

CONFIGURACIONES DE GÉNERO EN EL CALEIDOSCOPIO ISLÁMICO PORTEÑO. ECOS DE LO LOCAL Y LO TRANSNACIONAL EN ARGENTINA



***GENDER CONFIGURATIONS IN THE ISLAMIC
KALEIDOSCOPE OF BUENOS AIRES:
ECHOES OF THE LOCAL AND THE
TRANSNATIONAL IN ARGENTINA***

Mayra Soledad Valcarcel
Universidad de Buenos Aires (UBA)
mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Mayra Soledad Valcarcel es Doctora y Licenciada en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora en formación con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género (IIEGe-UBA). Además, integra proyectos de investigación sobre feminismos y sobre comunidades islámicas en Argentina. Dicta seminarios de grado y posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FILO-UBA). Forma parte del comité editorial de revista *Kula. Antropología y Ciencias Sociales*. Entre sus últimas publicaciones se encuentran los artículos “Éticas, estéticas y políticas cotidianas en torno a la vestimenta islámica. El caso de

mujeres conversas al islam en Buenos Aires”, en la *Revista del Museo de Antropología*, Vol. 16, N° 2 (2023); y “Women Embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive Femininities on the Move”, en la revista *Journal of Latin American Religions*, Vol. 6, N° 2 (2022).

Resumen || El artículo analiza el anclaje y resignificación local de los discursos y constructos islámicos concernientes a las relaciones de género y la feminidad en distintos espacios de orientación sunnita y shiita de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Toma en consideración la normatividad sexo/género de esta tradición religiosa sólo para hacer hincapié en las formas de reapropiación y las instancias de negociación de los repertorios generizados. Se tomarán como insumo de análisis: los testimonios de mujeres conversas y nacidas en familias musulmanas —recopilados entre los años 2013 y 2020—; las interacciones públicas (*online* y *offline*) en las que participan; los discursos y la literatura religiosa elaborados y/o difundidos en diferentes comunidades y entidades islámicas de la ciudad. Finalmente, a partir del interjuego entre el contexto local y los flujos de orden transnacional, se propone una reflexión situada acerca de los sentidos y cuestionamientos elaborados por las mujeres respecto a los roles y las relaciones de género tanto dentro de los grupos islámicos de los que forman parte como de la sociedad en su conjunto.

Palabras clave || Género, Mujeres, Islam sunnita, Islam shiita, Buenos Aires

Abstract || This article analyses the local anchoring and resignification of Islamic discourses and constructs around gender relations and femininity in different Sunni and Shia spaces in Buenos Aires. It looks at this religious sex/gender normativity only to highlight the forms of re-appropriation and stages of negotiation of gendered repertoires. Inputs to the analysis include: the testimonies of female converts and women born into Muslim families —collected during the period 2013-2020—; the public interactions (*online* and *offline*) in which they take part; and the discourses and religious literature produced and/or disseminated in different Islamic communities and institutions in Buenos Aires. Finally, based on the interplay between the local context and transnational influences, this study offers a situated reflection on the meanings and issues elaborated by the women around their gender roles and relations within the Islamic groups in which they participate and in society at large.

Keywords || Gender, Women, Sunni Islam, Shi'a Islam, Buenos Aires

Introducción

Este trabajo se propone describir y analizar los imaginarios y las discursividades de género que se reelaboran, transmiten y problematizan en distintas comunidades islámicas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Para ello, recupera conclusiones parciales de la tesis doctoral en antropología sobre los itinerarios de conversión al islam en Argentina (Valcarcel, 2021). La investigación cualitativa, enmarcada en el paradigma interpretativo y dialógico, se desarrolló a través de un diseño metodológico de carácter flexible y descentrado que privilegió la etnografía multisituada y el enfoque comparativo, incluyó la realización de entrevistas en profundidad, recuperó los aportes del método biográfico y, en sus postrimerías, exploró en el análisis documental y la etnografía virtual (Grillo, 2019; Marcus 2001; Meccia, 2020).

Debido a las características de la investigación emprendida, este texto se detiene principalmente en las narrativas de las mujeres conversas y en los espacios que ellas transitan. Sin embargo, también son tenidos en cuenta los testimonios de “musulmanas de cuna” que han crecido en ambientes islámicos o que, en su adultez, iniciaron un proceso de reasunción islámica. No es objeto de este artículo profundizar en los aspectos históricos e institucionales de cada grupo, pero sí ofrecer algunos datos que sirvan de telón de fondo del fenómeno estudiado.

La travesía etnográfica emprendida entre 2013 y 2020 por distintos espacios islámicos del Área Metropolitana de Buenos Aires (entidades sunnitas y shiitas arraigadas en la migración histórica, *musalla* Yamaat Tabligh, *dergah* de las órdenes sufíes Halveti Yerrahi y Naqshbandi Haqqani, entre otros) acompañó la reconstrucción de diversos itinerarios de conversión, (re) islamización y personalización del islam, así como también posibilitó un mapeo exploratorio de la geografía musulmana local y su heterogeneidad.

A partir de ello, se sugiere la existencia de un horizonte normativo sexo-género y un ideal femenino que atraviesan —en mayor o menor medida— a todas las comunidades y vertientes islámicas estudiadas. Se trata de una serie de virtudes que se fundamentan en los preceptos religiosos; pero cuya reversión se inscribe en una suerte de pensamiento islámico victoriano (Atasoy, 2006) de difusión mundial que, si bien se ha desarrollado desde finales del siglo XIX, fue recuperado enfáticamente por el revivalismo islámico a partir de 1970. Actualmente, este modelo parece sostenerse en la diferenciación positiva entre lo femenino y lo masculino, la exaltación del estatus de la mujer dentro del islam y una noción de feminidad anclada en los roles tradicionales, sin que ello implique la inhibición de la vida laboral o educativa-profesional.

Detrás de esta matriz compartida, aparecen diferencias en las prácticas y discursos entre las distintas vertientes islámicas, así como sutilezas entre las mujeres que adhieren a ellas. En esta ocasión, se excluyen, salvo esporádicas menciones comparativas, las órdenes sufíes. Por lo tanto, a partir del estudio en espacios de orientación shiita y sunnita de la ciudad, se intenta revelar algunos de estos matices, para finalmente reflexionar acerca de los ecos —locales y transnacionales, religiosos y culturales— que atraviesan estas configuraciones islámicas generizadas. El enfoque propuesto se inscribe en la tradición antropológica que

comprende y problematiza la agencia a partir de la tensión entre sujeción y subjetivación en su contexto histórico determinado y las relaciones de poder que lo atraviesan; definiendo, por lo tanto, la subjetividad como el ensamble (conjunto heterogéneo) de modos de percepción y pensamiento, emociones y deseos que animan o impulsan a las/os sujetas/os actuantes, pero, a la vez, como las formaciones culturales y sociales que moldean y organizan esos modos de pensar, sentir y actuar (Ortner, 2005).

