

EXPRESIONES DEL CREER EN FAMILIAS MIGRANTES Y MUSULMANAS EN GUADALAJARA, MÉXICO

***EXPRESSIONS OF BELIEF IN MIGRANT MUSLIM
FAMILIES IN GUADALAJARA, MEXICO***



Arely Medina
Universidad de Guadalajara (UdeG)
arely.torres@cucea.udg.mx

Arely Medina es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara (UdeG), Maestra en Estudios de la Región y Doctora en Ciencias Sociales, ambos posgrados por El Colegio de Jalisco. Ha realizado estancias académicas en la Universidad de Bayreuth, Alemania, en la Universidad del Sur de California (USC) y una estancia posdoctoral en CIESAS Occidente (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), México, para trabajar proyectos de migración. Actualmente se desempeña como Profesora Asociada adscrita al Departamento de Ciencias Sociales y Jurídicas del Centro Universitario de Ciencias Económico-Administrativas (CUCEA) de la Universidad de Guadalajara. Es fundadora del Observatorio de

Estudios del Islam en América Latina, adscrito al Laboratorio transdisciplinar para la solución de conflictos y la prevención de las violencias del mencionado departamento de la Universidad de Guadalajara, y también es integrante de la Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México, así como miembro del Grupo de Trabajo CLACSO "Religión y Sociedad". Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores de CONAHCYT, nivel I.

Resumen || Las expresiones del creer son formas de ser y actuar de los sujetos que se adhieren a un sistema de creencia, es lo que las personas dicen y hacen a través de las cosas, de la corporización de prácticas y acciones. Las expresiones del creer pueden ser entendidas desde la propuesta de la religiosidad vivida; con esto podemos entender la práctica religiosa más allá de los marcos institucionales: desde espacios e interacciones seculares y en los márgenes de otros sistemas. Con esta perspectiva busco un acercamiento a los procesos de desregulación institucional del islam y sus transformaciones, en un sentido inverso que va de los practicantes a la mezquita. Atender estas experiencias nos permitirá reconocer, en la cotidianidad, prácticas religiosas, hibridismos, narrativas que cuentan la relación de lo sagrado con las cosas, prácticas corporizadas, emocionales que dan forma a experiencias trascendentales, nuevas definiciones y marcos interpretativos que se ejercen día a día. En un contexto de migración, los actores que traen consigo su religión como práctica también cultural, es modificada o resignificada producto del proceso de asentamiento en el lugar de acogida. Los musulmanes migrantes, en su trayectoria de movilidad, entran en el campo social transnacional. En este proceso, el islam se deterritorializa para ser transportado de múltiples maneras, incorporándose así a un proceso de transterritorialización, para finalmente ser relocalizado con una lectura del nuevo contexto. Para dar cuenta de esto, se parte de una heurística fenomenológica para reconocer las experiencias religiosas de migrantes musulmanes asentados en Guadalajara, México.

Palabras clave || Islam, Religión vivida, Migrante árabe, Creer, Musulmana conversa

Abstract || The expressions of belief are ways of being and acting of individuals who adhere to a system of belief, it is what people say and do through the things, the embodiment of practices and actions. The expressions of belief can be understood from the perspective of lived religiosity, allowing us to comprehend religious practice beyond institutional frameworks: from secular spaces and interactions to the margins of other systems. With this perspective, I seek to approach the processes of institutional deregulation of Islam, its transformations, in a reverse sense that goes from practitioners to the mosque. Attending to these experiences will allow us to recognize in everyday life religious practices, hybridisms, narratives that depict the relationship of the sacred with things, embodied, emotional practices that shape transcendental experiences, new definitions, and interpretive frameworks that are exercised every day. In a migration context, the individuals who carry their religion as both a practice and a cultural element see it modified or redefined because of their settlement process in the receiving place. Migrant Muslims in their trajectory of mobility enter the transnational social field. In this process, Islam deterritorializes itself to be carried in multiple ways, thus becoming part of a deterritorialization process, to finally be relocalized with an understanding of the new context. To account for this, a phenomenological heuristic is used to recognize the religious experiences of Muslim migrants settled in Guadalajara, Mexico.

Keywords || Islam, Lived religion, Muslim migrant, Belief, Muslim convert

Introducción a las expresiones del creer desde la perspectiva de la religión vivida

Mircea Eliade, en su obra *Lo sagrado y lo profano*, explica que el ser humano entra en conocimiento con lo sagrado porque esto se manifiesta; y por ese hecho, las cosas pueden ya no ser simplemente un árbol, una piedra, sino lo sagrado, lo *ganz andere*. Esto, que es algo completamente diferente, revela también los espacios sagrados, las orientaciones del cosmos y la fundación del mundo que se vive; adquiere pues un carácter ontológico, que además “aparece y desaparece según las necesidades cotidianas” (2022, p. 23). Eso sagrado es real y el ser humano desea vivir en ello, se sitúa objetivamente en el mundo con expresiones que reflejen su relación; se está haciendo a sí mismo a través de sus modos de ser: actos, comportamientos, actitudes, esperanzas, usos de estéticas relacionadas con los performances de las apariencias, manifestaciones corporales visualizadas en diferentes formas de significar el cuerpo. Tiene que ver con las relaciones que establecen los sujetos para interactuar con realidades suprahumanas para ayudarse o ayudar a otros, para intervenir. Estas relaciones exponen experiencias, señala Morello (2021), que están profundamente conectadas con la vida cotidiana, y que podemos asumir que, si la vida cambia, los sujetos tendrán respuestas creativas para esos cambios, quizás con diferentes formas de expresar el creer.

La religión es vivida en lo cotidiano, se expresa más allá de los recintos de culto, de las iglesias, las mezquitas, las sinagogas. Para poder capturar estas expresiones del creer, podemos partir de repensar las prácticas religiosas y espirituales desde una mirada que desarma los andamiajes teóricos clásicos que dan prioridad a la institucionalización, las hegemonías, las ortodoxias y normas que marcan el deber ser. Estas prácticas, en su momento, permitieron a la teoría social crear definiciones sustantivas y que algunas veces dejan la práctica religiosa al margen de los espacios sagrados y privados; por ejemplo, McGuire (1992) señala que algunas de estas definiciones vinculaban aspectos de integración cultural, lo que implica la relación inherente entre religión y sociedad. De otra manera, la perspectiva de la religión vivida da prioridad a la actuación de los creyentes, sus formas de vivirse y narrarse respecto a lo sagrado, lo trascendental, lo sobrenatural o extraordinario.

Los aspectos que conforman la religiosidad cotidianamente están asociados con las cosas que permiten tener una relación con el cosmos. Eliade (2022) propone que el ser religioso vive en un cosmos que está en comunicación con los dioses y que participa de la santidad del mundo (2022, p. 126); se trata de una relación entre lo humano y lo santo. Orsi (2005) lo define como las relaciones entre el cielo y la Tierra. Esta relación permite consagrar o reproducir lo sagrado en escalas menores, como el cuerpo, los espacios, las cosas. Es así porque el mundo divino o el cosmos sagrado se vitaliza y se vive, se experimenta por acción de las cosas, esto es:

No necesariamente depende de las creencias de las gentes en los poderes religiosos o las cosas mágicas. Más bien, los mundos divinos son creados a través de relaciones y acciones concretas entre personas, cosas, espíritus y deidades que toman formas tangibles como intangibles. (Ishii, 2012, p. 372)

La idea está en que, ontológicamente, las cosas no son ajenas a la acción e interpretación de los sujetos (Morgan, 2005). Cuerpo-mente, emociones-sensorialidad no están separados, hay un conocimiento sensible (Meyer, 2018) o un sentido espiritual (Jones, 2019) con el que se percibe el mundo mismo que se está construyendo a través de las estructuras sociales.

