases* en la Casa Musulmana. Widad

*abrazó el Islam* hace cuatro años y hace dos decidió  *cubrirse* permanentemente en su vida cotidiana. Marta y Zaida, se cubren cuando salen de sus casas hacia la Casa Musulmana y sólo se descubren al volver a sus hogares.

Quienes salen a la calle  *cubiertas* con sus  *hijabs* saben que la gente las mira. Deciden llevarlos. Saben también que, sobre todo después del 11 de septiembre, es probable que alguien les haga algún comentario. Deciden, a veces, responder. Durante la sobremesa que sigue a un  *almuerzo* en la Casa Musulmana, Marta cuenta que le preguntaron un día “¿*Dónde está Bin Laden?*”. Ella no guardó silencio; retrucó: “*¡En casa, lavando los platos!*”. Todas reímos. Widad recuerda una situación que vivió hace poco. Un hombre le exclamó en la calle: “*¡Novia de Bin Laden!*”. Ella lo siguió con la mirada, giró y contestó: “*Novia no. ¡Her-ma-na!*”. La risa vuelve con intensidad.

En las  *clases* no se habló del 11 de septiembre, no se habló de lo que decían los medios, ni se ensayaron respuestas ante posibles agresiones. Las chicas tampoco eligieron las  *clases* para hablar al respecto. Esperaron al  *almuerzo*, en el que las conversaciones se sucedían pasando por los temas más diversos. Compartieron, entonces, parte de sus experiencias que tienen que ver con el hecho de  *ser musulmán*. Un  *ser musulmán* que se nutre de diversas fuentes, que se aprende de distintas maneras y que trasciende lo que la Casa Islámica y la Casa Musulmana dicen que significa  *ser musulmán*.

## Glosario<sup>110</sup>

*Adhan*: llamado a la oración.

*Allah*: Dios.

*Fard*: obligatorio.

*Fatiha*: primera *sura* del Corán.

*Fitra*: estado natural de aceptación del Islam.

*Hadiz* (pl. *Hadices*): narración acerca del profeta *Muhammad*; relato que transmite datos de la *Sunna* (por eso suele traducirse como “tradición”).

*Halal*: lícito.

*Haram*: ilícito.

*Hayy*: peregrinación a La Meca.

*Hijab*: velo.

*Ihsan*: grado más alto de adoración.

*Iman*: para el sunnismo, quien dirige la oración. Otro significado refiere a un grado de adoración (ver *Ihsan*).

*Makruh*: desaconsejable.

*Mandub*: recomendable.

*Mubah*: permisible.

*Muhammad*: Mahoma.

*Salat*: oración ritual.

*Shahada*: testimonio de fe.

*Sharía*: Ley Islámica.

*Sheij*: persona versada en religión.

*Siam*: ayuno llevado a cabo durante el mes de Ramadan.

*Sunna*: tradición a seguir tomada de la tradición vivida y enseñada por *Muhammad*. Todo lo que el Profeta hacía, decía y permitía.

*Sura*: capítulos en los que se divide el Corán.

*Taiammum*: un tipo específico de limpieza ritual.

*Uayib*: deber.

*Udú*: ablución ritual que debe realizarse antes de realizar el *salat*.

*Umma*: comunidad mundial de los musulmanes.

*Zakat*: contribución social.

# Anexo I

En este anexo presento la información básica sobre los Pilares del Islam que fuera enseñada en los *cursos* en los que participé. Utilizo como fuente, además de mi material de campo, el libro “Nociones de Fiqh para principiantes” mencionado en el Capítulo 3<sup>111</sup>.

## Los pilares del Islam:

### 1. *Shahada* (testimonio de fe)

Testimonio de fe consistente en expresar “*Lā ilāha illā Allāh wa Muhammad rasūl Allāh*” (“*No hay Dios más que Allah y Muhammad es su Profeta*”) que toda persona que decide sumarse la Islam debe pronunciar ante dos testigos musulmanes.

### 2. *Salat* (oración):

Cada *Salat* consta de unidades llamadas *rak'āt*. Cada *rak'a* se compone de un conjunto de actos y palabras.

#### Condiciones:

- 1) *Tahára* del cuerpo (*Udú*<sup>112</sup>), del vestido y del lugar donde realizará se el *Salát*.
- 2) Llegada del tiempo correspondiente para realizarla<sup>113</sup>.
- 3) Situarse en dirección a la *Quibla* (La Meca).
- 4) Tener cubierta el *Áura*: utilizar una vestimenta acorde que cubra la zona pudenda, esto es desde el ombligo hasta el límite inferior para el hombre y todo el cuerpo para la mujer, excepto su rostro y sus manos.
- 5) Estar de pie, si no existe impedimento físico, en las oraciones preceptuadas (*Fard*).
- 6) Poner la intención.

#### Pilares:

- 1) Estar de pie.

- 2) Recitar el capítulo de apertura del Corán (*Al Fatiha*) al inicio de cada *rak'a*.
- 3) Decir un *Takbirat ul Ihram* (*profesión de consagración*), cuyo texto es: *Allahu Akbar* (*Dios es el más grande*).
- 4) Realizar un *rukú'*, una corpuflexión, es decir inclinación de medio cuerpo, apoyando las manos sobre las rodillas de tal modo que el cuerpo quede en posición horizontal haciendo ángulo casi recto con los miembros inferiores, con calma.
- 5) Levantarse del *rukú'*.
- 6) Asegurarse de que la espalda esté completamente derecha.
- 7) Realizar un *suyúd*, es decir una prosternación, apoyando las palmas de las manos, la frente, la nariz, las rodillas y las puntas de los dedos de ambos pies en el suelo.
- 8) Levantarse luego del primer *suyúd* hasta la posición sentada, de modo que el cuerpo descansa sobre la cara dorsal de ambas piernas y éstas, sobre el suelo.

Al haber cumplido estos ocho momentos, se habrá realizado una *rak'a* completa. La mayoría de las veces un *Salat* consta de dos, tres o cuatro unidades (*raka'át*)<sup>114</sup>.

- 9) Mantener la tranquilidad en cada movimiento.
- 10) Realizar la sentada final mientras se recita el *Tashahhud* final.
- 11) Quedarse sentado.
- 12) Realizar el *Salat ul Ibrahimíia*, en el cual se pide por el Profeta.
- 13) Hacerlo en el orden establecido.
- 14) Realizar el *Taslím*, es decir finalizar el *Salát*, girando la cabeza a la derecha y expresando: *As Salamu 'alaikum wa Rahmatullah*, y luego a la izquierda repitiendo lo mismo.

#### Sunna:<sup>115</sup>

- 1) Realizar *Du'á ul Ifitáh*. Es una plegaria inaugural que se pronuncia inmediatamente después de la profesión de consagración y antes de recitar el *Fátiha*.
- 2) Poner la mano derecha sobre la izquierda a la altura del ombligo.
- 3) Recitar versículos coránicos después del *fátiha* en las dos primeras *raka'át* solamente.
- 4) Pronunciar un *Takbir* ("Allahu Akbar") cada vez que se cambia de posición. Expresar la frase *Subhána rabbial 'adhín* (*Glorificado seas mi señor, el Grandioso*) en el *Ruk'u*, y *Subhána rabbial a'la* (*Glorificado seas mi señor, el Altísimo*).

- 5) Realizar la primera sentada que se hace al terminar el segundo *Suyúd* de la segunda *rak'a* durante la cual se menciona el texto del testimonio (*At Tashahhud*).

Desaconsejable:

- \_ Darse vuelta o mirar para otro lado.
- \_ Levantar la vista.
- \_ Cerrar los ojos.
- \_ Bostezar.
- \_ Apoyarse contra la columna o la pared.
- \_ Hacer la oración si uno tiene ganas de ir al baño o mucha hambre.
- \_ Comenzar a hacer la oración si está la comida lista.
- \_ Reírse (si es carcajada pasa a ser *invalidante*, anulando la oración).

Invalidantes:

- 1) Emisión material, en cualquiera de sus tres estados, de orificio anal, uretral o vaginal.
- 2) Interrupción del curso del *Salát* con palabras o actos disonantes e intencionados, tales como comer, beber, hablar o reírse. En este caso, Salih dijo que “*la risa sólo invalida cuando llega a carcajada*”.
- 3) Incumplimiento de una de las condiciones previas del *Salát* o de sus elementos esenciales (*Furúd*).
- 4) Omisión de algún pilar.

**3. Zakat (contribución social)**

Condiciones:

- 1) Ser libre.
- 2) Ser musulmán (una persona no musulmana no debe pagar).
- 3) Alcanzar el *Nisáb* (mínimo imponible).
- 4) Disponer del *Nisáb* permanentemente.
- 5) *Haul* (transcurso de un año lunar, que se diferencia en 11 días con el solar).