Entre el intelecto y la fe: discursos e idearios femeninos en el islam shiita

Revitalización islámica e identitaria

La comunidad shiita cuenta con sus principales puntos de reunión en el barrio porteño de Floresta, locación en la que históricamente se asentaron familias musulmanas de origen libanés. Se ubican entidades que datan de la década de 1930, como la Asociación Hagg Yussuf, y de los años 60 y 70, como la Asociación Árabe Argentino Islámica o el Instituto Argentino Árabe Islámico Imam 'Ali ibn Abi Talib. Además, allí se encuentra la mezquita At Tauhid (1983).

La comunidad shiita preserva sus raíces en la migración árabe histórica. Sin embargo, a partir de los años 80 ha iniciado un proceso de transformación que incluye la revitalización y politización de la identidad musulmana, su apertura hacia musulmanes/as que modificaron su adhesión islámica y conversas/os, la formación de líderes locales (promoción de viajes y estadias educativas en Qom, Irán), y la "nacionalización" del islam. Este proyecto comprende, en cierto sentido, la "desarabización" del acervo religioso y, en gran medida, el anclaje sociocultural local de los discursos, las prácticas y estrategias político-religiosas. A su vez, a este proceso de revitalización debe sumarse el impacto mundial de la Revolución Islámica de Irán (1979). Desde entonces, y a través de los vínculos tejidos con distintos actores, puede observarse una tendencia proclive a la iranización en materia de doctrina y hermenéutica religiosa, así como en el posicionamiento geopolítico.

Esta comunidad se caracteriza por su activa performance en la arena pública que incluye su compromiso con la causa palestina, su participación en espacios académicos y culturales, y sus estrategias de difusión y enseñanza religiosa. Un punto destacable es el rol que desempeñan las mujeres en estas actividades de visibilización. Cabe señalar que, desde 1985, en la mezquita At Tauhid funciona la UMMA¹ (Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas), organización con personería jurídica que, entre sus objetivos, reconoce la lucha contra la discriminación y los estereotipos. Surgió a partir de un grupo de jóvenes que se reunía a estudiar con la esposa de un shaykh iraní que residía en el país en ese entonces. Numerosos testimonios señalan la Revolución Islámica de Irán (1979) como un punto de inflexión en la "revitalización islámica" comunitaria. Comenzaron a priorizar, según indican, el contenido islámico y político por sobre el componente árabe; buscando "una identidad más auténtica".

Muchas de las asistentes a la mezquita y las entidades shiitas son, como se anticipó,

¹ Puede visitarse su sitio web en: www.ummaweb.org

descendientes de familias libanesas. Pero algunas participantes se criaron en entornos sunnitas o alauitas y, en algún período de su vida, adoptaron el islam shiita: un proceso afín al revivalismo (*tajdid*) o la reasunción de la escuela shiita (*tasha*) (Leichtman, 2020). También, encontramos mujeres conversas con un intenso compromiso. Varias de ellas se aproximaron a partir de sus intereses políticos e intelectuales. Así es como, por ejemplo, una joven conversa, politóloga y periodista, se declaró “fan del islam político” y “militante musulmana”.

Para mí el islam es una forma de vida, como te decía antes, es una forma de vida que abarca absolutamente todos los aspectos de la vida del ser humano (...) Que, de alguna manera, existe una contraposición al capitalismo, ese pensamiento materialista (...) Busca una forma de vida más equitativa, equitativa entre el hombre y la mujer que no significa igual. Que los dos estén en la misma baldosa, pero uno es hombre y otro es mujer, hay diferencias, tanto visuales como internas, ¿no? (Testimonio, 2017).

Puertas adentro, las mujeres llevan a cabo distintas acciones que garantizan la gestión cotidiana de la comunidad y su espacio: cocinar y ambientar las instalaciones para las celebraciones, organizar tareas lúdicas y didácticas para las infancias, colectas solidarias, y elaborar o traducir artículos para su circulación por los distintos canales de difusión institucionales, entre otras. Hacia el exterior, organizan y participan en actividades y disertaciones en distintos espacios políticos, culturales y académicos. En los últimos años han llevado a cabo muestras fotográficas para conmemorar la Revolución Islámica o el Día Internacional del *Hiyab* que, desde el año 2013, se celebra mundialmente el 1 de febrero. Tiempo atrás, intentaron que esta jornada fuese declarada oficialmente en el país; iniciativa que, por el momento, no prosperó.

Proyectos similares son reflatados de tanto en tanto por distintos actores islámicos, no sólo aquellos pertenecientes a la comunidad shiita. En 2023, por ejemplo, se presentó un proyecto de ley para establecer el 24 de septiembre como “Día Nacional de las Mujeres Musulmanas Argentinas”. La iniciativa contó con el apoyo del Instituto Islam para la Paz, una organización que, en 2022, firmó un acuerdo de cooperación con el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) para la realización de acciones conjuntas de concientización. La actual presidenta de la organización promueve variadas actividades sobre tópicos concernientes a las mujeres y el feminismo. Esto habla, sin dudas, de los cambios acaecidos en materia de género en la última década y de la transversalización del movimiento feminista en la sociedad argentina.

Equidad no es igualdad: la diferenciación positiva

En segundo término, es interesante advertir el trabajo de traducción, redacción y divulgación del pensamiento islámico shiita dentro de la comunidad local. Fundación Cultural Oriente (Editorial Elham-e Shargh) es una organización, con sede en Qom (Irán), fundada en

2003, que cumple un rol destacado en la mediación y difusión del pensamiento shiita en el mundo hispanoparlante. Es su sitio web pueden consultarse las revistas *Kauzar*², *az-Zaqalain* y *Angelitos*. En la librería de la mezquita At Tauhid, así como en el stand que años atrás montaban en la Feria Internacional del Libro en Buenos Aires, pueden obtenerse ejemplares impresos de estas revistas junto a diverso material bibliográfico confeccionado en Irán y en Argentina. La presidenta de UMMA forma parte del comité editorial de *Kauzar*, mientras que otras integrantes colaboran asiduamente. La revista comprende una sección titulada “Mujer” que habla de la vida familiar y conyugal, la ética sexual islámica, los derechos femeninos y el *hiyab*, entre otros tópicos.

A título ilustrativo, encontramos “La mujer en el terreno intelectual y racional”, nota publicada en el número 73 de *Kauzar* (2017), que agrupa varios de los principios compartidos por la literatura religiosa de divulgación y recuperados por las interlocutoras. Uno de ellos es la afirmación de que no existen desigualdades entre hombres y mujeres en lo que respecta a sus capacidades. Las personas se distinguen por su piedad (*taqwa*) y compromiso (ético, religioso, político). Consecuentemente, el comportamiento debe perseguir la armonía entre el “intelecto práctico” y el “intelecto teórico”. Esta concepción es solidaria a la propuesta vertida por Mutahhari (1991) en *El hombre perfecto*, cuya impresión en Buenos Aires data de 1991 a través de la Consejería Cultural República Islámica de Irán.