Atender metodológicamente las expresiones del creer, o la religiosidad en la vida cotidiana, es no concentrarnos en el papel preponderante de la institución religiosa o la ritualización burocrática, sino en las formas en que los creyentes dan sentido a su fe a través del relato, la narrativa, los objetos, las estéticas, las emociones, el cuerpo. Suárez (2015) propone poner atención a seis puntos, en resumen: 1. A las maneras en cómo los creyentes dan sentido a su fe o creencia; 2. Al dinamismo religioso plasmado en la experiencia y construcción de la fe; 3. A las aparentes contradicciones, a las combinaciones, o mezclas. 4. A las “creencias bisagras” que exponen matrices culturales-religiosas, es decir, la negociación entre varias prácticas religiosas a la vez, o el prestamo de varios elementos de distintas matrices doctrinarias para su propia práctica; 5. A la problematización de la realidad más allá de las definiciones sustantivas; y 6. A la renovación de la etnografía y sociología cualitativa para observar “los susurros donde hoy habita la experiencia religiosa del creyente” (2015, p. 198), esto es, salir de los espacios habituales y prestar atención a los espacios y acciones que conforman la vida cotidiana. Esta propuesta, aunque no se centra en la religión organizada desde el espacio de culto, las normas de ortodoxia o la vigilancia del clérigo, no la deja de lado tampoco porque se toma en cuenta la influencia que esta pueda tener en la vida del creyente (Ammerman, 2007).

Lo religioso se relaciona con las producciones de lo sagrado dentro y fuera de los márgenes institucionales. Pero entiende lo sagrado no sólo en relación con los espacios de culto, sino con aquello que se considera sagrado, por ejemplo, la nación y sus símbolos, ideologías, relaciones interpersonales, terapias, entre otros. Por lo que esta perspectiva integra, desde una definición funcional, las experiencias, las actitudes, las motivaciones y las actuaciones en espacios seculares o heterodoxos.

Si bien la religiosidad vivida es una propuesta para repensar los conceptos clásicos, me parece importante centrar la atención en el hecho de que en América Latina los estudios sociales de la religión ya nos han mostrado los procesos variados y multiplicidad de fenómenos con los que se dan y se construyen las prácticas religiosas institucionales, populares y desinstitucionalizadas, que difuminaban desde hace tiempo los márgenes de la religión. En este sentido, se ha puesto atención en el hecho de que la religión en América Latina ha estado presente desde la conquista con la Iglesia católica, trayendo consigo la marca del mestizaje, la hibridación, el sincretismo (Parker, 2008; Bastian, 2011) entre las expresiones espirituales o cosmogonias previas, y el cristianismo católico. Explica Morello (2021) que América Latina se hizo moderna, pero con su historia particular de la religión —que nos muestra que desde sus inicios coloniales la iglesia era una presencia hegemónica pero no tenía el control de todo, porque estaba la agencia de los sujetos—, por lo que se construyeron “narrativas antihegemónicas, se crearon espacios de agencia, resistencia y una organización popular que ofreció herramientas para protestar contra el poder” (2021, p. 61).

En este mismo proceso, de la Torre y Martín (2005) apuntan que en la cultura e

historia de América Latina la popularización de la religión ha estado presente, así como otras expresiones: la santería, el candoble, el umbanda, o el voodoo, que se integraron aunque de manera marginal. Aquí podemos incluir el islam bajo una forma disfrazada de catolicismo, que es lo que se ha considerado como *taquiyya* (Medina, 2019). Por lo que debemos considerar que no hay una expresión religiosa, sino expresiones heterogéneas. Y que no solo podemos pensar en terminos de una sola iglesia, sino de una diversidad religiosa que incluye expresiones de religiosidad popular, que recoge de otras matrices culturales que han sido deslocalizadas de otras regiones y puestas en circulación, instálándose en mercados religiosos de donde pueden ser adoptadas de muy diferentes maneras, como es el caso del islam.

En México también se han discutido los procesos de desinstitucionalización de las prácticas hegemónicas católicas, y se ha observado una insatisfacción de las necesidades básicas, así como marginación a grupos variados de la población. Esto ha permitido que se observe de manera más positiva a los nuevos sistemas de creencia. La encuesta *Encreer* muestra que, en México, la mayoría sigue siendo católica, pero las formas de vivirse, de combinarse con otras prácticas no católicas, permiten a estos practicantes describirse como católicos a su manera, o católicos por tradición. Pero también se observa en esta encuesta que, si bien la desafiliación a la Iglesia católica no siempre implica un cambio de institución religiosa, tampoco se puede hablar de la ausencia de creencias (RIFREM, 2016). El trabajo colectivo sobre la religiosidad vivida en México (Juárez, De la Torre y Gutiérrez, 2023) también nos muestra cómo los creyentes, aunque se definan dentro de alguna adscripción religiosa, siempre dan espacio a experimentar formas trascendentales y espirituales ancladas a su subjetividad, a su agencia, autonomía, y reflexión de las tradiciones, normas y ortodoxias.

La expansión de un mercado religioso y que además abre una oferta a la carta, es decir, la posibilidad de interactuar con varios marcos de creencia que incluso antes se consideraban incompatibles (Gutiérrez y De la Torre, 2005), ha permitido que las personas amplíen sus opciones, accedan a la movilidad religiosa (Garma, 2004), creen trayectos como buscadores espirituales, se afilien a otra religiones y, en todo ello, sigan cargando con los marcos interpretativos de ese itinerario. Esto permite que se generen resignificaciones, adecuaciones, diálogos, negociaciones y demás dinanismos, en los cuales la experiencia a veces ha quedado corta en las clasificaciones que la mayoría de veces viene de comprender la afiliación a iglesias o religiones bajo perfiles institucionales.

El islam ha entrado a este espacio de oferta religiosa en México. Su propia forma de entrada y asentamiento ha dado espacio a prácticas que oscilan entre un esfuerzo de concretar un islam institucional y las formas de interpretación y vivencia de sus adeptos. La presencia del islam en México es multicausal. Por una parte, estos procesos de desinstitucionalización en México han permitido que mexicanos comiencen una travesía de búsqueda espiritual y opciones religiosas, llegando al islam. Pero, incluso habiendo llegado allí, siempre está la posibilidad de seguir trayectorias espirituales diferentes o combinadas. En un trabajo previo expuse el caso de mujeres mexicanas conversas al islam. A través de ellas, analicé itinerarios de búsqueda espiritual, de asentamiento en el islam y flexibilidad para combinar con otras matrices espirituales, incluso terapéuticas. Todo esto expresado a través de la agencia, la

capacidad de elegir, seleccionar y discriminar normas ortodoxas, para resignificar acciones, actitudes, estéticas, atravesadas por su corporalidad, en un proceso de interiorización, comprensión y exteriorización del sistema de creencia, que da lugar a la incorporación de la creencia (Medina, 2023a; 2023b).

El acercamiento a las prácticas islámicas, desde esta perspectiva, deja ver que las formas de creer no son simplemente procesos de individualización producto de la modernidad y la desinstitucionalización de las religiones hegemónicas. Los casos de estas mujeres nos revelan itinerarios en los cuales la educación religiosa fue relajada tanto en el cristianismo católico como en los otros cristianismos, por lo que su búsqueda espiritual fue marcando trayectorias de llegada a diversas experiencias religiosas; incluso llegando al islam, esta capacidad de andar por otras prácticas permite modos auténticos de interpretar y vivir la doctrina islámica.

Siguiendo la multicausalidad de la presencia del islam en México, tenemos, por otra parte, la presencia de migrantes musulmanes y proyectos proselitistas; en un nuevo escenario, el islam puede tomar formas variadas en su práctica. A esto hay que sumar que los países con mayoría islámica también han sufrido procesos de desinstitucionalización de la religión hegemónica, que se han dado por diversos factores históricos y sociales con una fuerte tensión histórica entre la tradición y la modernidad.