Bienes sometidos al *Zakát* y sus respectivas deducciones:



Capital activo..... 2,5 %

Bienes inmobiliarios..... 2,5 %

Ganados y cosechas..... se deducen en género (Ver Figura 10 en el Anexo II)

No se deduce el *Zakát* de la vivienda propia, de los medios de transporte privado y de los medios de producción.

#### Beneficiarios:

- 1) *Al fuqará*: Los pobres, es decir aquellos que no cubren sus necesidades económicas esenciales.
- 2) *Al Masakín*: Los menesterosos, es decir aquellos que tienen un mínimo pero que no les alcanza para satisfacer sus necesidades económicas esenciales.
- 3) Los recaudadores y distribuidores del *Zakát*.
- 4) Aquellos de los que se quiere captar su voluntad, es decir para aquellos musulmanes nuevos que eran débiles en la fe o aquellos que están próximos al Islam, que se interesan, para que sientan que el Islam los tiene en cuenta.
- 5) Para liberar esclavos. En la actualidad sería prisioneros de guerra o algo así.
- 6) Los endeudados, es decir aquellos endeudados por fuerza mayor e insolventes que no pueden cancelar su deuda, por no tener más bienes que vender.
- 7) Por la causa de Dios, es decir para subvencionar proyectos para el bien común como por ejemplo escuelas, hospitales, equipamientos para una escuela, etc.
- 8) Viajeros insolventes, es decir viajeros que por cualquier razón no poseen los medios para continuar su viaje.

#### Zakát ul Fitr: Zakát del ‘id de Ramadan:

Es una contribución social per cápita, que consta de una cantidad fija, pagada por todo musulmán poseedor de un mínimo suficiente para sostenerse, y por cada uno de los que están a su cargo, a favor de los que viven en peores condiciones económicas en vísperas de la festividad de Ramadán. Consiste en 2,5 kg por persona de alimento base conservable de la zona o su equivalente en dinero.

#### 4. *Siam* (ayuno de **Ramadán**)

Es un precepto inexorable a todo musulmán que haya alcanzado la pubertad (adulto), residente y capacitado físicamente para efectuarlo. Los viajeros, enfermos, ancianos, los sometidos a trabajos forzosos y las embarazadas o las que estén amamantando y teman por sus hijos, están exentos de la obligatoriedad del ayuno. El ayuno está prohibido a las mujeres en estado menstrual o puerperal. Una vez desaparecido el motivo que genera la excepción, la persona debe reponer los días perdidos en cualquier época del año. De persistir la situación, la persona debe alimentar a un pobre por cada día no ayunado.

##### Condiciones:

- 1) Abstenerse de todo aquello que rompa o corte el ayuno, desde el amanecer hasta el ocaso.
- 2) Tener la intención de realizar el Ayuno.

##### Invalidantes del ayuno:

- 1) Comer o beber intencionadamente.
- 2) Vomitar intencionadamente.
- 3) La menstruación o el parto.

Quien incurre en alguno de los invalidantes deber reponer los días de ayuno o pagar el correspondiente resarcimiento, según el caso.

- 4) La práctica sexual consumada (coito).

#### 5. **Hayy** (Peregrinación a La Meca)

Existen tres tipos de *Hayy*:

- 1\_ *Ifrád*: consiste en realizar *Hayy* solamente.
- 2\_ *Tamattu*': consiste en hacer '*Umra* en los meses del *Hayy*.
- 3\_ *Quirán*: consiste en hacer *Hayy* y '*Umra* conjuntamente.

La *Umra* es una peregrinación a La Meca fuera de los días del *Hayy*, y no reemplaza a éste.

### Condiciones:

- 1) Ser musulmán.
- 2) Tener sano juicio.
- 3) Haber llegado a la pubertad.
- 4) Ser libre.
- 5) Tener buena salud.
- 6) Tener los medios necesarios para realizarla.
- 7) Tener garantía de poder efectuar el viaje con seguridad.
- 8) Dejar la familia en condiciones económicas seguras hasta su regreso.

### Pilares:

- 1) *Níiat ul Ihram*: intención de consagración para el *Hayy*.
- 2) *Al Uquf bi' Arafat*: parada en 'Arafat, (lugar distante a unos 20 km de La Meca), en el noveno día del mes lunar *Dhul Hiyya* (mes de la peregrinación)
- 3) *Tawáf ul Ifáda*: circunvalación a la *Ka'ba* 7 veces a partir del décimo día de *Dhul Hiyya*.
- 4) *As Sa'i*: traslado reiterado entre las dos colinas de *As Safa* y *Al Marwa* (adosadas a la mezquita de La Meca).

### Deberes:

\_ *Vestir el Ihram* (tela blanca, compuesta de dos partes sin costura), desde el *Miqát*, lugar donde el creyente adopta su estado de consagración y realiza *Níiat ul Ihram* (intención del *Hayy*).

\_ Realizar una parada en *Muzdalifa* (lugar situado a 8 km de La Meca), en el noveno día de *Dhul Hiyya*.

\_ *Rami un Yamarát*: apedrear los tres monolitos simbólicos del mal, erigidos en el valle de *Mina*, a 5 km de La Meca.

\_ *Aiiám ut Tashríq*: consiste en permanecer los dos días subsiguientes a la conmemoración de *‘Id ul Adha* en *Mina* (11 y 12 de *Dhul Hiyya*).

Quien lo desea, puede dejar *Mina* el tercer día (13 de *Dhul Hiyya*) podrá hacerlo, partiendo antes de la puesta del sol del día 12 (caso contrario, la permanencia en *Mina* se vuelve obligatoria).

\_ Raparse (los hombres) o cortarse algo del cabello (las mujeres).

\_ *Tawáf ul Uadá ‘a*: es el *Tawáf* de la despedida.

### Sunna:

\_ *Tawáf ul Qudúm*: circunvalar la *Ka ‘ba* al llegar a La Meca.

\_ *At Talbia*: expresar en voz alta la predisposición y el entusiasmo de responder a la llamada de Dios: *Labbaika Allahumma Labbaik* (a Tus órdenes heme aquí, Señor...).

\_ Pernoctar en *Mina* la noche anterior al día de *‘Arafát* (9 de *Dhul Hiyya*).

\_ Pernoctar en *Muzdalifa* la noche del noveno día del *Dhul Hiyya*, hasta en *Fayr* (Salat del amanecer).

\_ Bañarse antes de ponerse el *Ihram*.

### Al ‘Umra (visita ritual a La Meca):

### Pilares:

- 1) El *Ihrám*.
- 2) El *Tawáf* alrededor de la *Ka ‘ba*.
- 3) El *Sa ‘i* entre *As Safa* y *Al Marwa*.
- 4) Raparse (los hombres) o cortarse el pelo (las mujeres).

### Elementos Haram durante el estado de Ihram:

- 1) Cortarse las uñas.
- 2) Cortarse el pelo.
- 3) Cubrirse la cabeza (los hombres).
- 4) Vestir prendas con costuras (los hombres).
- 5) Ponerse perfume, desodorante o jabón perfumado.

- 6) Cazar o pescar.
- 7) Contraer matrimonio.
- 8) Tener relaciones maritales.
- 9) Tener contacto con la mujer (acariciarse, besarse) con deseo.

## **Anexo II**

Ver Figura 6

Ver Figura 7

Ver Figura 8

Ver Figura 9

Ver Figura 10

## Notas

1. Hago uso de la letra cursiva para palabras extranjeras y para hacer referencia a términos nativos; de las comillas dobles para reproducir citas textuales, y de las simples para denotar mis énfasis.
2. A efectos de preservar el anonimato de mis interlocutores todos los nombres propios y los de las instituciones son ficticios.
3. Información vertida el 13 de septiembre de 2001 bajo el título “Amenazas e insultos contra los musulmanes”.
4. La idea central de S. Huntington, ampliamente citada por sus defensores y detractores queda clara en sus palabras: “Es mi hipótesis que la fuente fundamental de conflicto en este nuevo mundo no será primariamente ideológica o primariamente económica. Tanto las grandes divisiones de la humanidad como la fuente dominante de conflicto serán culturales. Los Estados-nación seguirán siendo los actores más poderosos en los asuntos mundiales, pero los principales conflictos políticos internacionales ocurrirán entre naciones y grupos de diferentes civilizaciones. El choque de las civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre civilizaciones serán las líneas de batalla del futuro.” (Citado en J.E. Jorge, 2002).
5. En su artículo “Orientalismo 25 años después” (2003), E. Said presenta un cuadro de situación sobre la explosión discursiva en torno del Islam tal como la percibiera en Estados Unidos. Vale la pena citar sus palabras en extenso: “Hoy las librerías en Estados Unidos están llenas de peroratas mal confeccionadas con títulos gritones como «el horror y el terror islamita», «el Islam al desnudo», «la amenaza árabe», «el riesgo musulmán», todos escritos por polemistas políticos que hacen gala de un conocimiento que les fue impartido a ellos y a otros por expertos que supuestamente han penetrado en el corazón de estos extraños pueblos orientales. Los acompañantes de esta prédica guerrerista son CNN y Fox, más la miríada de locutores y anfitriones de programas de radio, evangélicos y de extrema derecha, innumerables tabloides e inclusive revistas clasemedieras, todos ellos lanzados a reciclar las mismas ficciones no verificables y las vastas generalizaciones que acicatean a América contra el demonio extranjero”.
- 6 Al analizar lo que sucediera con la figura de Menem pero refiriéndose específicamente a la identidad árabe (más que a la musulmana), G. Jozami considera que: “En 1988, a más de un siglo de existencia de la «comunidad árabe», los argentinos que pertenecían a ella eran mirados

con curiosidad por la prensa nacional. El detonante fue la posible llegada de los «árabes al poder», por intermedio del candidato presidencial del partido justicialista” (1995: 190).