La articulación entre razonamiento (*‘aql*) y fe (*‘imān*) es central dentro de la praxis y retórica shiita (Deeb, 2009). Por lo tanto, también atraviesa los discursos y las pedagogías de género. Así es como Fátima az-Zahra (hija del profeta Muhammad) representa “un perfecto ejemplo en *irfan* (gnosis) e *‘ibādah* (adoración a Dios)” para las mujeres (Kauzar, 2006, p. 32). En este mismo orden de cosas, el *hiyab* emerge como un código, una filosofía de vida, que satisface razones de diversa índole, entre las que destacan: la tranquilidad emocional y psíquica, la armonía conyugal, el ahorro económico y la confrontación a la ideología occidental de la mujer-objeto (Kauzar, 2006, p. 57). El *hiyab* instituye un umbral, una frontera polisémica y porosa, entre lo personal y lo político, entre la intimidad (*bātin*) y lo visible (*zāhir*) (Adelkhah, 2000).

Ciertamente, esta fundamentación no se encuentra muy alejada de la argumentación ofrecida en la bibliografía y las disertaciones de otras vertientes islámicas. No obstante, la explícita politización de esa retórica es, posiblemente, su acento característico. La argumentación filosófico-intelectual es otro de los diferenciales. En 1996, en un pequeño libro intitulado *La mujer en el Islam*, editado y publicado por la mezquita At Tauhid, se establecían contrapuntos con la filosofía occidental y se utilizaban referencias de obras como las de Frantz Fanon para hablar del impacto de colonialismo.

Ashura inspira: política, devoción y justicia social

El pensamiento shiita (en este caso la tradición duodecimana) se conjuga con una

² Vocablo que significa bondad inmensa y refiere a una fuente o manantial del paraíso.

específica modalidad del lenguaje del islam político difundida internacionalmente a partir de la revolución del 79 (Leichtman, 2020). Esta gramática política-identitaria es releída en clave local y regional. En los discursos de los líderes políticos y religiosos de esta comunidad, el islam es presentado como una tercera vía (el equilibrio) entre socialismo y capitalismo, entre secularismo y ascetismo de clausura. Además, es habitual escucharlos entablar afinidades entre movimientos latinoamericanos y las resistencias en Medio Oriente, o advertir sobre los vínculos entre el *lobby* sionista internacional y liderazgos políticos de derecha en el escenario nacional.

Antropólogas que han realizado trabajo de campo en países con fuerte presencia del islam shiita, como es el caso del Líbano o Irán, señalan que la politización del rol tradicional femenino (madre, cuidadora) legitima modalidades de participación e intervención en el espacio público. Los contextos geográficos y sociales son, claramente, muy disímiles al estudio de caso en Argentina. Sin embargo, si tenemos en consideración las redes y retóricas transnacionales mencionadas, podemos encontrar ecos de esa discursividad, lo que no implica su reproducción ni extrapolación.

El compromiso político y la noción islámica de justicia social juegan un papel central en la reconfiguración de esta expresión de la feminidad shiita. Las interlocutoras describen al islam como un marco vital significativo que supera las deficiencias de otros sistemas (capitalismo, secularismo, catolicismo). Numerosos testimonios señalan el *hiyab* como “la bandera del islam”, una reafirmación identitaria contra los estereotipos, la cosificación femenina y la mercantilización. En muchas ocasiones es empleado como un símbolo de solidaridad con la causa palestina. Así, mujeres que no adoptaron la vestimenta islámica cotidianamente, deciden lucirlo cuando concurren a concentraciones en conmemoración de la *Nakba* u otras movilizaciones políticas.

En una línea análoga puede comprenderse la devoción dentro de la cosmovisión shiita. Es concebida simultáneamente como una obligación y una recompensa (Deeb, 2009). Posiblemente, su máxima expresión constituya la memoria los sucesos de Ashura. El paradigma de Karbalā —conmemorado a través de lemas como “Mi corazón late Husayn” o “Cada día es Ashura, toda la tierra es Karbala”— se ha transformado en una proclama supralocal que evoca la conexión vertical con lo trascendental y la conexión horizontal entre creyentes más allá de las fronteras territoriales (Scharbrodt y Shanneik, 2020). La yuxtaposición de historicidades y elementos mítico-religiosos de la epopeya del Imam Hussein renueva su proyección ideológica y utópica en su resignificación espaciotemporal. Localmente es leída y evocada en distintos testimonios como una fuente de inspiración en “la lucha por la autodeterminación de los pueblos y contra los poderes corruptos y opresivos”.

Como toda narración, su simbolismo también es generizado (Aghaie, 2005; Deeb, 2009). Codificación que ha sido retomada e institucionalizada a partir de la revolución iraní. Fátima (madre del Imam Hussein) es apreciada por su humildad y servicio. Es comparada, en muchas publicaciones, con la figura de la Virgen María. El uso de la Virgen María o de Jesús, en tanto recurso aproximativo dentro de la literatura islámica de divulgación, es frecuente en producciones locales sunnitas y shiitas. Sin embargo, el *quid* aquí reside en el diálogo

comparativo, según la reinterpretación shiita, entre virtuosas y abnegadas madres de los mártires de cada religión. Por otra parte, Zaynab (hija de Fátima y hermana del Imam Hussein) es ponderada por su coraje, templanza y capacidad oratoria. No es casual que los nombres de las mujeres de la familia del profeta Muhammad sean los predilectos entre quienes abrazan el islam a través de la modalidad shiita.

Las mujeres de esta comunidad, en articulación con el repertorio de género que ofrece la doctrina shiita, distinguen entre equidad e igualdad. Entienden que mujeres y hombres no son iguales, presentan diferencias físicas y asumen responsabilidades sociales disímiles. Sin embargo, deben tener el mismo acceso a las oportunidades (laborales, educativas, etc.), así como gozar de los derechos que le otorga, según entienden, su estatus superior. Esta discursividad es sintetizada por algunas autoras como el modelo de equidad de género y justicia social reconstruido en diversas comunidades musulmanas en sociedades occidentales (Mansson McGinty, 2006). Podemos entrever cómo la feminidad islámica shiita se encuentra simbólicamente anclada en rol familiar tradicional, sin embargo, no se presenta contrapuesta —todo lo contrario— a la vida laboral, profesional y política. Durante la conmemoración de Āshūrā' en tiempos de pandemia Covid-19, una joven conversa compartió en su red social una breve reflexión al respecto. “¿Será que a Seyyeda Zaynab, si la masacre de Karbalā' fuese hoy, también le dirían algunos musulmanes que no se meta en cosas de hombres?” Y continúa: “El Islam permaneció vivo gracias a una mujer, le duela a quien le duela. Labbaik la Zaynab!”.