El islam también ha sido abordado desde la perspectiva de la religión vivida, tomando la forma del islam vivido (*Live islam, everyday islam*). En la obra *Ethnographies of Islam* (Dupret, Pierret, Pinto & Spellman-Poots, 2012) se hace un llamado de atención a la tendencia por buscar la naturaleza de las cosas en lugar de sus funcionamientos; a priorizar el dato sin considerar las condiciones en las que se produce; y a la depreciación del trabajo descriptivo, aunque una descripción adecuada es un análisis exhaustivo de un fragmento del mundo tal como realmente funciona. Si se sobrepasa esto, entonces puede verse:

El Islam como práctica; y por lo tanto como algo que debe ser descrito en acción. Es más probable que obtengamos una comprensión del significado de la práctica religiosa a través de la descripción detallada de la orientación de las personas y de la reificación de las categorías religiosas, tal como emerge de sus experiencias reales en un contexto social dado. (Dupret *et al.*, 2012, p. 2)

Bajo esta perspectiva, el islam puede dejar de ser visto como un sistema homogéneo, basado solamente por un conjunto de prácticas ortodoxas y literales. En cambio, podemos observarlo a través de los discursos, de lo que los sujetos dicen qué es y cómo lo practican. Aportes como los de Turam (2020), Kaliszewska (2019), Jeldtoft (2011) o Sahu y Hutter (2012) exponen procesos de reislamización en los cuales los sujetos crean estilos de vida y modos de concebir su identidad islámica, gestionan las formas de practicar el islam —sea a través de la oración u otros rituales y simbolismos—, así como diferentes formas de uso del espacio no sólo privado sino público, modos de comportamiento y formas de consumir materialidad religiosa, aunque esta refiera a amuletos o a elementos tomados de otras fuentes de creencia.

Con esta apuesta de la religiosidad vivida se busca en este trabajo exponer cuáles

son las expresiones del creer, para mostrar cómo el islam es practicado entre musulmanes de origen árabe o turco en Guadalajara. Para ello parto de preguntar: ¿cómo vive el musulmán migrante el islam? ¿Cuáles son sus prácticas cotidianas donde está presente su religiosidad? ¿Qué materialidades están presentes en su práctica? ¿Cómo se relaciona lo anterior con sus relaciones y vivencias en espacios públicos y privados?

Para responder a las cuestiones anteriores, se optó por una metodología prioritariamente cualitativa con un enfoque fenomenológico. El objetivo es captar narrativamente las experiencias, sentires y actuares de los creyentes a través de la entrevista. Se tomaron en cuenta una serie de entrevistas en profundidad, que incluyeron la integración de material visual de espacios y objetos significativos en sus vidas. Y, aunque el trabajo es prioritariamente cualitativo, para obtener una muestra de exploración se recurrió a un cuestionario electrónico distribuido en redes sociales de grupos islámicos en México en los cuales participan musulmanes de origen migrante radicados en Guadalajara, y en la mezquita donde la mayoría de migrantes asiste en Guadalajara; allí, los respondientes tuvieron la oportunidad de compartir sus formas de practicar y referir sus espacios y objetos significativos en su religiosidad. Este cuestionario electrónico tuvo un alcance de 19 respondientes, entre los cuales están incluidos los participantes de entrevista; de ese número, se tomaron 11 muestras para entrevistas en profundidad, pero en este trabajo se hará énfasis en el caso de una familia musulmana.

En base a esta propuesta teórico-metodológica, el artículo se desarrolla con la descripción breve del perfil de la actual migración árabe y turca en México y Guadalajara, para continuar con los resultados de la encuesta e intervenciones de entrevistas. El siguiente apartado analiza el caso de una familia musulmana y cómo vive su religiosidad. Finalmente, se presentan algunas reflexiones a modo de conclusión.

Algunas pistas de la práctica islámica entre migrantes musulmanes en México

El islam en México es una práctica que padece la desregulación institucional. Lo institucional puede ser considerado como una figura que regula las leyes, normas u ortodoxias religiosas, donde la mezquita es dirigida por su sheik o imam, que podrían ser los reguladores de la comunidad que asiste. Y, aunque en México existen mezquitas, imams y algunos sheiks, éstos no logran regular u homogenizar la práctica de los adeptos por varias razones. Porque es una religión transnacional (Levitt, 2004) con diferentes orígenes de deslocalización y vías de translocalización, lo que permite que las rutas de doctrinas, ortodoxias e interpretaciones sean amplias y se pierda lo institucional. Aunque está presente el proselitismo internacional, en algunos casos sólo se traduce en un esfuerzo por mantener una línea de interpretación. Otra razón es porque las mezquitas son mayoritariamente organizadas por la voluntad de sus miembros y, generalmente, los conversos son quienes gestionan los espacios. Las trayectorias de conversión son muestra de la movilidad religiosa en México, de la emergencia de subjetividades electivas de practicar, combinar, afiliarse y desafiliarse no sólo a la Iglesia católica sino a otras experiencias religiosas, y tener la posibilidad de cohabitación religiosa.

Sin embargo, para el caso mexicano estos estudios están enfocados en los mexicanos conversos al islam; muy pocos trabajos se han enfocado en la migración contemporánea. La migración musulmana contemporánea en México tiene algunas características: es mayoritariamente masculina y la llegada de estos migrantes a México está asociada al contexto político, económico, la falta de oportunidades o empleos con salarios dignos, así como el matrimonio como una vía de migración. En países como Marruecos, Egipto, Túnez o Siria, las crisis humanitarias de carácter social, político y económico han gestado inconformidades tales como el rechazo a la censura y la búsqueda de democracia, por lo que en las narrativas de los migrantes, si bien no están explícitos los momentos de tensión política y económica, sí sitúan su realidad en la búsqueda de oportunidades.

El caso turco comparte características con la migración árabe, pero hay que sumar la presión social relacionada con cuestiones religiosas, étnicas y sectarias que viven, por ejemplo, los kurdos y los participantes del movimiento gülenista¹. En ambos grupos, se trata de una población que analiza el costo beneficio de migrar, y en ello encuentra que migrar sólo para encontrar nuevos horizontes es lo mejor.

Sobre el perfil de los 19 musulmanes migrantes que respondieron el cuestionario, tenemos a una población musulmana, mayoritariamente masculina, entre los 30 y 40 años de edad, mayoritariamente casada y con estudios universitarios, que arribó a inicios del siglo XXI y que incluso sigue llegando hasta el presente. En las siguientes tablas (1 y 2) podemos ver su distribución.

| | | | | | | | | | |
|-------------------------------|-----------|----|-------------------------|------------|----|---------------------------------------|--------------|----|---|
| Población Sexo genérica | Femenina | 3 | Estado civil | Casado | 14 | Estudios | Licenciatura | 12 | |
| | Masculina | 15 | | Soltero | 3 | | Bachillerato | 3 | |
| País de origen | Turquía | 7 | Matrimonio religioso | Divorciado | 2 | Educación religiosa a los hijos | Posgrado | 3 | |
| | Egipto | 4 | | Si | 11 | | Otro | 1 | |
| | Marruecos | 2 | No | 8 | Si | 10 | | | |
| | Palestina | 2 | Matrimonio civil | Si | | | 13 | | |
| | Paquistán | 2 | No | 6 | | | | | |
| | Siria | 1 | Hijos | Si | | | 14 | No | 9 |
| | Túnez | 1 | | No | | | 5 | | |

Tabla 1. Perfil de migrantes musulmanes en Guadalajara. Elaboración propia en base a datos del cuestionario virtual.

La mayoría de los migrantes varones migraron solos (n=11); los demás, con algún familiar: esposo/a (n=5), hermanos (n=2), padres (n=1). Migraron por cuestiones laborales incluida la búsqueda de nuevas oportunidades (n=12), por turismo (n=1), por noviazgo y matrimonio (n=6). Llegaron a México sin dominar el español (n=14) y sólo algunos tenían conocimiento previo (n=5).