7. Asociación Mutual Israelita Argentina.

8. Cuando el 20 de enero de 2001 un artefacto explosivo fue arrojado contra una mezquita del barrio de Floresta, el líder religioso a cargo de la misma expresó al diario Clarín “No me extrañaría que los autores de este atentado terrorista sean los mismos agentes del terror que atentaron contra la AMIA (...) Espero que ahora se deje de encasillar a los islámicos, que dejen de perseguirnos, que dejen de considerarnos responsables de la violencia”.

9. En otro artículo, G. Jozami menciona como uno de los elementos que evocara una exhibición pública de la religiosidad musulmana, la trágica muerte de Carlos Menem Jr., el hijo del entonces presidente argentino. En sus palabras: “la muerte del hijo del jefe de estado provocó la irrupción de aspectos rituales y religiosos del Islam, desconocidos para la mayoría de los argentinos, en la radio y la televisión” (1996: 95); (original en inglés, traducción propia). Tal como relata la autora, se realizó un rito fúnebre en la Casa Islámica y el cuerpo fue enterrado en el cementerio islámico.

10. A modo de ejemplo, pueden mencionarse las notas publicadas bajo los siguientes títulos: “Los moriscos, de a caballo por la pampa” (Clarín, 30-09-2001), “La Convulsionada modernidad de los hijos de Alá”, “Una familia que recita la palabra sagrada del Corán en Villa Tesei” (Clarín, 4-12-2001), “Una exigencia establecida por la *Sharía*” (La Nación, 19-09-2001), y “¿Quiénes son los musulmanes?” (La Nación, 27-09-2001).

11. Nota publicada el 26 de noviembre de 2001.

12. Ley Islámica.

13. Para el sunnismo, persona versada en religión. Existen universidades islámicas en distintos lugares del mundo que otorgan el título de *sheij*. En el caso de los *sheijs* que trabajaban en las instituciones islámicas en las que desarrollé mi trabajo habían obtenido ese tipo de títulos.

14. Tomado de la nota “A la verdad hay que saber buscarla” publicada por el diario La Nación el 17 de septiembre de 2001.

15. Palabras vertidas en el diario La Nación.

16. Sólo a modo de ejemplo y a fin de mostrar la relación existente entre el Estado y las instituciones, cabe mencionar la participación de quien fuera Director de la Secretaría General del Registro Nacional de Cultos (encargada de centralizar las gestiones que ante las autoridades públicas hacen las organizaciones religiosas de confesiones distintas de la Iglesia Católica Apostólica Romana) como conferencista en actividades culturales de la Casa Islámica. Asimismo cabe mencionar la participación de Fernando de la Rúa, el entonces presidente de la



Nación, en el acto que diera por inaugurada a la Casa Musulmana en el año 2000, y que el predio en que se emplazara la misma hubiera sido cedido por Carlos Saúl Menem durante su mandato presidencial.

17. Existen en el país aproximadamente 150 asociaciones culturales y religiosas musulmanas y alrededor de 50 mezquitas. En lo que se refiere específicamente a estas últimas, la mezquita perteneciente a la Casa Islámica y la de la Casa Musulmana son dos de las tres más importantes de la Ciudad de Buenos Aires (H. Álvarez, 2003).

18. En el trabajo “Sufismo en Buenos Aires: entre la ortodoxia y la heterodoxia. Reflexiones en torno a la configuración del «campo musulmán» argentino” (A. Kerman y J. Piñeiro Carreras, 2004), cuestionamos el uso analítico de las categorías “ortodoxia” y “heterodoxia” para entender las diferencias entre las distintas corrientes del Islam. Este cuestionamiento también está presente en el trabajo de S. Montenegro (2000).

19. Mahoma.

20. S. Montenegro (2000), ofrece una clara explicación del origen de la divergencia entre chiitas y sunnitas. Según expone, después de la muerte de *Muhammad*, profeta del Islam y jefe del primer Estado islámico, en la ciudad de Medina, actual Arabia Saudita, la comunidad islámica comienza a debatir cuál sería su sucesor. Un gran sector de la comunidad entendió que el profeta no había dejado sucesor antes de morir y que, por tanto, correspondía a ella misma elegir su guía. Uno de los compañeros de *Muhammad*, fue elegido recibiendo el título de *Califa* (literalmente “sucesor” y que adquirió un significado político al quedar establecida una nueva institución: el Califato). A este primer Califa sucedieron otros tres, el último de los cuales fue *Ali ibn Abu Talib* (656-661), primo y yerno de *Muhammad* y que pertenecía a su mismo clan. Así quedaron enfrentados dos criterios de elección de los líderes: por cosanguineidad con la familia del profeta (como sucedía con este cuarto *Califa*); o por elección de la comunidad. Esos criterios constituyeron la fuente de la divergencia entre la *Sunna*, que apoyaba y apoya la segunda modalidad, y la *Chia*, que apoyaba la primera. Es con la figura de *Ali*, que la *Chia* cristaliza sus aspiraciones de sucesión hereditaria. Comenzaría allí la ruptura de la unidad del Islam.

21. Según explica F. Maíllo Salgado, “lleva el nombre de *Wahhābiyya* la comunidad islámica fundada por ‘*Abd al-Wahhāb* (1115-1703) (...) Este nombre, dado a la comunidad por sus adversarios, no es empleado por los miembros de dicha comunidad, que se llaman a sí mismos *muwahhidūn*, unitarios, y se consideran sunnites hanbalites (...) El *Wahhābismo* es, en definitiva, la aplicación práctica de los principios rigoristas del hanbalismo, postulando la vuelta al islam de los primeros califas y la supresión de todas las innovaciones posibles” (1669: 257).

22. Referido a el Ayatollah Khomeini (1900-1989) quien dirigiera la Revolución Islámica en Irán en 1979.
23. Rama principal del Chiismo.
24. Durante mi permanencia en la Casa Musulmana, no se habló de *wahābbismo*, ni de *muwahhidūn* (ver nota 21). Asimismo, durante el *curso de religión*, sólo se mencionó a la escuela *hambali* en una oportunidad en la que el docente explicaba el origen de las diferentes *escuelas de jurisprudencia* (ver nota 88 en el Capítulo 3).
25. Oración ritual.
26. Ver nota 15.
27. Expresión de W.J.M. Mackenzie citada en R. Brubaker y F. Cooper (op.cit.: 32).
28. Expresión de Coles citada en R. Brubaker y F. Cooper (op.cit.: 32).
29. Para las principales críticas realizadas a F. Barth véase C. Briones (1998).
30. Esta multiplicidad de abordajes es trabajada por C. Briones quien en “La alteridad del Cuarto Mundo” focaliza en cuatro obras antropológicas que, según sostiene, inaugurarían distintas líneas teóricas respecto de la identidad. El texto “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States” de C. Geertz aparece como precursor de los “enfoques primordialistas”, mientras que la obra de F. Barth a la que hicimos referencia es considerada como promotora de los “enfoques interaccionistas o formalistas”. Por su parte, la obra que en 1963 publicaran N. Galzer y D. Moynihan, “Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, and Irish of New York City”, es planteada por C. Briones como punto de origen de los “enfoques instrumentalistas”. Por último, la autora señala a la obra de P. González Casanova “Sociedad Plural, Colonialismo Interno y desarrollo”, de 1963, como promotora de los “enfoques materialistas”.
31. Esto no debe opacar el hecho de que los colectivos sobre los que trabajan los antropólogos puedan apelar a concepciones esencialistas. La tarea será en ese caso tratar de entender cómo y en qué circunstancias los actores sociales pueden utilizar distintos modos de presentar su propia identidad.
32. Este tipo de citas pueden encontrarse, por ejemplo, en los textos de S. Hall, Z. Bauman, A.M. Gorosito Kramer, R. Bayardo y M. Lacarrieu, citados en la Bibliografía.
33. Este tipo de citas pueden encontrarse, por ejemplo, en los textos de S. Hall, Z. Bauman, A.M. Gorosito Kramer, R. Bayardo y M. Lacarrieu, citados en la Bibliografía.
34. Al hablar de “agentividad”, asumo una determinada concepción de los actores sociales. Los veo como agentes tomando las ideas de P. Bourdieu (1999), quien se opone tanto a concebir a los individuos como autónomos y plenamente concientes de sus motivaciones, como a lo que él

mismo denomina un “estructuralismo concreto” que “supondría reducir a los agentes (que son necesariamente activos y actuantes, sin por ello ser exactamente sujetos) a simples epifenómenos de la estructura” (1999: 8).