Es importante destacar, sobre todo en una figura tan importante como Zaynab que es ejemplo para todas las musulmanas, que no fueron el rol de acompañante y cuidadora los únicos que le tocaron asumir. Zaynab fue, además, quién (sic) se enfrentó al hombre más perverso y a la vez más poderoso de su época. Incluso, siendo humillada, se paró delante de él y con la valentía que les faltaba a todos los hombres allí presentes, en la corte de Yazid, dio un discurso tan fuerte, convincente y movilizante que redirigió el verdadero islam y quebró los corazones de los dudosos (...) Zaynab fue líder. Reducirla sólo a su papel (enorme) de acompañante o cuidadora, es olvidar sus otros aspectos que deben ser también guía para las mujeres musulmanas. (Posteo de una mujer en Facebook, 30/08/2020)

Este lenguaje intelectual, político y afectivo que atraviesa la islamización shiita favorece la emergencia de posicionamientos y voces críticas a su interior. Podemos encontrar testimonios de mujeres que muestran curiosidad por el feminismo islámico o que, sin adherir al feminismo, expresan incisivos cuestionamientos sobre el androcentrismo que rige dentro y fuera de la comunidad religiosa. “Acá, en la China, en Irán, el patriarcado existe (...) Mi velo es por mi identidad, tu acoso te pertenece sólo a vos”, “Pensar que una mujer musulmana usa el *hiyab* sólo para no atraer a los hombres es tan falocentrista como pensar que una mujer se pone short sólo para atraerlos. Calmate Roberto, el mundo no gira en torno a vos”, son, por ejemplo, algunas de las expresiones vertidas en las redes sociales de mujeres shiitas argentinas.

Más allá de la normatividad: representaciones y roles de género en el islam sunnita

Comunidades, entidades y espacios de reunión

En los espacios de orientación sunnita se coloca el acento en otros aspectos del constructo sexo-genérico islámico, dando paso a otra variante de discursos y representaciones femeninas. Algunos de los espacios que encontramos en la geografía porteña son: la mezquita al Ahmad-Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), el Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd (CCIAR), y una *musalla* tabligh. Algunas mujeres se acercan al Centro de Diálogo Intercultural Alba (vinculado al movimiento Hizmet liderado por Fetullah Gülen) o, más recientemente, a un local de difusión de la comunidad Ahmadía (considerada por una amplia mayoría de actores locales, al igual que ocurre en otras latitudes, como una secta no musulmana).

La mezquita al Ahmad (1985) pertenece al Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), entidad ubicada en el barrio de San Cristóbal y que adquiere esa denominación en 1957 a partir de una sociedad preexistente de 1922. En 1972 se incorpora a la Alianza del Mundo Islámico y al Consejo Superior Islámico con sede en El Cairo. En 1990 obtiene el predio para la edificación del Colegio Argentino Árabe Omar Bin Al Jattab, el cual se vuelve confesional hacia 2009. El CIRA se adjudica el rol de representante nacional, etiqueta disputada por otros sectores islámicos. Pero se trata, sin dudas, de un “interlocutor privilegiado” del Estado (Montenegro, 2014, 2015).

Por su parte, el Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd (CCIAR), conocida habitualmente como la “mezquita de Palermo” por el barrio en que se encuentra emplazada, comenzó a construirse en 1996 bajo auspicio y financiamiento de la monarquía saudí, y se inaugura en el año 2000. Con el CCIAR se suma al paisaje islámico una modalidad islámica que no tiene vínculo directo con la inmigración árabe histórica y, a través del cual, entra en juego una interpretación y praxis que tensiona el campo local; revelando, además, las estrategias políticas transnacionales de actores que disputan verdades en materia teológica, así como el predominio geopolítico dentro y fuera del mundo musulmán. La desconfianza y oposición entre la comunidad shiita y la comunidad sunnita afín al CCIAR no es ajena a la rivalidad religiosa y política entre Irán y Arabia Saudí. Muy diferente, por lo tanto, a las alianzas y tensiones que podrían encontrarse —en el marco de una trayectoria histórica, migratoria y cultural común— entre el CIRA y las entidades shiitas y alauitas. Pero no todo se reduce a las instituciones y sus mezquitas: los viajes, las diásporas y migraciones transnacionales han facilitado la llegada y consolidación de otros movimientos, corrientes y grupos islámicos. Pensemos, por ejemplo, en el movimiento Yamaat Tabligh.

Yamaat Tabligh es un movimiento de predicación itinerante que tiene sus orígenes en la región indo-pakistaní, pero que en Argentina se difunde principalmente a través de misioneros provenientes de Sudáfrica. También participan migrantes de Asia Pacífico y conversos/as argentinos/as. Se estima que el primer grupo tabligh llegó en la década de 1970 desde Sudáfrica y, en los años 80, algunos argentinos entraron en contacto con un grupo

pakistaní (Chinnici, 2014). En Buenos Aires, las/os tablighi poseen espacios de reunión en el barrio porteño de Once, una *madrasa* (escuela religiosa) en Quilmes y, desde 2013, una mezquita en Mar del Plata (provincia de Buenos Aires).

Mucho más reciente en el tiempo, alrededor de 2017, es el arribo de la corriente Ahmadiyya que, como fue anticipado, varios no reconocen como islámica. En la ciudad de Buenos Aires cuentan con un local en el barrio de Palermo en el que ofrecen material bibliográfico y clases de religión e idioma árabe. El representante en territorio nacional es un joven alemán de ascendencia pakistaní. Es prematuro conjeturar el impacto local de este movimiento. Pero sí puede señalarse que en este breve lapso logró alcanzar considerable visibilidad pública: contaron rápidamente con un stand en la Feria Internacional del Libro, su líder participa de diversas actividades solidarias y encuentros interreligiosos, así como es entrevistado por medios de prensa local e internacional. En 2019, argentinos conversos viajaron junto a él a la reunión anual internacional (*Jalsa Salana*) en Londres; mientras que en 2022 él participó en una audiencia con el Papa Francisco.

Islam en femenino: virtudes, sociabilidades y matrimonio

Las diferencias doctrinales entre estos grupos e instituciones tienen incidencia en los discursos e idearios sobre lo femenino. Otro dato para considerar es la participación de las mujeres conversas en cada uno ellos. Estos factores entrelazados quizás nos ayuden a explicar por qué en estos sectores circula una retórica femenina más próxima a la complementariedad (énfasis en el rol de esposa) y en la cual la modestia aparece como un precepto religioso que, aunque también puede ser presentado como una enfrenta contra la cosificación femenina, no es explícitamente politizado. Curiosamente, es en estos espacios donde las narrativas de los itinerarios de conversión incluyen mayor cantidad de referencias a experiencias románticas o matrimonios con varones musulmanes (Valcarcel, 2022).