El cuestionario abordó las experiencias y vivencias religiosas del día a día de este grupo. Como ya se explicó, se refiere a la actuación de los creyentes, sus formas de vivirse y narrarse respecto a lo sagrado, lo trascendental o lo extraordinario. Lo religioso se relaciona con las producciones de lo sagrado dentro y fuera de la mezquita, para pensar, por ejemplo, en

¹ El movimiento Gülen fue creado por M. Fethullah Gülen como una propuesta de un islam moderado en un entorno secular, que impulse el diálogo interreligioso, basado en el servicio (Hizmet) a la comunidad religiosa; sin embargo, hay una confrontación con el presidente turco, Recep Tayyip Erdogan, que limita la presencia pública de este movimiento. Incluso son observados como terroristas en Turquía. El movimiento no cuenta con una sede física, pero tiene un alcance transnacional (Castaño, 2016).

su hogar, su área de trabajo, los espacios o lugares donde interactúa, sus relaciones sociales; incluso no sólo los elementos religiosos, sino la cultura o la nación.

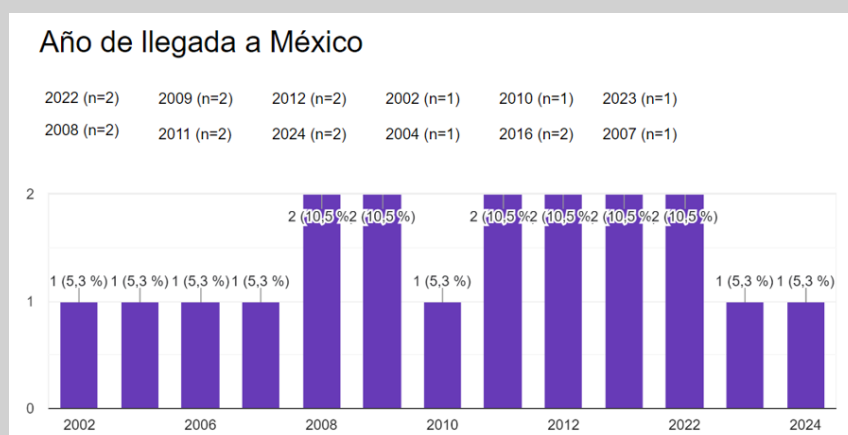


Tabla 2. Frecuencia de migración por año. Elaboración propia en base a datos del cuestionario virtual.

Entre las prácticas que se mencionaron está el *salat* u oración (n=18) y, aunque esta es una práctica de carácter obligatorio y se debe realizar cinco veces al día (n=4), los participantes explican que no siempre oran (n=2), o lo hacen sólo cuando hay oportunidad (n=13); esto se deriva de la falta de espacios adecuados y tiempos para visitar una mezquita. Guadalajara cuenta con dos, una en la zona centro y otra hacia el sur de la Zona Metropolitana en Zapopan, por lo que se trata de un trayecto largo casi desde cualquier punto de la ciudad, lo que imposibilita incluso —para varios— la asistencia de los días viernes a la *jutba*².

El espacio dedicado para orar o conectarse con Allah no necesariamente debe ser en la mezquita. En el islam existe la práctica de consagrar un espacio para el momento de la oración, incluso cuando este no ha sido preparado especialmente para ello; de un momento a otro puede cumplir con la función de un espacio sacro. Lo que lo hace óptimo para la oración es su purificación a través de la limpieza, su orientación hacia la *Kaaba*³, que es simbólicamente el axis mundi, una ruptura en la homogeneidad del espacio (Eliade, 2022). Y la incorporación del creyente debe ser previamente purificada; su cuerpo se prepara física y emocionalmente bajo el ritual del *wūdu*, que implica la purificación con agua y la intención con su mente y emociones. Los espacios están relacionados con la creación de minicosmos, la reproducción de lo sacro en contrarreferencia con lo profano. Los espacios se consagran y ello equivale a una cosmogonía: “El mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado” (Eliade, 2022, p. 51).

Con esta indicación prevista desde el islam, el musulmán puede consagrar un espacio. Sin embargo, al preguntar si tienen en su hogar un lugar especial para orar, las respuestas estuvieron divididas en negativo (n=10) y afirmativo (n=9). Para quienes sí cuentan con él, describieron su lugar como un espacio para descansar y desconectarse del mundo y sus problemas; como un espacio decorado: “Tengo un Corán, mi tapete, unas fotos de Turquía

² Disertación que realiza el sheik o el imam, antes de la oración del *Yumu'a* en la mezquita.

³ “Casa de Alá” ubicada en Meca, Arabia Saudita. Es el centro mundial espiritual hacia el que los musulmanes rezan (Esposito, 2003).

y unas letras de Allah”, “Mi casa está decorada con cosas de la cultura turca, cosas islámicas”, “con cosas que me recuerdan a mi país de origen y mi religión”. El espacio consagrado para la oración se torna multifacético y capaz de compartir otros objetos sagrados, como aquellos que refieren a la cultura y la nación, porque también la nación funda su estructura entre lo sacro y lo profano (Durkheim, 2012). El país es el territorio que guarda para ellos la raíz de su cultura y su religión, la historia mítica del islam y lo que conforma la *ummah*⁴ islámica. Los espacios laborales incluso pueden ser una extensión de ello. Aunque la mayoría (n=15) mencionó no tener un lugar especial para orar —incluso que no era necesario porque la comunicación con Allah no es estrictamente con el *salat*, sino simplemente hablándole—, una minoría (n=4) sí tiene un espacio funcional, no estático, para orar (Imagen 1).



Imagen 1. Tapete de oración en un espacio funcional. La imagen central es una mezquita, que presuntamente es una representación de la Cúpula de la Roca, uno de los centros de culto principales del islam en Jerusalén. Obtenida de la encuesta el 2 de mayo de 2024.

Podemos observar en la creación de estos espacios que la materialidad juega un papel importante no sólo en el proceso de consagración, sino también en el de plasmar simbolismos de carácter sagrado, como son los aspectos religiosos, culturales y la nación misma. Según Ingold (2012), la relación que establecen los sujetos con las materialidades o las cosas, es lo que éstos hacen con ellas. Su propuesta parte de cinco premisas: 1. El mundo habitado está lleno de cosas (activas/inacabadas) y no de objetos (pasivos/terminados); 2. Habla de reconocer la vida que hay en las cosas, entendiendo la vida como la capacidad de generar un flujo constante de relaciones, ya que las cosas no están separadas de la vida, son parte de la vida; 3. Más que en la materialidad misma, parte de poner atención en los flujos y cambios de los materiales; 4. Propone ver el movimiento de los materiales “hacia adelante” como un proceso constante e inacabado, más que verlo “hacia atrás” como el proceso de creación (construcción o generación) de las cosas; 5. Las relaciones entre las cosas no son conexiones estáticas y definidas, sino entretejidos que constantemente crecen y tienen movimiento como

⁴ Comunidad musulmana (Esposito, 2003).

procesos, como un fluir constante.

Entre las materialidades que destacan están aquellas que se unen a actividades importantes del día a día, como la lectura o recitación del Corán (n=9); incluso está asociada a la oración, ya que cada *salat* se compone de la recitación del *sura*⁵ *Al-Fátiha* y otro que le acompañe, o de un extracto de un *sura* cuando este es largo. Escuchar el Corán también es una actividad, aunque con menor presencia en el grupo (n=5). Respecto al Corán, algunos prefieren o lo usan en formato impreso (n=4), otros digital (n=4), mientras para otros no hay una preferencia en su formato (n=11). Esto tiene que ver con los modos en que se percibe la materialidad: la religión se ha adaptado a la cultura digital adecuando las materialidades, los rituales, la educación a formato digital. Esto es lo que se ha considerado entre el uso de aplicaciones digitales como *religious mobile apps* (Fewkes, 2019).