35. En esta misma incesante búsqueda por abordar cuestiones identitarias sin pecar de esencialismo o de constructivismo ingenuo, hay quienes optan por hablar de “identificación” puesto que es éste un término que encierra en sí mismo la idea de proceso. Me inclino a pensar como lo hace S. Hall cuando sostiene que dicho concepto es casi igualmente tramposo y que sin duda no constituye garantía alguna contra las dificultades conceptuales que han acosado a la idea de “identidad” (2003: 15).

36. Palabras de Berlusconi, el entonces Primer Ministro italiano, reproducidas por E. Said (2001b).

37. Nota original publicada por el *Corriere della Sera* y reproducida en Argentina por el diario La Nación.

38. El escritor Saúl Bellow (1915-2005), nacido en Canadá pero criado en Estados Unidos y licenciado en Antropología en Illinois, ganó el Premio Nobel de Literatura en 1976. Entre sus obras más famosas se encuentran “Herzog”, y “El legado de Humboldt”.

39. Nota original publicada por el *Corriere della Sera* y reproducida en Argentina por el diario La Nación.

40. Respecto de esa presencia de líderes religiosos en los medios argentinos, P. Brieger y E. Herszkowich se refieren a la participación de distintos *sheijs* en programas televisivos expresando que “presentados con respeto en muchos programas de radio y televisión, no faltaron manifestaciones de discriminación por la vestimenta poco habitual a la mayoría de los argentinos o la ridiculización del Islam” (2003: 13). Preguntado por La Nación específicamente por el tema de la “discriminación”, el *Secretario de Cultura* de la Casa Islámica expresó en noviembre de 2002 que “*Nosotros ni siquiera sentimos que en este país haya discriminación (...) Puede ser que haya habido alguna mujer a la que insultaron por usar hijab [velo], pero son hechos aislados*”. Volveré en la Conclusión a algunos de esos hechos. El mismo *Secretario* tampoco hablaría en términos de “discriminación” al ser preguntado en la misma entrevista por la profanación a tumbas sufrida en el cementerio islámico de La Tablada sin que ninguna agrupación reivindicara el hecho, ocurrido el 14 de julio de 2002. En su respuesta expresó: “*es la primera vez que ocurre y lo único que esperamos es que no quede en el olvido (...) Nosotros no sabemos a qué atribuirlo*”. Sin embargo, la Casa Islámica ha llevado acciones legales en los casos específicos que ha entendido como ofensas directas (P. Brieger y E.

Herszkowich, 2003). Como ejemplo se puede mencionar la denuncia al periodista Guillermo Chersany, quien condujera un programa televisivo en la cadena CVN.

41. Original en inglés; traducción propia.

42. En los primeros seis meses de 1995 el diario Clarín utilizó la palabra “fundamentalismo” en 104 artículos como sinónimo de fanatismo, extremismo, y en líneas más generales de extremismo religioso musulmán. En esos 6 meses, sólo en 3 artículos el fundamentalismo no fue asociado al Islam, lo que marca una tendencia respecto a la asociación de un fenómeno con una comunidad en su conjunto” (P. Brieger, comunicación personal). Para profundizar en la historia de la idea de fundamentalismo ver el artículo de S. Montenegro (2001) al respecto citado en a Bibliografía.

43. Palabra que suele ser traducida como *velo* y que refiere al pañuelo que muchas mujeres musulmanas utilizan para cubrir su cabello delante de todos los hombres que no sean su esposo y quienes forman parte de su *mahran* (es decir: su padre, abuelo, hermanos, tíos, hijos, sobrinos, suegro, hijos de su marido o los hermanos por lactancia).

44. Al ser preguntado por *La Nación* por el “fundamentalismo”, el *Secretario de Cultura* de la Casa Islámica expresó: “*Miré, el islam tiene 1423 años y no se puede mostrar el fundamentalismo como el único islam posible. ¿Sabe cuál es el origen de esa palabra? Es cristiana, luterana. Remite a una práctica literal de cualquier religión y ahora la Real Academia Española habla directamente de fundamentalismo en relación con el Islam. Para mí, los de ETA y los del IRA también son fundamentalistas*”.

45. N. Fraser (2000) menciona como otros ejemplos de injusticia cultural o simbólica, la dominación cultural (estar sujeto/a a modelos de interpretación y comunicación que están asociados con una cultura ajena y son extraños y/o hostiles a la propia) y la falta de reconocimiento (estar expuesto/a a la invisibilidad en virtud de prácticas de representación, comunicación e interpretación legitimadas por la propia cultura).

46. También requerido por el diario *La Nación*, el ya citado *Secretario de Cultura* de la institución expresó “*Hubiéramos querido estar en los diarios por lo que hicimos durante toda la historia del mundo y no por lo del 11 de septiembre*”.

47. Entre estos escritos se encuentran: “*El Islam y la cuestión de los talibanes*”, “*El Islam y Convivencia*” y “*La ignorancia es una mala cabalgadura, que hace ridículo a quien la monta*” (una respuesta a Oriana Fallaci redactada por el *Secretario de Cultura* de la institución).

48. En una de las editoriales, el por entonces *Presidente* de la institución expresaba: “*Oremos. Que Dios de equilibrio y reflexión, al señor Presidente de los EEUU, para no considerar estos atentados como actos de guerra, sino como la obra diabólica de locos asesinos provengan de donde provinieren (...) Un acto de guerra es la acción de un estado, un atentado por más feroz que sea es la acción de un grupo de terroristas salvajes y despiadados*”. Y más adelante, y en negrita: “*Exhortamos a los medios de comunicación para informar con veracidad ya que tienen el poder de ser formadores de opinión pública*”.

49. Si bien no me ocupo aquí específicamente del caso de la Casa Musulmana, es interesante mencionar que tras los atentados esa institución publicó en su página en Internet un comunicado que llevaba por título: “*La posición del Reino de Arabia Saudita [del que depende la institución] frente al terrorismo*”. En uno de los puntos del texto puede leerse: “*El Reino apoya la lucha contra el terrorismo pero no acepta que sea una lucha contra el Islam o contra los musulmanes inocentes que nada tienen que ver con el terrorismo. Siente una preocupación frente a los intentos de algunos medios de comunicación y algunos políticos de aprovechar este fenómeno para dirigir las acusaciones infundadas contra el Islam y los musulmanes. El Islam es ajeno totalmente a quienes cometen estos actos criminales que constituyen una flagrante violación de los valores religiosos y los principios éticos islámicos*”.

50. En un artículo de 2005, N. Glick Schiller utiliza el mismo razonamiento al discutir con Bunzl y ocupándose específicamente del caso islámico. Según sostiene: “la islamofobia que Bunzl ve como reemplazando ideas sobre raza es, de hecho, una variante del pensamiento racial. Esto se hace visible cuando uno escucha a influyentes miembros de la prensa, políticos y científicos sociales europeos describir a los residentes islámicos de Europa como tan radicalmente diferentes que son inasimilables (...) La retórica anti-islámica que está creciendo con fuerza en Europa es simultáneamente un discurso sobre religión y un discurso racializado sobre la cultura.” (2005: 528). Original en inglés; traducción propia.

51. En este sentido, C. Briones (1996) se hace eco de aquellas posturas que en los ‘80 comienzan a criticar desde los llamados estudios raciales la tendencia de subsumir lo racial en lo étnico insistiendo en la necesidad de diferenciar ambas formas de marcación en la persuasión de que diferencias significativas entre dichos procesos coadyuvan a la construcción social de distintos tipos de minorías sociopolíticas.

52. Palabras vertidas en uno de los folletos editados y distribuidos por la Casa Islámica.

53. Se refiere a los cinco *pilares del Islam*: la *Shahada* (testimonio de fe), el *Salat* (oraciones rituales diarias), el *Zakat* (contribución social); el *Siam* (ayuno durante el mes de Ramadan) y

el *Hayy* (peregrinación a La Meca). Nos referiremos a los pilares del Islam más detalladamente en el Capítulo 3.