Ante este cuadro de situación, los materiales de consulta (digitales y en papel), las clases de religión y las charlas dictadas por los líderes religiosos adquieren especial relevancia para las mujeres conversas. Es habitual escucharlas decir que, en las clases de religión, ellas saben más que los hombres o que las musulmanas de cuna generalmente confunden islam con tradición cultural. Esto suele ser motivo de suspicacias entre ellas. Mientras algunas mujeres conversas afirman que la institución histórica ofrece una “versión *light*” del islam y allí son percibidas como “musulmanas de segunda”, otras (tanto conversas como musulmanas de cuna) se refieren al estilo que adoptan quienes asisten al CCIAR como “Palermistán”. Cuestionan su performance (uso de túnicas, *niqab*, etc.) y su severa interpretación de la segregación sexual. En el CCIAR, como en la *musallah* tabligh, la división sexual del espacio es mucho más marcada, del mismo modo que los discursos sobre la normatividad sexo-género detentan mayor rigurosidad.

Ahora bien, en todas estas comunidades también se promueven espacios exclusivos de aprendizaje religioso para mujeres, comandados en algunas ocasiones por musulmanas

extranjeras. Además de la transmisión de los preceptos y virtudes islámicas, ilustradas con historias comprendidas en el Corán, o la evacuación de dudas sobre la práctica religiosa (rezo, ayuno, *gusl*, etc.), las clases, al igual que muchas *jutba* y disertaciones, se detienen específicamente en la moral familiar y el matrimonio islámico. Así es como, por ejemplo, revalorizan la figura de la Virgen María, pero sin homologarla, como sucede en la discursividad shiita, a la de Fátima. O enaltecen las personalidades de Khadija y Aisha. Mientras Khadija — la primera esposa del profeta Muhammad— es muy apreciada por el islam shiita, Aisha es motivo de discrepancias entre ambas vertientes. Por otra parte, en espacios sunnitas, el *hiyab* no suele ser presentado como un símbolo político contra el imperialismo o la cosificación sexual capitalista, sino como un deber o una recomendación religiosa que resguarda el pudor, preserva la moral familiar y contribuye a la práctica del *dawa* (difusión o invitación al islam).

Sobre el matrimonio radica otro punto de contraste entre ambas corrientes. El islam shiita contempla el *mut'ah* (matrimonio temporal) que, para los y las interlocutoras locales, es una práctica permitida, aunque no aconsejable. En Buenos Aires, algunas parejas shiitas lo implementan como un modo de islamizar el noviazgo y otras personas lo utilizan como un paraguas bajo el cual consumir relaciones sexuales. Esto último es cuestionado por varias interlocutoras, sobre todo si la involucrada es una mujer musulmana. El islam sunnita prohíbe el *mut'ah*. Suele ser caracterizado por líderes y creyentes sunnitas como “una forma de prostitución”. Sin embargo, se vislumbran discrepancias entre el discurso oficial y las prácticas tras bambalinas que envuelven, especialmente, a musulmanes extranjeros y mujeres conversas. Es por esta misma razón que las mezquitas aumentaron sus recaudos, exigiendo el matrimonio civil para la concreción del religioso.

Los *shaykhs* [refiriéndose a los extranjeros enviados a Argentina] vienen acá y tienen prohibido casarse. ¿Crees que no tienen necesidades? Por eso celebran matrimonios en secreto, pero son las mujeres las que están mal vistas. Y luego los hombres se vuelven muy exigentes con respecto a un matrimonio permanente. Quieren que la mujer no haya tenido matrimonio anterior ni hijos. Estándares dobles. Hipocresía. No está bien. Para mí, el matrimonio temporal debería permitirse a mujeres y hombres. No sólo que las mujeres sean las condenadas después. (Mujer sunnita conversa de 45 años. Testimonio, 2018)

Dada la participación femenina en las clases de religión y el historial entre las mujeres conversas y musulmanes extranjeros, no parece fortuito el énfasis concedido a la educación sentimental, el comportamiento femenino y la moral familiar. En sintonía, podemos toparnos con discursos impartidos por los *shaykhs* en los que se advierte acerca de los peligros que incitan a cometer *zina* (desorden sexual, adulterio), entre los que incluyen series televisivas, música y ropa inadecuada, entre otros (Notas de campo, CCIAR, 2014). En contrapartida, el matrimonio es descripto como la mitad del *din* (forma de vida islámica) y un *amanah* (mandato divino y responsabilidad) que hombres y mujeres deben cumplir.

Esta retórica familiar es compartida, con gradientes en su rigurosidad y literalidad, en

distintos espacios. Al concluir una reunión *taleem*, un líder tabligh no dudó en afirmar que “el pañuelo de la mujer del paraíso es mejor que toda la fragancia del mundo” y que “las reinas del paraíso serán aquellas mujeres destacadas por su *taqwa*” (Notas de campo, 2015). Inclusive la discursividad ahmadí no difiere en demasía. Si bien este grupo se difunde a través del lema “Amor para todos. Odio para Nadie”, enarbolando los principios de libertad, lealtad, respeto, paz e igualdad (en la que engloba la igualdad de género), los materiales de divulgación comprenden *scripts* y argumentos similares a los que utilizan otras entidades y grupos con los que poseen insalvables diferencias (incluidas acusaciones de herejía). Aunque en primera instancia la retórica ahmadí presume una posición más flexible, sosteniendo que “no hay un vestido específico u obligatorio para las mujeres musulmanas (...) el grado en que una mujer se cubre es una elección personal a condición de que se practique con modestia y recato”; acto seguido fundamenta “dado que las mujeres son más vulnerables a la explotación y el abuso, el Islam aconseja a las mujeres a que asuman su protección con sus propias manos, cubriéndose, y creando así una barrera física contra tales perjuicios” (Folleto de divulgación “El velo islámico”, Asociación de Mujeres Musulmanas Ahmadí, s/f).

Fronteras móviles: moralidades, sensibilidades y tramas afectivas a debate

Este tropo de género, compartido por los distintos grupos, se explica, entre otros factores, por la mundialización de interpretaciones y discursividades islámicas que buscan retornar a las fuentes religiosas, en tanto baluarte de autenticidad (disputas por el “verdadero islam”), al mismo tiempo que *aggiornar* la presentación de temas sensibles ante el público no islámico. Así, el catolicismo, la ciencia, el secularismo, la filosofía y el feminismo pueden constituir el espejo invertido del islam o convertirse en elementos de mediación según sea el caso. La plasticidad e incidencia de esta retórica no sólo depende de la escuela de jurisprudencia o línea teológica, sino de las características y sociabilidades de cada comunidad, así como de sus estrategias de visibilidad e inserción pública. Por ejemplo, durante el conversatorio *Mujeres e Islam*, realizado en la sede del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (Buenos Aires) una joven ahmadí afirmó: “El velo para una mujer musulmana significa mucho más que una tela sobre el cuerpo, es una demostración física de sus deseos de querer vivir una vida con altos valores morales”. Y, ante una pregunta capciosa, retrucó: “Si el feminismo es tener igualdad de derechos, igualdad de oportunidades, entonces soy re feminista” (15/05/2023)³.