Líderes religiosos, instituciones u organizaciones islámicas desde hace tiempo utilizan lo virtual y digital como un medio de difusión islámica. Por ejemplo, desde lo institucional, la emisión de *Fatwas* —guías sobre algún tema o práctica que necesite ser deliberada en lo jurídico—, que están al alcance incluso de un móvil (Nawi, Hamzah, 2014). Pero no solo las instituciones islámicas entraron al mundo digital con la autoridad religiosa; el emprendurismo, a través de plataformas para la compra de insumos o alimentos *halal*⁶ (Fewkes, 2019), *apps* del amor para musulmanes, y otras para el uso cotidiano como calendario islámico, recordatorio del *salat*, y el Corán audible o para aprender a recitar. En su conjunto, condensan espacialidades, movilidad, materialidades y sujetos en aparatos digitales de uso diario como son los celulares. A esto se le ha referenciado como *piedad en el bolsillo* (Fewkes, 2019) haciendo alusión a la portabilidad de la religión a tan sólo un clic.

Entre otros objetos tenemos nuevamente aquellos asociados con el *salat*. Está el uso del tapete para la oración (n=17), la ropa adecuada para orar (n=3), para las mujeres el velo (n=2), la brújula para orientarse (n=2). En el cuestionario resalta un caso, un respondiente que no se identificó como *shía*⁷, pero entre los objetos que usa está el torbe —que es la piedra formada por la tierra de Kerbalá en Irán— y el uso de la *Kufiyya*, asociada a la identidad y resistencia palestina, y también a la identidad política con Irán, lugar de mayoría *shía*. En esta misma línea, el respondiente celebra el *Al-Quds*, que es el día ordenado por el gobierno iraní en apoyo a la causa palestina. Podemos ver aquí que las formas de identificación incluso pueden ser laxas y obviar o desviar la vinculación a un tipo de islam, como es el shiísmo, y simplemente identificarse como musulmán.

Entrando en el tema de las celebraciones que están asociadas a los tiempos sagrados y míticos, el creyente distingue su tiempo en dos clases: 1. El presente histórico, una duración temporal profana, que puede ser detenida por el tiempo no histórico; esto es 2. el tiempo sagrado que es “circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos” (Eliade, 2022, p. 54).

⁵ *Sura* refiere a un versículo o pasaje que está enumerado para señalar las divisiones de una *aleyá* o capítulo del Corán.

⁶ *Halal* es lo lícito, todo lo que está permitido dentro del Corán y la *sunna*.

⁷ Rama del islam que considera al religioso Mohammad como la autoridad espiritual y la guía divina, cuyo liderazgo fue pasado a sus descendientes, comenzando por su primo y yerno, Ali ibn Abi Talib (Esposito, 2003).

Las celebraciones islámicas más concurridas son el mes de ramadán, el *Eid al-fitr*⁸ y el *Eid al-adha*⁹. Estas celebraciones abren y cierran tiempos míticos y dan oportunidad para que el creyente consagre su tiempo, espacio, cuerpo y mente en función de su sentido o sensorialidad espiritual (Jones, 2019). Los musulmanes de origen árabe o turco en Guadalajara comentan la importancia de celebrar en comunidad (n=12), pues se ha observado que la mezquita es el espacio donde se recrea no sólo el sentido de comunidad de fe, sino donde se reconstruye el sentido identitario a través del idioma árabe o turco. Les hace sentir cómodos; de hecho, señalaba un sirio que el simple hecho de decir *salam aleikum* le hacía sentir “en casa”. Las expresiones corporales y emocionales que se han construido culturalmente emergen con naturalidad.

Pero no todo se queda en la mezquita. Como vimos en los perfiles, la mayoría de ellos están casados, tienen hijos, y varios de estos matrimonios son con mujeres católicas. De tal manera que estos tiempos sagrados son compartidos con el resto de la familia (n=6), aunque sólo un respondiente que está casado con una mujer mexicana católica y no asiste a la mezquita, mencionó no celebrar estos momentos sagrados. El convivir con la familia extensa no islámica o con amistades fuera de la comunidad religiosa los ha llevado a ser partícipes de una sociedad con diversidad religiosa, a generar inclusión y aprender de otras celebraciones religiosas. Por ejemplo, festividades como la Nochebuena o Navidad son celebradas en familia (n=6), o sólo si se les invita (n=5), pero también están los casos de no celebrar (n=8); estos se dan sobre todo en las familias endogámicas mientras que, las que son mixtas, suelen combinar las celebraciones religiosas. Otros eventos religiosos como la asistencia a bautizos, bodas religiosas o funerales son aceptadas (n=16) por respeto, como comenta la mayoría de este grupo.

Sin embargo, para algunos la convivencia con estas festividades no islámicas o convivencia con no musulmanes conllevan algunas reglas. Por ejemplo, se les preguntó sobre qué reacción tendrían o qué harían si a la mesa en la que están conviviendo llega alcohol o algo cocinado con cerdo. Hay quien señaló que: “En el Quran se nos indica que es mejor retirarse así que sigo el Quran y sunnas” o “Pido que quiten el cerdo y el alcohol”. Algunos en su hogar expanden la norma bajo la idea de que “en mi casa no entran alimentos con puerco y mis amigos lo respetan”. Por su parte, otros indican una respuesta más sencilla y sólo indican que no pasa nada (n=3), o simplemente no consumen (n=6). Sobre la convivencia y el respeto a los demás como sus creencias y prácticas, indican: “No me afecta, cada quien es libre de hacer lo que quiera, por eso se nos dio el libre albedrío”, “Me produce una sensación de extrañeza, pero simplemente no consumo, me adapto al ambiente”, “Solo no consumo, me gusta participar de las festividades de mis amigos”, “Convivo con familias de todas las religiones y lo respeto, solo no consumo”, “Me gusta convivir con mis amigos mexicanos, simplemente no participo en el consumo”, “Me gusta la cultura mexicana y la respeto como respetan mi religión”.

El tema de los alimentos es una forma de comprender lo sagrado y lo profano, pues envuelve el comportamiento comensal organizado por creencias, y da significación

8 Se celebra al final del ramadán, el mes del ayuno (Esposito, 2003).

9 La fiesta del sacrificio. Se celebra al término de la peregrinación anual a la Meca (Esposito, 2003).

a una necesidad básica y biológica como es la alimentación para convertirla en un aspecto sociocultural. Así podemos observar que, de todo ello, “se desprende la observancia de prescripciones dietéticas cuya finalidad es mantenerse en armonía con los elementos del cosmos y los poderes inmanentes que lo habitan” (Contreras y Gracia, 2005, p. 55). En el islam una norma es el consumo de lo *halal* o aquello permitido, en el caso de carnes que estén sacrificadas bajo la tradición (El Corán, *sura 2, aleyas 172 y 173; sura 5, aleyas 3, 4, 5 y 90; sura 6, aleyas 118, 119 y 121*, entre otras). En lo profano tenemos el consumo de alcohol y el de cerdo, jabalí, animales carnívoros y de presa como leones, tigres, águilas, buitres, aves nocturnas; tampoco están permitidos perros, burros, mulas, anfibios, insectos, gusanos, ni sangre. Sólo en una situación de extrema urgencia, como salvaguardar la vida el musulmán, se tiene permitido ingerirlos (El Corán, *sura 2, aleya 174*). Esta separación entre lo permitido y no, crea reglas disciplinadas que ayuda al musulmán a mantenerse en un estado de pureza, aunque si este se rompe existen los rituales de purificación.

Más allá de lo prescrito e institucionalizado, está la capacidad de agencia para adecuarse a diversos contextos no islámicos y crear espacios, actividades y relaciones permitidas. Y aunque estas escapen a la ortodoxia o actitudes que permitan la convivencia, la creatividad de los creyentes permite seguir extendiendo, adecuando y resignificando los rituales de purificación para clasificar las cosas y situaciones en permitidas y no, y ello es relevante ya que permite que las conductas se formalicen en relación con la creencia (Durkheim y Mauss, 1996; Turner 2013).