54. Sin embargo no debería cristalizarse esta distinción entendiéndola como inmanente a la realidad misma y, por tanto, inmodificable. Podemos leer en la obra de C. Geertz dedicada al Islam: “Los indonesios podían ser, y en momentos precisos lo fueron, panislamistas, pero no podían ser completamente panarabistas; los marroquíes, en cambio, podían ser las dos cosas, y no distinguir verdaderamente entre ambas” (1994: 93). Por su parte, uno de los líderes del denominado “Islam Político”, Rashid Gannuchi, respecto de una coyuntura específica (el Túnez de los ‘60) considera que “en el Magrib nunca se ha distinguido entre islam y arabidad. La Zaituna [universidad tunecina] propugnaba indistintamente un islam árabe o una arabidad islámica. En el norte de África la islamización y la arabización han ido a la par (...) mientras que en las regiones del Mahriq se arabizaron antes de hacerse musulmanas. Había tribus árabes que eran cristianas, y lo siguen siendo, mientras otras se arabizaron. Allí la arabidad se percibe como un todo anterior al Islam”. (citado en F. Burgat, 1996: 59).

55. El subrayado es mío.

56. Idem.

57. Idem.

58. La aparición del vocablo “etnia” no debe llevarnos a pensar que estamos ante un caso de etnicización. Pues, así, estaríamos confundiendo conceptos nativos con analíticos.

59. De hecho, se puede aprender en la Casa Islámica, que en uno de sus folletos sobre “*cursos y seminarios*” del año 2003, nos invita a “*ingresar al singular mundo de la gastronomía árabe*”.

60. Los *cursos de religión* son una muestra de ello.

61. El Corán, que significa literalmente “revelación”, se constituiría en el libro sagrado de los musulmanes y en la primera fuente del derecho islámico. En el próximo capítulo retomaré la cuestión de la *Jurisprudencia Islámica* y sus fuentes.

62. El Corán, que significa literalmente “revelación”, se constituiría en el libro sagrado de los musulmanes y en la primera fuente del derecho islámico. En el próximo capítulo retomaré la cuestión de la *Jurisprudencia Islámica* y sus fuentes.

63. En este sentido se pueden pensar las palabras de J. Bruner cuando nos dice que “una historia es la historia de alguien” y que “las historias tienen inevitablemente una voz narrativa: los acontecimientos se contemplan a través de un conjunto peculiar de prismas personales” (1998: 65).

64. Subrayado propio.

65. Según A. Canclini (2000), los primeros inmigrantes de origen árabe, de distintas confesiones cristianas llegaron de Siria, el Líbano y Palestina desde 1880. Entre 1900 y 1914, según este autor, habrían llegado los primeros árabes musulmanes. P. Brieger y E. Herszkowich hablan de tres oleadas migratorias. Según sostienen: “los primeros inmigrantes musulmanes de los que hay registro oficial llegaron de la región de Siria entre 1850 y 1860 abandonando la mala situación económica que atravesaban en los territorios administrados por el imperio Otomano (o Turco). Una segunda ola de musulmanes arribó entre 1870 y la Primera Guerra Mundial, y la última oleada, entre 1919 y 1926 al consolidarse la dominación colonial europea en los territorios árabes del desaparecido Imperio Otomano” (2003: 6). En el caso de países como Brasil, Venezuela, Colombia y algunas Islas del Caribe, la introducción del Islam habría sido anterior debido a la llegada de esclavos traídos por los conquistadores desde el oeste y el norte de África, y al arribo, a fines del siglo XVI, de corrientes inmigratorias de Paquistán y la India (H. Álvarez, 2003). Los trabajos de G. Jozami, A. Tasso, F. J. Devoto, I. Klich y J. Lesser citados en el apartado bibliográfico ahondan en los aspectos sociohistóricos de la inmigración árabe en la Argentina.
66. La mezquita se fundó en el año 1983.
67. De hecho, la posición de *sheij* suele ser ocupada por especialistas enviados desde la Universidad egipcia “*Al Azhar Asharíf*”.
68. Información brindada en el sitio de Internet de la Casa Musulmana.
69. Idem. Subrayado propio.
70. Idem.
71. Al hablar de los motivos de su islamización, varios de mis interlocutores hicieron referencia a tener “ascendientes árabes”.
72. Sin embargo, existen dentro de los conversos aquellos que no muestran este interés por lo árabe. Una de las alumnas del *curso* de la Casa Musulmana expresó en una charla que sostuvimos que le *llamaba la atención* la existencia de una suerte de *arabización*. “¿Por qué fuimos a un lugar árabe cuando salimos del cine?”, me preguntó haciendo referencia a una salida entre un grupo de compañeras del *curso*.
73. La *Shahada*, o *testimonio de fe*, es la frase que las personas que desean convertirse al Islam deben pronunciar en su rito de iniciación. Volveremos a esta cuestión en el capítulo 3.
74. La expresión “*Salam Aleikum*” significa “La paz sea contigo” y cuando alguien la utiliza para saludar recibe por respuesta “*Aleikum Salam*”.
75. Se refiere a las mujeres. Tanto para rezar como para recitar o leer el Corán es necesario cubrir el cabello con un *hijab*.

76. En este punto vale una aclaración. La cuestión de la racialización/etnicización ha tenido en este análisis un alto valor heurístico: fue la que hizo notar el contraste; fue al percibir que en la SBMRJ la arabidad era desracializada, que la comparación se hizo obligada. ¿Por qué en el Casa Islámica y el Casa Musulmana la identidad árabe respondía a una lógica demarcatoria y en la SBMRJ a otra? Sin embargo, pienso que en este punto, y a fin de no incurrir en un error metodológico, es importante no generalizar acriticamente la relación de causalidad que hallamos, entre conflictividad de lo árabe/ desracialización de lo árabe, en el caso de la SBMRJ. Pues significaría una falacia esperar *a priori*, por ejemplo, que en todo caso en el que la referencia a la arabidad apareciera como conflictiva (como en el caso carioca), se encontrara la misma estrategia desracializante de lo árabe; o que la racialización presente en mi caso, o en cualquier otro en que apareciera, se explicara en parte o exclusivamente por la no conflictividad de lo árabe. En cada caso particular habría que plantear una hipótesis de investigación y buscar su contrastación.

77. Es importante aclarar que según la perspectiva nativa todas las personas llegan al mundo provistos de *Fitra*, es decir de un *estado natural de aceptación del Islam*, considerándose por tanto innecesario que un niño nacido en el seno de una familia musulmana pase por la toma de la *Shahada*.

78. Etimológicamente, *Umma* deriva de la noción “madre” (*umm*) y connota la idea de una “comunidad-matriz” portadora de todos los valores religiosos que anticipan el reino de Dios sobre la tierra (F. Maíllo Salgado, 1996; A. De Vita, 2002).

79. En el caso de dos mujeres con quienes compartí el *curso* de la Casa Musulmana, además de tomar su *Shahada* en dicha institución, también lo hicieron a través de un micrófono, vía on-line, con un *sheij* que, desde Qatar, dictaba un curso de Islam a través de Internet.

80. Se refiere a la mezquita perteneciente a la Casa Islámica y que se encuentra ubicada a diez cuadras de la misma.

81. Como sabría más adelante, el *Adhan*, consistente en una serie de fórmulas en árabe, es el *llamado al Salat u oración*. Antes de cada oración diaria, en las mezquitas o lugares de oración, una persona es encargada de recitarlo a fin de que los fieles tengan conocimiento de que ha llegado el horario de realizar un *salat*.

82. Según lo que se explicó en las clases y la bibliografía recomendada en el curso existen cuatro fuentes del *Fiqh*, es decir de las normas legislativas. Las mismas son, en orden decreciente, el *Corán*, la *Sunna*, el *consenso* (aprobación unánime de los sabios) y la *deducción analógica*.



83. En una de las clases Salih definió a los *actos de adoración* como aquellos “*actos y palabras que Allah ama y de los cuales se complace*”.

84. Esta idea se refleja en otras de sus palabras: “*no importa decirlo; hay que ponerla de corazón (...) Si uno no tiene la intención de hacer el salat, el salat no vale*”. Salih expresó también en una *clase*, refiriéndose específicamente al caso del *Zakat* o *contribución social*: “*si alguien hace caridad para hacerse ver, a Allah no le complace*”.

85. Durante una de las clases que dictara en la Casa Islámica Imad hizo referencia a esta oposición expresando: “*hay que vivir feliz dentro de lo lícito...Lo permitido es mucho más que lo prohibido, y lo prohibido lo es porque nos daña*”.

86. Sin embargo, si el lector estuviera interesado en una mirada más detallada a los contenidos, tal como lo mencioné en la Introducción, hago una síntesis de los temas tratados en el Anexo I.

87. La mencionada *Tahára*, por ejemplo, también tiene sus *condiciones*. Si bien la limpieza ritual no es un *Pilar*, en tanto *acto de adoración* también tiene sus propias *condiciones, pilares, recomendaciones*, etc.