Para muchas “musulmanas de origen” relacionadas con el CIRA, la retórica alrededor del rol femenino y la moral familiar no consiste más que en referencias tradicionales o discursos oficiales que, inclusive, comparan con los sermones de un cura. Critican las interpretaciones descontextualizadas y se quedan, según sus palabras, con el “corazón del mensaje”. En cambio, los itinerarios de las mujeres conversas revelan períodos de mayor adhesión a la normatividad. Aunque también fases de fuertes cuestionamientos.

³ Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/noticias/mujeres-e-islam-dialogo-en-el-marco-del-dia-internacional-de-la-lucha-contra-la-islamofobia>

Le venden precisamente lo que Occidente supuestamente ha perdido: el romanticismo, el hombre protector y caballero, el hombre orientado hacia la familia, esto y aquello (...) De todos modos, ¿cuáles son los cinco pilares del islam, en cuál de los cinco está el matrimonio? (...) Volviendo a las mujeres musulmanas en Buenos Aires, una mujer aparentemente no puede encontrar un lugar en la sociedad si no es con un hombre, si no pertenece a una familia. ¡Eso sí que es una ganga! Es una oferta tan tentadora que las mezquitas están llenas de estas mujeres. (...) Entonces, la mezquita acaba siendo un lugar político que no tiene nada que ver con la práctica (...) ¿Por qué una mujer elegiría eso cuando está aquí en total libertad? Es una enorme, enorme, enorme tentación someterse. Y resuelve muchas cosas que tendrían que resolver solas y que no pueden hacer con los hombres que tenemos aquí. Con hombres latinos, que son todo fútbol, asado y poronga. (Mujer conversa, 45 años. Testimonio, 2018)

Las mezquitas no sólo configuran topografías de devoción, práctica y enseñanza religiosa, sino también geografías emocionales, espacios para el intercambio económico y alianzas políticas e institucionales. Incluso, mercados afectivos que se rigen por códigos de interacción, jerarquías (la nacionalidad, la distinción entre conversos y de “origen”, entre otras variables) y pedagogías sexo-género. Los idearios generizados se elaboran y transmiten en las instancias de formación religiosa, pero se dinamizan al fulgor de las relaciones y sociabilidades entabladas dentro y fuera de las entidades islámicas. Pensemos, por ejemplo, en las actividades diseñadas exclusivamente para las hermanas de fe, como fue el proyecto solidario de cocina y entrega de alimentos impulsado por el CIRA años atrás, o los cursos para emprendedoras y talleres de confección realizados entre 2021 y 2022 en el CCIAR⁴. También, en su participación en eventos y redes de diálogo interreligioso o en iniciativas públicas de difusión del islam (*da’wa*).

Y en esta parte, en lo personal, y aclaro porque a veces la gente no sabe (...) hay muchas maneras de hacer *dawa*. Una de las maneras es usar pañuelo, una sonrisa, llevarle comida al vecino, tener una buena manera de ser. “Mirá que amable es esta chica. ¡Oh! Es musulmana” o “Mirá esa que usa *hiyab* y es re amargada.” ¿Eso qué es? Eso es ser anti *dawa*. (Testimonio mujer conversa, 2016)

Existen diferentes formas de resignificar y habitar la normatividad (Mahmood, 2012) en el caleidoscopio local. Los repertorios⁵ de género que la religión ofrece (algunos más próximos a la ortodoxia y otros, en cambio, heterodoxos o disidentes) se nutren de una gramática islámica cosmopolita y transnacional que puede girar en torno a modelos de género de equidad y justicia

4 Disponible en <http://www.ccislamicoreyfahd.org.ar/category/mujeres/actividades/>

5 Se conciben los repertorios de género en un sentido similar a la definición propuesta por Noel (2013) respecto a los repertorios culturales (“conjuntos heterogéneos de múltiples recursos materiales y simbólicos, junto con las formas socialmente disponibles de habitarlos, apropiarlos y movilizarlos dentro de un colectivo de referencia”, p.17). Aquí se enfatizan, sobre todo, su dimensión afectiva y corporal-performática, así como la interrelación emoción-cognición dentro de las configuraciones morales, los capitales y dispositivos sexo-genéricos (Valcarcel, 2023).

social, o de complementariedad y modestia. Nutriéndose de estas retóricas, cataliza críticas y desilusiones, especialmente por parte de las mujeres conversas, respecto a los regímenes sexo-afectivos contemporáneos. En la sociedad argentina, durante las últimas décadas se modificó el modelo familiar nuclear patrilocal de salario único y aumentó la autonomía financiera de las mujeres. Sin embargo, estos cambios no se tradujeron en una mayor corresponsabilidad con los hombres, ni en la disminución en las formas desigualdad y en la violencia de género (Jelin, 2017). Consecuentemente, mientras varias mujeres musulmanas rechazan el ideal romántico occidental, los vínculos efímeros carentes de responsabilidad afectiva y la reducción de la feminidad a la maternidad; otras, sobre todo conversas, revisten ese ideario afectivo con un nuevo ropaje: el del matrimonio religioso. Subyace a éste la representación de una masculinidad islámica cortés (varón honorable, caballero, protector, concededor de la religión) y, como su contracara, una feminidad cuya modestia y religiosidad se estimarían por encima de las características físicas relacionadas con la edad y la belleza. Una joven conversa de 30 años, quien participa en la comunidad tabligh y viste *niqab* cotidianamente, afirma:

Encuentro el islam mucho más libre. Tengo derecho a no ser objeto sexual por eso de que tú eres la mujer libre y yo estoy oprimida y tan encubierta. No cariño. Me tapo porque quiero y me descubro cuando quiero y con quien quiero. [...] Quiero que me quiera por mi inteligencia, por mi carisma, pero no por mi cuerpo. Mi cuerpo no durará mucho. Se encuentra con otra mujer mucho más joven y se va con ella. No quiero que me ame por eso. Eso no es ser libre. Eso es ser una víctima de la moda, una víctima del maquillaje. (...) No tengo que estar todo el día frente al espejo peinándome, porque, si no tengo ganas, no me peino. ¡Me pongo el pañuelo en la cabeza! [Risas]. (Testimonio, 2016)

Por último, es importante recordar que son las propias mujeres (tanto conversas como musulmanas de origen) quienes problematizan los constructos (auto)exotizantes y orientalistas de carácter generizado que circulan en algunos espacios. A pesar de los diferentes posicionamientos entre ellas, existe una crítica común respecto a las múltiples cargas (laboral, doméstica, estética, etc.) que pesan sobre las mujeres y a los cambios en las relaciones de género y los regímenes sexo-afectivos en la sociedad argentina.