Ahora me gustaría reflexionar estos puntos expuestos en la encuesta con una descripción de la cotidianeidad, materialidad, corporeidad y ritualidad de un caso significativo de una familia musulmana, compuesta por Hamed, un migrante egipcio y musulmán, casado con Diana, una mexicana conversa al islam, y sus dos hijos¹⁰.

Descripción de un hogar islámico

Hamed es un egipcio que radica en Guadalajara desde el 2017. En el mes de ramadán conoció a Diana, una conversa tapatía que un año antes, estando en Francia, se convirtió al islam. Hamed, después de probar suerte laboral en el área de turismo en Zacatecas —y como traductor, pues tiene estudios universitarios en lengua española y en turismo—, no obtuvo el éxito que esperaba. Al llegar a Guadalajara conoció a Noa, un egipcio que desde hace varios años ha dado apoyo laboral a árabes recién llegados. Noa tiene puestos callejeros de comida *halal*, árabe y adaptada al paladar mexicano. La mayoría de sus empleados son árabes. Varios de los entrevistados refieren haber pasado por el negocio de Noa mientras encontraban estabilidad laboral.

Mientras transcurría ramadán, Hamed y Diana entablaron un compromiso, lo más parecido a un noviazgo pero sin serlo. Hamed lo llamó “un noviazgo sin derecho”, haciendo alusión al juego de palabras mexicano de novios con derecho, es decir, un noviazgo en el

¹⁰ En lo consiguiente, la referencia a los diálogos de la pareja corresponderá a las tres sesiones de entrevista que se realizaron: Diana Castañeda y Hamed. Entrevista realizada en tres sesiones por Arely Medina. Guadalajara, Jalisco, 27, 28 y 29 de marzo de 2024.

que los encuentros sexuales son válidos antes del matrimonio religioso. Refiere Diana que esa experiencia en el mes de ramadán fue una prueba: “Es el mes espiritual de los musulmanes, donde somos las mejores personas posibles o debemos ser las mejores personas posibles, hacer mucha oración, ser más piadosos, dar limosna y demás, entonces, pues era como una prueba doble”. Terminando este mes, Hamed expresó el deseo y compromiso de casarse con Diana. Llegado el momento, comenta la pareja que tuvieron una ceremonia sencilla en la mezquita; Noa fungió como *wali* o representante masculino de Diana.

Desde ese momento comenzaron a probar suerte en varios empleos. Para Diana, como mujer musulmana y recién conversa, la búsqueda y permanencia en algún empleo fue complicada por la vestimenta, ya que ella adoptó el uso del *hijab*, y no se adecuaba a los uniformes que debía usar. Fue con el embarazo de su primer hijo, que nació en 2019, que dejó de trabajar y, aunque recibía comentarios de su familia por la situación de escasez económica, su esposo le decía “no te preocupes, tenemos brazos y piernas, podemos movernos por nosotros mismos y además cada bebé viene con un sustento según nuestra creencia”. En el 2021 tuvieron a su segundo hijo.

La familia de Hamed y Diana se conformó como islámica. Su cotidianidad atiende a las actividades normales de cualquier otra familia. En el día a día hay rupturas rituales o momentos casuales para recordar a Allah. Mientras están en el hogar los horarios del *salat* son aplicados, porque están las condiciones para hacerlo, pero si están fuera del hogar, dejan pasar el tiempo de oración. También hay rupturas temporales para abrir paso a tiempos sagrados, como el mes de ramadán, en el que siguen su rutina diaria a excepción de tener un espacio para el rompimiento del ayuno, dormir temprano para despertar antes de la salida del sol, tomar alimento y cargar energía calórica, hacer la oración en pareja, y comenzar la rutina. En este mes, Hamed gusta cocinar y el menú es completamente egipcio.

El día de la entrevista, Hamed preparaba *tahini* mientras me explicaba la receta y que él no tiene problema con la gastronomía mexicana, sino que la disfruta. Mientras comenzaba a decirme sus platillos favoritos, me señalaba que prefieren comer en casa porque uno de los problemas es que no saben si la comida tiene cerdo o algún derivado. Hamed comentó que él no tiene problema en preguntar en las taquerías o restaurantes, o a donde es invitado, pero ante esto ha recibido malos tratos. Esta es una de las razones por las que prefieren cocinar en casa y tener incluso invitados.

Hamed habitualmente en ramadán suele invitar a colegas del trabajo, no porque sean musulmanes, sino porque él gusta de compartir la mesa y porque recuerda que en su país podía celebrar ramadán con su familia, pero en México se sentía sólo. Señaló que ahora ya no se siente sólo porque tiene una familia. En el momento de la entrevista, estaba la pareja decorando la terraza y el comedor con alusión a este festejo. Sus hijos paseaban por la sala y aprovechó Hamed para comentar que, así como sus hijos aprenden villancicos en su escuela, en este mes los convierten en islámicos, y comenzó a tararear uno. Hamed en ese momento recordó su infancia en Egipto y cómo vivía el ramadán:

Me acuerdo cuando no me alcanzaba o no me regalaban un farol. Yo hacía un

farol con un bote de plástico. Lo abría a un lado y metía la vela. Caminamos en la calle, cuando se iba la luz en todo el pueblo caminabamos con nuestros faroles. (Diana Castañeda y Hamed, entrevista)

Indicaron también que es difícil conseguir decoración islámica, y que siempre deben hacerla en casa, pero ahora descubrieron un par de aplicaciones de compra donde venden decoración islámica aunque es muy tardado el envío. Los recuerdos de los primeros momentos en los cuales fueron aprendiendo a ser religiosos, como es la infancia, forman parte de las narrativas que muchas veces sustentan la tradición y las formas en cómo ahora se colocan las materialidades y sus significados.

Respecto de las materialidades, la pareja me dio un recorrido por su sala y comedor: en los muros colgaba un par de cuadros y una *hamsa* o mano de Fátima. A uno de los cuadros lo describió como “la llave de la vida”: es una llave egipcia, pero el cuadro tiene un juego de doble imagen en el que, si te retiras un poco o al quedar a oscuras la habitación, debajo de la llave de la vida se refleja un gato negro. Este cuadro hace alusión a elementos del antiguo Egipto, una suerte de souvenir. Mientras la *hamza*, aunque también para algunos musulmanes es sólo un accesorio decorativo, para Diana y Hamed lo que representa es la mano de Fátima, que ayuda contra el mal.

A otro de los cuadros lo refirieron como “el día del juicio faraónico” (Imagen 2). Se trata de la copia del juicio de Osiris, también conocido como “Juicio del alma del difunto”. Hamed lo fue describiendo de derecha a izquierda:

El ser humano está aquí con Anubis (porque es quien lo guía), este no es Dios pero es como el que tiene la llave de la vida (Anubis la porta). Pasa a balancear las obras buenas y las obras malas (señala la balanza que está al centro). Luego aquí las anota, (señala después de la balanza al escriba que debería ser Tot), luego las pasan al rey que representa muchas cosas...¿cómo se llamaba?



Imagen 2. El juicio faraónico. Imagen tomada por Diana, 16 de mayo de 2024.

Hamed es consciente de que no se trata de un pasaje coránico, pero sabe reinterpretar bajo la lógica del islam. Para él tiene sentido la semejanza porque la lógica viene de lo que es

justo o no; así lo explica:

Este es el significado general, el día del juicio. Son nuestras obras buenas, obras malas. Entonces, es lo mismo que dicen las religiones celestiales, ¿no? Porque sabemos que los faraones no eran monoteístas, pero tiene el mismo sentido, se fusionaron.

Me parece interesante esta reflexión que hace Hamed para resignificar pasajes coránicos en los cuales se señala que cada persona cuenta con un libro en el que ya todo está escrito y sólo Allah sabe su contenido; así como la creencia en el día del juicio en el que las almas serán juzgadas por sus actos y de ello se determinará si el alma va al paraíso o al infierno. Este tipo de interpretaciones no siempre están fuera de lo común. Mardones (1994) explica que la modernidad religiosa está caracterizada por tener una sensibilidad cargada de lo místico, que es capaz de mezclar tradiciones —generalmente cristianas con referencias orientales, cósmicas, psicologizantes—, creando contornos difusos y porosos, lo que permite también, en una dinámica dialéctica, la reconfiguración espiritual.