88. Según algunos libros de *jurisprudencia* los *pilares*, no serían 14 sino 11. Este tipo de divergencias pueden responder a la existencia de diferentes *escuelas de jurisprudencia*. Salih explicó el surgimiento de las mismas de la siguiente manera: “*El Profeta mandó gente de Meca a Medina, después fue él (...) Así se fundaron escuelas de jurisprudencia, de esta ciencia. Nosotros ahora estamos siguiendo una escuela, la hambali. Otros siguen otras...eso no quiere decir que no son musulmanes o que están equivocados. (...) En el Salat es donde se ven más diferencias, porque el profeta dijo «haced la oración como ven hacerla». Hay cosas en las que se discrepa...nadie va a discrepar en que hay que mirar a la Qibla*”. Ni en la Casa Islámica ni en la Casa Musulmana se hizo hincapié en las diferencias entre *escuelas* y el tema sólo fue sacado a colación por los alumnos. Según expresó el mismo docente: “*Lo más cómodo para uno es seguir a los sabios del lugar*”.

89. Uno de los beneficios que reporta la memorización, explicaría Salih en una de sus clases dedicada a *Doctrina*, es que las *suras* memorizadas “*ayudan en la tumba*”, en el momento de la muerte, que se describe como un “*momento muy difícil*”.

90. Según la perspectiva islámica, durante *Ramadán* (novenos meses lunares) fue iniciada la *revelación del Sagrado Corán*.

91. Ver segunda acepción del término en el Glosario.

92. Desde la perspectiva islámica, se considera que la Torá, los Salmos y el Evangelio son como el Corán libros sagrados, revelaciones divinas. Sin embargo, el Corán habría sido el sello

de la revelación y gozaría de una perfección inigualable por haber sido el único libro sagrado no modificado a través del tiempo.

93. Según explicó Salih, “*los nombres de Allah son incontables, pues algunos sólo los sabe el mismo Allah. Sin embargo, hay 99 que son conocidos y es importante conocerlos para poder entrar al paraíso*”.

94. Según explicaría Salih: “*cuando uno va al baño, es recomendable entrar con el pie izquierdo (sunna, mandub, recomendable). También se dice una dua (a udu billabhi minal jubuzi ual jabá-iz, me refugio en Allah de los depravados y las depravadas, los genios, los gines).*”

95. El *udú* tiene también sus *pilares*, y aquellas cosas que los *invalidan*. Consiste en una limpieza ritual en la cual la persona se lava el rostro, las manos, se frota la cabeza y se lava los pies hasta los tobillos. Constituyen elementos centrales realizarla de *una sola vez* y respetando el *orden establecido*.

96. Los *cursos* no son concebidos como la única manera de acceder a ella. Las relaciones personalizadas con *Sheijs* u otras personas versadas en la religión también son consideradas opciones de aprendizaje válidas.

97. Hablando acerca de este tema en una clase Salih expresó: “*acá la dawa más grande que hay es la novela esa.. Acá la gente no sabe qué es el Islam y nosotros no lo mostramos*”. La “novela” a la que se refiere es una telenovela brasilera, llamada El Clon, que tiene por protagonistas a personas musulmanas, y que se transmitiera por primera vez en la televisión argentina en el año 2002.

98. Es importante señalar en este punto que el discurso de las instituciones rechazaría la caracterización de dichas posiciones como “jerárquicas”, pues dicha adjetivación no es aplicable desde aquel a las solas diferencias de conocimiento.

99. Tanto en la Casa Islámica como en la Casa Musulmana, el *sheij* funciona como la máxima autoridad en términos religiosos, amén de que existan en cada institución otras autoridades, como los *Directores* de cada una de ellas. En el caso de la Casa Musulmana, al momento de mi investigación, quien ocupaba la posición de Director también recibía el nombre de *Sheij*.

100. Mientras los hombres debían decir “*hadir*”, las mujeres debían expresar “*hadira*” (femenino de aquel término).

101. También en este caso a las *suras* escritas en árabe, se sumaba su transliteración para su aprendizaje por fonética, y su traducción al español.

102. Como se explica en “Nociones de Fiqh para principiantes”, una de las condiciones del *Salat* es “utilizar una vestimenta acorde que cubra la zona pudenda (*Aura*), esto es desde el

ombbligo hasta el límite inferior de las rodillas para el hombre y todo el cuerpo de la mujer, excepto su rostro y sus manos”.

103. Según los datos que obtendría luego a través del sitio en Internet de la institución, el terreno es de 33.000 m<sup>2</sup>, habiéndose destinado para la construcción alrededor de 20.000 m<sup>2</sup>.

104. En este punto resulta interesante la idea que P. Bourdieu expone en El Sentido Práctico al sostener que “el etnólogo hablaría mejor de las creencias y de los ritos de los otros si comenzara a hacerse dueño y maestro de sus propios ritos y creencias, ya se trate de los que se encuentran escondidos en los pliegues de su cuerpo y en los giros de su lenguaje ,o de los que abundan en su práctica científica misma, sus notas profilácticas, sus prefacios propiciatorios o sus referencias exorcistas, por no mencionar su culto a los *founding fathers* y otros antepasados epónimos; así recordarían al menos que los asuntos en juego que más irrisorios resultan cuando se ven desde afuera, pueden llegar a ser, bajo ciertas condiciones, cuestiones de vida o muerte.” (1991: 117).

105. Original en inglés. Traducción propia.

106. Idem.

107. El uso del *velo* merecería todo un análisis que supera las intenciones de esta tesis. Sin embargo, por tratarse de una cuestión que tradicionalmente ha dado origen a los más diversos prejuicios y ‘malos entendidos’ no siempre inocentes y que tienden a colocar a las mujeres musulmanas en una posición pasiva que no se condice con la realidad que conocí durante la investigación, creo necesario destacar que la obligatoriedad del uso del *velo* durante las clases propiamente dichas en la Casa Musulmana no implica que las mujeres vivieran dicho requisito como una ‘imposición’, lo cual no respondería a las percepciones de las mismas. Si bien parte de las alumnas se *descubría* al salir de la institución eso no implica necesariamente que estas no tuvieran, en la mayoría de los casos, personales deseos de estar *cubiertas* en determinadas situaciones de su vida social.

108. Respecto del análisis de la disposición del espacio resultan interesantes las ideas que N. Elias vierte en “La Sociedad Cortesana”, al referirse a la corte francesa del *ancien régime*, cuando dice que “todo tipo de «coexistencia» de hombres corresponde a una determinada conformación del espacio” (1982: 62).

109. Nota en La Nación el 27-09-2001.

110. Las traducciones que uso provienen de mis materiales de campo. En todo este Glosario recupero la perspectiva nativa; utilizo en este apartado la cursiva sólo para los términos árabes.

111. Dado que en todo este anexo recupero la perspectiva nativa, utilizo en este apartado la cursiva sólo para los términos árabes.

112. Para ver material entregado en el *curso* de la Casa Musulmana con instrucciones para la realización del *udú*, remitirse al Anexo II.

113. Cada uno de los cinco *salat diarios obligatorios* lleva un nombre y debe realizarse en un horario específico. En el caso del correspondiente al mediodía, los días viernes es considerado *obligatorio* para los varones realizar el *rezo* en forma *comunitaria* en la mezquita. A esas cinco, se suman *oraciones* consideradas *sunna* y, por tanto, de cumplimiento optativo.

114. El número de *rak'as* varía dependiendo de cuál de las cinco oraciones diarias se esté cumplimentando.

115. En la *clase* que tuvo lugar en la Casa Islámica Salih expresó “*Toda la parte que voy a poner ahora [en el pizarrón] hay discrepancia entre los sabios sobre si son Deberes o Sunna*”.

## Bibliografía

ÁLVAREZ, H. 2003. “Islámicos”. En: Forni, F., Mallimaci, F. y L. A. Cárdenas (Coord) Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires. Ed. Biblos, Buenos Aires.

BARTH, F. (comp) 1976 (1969). Los grupos étnicos y sus fronteras. FCE, México.

BAUMAN, Z. 1996. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En: Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) 2003 [1996] Cuestiones de identidad cultural, Amorrortu, Buenos Aires.

BAUMANN, G. 2001. El Enigma Multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas, Ed. Paidós, Barcelona.

BAYARDO, R. 1999. “Antropología, Identidad y Políticas Culturales”, on line: [www.naya.org.ar](http://www.naya.org.ar).

BAYARDO, R. y M. LACARRIEU 2003 [1995]. “Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad”. En: Bayardo, R. y M. Lacarrieu (Comps.). Globalización e Identidad Cultural, Ed. Ciccus, Buenos Aires.

BOIVIN, M, A. ROSATO, V. ARRIBAS 1998. Constructores de Otredad, Eudeba, Buenos Aires.

BOIVIN, M. y A. ROSATO 2001 Representaciones sociales y procesos políticos: análisis antropológico de los límites de la política, Proyecto de investigación UBACyT. Director: M. Boivin.

BOURDIEU, P. 1991 (1980) El Sentido Práctico, Taurus, Madrid.

\_\_\_\_\_ 1999 Razones Prácticas (sobre la teoría de la acción), Anagrama, Barcelona.