Conclusiones

El islam incluye su propio andamiaje sexo-género; aquel que comparte con mayor o menor de grado de semejanza con otras tradiciones religiosas y constructos culturales. El propósito de este artículo no consistió en dilucidar qué diferencia a la doctrina islámica de otras, sino, por el contrario, explorar los repertorios y configuraciones que ofrece en diálogo y tensión con los regímenes de género imperantes en la sociedad local. El género, debido a su carácter intrínsecamente relacional e interseccional, siempre involucra articulaciones

transitivas y contingentes (Richard, 2002).

Por un lado, identificamos algunos ejes centrales que conforman una retórica que, con sus disímiles acentos, atraviesa los distintos grupos e instituciones islámicas. Pensemos en la racionalización o intelectualización del islam, el pudor (*tawadae*) como una virtud y una forma de comportamiento que contribuye a la preservación de la intimidad, y el énfasis en el *adab* (cortesía), *taqwa* (piedad) y *sabr* (paciencia o perseverancia) como valores de la ética y praxis islámica. Se tratarían de preceptos fundantes sin connotación o exclusión de género. Pero, tras ello, emerge la diferenciación positiva y jerarquización de la mujer dentro de la tradición religiosa. La polivalencia y ambigüedad de esta retórica posibilita distintas interpretaciones sectarias; aquellas que completan el contenido de cada uno de esos ejes en sintonía con la escuela de pensamiento a la que se adhiere, y en relación con las estrategias de localización y visibilidad implementadas por cada grupo o institución.

Por otro lado, es posible analizar los lenguajes, las narrativas y contrasentidos circulantes en el contexto etnográfico a partir del movimiento pendular entre una serie de binomios dialógicos. Entre estos núcleos convergentes-divergentes se destacan: a) nacional / cosmopolita-transnacional, b) matrimonio-amor islámico cortés / romanticismo occidental-desregulación sexoafectiva, c) pudor-modestia / identidad-visibilidad pública, d) relación personal con Allah / peso de la comunidad religiosa, e) exotización / localización, f) islamización / secularización (Valcarcel, 2022).

De este modo, hallamos un discurso que ubica, desde una lectura intelectual-política, al islam como el sistema social que le ofrece a la mujer el lugar desde el cual destacar sus aptitudes personales y públicas. Aquí, la devoción o el uso del pañuelo son representadas como símbolo de resistencia contra el capitalismo, las injusticias, el estigma o la cosificación sexual. La maternidad y las tareas de cuidado se politizan, reconociéndoles su importancia y concibiéndolas solidarias al desarrollo laboral y profesional. Asimismo, se valora la formación intelectual. En sintonía, se pondera la capacidad oratoria y la performance pública femenina. Las figuras de Fátima y Zaynab condensan este ideario dentro de la literatura y producción shiita.

En los espacios sunnitas encontramos narrativas y comunicaciones centradas en la metódica observancia de los preceptos y prácticas religiosas, lo que incluye el discernimiento de lo que está permitido y prohibido para una mujer. Como observamos a través de los discursos institucionales, el ideal de mujer creyente confluye con el de buena esposa. Khadija y Aisha son el corolario de esta representación. Desde un lenguaje intelectual-cultural se enfatiza la moral sexual islámica en entornos en los que predomina la conversión femenina, la impronta cultural árabe y/o la presencia de musulmanes extranjeros. Aquí, la piedad y el pudor, aunque participan en la configuración de la subjetividad islámica femenina, no son explícitamente politizados. Lo que no significa que estén desprovistos de una ética-política religiosa subyacente manifiesta, por ejemplo, en la práctica del *dawa*.

Como se presume, todas estas retóricas se apoyan en una definición relacional de la identidad y el rol femenino. Inclusive en las órdenes sufíes Naqshbandi Haqqani y Halveti Yerrahi, conformadas en Argentina mayoritariamente por personas conversas. En ellas, aunque

el trabajo interior sobre el *nafs* (ego) se presume, en términos generales, indiferenciado según género, también se encuentran huellas de este constructo sexo-género islámico. Sin embargo, el “sufismo converso”, en su proximidad y distanciamiento con las espiritualidades Nueva Era, habilita articulaciones entre el islam e idearios sobre la naturaleza, el bienestar personal y la esencia femenina sagrada (Valcarcel y Capovilla, 2024). En concordancia, discípulas de las órdenes mencionadas participan como cantantes en proyectos musicales, brindan talleres de danzas orientales en los que subyace un ideal de empoderamiento femenino, o emprenden publicaciones editoriales en las que conjugan la tradición narrativa sufí, biografías de mujeres emblemáticas en la historia del islam y los arquetipos de Jung. En suma, en las comunidades sufíes el vaivén parece pendular entre, por un lado, la orientalización de las espiritualidades occidentales y la legitimación islámica de las órdenes y, por el otro, entre la estructuración jerárquica cofrática y la personalización del islam (Capovilla y Valcarcel, 2024).

Al entrelazar los discursos institucionales y la literatura religiosa con los testimonios y experiencias de las mujeres, este trabajo ha intentado plasmar las mediaciones y reapropiaciones posibles de las normativas y pedagogías religiosas. Los factores intervinientes dan paso a ensambles generizados que, nutriéndose de recursos religiosos y culturales de diversa índole (feminismo, ciencia, catolicismo, orientalismo, espiritualidades, entre otros), se caracterizan por su versatilidad y dinamismo. A través de ellos, las mujeres reflexionan sobre la sociedad y sus itinerarios biográficos. Por cierto, numerosas interlocutoras reivindican la diferencia sexual en un sentido experiencial, ético y político, aunque no necesariamente disruptivo. Estas configuraciones proyectivo-contemporáneas, en articulación con los componentes tradicionales y utópicos del islam, posibilitan distintas modalidades de agencia y subjetivación femenina (Valcarcel, 2022).

Para finalizar, islamicidad y feminidad incluyen, parafraseando libremente a Scott (2009), sus propios ecos de fantasía. El eco constituye, siguiendo a la autora, un retorno imperfecto del sonido; y la fantasía, su compleja caja de resonancia. La fantasía es escenario del deseo, negocia categorías, enmascara conflictos y opera como una narración profundamente condensada (Scott, 2009). En sintonía, podría argüirse si la retórica sobre la mujer en el islam (su estatus superior, sus derechos y obligaciones, las virtudes a cultivar, el ordenamiento de las relaciones de género, etc.) aúna o camufla las divergencias sectarias del islam mientras que éstas disputan su posicionamiento en su difracción. Será la confluencia entre las características propias de cada comunidad musulmana, su historia y localización, los itinerarios femeninos y las peculiaridades del contexto social, aquella que permita la comprensión y el análisis situado de la configuración de las identidades y subjetividades islámicas generizadas.