Sin embargo, me gustaría reflexionar sobre la idea de que a esta modernidad religiosa, aunque está pensada en una dinámica de sentido contrario —en la que las culturas del sur global van hacia las hegemonías—, debemos pensarla también en otro sentido, en el que la tradición no es lo cristiano sino más bien lo islámico, y va hacia mezclas de las antiguas culturas egipcias para recobrar la parte mística. Incluso Hamed lo ve como un rescate del hilo de la memoria al ir al pasado para dar continuidad a preceptos éticos en la vida (Hervieu-Léger, 2005). Hay una agencia que le permite crear procesos de cohabitación espiritual. En ese cuadro, hay una capacidad subjetiva para adecuar y reorganizar elementos religiosos con significaciones islámicas.

En la resignificación del cuadro hay un eco con lo que están viviendo en el mes de ramadán. Diana refiere que ramadán era un mes pesado; acostumbrarse al ayuno de varias horas, portar el velo y, cuando no, sentirse incluso incomoda. El embarazo la sensibilizó corporalmente: refiere que todo su cuerpo cambió y no podía sentirse cómoda de ninguna manera. Diana y Hamed han vivido dificultades para adaptar su práctica islámica, una por ser conversa y el otro por ser migrante. Por ejemplo, la comunidad o la mezquita suele ser el espacio no sólo de oración o espacio ritual, sino de compensación colectiva, donde se tejen amistades y se recrean sentidos colectivos. Como se mencionó arriba, para algunos es un espacio que aporta identidad y reconocimiento frente a otros iguales; el idioma, el carácter y las normas les permite sentirse cerca de sus espacios comunes, de su cultura y marcos significativos.

Para Hamed esto tiene sentido: suele asistir a la mezquita donde la mayoría de migrantes acude, pero en ocasiones la distancia no ayuda, por lo que lo ritual se queda generalmente en casa. Para Diana, en cambio, aunque conoce la mezquita, no gusta de asistir, porque al ser una mayoría migrante no siente que encaje con las otras mujeres que no hablan español. Entonces, su convivencia con la comunidad u otras musulmanas es mínima, pero busca otros espacios para convivir. Algo que le ha ayudado a dejar de preocuparse por su

sensación corporal, la dificultad del ayuno y sentir que hace cosas buenas, es haberse unido a la causa Palestina:

Quieras o no, Palestina cambió muchas cosas en mí, la situación de Palestina es de hace años, no la conocía tanto como desde el 7 de octubre (2023). Mi esposo ya me había platicado, pero yo estaba como los demás, ¡Quiero paz! Pero no hago nada.

Hamed incluso no reconoce a Israel como Estado —como tantos otros árabes, musulmanes y otras personas en el mundo— sino que lo llama Palestina. Hamed y Diana, después del 7 de octubre de 2023, se unieron al Comité de Solidaridad con Palestina de Guadalajara, un grupo de activistas sociales que no sólo atienden la causa palestina sino también otros eventos a nivel nacional. Desde ese mes, el comité se activó y, semana a semana, emprendieron marchas en la zona centro de Guadalajara para hacer un llamado a la población civil a unirse y demandar, hacer visible la ocupación, el terrorismo y abuso por parte de Israel apoyado de otros grupos de poder.

Diana ha sido más activa porque Hamed tiene horarios laborales. Para Diana, conocer más sobre la situación de ocupación al pueblo palestino le ha hecho valorar lo que tiene y ver a sus hijos sanos y cerca de ella. Las redes sociales han sido un medio por el que Diana también se informa: el mismo comité las ha usado como medio de protesta, de hecho en ellas hay variada información y elementos visuales que logran en el espectador emitir diversas emociones. Diana se ha sensibilizado religiosamente y se ha cuestionado su accionar espiritual:

Ver a mis hermanos y hermanas musulmanas ahí en esa situación tan desastrosa, tan horrible, y lo peor que le puede suceder al ser humano. Y no se olvidan de hablar, hasta el último momento, cuando pierden a sus hijos, cuando están sufriendo, cuando ya los bombardearon y perdieron todo.

Todas las frases y todas las alabanzas que le dan a Allah es una forma de ver yo la religión como algo necesario. La espiritualidad, creer en algo, entonces me empiezo a meter mucho la espinita de ¡oye Diana ya estás fallando en tus oraciones! ¡Oye Diana mira cómo están sufriendo tus hermanos, no tienen comida, no tienen agua! ¡mira tú tienes todo esto y no agradeces! Decidí de un día para otro volver a usar el *hijab*.

Menciona Diana que su esposo le cuestionó el uso del *hijab*, indicándole que no es un juego, que está bien que no lo use pero que no es para un día usarlo y otro no. Diana comentó que ahora lo hace por la causa palestina, incluso participó en la marcha del 8M en Guadalajara con el contingente de Palestina: allí era la única mujer musulmana y con *hijab*. A otras marchas convocadas por el Comité de Solidaridad con Palestina Diana asiste también con su *hijab*: allí se han reunido otros musulmanes y musulmanas, conversos, migrantes de primera o segunda generación e infancias. Algunas de estas musulmanas asisten con sus

hijabs y los hombres portando *kufiyas*. En la vestimenta podemos observar un lineamiento estético que se traduce en un código religioso, pero también expresa un *ethos* hacia el mundo: unirse a la causa palestina aparece como un principio moral (Cohen y Mottier, 2016). El espacio público ha funcionado también como una palestra política en la que pueden expresarse como musulmanes y señalar algunas injusticias.

En este caminar, Diana narra que ni bien se convirtió al islam adoptó el velo, pero, con el tiempo, la dificultad para sentirse cómoda en el área laboral y sentirse cada vez más expuesta en el espacio público, le hizo repensar el uso del velo. Sólo después del nacimiento de su hijo mayor, dejó de portar el *hijab*. Hamed nunca lo vio con malas intenciones, incluso refieren que él le dijo que no tenía por qué sentirse mal de no portarlo: “Yo no tengo problema mientras no me vengas a decir que ya no eres musulmana”, le dice Hamed mientras ríe.

Diana refiere ahora que en algún momento incluso se alejó de Allah, pues ya no hacía las oraciones ni leía el Corán, pero poco a poco fue recuperando su fe. Para ella, portar el velo es una gran responsabilidad, la de “ser la mejor persona posible [...], ser más consciente de mis obligaciones con mi religión”.

La materialidad logra hacerse presente también con Palestina. Diana me muestra en la sala una gran bandera palestina que cuelga sobre una puerta. Sobre un mueble está otra banderita de palestina: “No debe faltar”, indica Diana. En ese mismo mueble está un Corán en francés, regalo de una amiga mientras Diana estaba en Francia, y otro en árabe de Hamed. Él se dirigió a la puerta del refrigerador a mostrarme recuerdos de la visita familiar a El Cairo, Alejandría, mientras nuevamente resaltó que en su casa busca guardar los aspectos árabes y religiosos, pero es la gastronomía lo que le encanta, sea mexicana o egipcia. Nuevamente observamos de manera circular que compartir alimentos es compartir creencias.

En conjunto, hay una estética religiosa que se porta en el cuerpo y se vive en el hogar. Las cosas (Ishii, 2012) sobre el cuerpo y que integran el hogar se viven como una relación que vitaliza la referencia de lo que identitariamente se es: las acciones y los *ethos*. La estética que crea escaparates que incluye cosas, aromas, alimentos, imágenes, es la materialidad que permite un espacio vital donde las relaciones entre el creyente y las cosas es continua, consciente e intencional (Morgan, 2005; Ingold, 2012; Ishii, 2012).