BRIEGER, P. 1996. ¿Guerra santa o lucha política?. Entrevistas y debate sobre el islam, Ed. Biblos, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ 2001. “Los atentados a la Torres Gemelas. Guerra y Globalización”. *Realidad Económica, Revista de economía* N° 184, IADE .

\_\_\_\_\_ 2002. “Estados Unidos y el Islam después del 11 de septiembre”. Ponencia presentada en las Cuartas Jornadas de Medio Oriente del Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata.

BRIEGER, P. y HERSZKOWICH, E. 2003. “La comunidad islámica en Argentina”. *Todo es Historia* N°430.

BRIONES, C. 1996. “Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina”. *RUNA*, Vol. XXIII, UBA, Buenos Aires,

- \_\_\_\_\_ 1998. La alteridad del “Cuarto Mundo”, Serie Antropológica, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- BRUBAKER, R. y F. COOPER 2000 “Más allá de “identidad””, *Theory and Society*, Vol. 29, Nº 1.
- BRUNER, J. 1998. Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva., Alianza Editorial, Madrid.
- BURGAT, F. 1996. El Islamismo Cara a Cara, Ed. Bellaterra, Barcelona.
- CAHEN, C. 1972 (1968). El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano, Siglo XXI, Madrid.
- CANCLINI, A. 2000. Otras confesiones cristianas. Judíos y musulmanes. Planeta, Buenos Aires.
- DE VITA, A. 2002. “Islam: Religión y Política”. *Revista Signos de Vida*, Ecuador.
- DEVALLE, S. 1999. “Etnicidad e Identidad: usos, deformaciones y realidades”. *Estudios de Asia y África*, Nº 108, pp. 33-50, México.
- DEVOTO, F.J. 2003. Historia de la inmigración en la Argentina, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- DOUGLAS, M. 1996. Cómo piensan las instituciones, Alianza Universidad, Madrid.
- ELIADE, M. e I.P. COULIANO 1992. Diccionario de la Religiones, Ed. Paidós, Barcelona.
- ELIAS, N. 1982. La Sociedad Cortesana, FCE, México.
- FRASER, N. 2000. “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»”, *New Left Review, Pensamiento crítico contra la dominación* Nº 0.
- GEERTZ, C. 1994 (1968). Observando el Islam, Paidós, Barcelona.
- GLICK SCHILLER, N. 2005. “Racialized nations, evangelizing Christianity, police states, and imperial power: Missing in action in Bunzl’s new Europe”, *American Ethnologist*, Vol. 32 (4), Vermont.
- GLUCKMAN, M. 1987. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", en Feldman-Bianco, B. (comp.): Antropología das sociedades contemporâneas. Global, São Paulo.
- GOROSITO KRAMER, A.M. 2003 [1995]. “Identidad, Cultura y Nacionalidad”. En: En: BAYARDO, R. y M. LACARRIEU (Comps.). Globalización e Identidad Cultural, Ed. Ciccus, Buenos Aires.
- GROSSBERG, L. 1996 “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?” En: Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) 2003 [1996] Cuestiones de identidad cultural, Amorrortu, Buenos Aires.

- GUBER, R. 1994 "Hacia una antropología de la Producción de la Historia". *Entrepasados* IV (6), pp. 23-32.
- GUBER, R. y S. E. VISACOVSKY 1998 "Controversias filiales: la imposibilidad genealógica de la antropología social de Buenos Aires". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXI-XXIII*. Pp. 25-53.
- HALL, S. 1991 "The local and the Global: Globalization and Ethnicity", en King, A.D. (ed.), Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of the Identity, Macmillan-State University of New York at Binghamton, Binghamton, Traducción de Pablo Sendón. Disponible on-line en: [cholonautas.edu.pe](http://cholonautas.edu.pe) / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales.
- HALL, S. 1996 "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?". En: Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.) 2003 [1996] Cuestiones de identidad cultural, Amorrortu, Buenos Aires.
- HOURANI, A. 2003. La Historia de los Árabes, Ed. Vergara, Buenos Aires.
- HUNTINGTON, S.P. 1996. El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Piados, Barcelona.
- JORGE, J.E. 2002. "¿Choque de civilizaciones?". on line: [www.cambiocultural.com.ar](http://www.cambiocultural.com.ar)
- JOZAMI, G. 1994. "La identidad nacional de los llamados turcos en la Argentina", *Temas de Asia y África* Nro. 2, UBA, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_, G. 1996. "The Manifestation of Islam in Argentina". *The Americas*, Jul. 53:1.
- JULIANO, D. 2003. "Universal/Particular. Un falso dilema". En: Bayardo, R. y M. Lacarrieu (Comps.). Globalización e Identidad Cultural, Ed. Ciccus, Buenos Aires.
- KLICH, I. y J. LESSER. 1996. "«Turco» Immigrants in Latin America". *The Americas A Quarterly Review of Inter- American Cultural History*, Vol. 53 N° 1, The Catholic University of America, Washington.
- KERMAN, A. y J. PIÑEIRO. 2004. "Sufismo en Buenos Aires: entre la ortodoxia y la heterodoxia. Reflexiones en torno a la configuración del «campo musulmán» argentino", actas del II Congreso Nacional De Sociología - VI Jornadas de Sociología de la UBA Pre ALAS 2005.
- KUPER, A. 2002. Cultura, la versión de los antropólogos, Ed. Piadós, Barcelona.
- LEACH E. 1976. Sistemas Políticos de Alta Birmania. Estudio de la estructura social kachin, Anagrama, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Once a knight is quite enough: como nasce um cavaleiro britânico". *Mana*. [online]. Vol. 6, no. 1, pp. 31-56.
- MAÍLLO SALGADO, F. 1996 Vocabulario de Historia Árabe e Islámica, Ed. Akal, Madrid.

- MONTENEGRO, S. 2000. Dilemas identitários do Islam no Brasil “A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro”. Tesis doctoral.
- \_\_\_\_\_ 2002. “La noción «fundamentalismo» en sociología de la religión”. *Revista de la Escuela de Antropología*, Vol. 7, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, Rosario.
- \_\_\_\_\_ 2002. “Discursos e contradiscursos: o loar da mídia sobre o Islã no Brasil”, *Mana*, Vol. 8 N°1, Río de Janeiro.
- MOORE, S.F. y B. MYERHOFF (Eds.) 1977. Secular Ritual, Van Gorcum, Assen, Amsterdam.
- NuAP 1998. “Uma antropología da política: rituais, representações e violencia, Projeto de pesquisa”, Cuadernos NuAP, 1.
- OLAZABAL, I. 1996. “Considérations générales sur la memoire et l’oubli dans la sociétés”, *Altérités*, Vol. 1, N° 1, Québec.
- OLICK, J. K. 1998. “Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público”. *Ayer* 32, pp. 119-145.
- OMI, M. y H. WINANT 1986. Racial Formation in United States. From the 1960s to the 1980s. Rutledge and Kegan Paul, New York.
- PANOURGIÁ, N. 2002. “Interview with Clifford Geertz” *Anthropological Theory*, Vol 2 (4), Sage Publications, Londres.
- PEIRANO, M. 1995. A favor da etnografia, Relume Dumara, Rio de Janeiro.
- PERROT, D. y R. PREISWERK 1979. Etnocentrismo e Historia América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental, Ed. Nueva Imagen, México.
- PRATT, J. 1996. El estigma del extraño. Barcelona, Ariel.
- Proyecto de investigación UBACyT F036 “Representaciones sociales y procesos políticos: análisis antropológico de los límites de la política”, 2001 Director: M. Boivin.
- SAHLINS, M. 1988. Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia, Gedisa, Barcelona.
- SAID, E.W. 1990. Orientalismo, Libertarias, Madrid.
- \_\_\_\_\_ 2003. “Orientalismo 25 años después”, disponible on-line en: [http://www.mundoarabe.org/orientalismo\\_edward\\_said.htm](http://www.mundoarabe.org/orientalismo_edward_said.htm)
- TAHAR BEN JELLOUN. 2002 El Islam explicado a nuestros hijos, Océano, Barcelona.
- TAMBIAH, S.S. 1985. Culture, thought and social action. An anthropological perspective, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.



- TASSO, A. 1990. "La inmigración árabe en la Argentina". *Todo es Historia*. N° 282, Buenos Aires.
- TAYLOR, C. 1993. El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", FCE, México.
- VISACOVSKY, S.E. 1998. "Genealogías rompidas. Memória, política e filiação na psicanálise argentina". *Mosaico. Revista de Ciências Sociais*. Centro de Estudos Gerais. Universidade Federal do Espírito Santo, pp. 197- 225.
- WILDE, G. 1997. "La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria". *Noticias de Antropología y Arqueología: Especial Identidad*, N°14.
- WRIGHT, S. 1996. "The politization of culture". *Anthropology Today*. Vol 14 N°1.