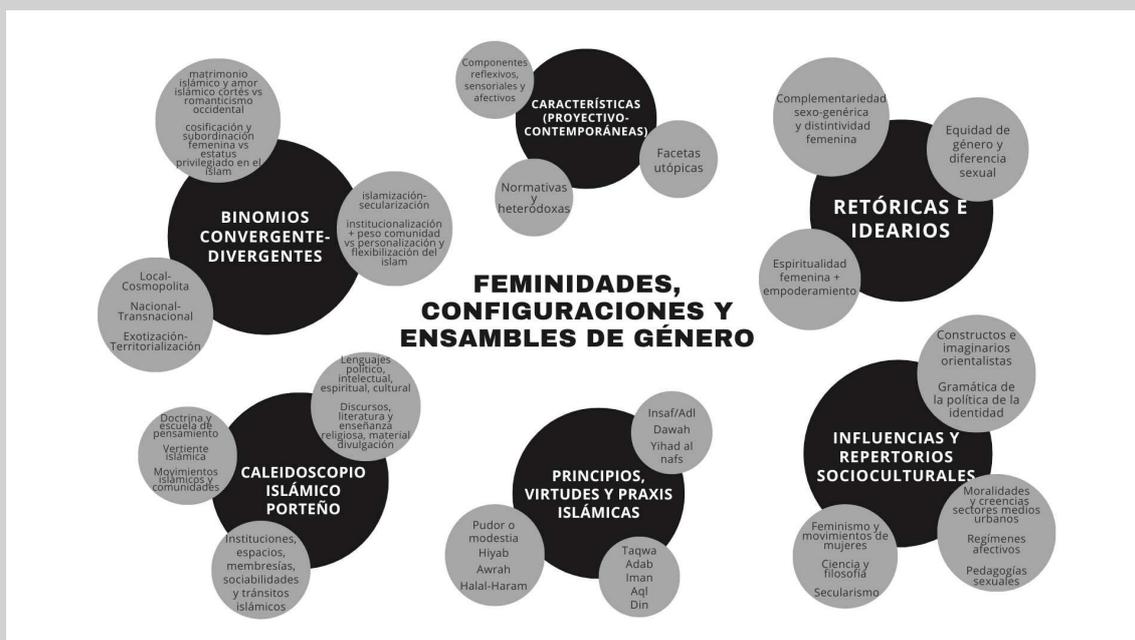


Figura 1. Caleidoscopios de género. Gráfico de elaboración personal.

Referencias bibliográficas

- Adelkhah, F. (2000). *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*. Bellaterra.
- Aghaie, K.S. (2005). Introduction: Gendered aspects of the emergence and historical development of Shi'i symbols and rituals. En K. Aghaie (Ed.), *The women of Karbala: ritual performance and symbolic discourses in modern Shi'i Islam* (pp. 1-21). University of Texas Press.
- Atasoy, Y. (2006). Governing women's morality: a study of Islamic veiling in Canada. *European Journal of Cultural Studies*, 9(2), 203-221. <https://doi.org/10.1177/1367549406063164>
- Capovilla, C. y Valcarcel, M. (2024). Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes Halveti Yerrahi y Naqhsbandi Haqqani. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* [en prensa].
- Chinnici, F. (2014). "El que quiera oír que se acerque y el que quiera entender que se vaya lejos... de khurush". Notas acerca del Jamaat Tabligh en Latinoamérica. El caso argentino [Ponencia]. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.
- Deeb, L. (2009). Emulating and/or embodying the ideal: The gendering of temporal frameworks and Islamic role models in Shi 'i Lebanon. *American Ethnologist*, 36(2), 242-257. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01133.x>
- Grillo, O. (2019). Etnografía multisituada, etnografía digital: reflexiones acerca de la extensión del campo y la reflexividad. *Etnografías Contemporáneas*, 5(9), 73-93. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/507/1543>
- Jelin, E. (2017). Familia. Un modelo para desarmar. En E. Faur (Ed.), *Mujeres y varones en la Argentina de hoy: Géneros en movimiento* (pp. 51-73). Siglo XXI-Fundación OSDE.

- Leichtman, M. (2020). Shi'a cosmopolitanism and conversion. En O. Scharbrodt y Shanneik (Eds.), *Shi'a minorities in the contemporary world: Migration, transnationalism and multilocality* (pp. 257-280). Edinburgh University Press.
- Mahmood, S. (2012[2005]). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mansson McGinty, A. (2006). *Becoming Muslim: Western women's conversions to Islam*. Palgrave.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/388>
- Meccia, E. (2020). Una ventana al mundo. Investigar biografías y sociedad. En E. Meccia (Dir.), *Biografías y sociedad. Métodos y perspectivas* (pp. 25-62). Eudeba-Ediciones UNL.
- Montenegro, S. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: Estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, XXXII(96), 593-617. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/52>
- Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*, (13), 164-174. <http://hdl.handle.net/11336/13507>
- Noel, G. (2013). De los códigos a los repertorios: algunos atavismos persistentes acerca de la cultura y una propuesta de reformulación. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 3(2), 36-65. https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs_v03n02a04
- Ortner, S. (2005). Subjectivity and Cultural Critique. *Anthropology Theory*, 5(1), 31-52. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406941901003>
- Richard, N. (2002). Género. En C. Altamirano (Comp.), *Términos críticos de la sociología de la cultura* (pp. 95-101). Paidós.
- Scharbrodt, O. & Shanneik, Y. (2020). My homeland is Husayn: transnationalism and multilocality in Shi'a contexts. En O. Scharbrodt y Shanneik (Eds.), *Shi'a Minorities in the Contemporary World. Migration, Transnationalism and Multilocality* (pp. 3-29). Edinburgh University Press.
- Scott, J. (2009). El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad. *La Manzana de la Discordia*, 4(1), 129-143. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v4i1.1481>
- Valcarcel, M. (2021). *"Allah sabe más". Femeinidades e itinerarios de conversión al islam en Buenos Aires* [tesis doctoral inédita]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Valcarcel, M. (2022). Women Embracing Islam in Buenos Aires: Unsubmissive Femininities on the Move. *Journal of Latin American Religions*, 6(2), 420-448. <http://dx.doi.org/10.1007/s41603-022-00166-6>
- Valcarcel, M. (2023). Éticas, estéticas y políticas cotidianas en torno a la vestimenta islámica. El caso de mujeres conversas al islam en Buenos Aires. *Revista Del Museo De Antropología*, 16(2), 269-284. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40916>

Valcarcel, M. y Capovilla, C. (2024). El sendero Naqshbandi en clave femenina. Sufismo, género y espiritualidad en Argentina. *Etnografías Contemporáneas* [en prensa].

Fecha de recepción: 4 de abril de 2024.

Fecha de aceptación: 17 de septiembre de 2024.