Reflexiones finales

En este trabajo se planteó responder a las cuestiones acerca de cómo vive el musulmán migrante su religión en Guadalajara, México; cuáles son sus prácticas cotidianas en las que está presente su religiosidad; qué materialidades están presentes en su práctica; y cómo se vincula lo anterior con sus relaciones y vivencias en espacios públicos como privados. Lo que observamos en la población migrante es una capacidad de agencia para vivir el islam cotidianamente y en un contexto no islámico, pero donde ellos lo recrean bajo sus propios preceptos religiosos y éticos.

Ellos, que se saben en un contexto culturalmente católico aunque con su diversidad

religiosa, se concentran en crear un horizonte de oportunidades laborales que no tuvieron en sus países de origen. La religión dentro de la mezquita es importante; además de ser un espacio dedicado para la práctica colectiva, es un lugar donde recrean aspectos culturales. Sin embargo, no toma un lugar central en todas las vivencias, como se pudo observar en los resultados de la encuesta y en la narrativa de Hamed: las distancias entre las mezquitas y los hogares o espacios laborales es bastante. No significa que no asistan, pero son selectivos en su asistencia. La mezquita sin duda seguirá siendo un espacio no sólo para cumplir con los preceptos islámicos, sino también para reencontrarse con otros elementos altamente significativos de su identidad, como el idioma, las formas de saludo, el temperamento, la convivencia organizada según sus estándares habituales.

El hogar sin duda es el espacio significativo donde las estéticas se viven como marcos culturales, religiosos y se inyectan de significaciones y *ethos*. Se mantienen normas de sacralización —sea toda la casa al no permitir la entrada de alcohol o alimentos prohibidos— o espacios funcionales para la oración. Las materialidades no son sólo religiosas, como los coranes, el nombre de Allah, el tapete de la oración, sino que se integran aquellas otras que les recuerda o les permite tener o narrar un pedacito de su país de origen. Esto se logra a través de fotografías o imágenes como las descritas en casa de Hamed.

El cuerpo logra también vivirse religiosamente a través de la sacralización de estos espacios, pues entre ambos, cuerpo y espacio, hay un continuo. No se puede estar en un espacio *haram* porque esto volvería impuro el cuerpo; y el mismo cuerpo, si presenta impureza, no puede estar en un espacio consagrado para el recuerdo de Allah. Por ello, para muchos de los encuestados se puede convivir con otras personas no musulmanas, pero sin romper la purificación, aunque ya vimos que esto tiene diferentes matices. Para algunos será el momento de alejarse o de decir que retiren lo *haram* y, para otros, basta con no tomar o consumir lo que es prohibido.

En la convivencia podemos ver que incluso pueden participar de otros espacios o rituales no islámicos, pero que sí son religiosos para otras personas. Esto les permite respetar a otras creencias diversas, pero también ser respetados. Lo mismo sucede cuando la identidad religiosa toca lo político en la palestra pública, donde se participa desde un sentido de compromiso religioso y ético entre una multitud con diversidad de creencias.

Referencias bibliográficas

- Ammerman, N. (2007). *Everyday religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford University Press.
- Bastian, J. P. (2011). Las dinámicas contemporáneas de pluralización. En O. Odgers (Ed.), *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 29-38). CIESAS.
- Castañeda Diana y Hamed. Entrevista realizada por Arely Medina. 27, 28 y 29 de marzo de 2024. Guadalajara, Jalisco, México.
- Castaño Riaño, S. (2016). *Islamización en la sombra. El Movimiento Gülen (Hizmet-El Servicio)*.

- Tiempo devorado*, 3(2), 177-202. <https://doi.org/10.5565/rev/tdevorado.68>
- Cohen, A. & Mottier D. (2016). Pour une anthropologie des matérialités religieuses. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (174), 349-368. <https://doi.org/10.4000/assr.27868>
- Contreras Hernández, J. y Gracia Arnaiz, M. (2005). *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Ariel.
- De la Torre, R. y Martín, E. (2005). Religious Studies in Latin America. *Annual Review of Sociology*, (42), 437-492. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081715-074427>
- Dupret, B.; Pierret, T.; Pinto, P.; y Spellman-Poots, K. (Eds.) (2012). *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*. Edinburgh University Press.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa, el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1996). *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Ariel.
- El Corán (2017). Traducción comentada por lic. M. Isa García. Segunda edición, Libro de signos fundación.
- Eliade, M. (2022). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Planeta.
- Esposito, J. (2003). *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press.
- Fewkes, J. (2019). Piety in the Pocket: An Introduction. En *Anthropological Perspectives on the Religious Uses of Mobile Apps* (pp. 1-16). Palgrave Macmillan.
- Fewkes, J. (2019). "Siri Is Alligator Halal?": Mobile Apps, Food Practices, and Religious Authority among American Muslims. En *Anthropological Perspectives on the Religious Uses of Mobile Apps* (pp.107-130). Palgrave Macmillan.
- Garma, C. (2004). *Buscando el Espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Plaza y Valdes.
- Gutiérrez, C. y De la Torre, R. (2005). Mercado y Religión contemporánea. *Desacatos*, (18), 9-11. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901801>
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder.
- Ingold, T. (2012). Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, 18(37), 25-44. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
- Ishii, M. (2012). Acting with things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 371-388. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.019>
- Juárez, N.; De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (Coords.) (2023). Introducción. En *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (pp. 29-59). Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Jeldtoft, N. (2011). Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities. *Ethnic and Racial Studies*, 34(7), 1134-1151. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528441>
- Jones, J. W. (2019). *Living Religion. Embodiment, theology, and the possibility of a spiritual sense*. Oxford University Press.

- Kaliszewska, I. (2019). What good are all these divisions in Islam? Everyday Islam and normative discourses in Daghestan. *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, 14(2), 157-178. <https://link.springer.com/article/10.1007/s11562-019-00436-9>
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004) Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Revista Migración y Desarrollo*, (3), 60-91. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000305>
- Levitt, P. (2007). Redefining the boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life. En N. T. Ammerman (coord.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (pp. 103-120). Oxford University Press.
- Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión: la reconfiguración postcristiana de la religión*. Verbo Divino.
- McGuire, M. (1992). *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company.
- Medina, A. (2019). Islam in Mexico. En H. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions, Religions of the World* (pp. 639-643). Springer.
- Medina, A. (2023a). Islam vivido: búsqueda espiritual y expresión corporal más allá de la mezquita. *Revista EntreRios del Programa de Posgrado en Antropología*, 5(1), 13-37. <https://doi.org/10.26694/rer.v5i1.13607>
- Medina, A. (2023b). "Dios enseña a cómo pedir". Una musulmana en Guadalajara. En N. Juárez, R. De la Torre y C. Gutiérrez (Coords.), *De la religiosidad vivida a la religiosidad bisagra. Experiencias de lo sagrado en el México contemporáneo* (pp. 601-625). Publicaciones de la Casa Chata, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Meyer, B. (2018). A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, 2(34), 13-45. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.89943>
- Morello, G. (2021). *Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity*. Oxford University Press.
- Morgan, D. (2005). *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*. University of California Press.
- Orsi, R. (2005). *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton University Press.
- Parker, C. (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, 23(2), 281-354. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200005>
- RIFREM (2016). *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*. CONACYT, COLEF, COLJAL, CIESAS.
- Sahu, B. & Hutter, I. (2012). "Lived Islam" in India and Bangladesh: negotiating religion to realise reproductive aspirations. *Culture, Health & Sexuality*, 14(5/6), 521-535. <https://www.jstor.org/stable/23265702>
- Suárez, H. (2015). Sociedad y Religión 30 años: interrogantes, historia y poder en la producción de conocimiento sobre el fenómeno religioso en América Latina. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 25(44), 188-245. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387242262009>

Turam, B. (2020). Ordinary Muslims: Power and Space in Everyday Life. *International Journal of Middle East Studies*, 43(1), 144-146. <http://dx.doi.org/10.1017/S0020743810001273>

Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI Editores.

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2024.

Fecha de aceptación: 24 de octubre de 2024.