### **Notas de prensa**

- ALISCIONI, C. "La Convulsionada modernidad de los hijos de Alá", *Clarín* 30-09-2001.
- CLARÍN, "Atentaron contra una mezquita", 21-01-2001.
- EL PAÍS, "Amenazas e insultos contra los musulmanes", 13-09-2001.
- FALLACI, O. "Dos culturas que se diferencian por los aportes a la historia", *La Nación*, 02-10-2001.
- GONZALEZ TORO, A. "Los moriscos, de a caballo por la pampa", *Clarín*, 30-09-2001.
- GRONDONA, M. "¿Quiénes son los musulmanes?", *La Nación*, 27-09-2001.
- HEGUY, S. "Una familia que recita la palabra sagrada del Corán en Villa Tesei", *Clarín*, 4-12-2001.
- HUNTINGTON, S. "Ha sido un ataque de vulgares bárbaros contra la sociedad de todo el mundo", *El País*, 18-09-2001.
- LA NACIÓN, "A la verdad hay que saber buscarla", 17-09-2001.
- LA NACIÓN, "Una exigencia establecida por la *Sharia*", 19-09-2001.
- LA NACIÓN, "Preguntas clave para entender el Islam", 26-11- 2001.
- MARAINI, D. "Oriana, el dolor no tiene bandera", *La Nación*, 7-10-2001.
- MARTÍN MUÑOZ, G. "Multiculturalismo e islamismo", *El País*, 01-03-2002.
- MÉNDEZ, N. 2006. "Esa vocación", *Perfil*, 02-04-2006.
- SAID, E. 2001a. "Pasión colectiva", *El País*, 19 de septiembre.
- \_\_\_\_\_ 2001b. "El choque de ignorancias", *El País*, 16 de octubre.



Al Ibadat	Pilares del Islam	Pilares de la Fe
Tahira	Shahada	Crear en: Allah
Salat	Salat	Los ángeles
Zakat	Zakat	Los libros revelados
Siam	Siam	Los Profetas
Hayy	Hayy	El Día de Juicio
		El Designio Divino

Figura 1. Fuente: "Nociones de Fiqh para Principiantes" y materiales de campo. Ver Glosario para traducción de los términos árabes

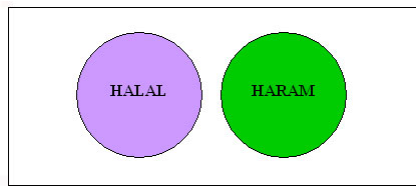


Figura 2. Este diagrama muestra una de las oposiciones fundamentales que rigen los actos humanos objeto de la Shari'a: lo Halal es aquello considerado lícito, mientras lo Haram es aquello que se considera prohibido. Ambos, se excluyen mutuamente.



Figura 3. Grafico en este diagrama las relaciones que se establecen entre algunos de los conceptos ya mencionados el hablar, a modo de ejemplo, de uno de los pilares del Islam: el Salat. Podemos ver en la parte inferior una línea que lleva de la obligatoriedad a la prohibición, y sobre los cuales se ordenan los *veredictos legales* de la jurisprudencia. Nótese que los colores responden a la figura mostrada en la Figura 2: a lo *Halal*, lo lícito, se oponen aquellas acciones consideradas *Haram*, lícitas, además de las diferencias al interior de estas últimas.

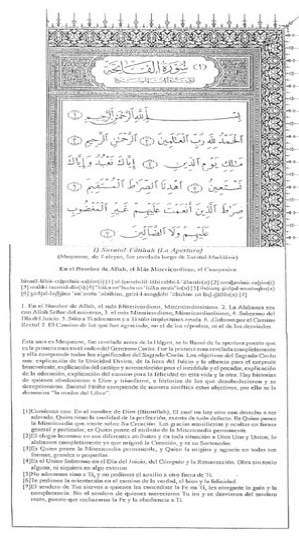


Figura 4. Reproducción de una fotocopia entregada durante las clases de Recitación del Corán en la Casa Islámica en la cual puede leerse el Fatha con transliteración y traducción al castellano.

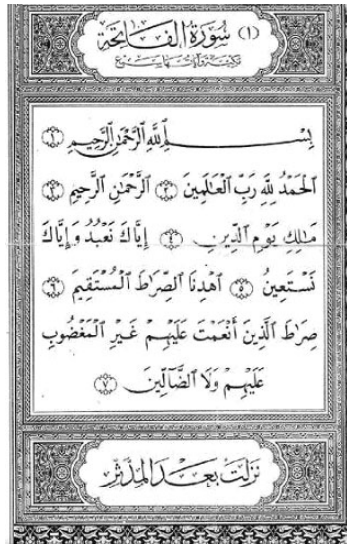


Figura 5. Reproducción de una fotocopia entregada durante la clase de Recitación del Corán en la Casa Islámica en la cual puede leerse el Fatha en árabe clásico.



- 1- TENER LA INTENCIÓN. DECIR BISMILLAH
- 2- LAVARSE LAS MANOS
- 3- ENJUAGARSE LA BOCA TRES VECES
- 4- LIMPIARSE LA NARIZ (ASPIRANDO AGUA) TRES VECES
- 5- LAVARSE LA CARA TRES VECES
- 6- LAVARSE LAS MANOS HASTA LOS CODOS TRES VECES (EMPEZANDO POR LA DERECHA)
- 7- y 8- PASARSE LA MANO MOJADA POR LA CABEZA Y LOS OÍDOS
- 9- LAVARSE LOS PIES HASTA LOS TOBILLOS (EMPEZAR POR EL DERECHO)

Figura 6: material didáctico que indica los pasos del udu, entregado en la Casa Muzlimana.



Figura 8: reproducción de una de las páginas del cuadernillo con acentos de Corán entregado en la Casa Muzlimana.

أَبْجَدِيَّةُ الْاَلْفَبَاءِ		ALFABETA	NUMERO
ALFABETA	NUMERO	ALFABETA	NUMERO
أ	1	ا	1
ب	2	ب	2
ت	3	ت	3
ث	4	ث	4
ج	5	ج	5
ح	6	ح	6
خ	7	خ	7
د	8	د	8
ذ	9	ذ	9
ر	10	ر	10
ز	11	ز	11
س	12	س	12
ش	13	ش	13
ص	14	ص	14
ض	15	ض	15
ط	16	ط	16
ظ	17	ظ	17
ع	18	ع	18
ف	19	ف	19
ق	20	ق	20
ك	21	ك	21
گ	22	گ	22
ل	23	ل	23
م	24	م	24
ن	25	ن	25
هـ	26	هـ	26
و	27	و	27
ز	28	ز	28
ح	29	ح	29
ط	30	ط	30

Figura 9: material didáctico que reproduce el abecedario árabe entregado en la Casa Islámica.

## **El Zakat**

No se deduce el *zakat* de la vivienda propia, de los medios de transporte y de los medios de producción. Así pues, los bienes deducibles para aplicar el Zakat correspondiente son:

Capital Activo	2,5%
Bienes inmobiliarios	2,5% de su rentabilidad
Ganados y cosechas	se deducen en género

El *nisab* según lo establecido anteriormente, es el mínimo imponible o umbral deducible, y está en relación con el género en cuestión; en general es todo lo que sobrepase el consumo personal y familiar y que quede inmovilizado durante un año lunar.

### **1) El *nisab* del oro y la plata:**

- Las alhajas (de oro, plata y similares) son deducibles si están destinadas al ahorro o al comercio.
- El mínimo imponible de oro que posea un musulmán, es de 90 gramos puros. A partir de esa cantidad, pagará el 2,5% anualmente.
- En cuanto a la plata, es a partir de los 600 gramos.

### **2) El *nisab* del ganado ovino:**

A partir de 40 cabezas	1 oveja
A partir de 121	2 ovejas
A partir de 201	3 ovejas
A partir de 301	una oveja por cada 100

El pago se realiza con cabezas adultas y se hará una vez al año (el *Haul* es de un año lunar)

### **3) El *nisab* del ganado bovino:**

A partir de las 30 cabezas	1 novillo de un año
A partir de las 40 cabezas	una vaca de dos años
A partir de las 60 cabezas	un novillo por cada 30 o una vaca de 2 años cada 40

El pago se realiza del mismo modo que el caso anterior.

### **4) El *nisab* de los productos comerciales:**

Las mercaderías para comercio se contabilizan según su valor en dinero en efectivo y se les aplica el mismo *nisab* del oro y de la plata. Por lo tanto, anualmente se deducen el 2,5% de su valor en monedas para entregarlo a sus destinatarios.

### **5) El *nisab* de los cultivos y las frutas:**

El mínimo deducible de los cultivos es de 635 kg. de productos cosechados. Si el cultivo es irrigado naturalmente, sin costo alguno, se pagará el 10% del valor total de lo cosechado. Si el riego implica algún costo, se pagará 5% del valor total de la cosecha. El momento del pago es inmediatamente después de la misma.

**Figura 10:** material didáctico referido al *zakat* entregado durante los cursos.