

1991 REVISTA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

2024 Volumen 6 - Número 2



IDENTIDADES, HIBRIDACIONES Y CONTRANARRATIVAS: RECORRIDOS DEL ISLAM EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA



cea-sociales
centro de estudios
avanzados



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

AUTORIDADES

Universidad Nacional de Córdoba

Rector: Mgtr. Jhon Boretto

Vicerrectora: Arq. Mariela Marchisio

Facultad de Ciencias Sociales

Decana: Mgtr. María Inés Peralta

Vicedecana: Mgtr. Jacinta Burijovich

Centro de Estudios Avanzados

Director: Dr. Marcelo Casarín

1991. REVISTA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

Editor Responsable: Mgtr. Rodrigo Bruera

Editora Asistente: Lic. Micaela González Valdés

Equipo Editorial: Lic. Francisco Ignacio Michel

Comunicación institucional y redes sociales: María Constanza Rojo

Responsable Institucional: Dr. Enrique E. Shaw

Coordinadores de este dossier: Dr. Juan José Vagni y Dr. Óscar Salguero Montaña

Comité científico: Atilio Borón (Universidad de Buenos Aires), Anabella Busso (Universidad Nacional de Rosario), Katarzyna Dembiczyk (University of Warsaw), Leandro Gaviaõ (Universidade Católica de Petrópolis), Miriam Gomes Saraiva (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Ariel Gómez Ponce (Universidad Nacional de Córdoba), María Teresa Piñeiro (Universidad Nacional de Córdoba), Diana Tussie (FLACSO, Argentina).

Dirección postal: Área de Estudios Internacionales, Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba).

Dirección: Av. Vélez Sarsfield 153. CP: 5000. Córdoba Capital, Córdoba.

Teléfono: (0351) 433-2086, interno 113.

Correo electrónico: revista1991.cea@fcs.unc.edu.ar

ISSN: 2683-720X

Diseño: Germán Vivas.

Edición y Maquetación: Rodrigo Bruera.

Las opiniones expuestas en los trabajos aquí reunidos son responsabilidad de las y los autores. No expresan necesariamente el pensamiento de los editores o de las autoridades del Centro de Estudios Avanzados (FCS, UNC). Los artículos y reseñas han sido sometidos a evaluación de pares a través del sistema de doble referato ciego.

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.



ÍNDICE

Prólogo: Sobre los recorridos transnacionales del islam en América Latina y España Juan José Vagni y Óscar Salguero Montaña	7
Palestina en Argentina después del 07/10: categorías nativas (en entornos religiosos islámicos) para pensar el conflicto Silvia Montenegro	16
Las redes transnacionales del despertar y del nacionalismo árabes. Las relaciones entre la Asociación Unión Islámica de Rosario y Egipto en los años 50 Malena Ciotta y Mercedes Seghezso	31
Transnacionalismo espiritual: peregrinaciones de argentinos conversos a la dergah sufí Naqshbandi Haqqani Rabbani en Lefke, Chipre del Norte Cecilia Capovilla	50
Expresiones del creer en familias migrantes y musulmanas en Guadalajara, México Arely Medina	66
El discurso sonoro sobre las musulmanas: otredad y violencia sobre los cuerpos de las mujeres en Costa Rica Valeria Rodríguez Quesada	88
Identidades híbridas en femenino: la diáspora sirio-palestina en Chile y su reflejo literario Rocío Velasco de Castro	104
Configuraciones de género en el caleidoscopio islámico porteño. Ecos de lo local y lo transnacional en Argentina Mayra Soledad Valcarcel	120
Narrativas islamóforas y orientalistas en los medios de comunicación costarricenses: un análisis desde la geopolítica popular Javier Johanning Solís	139
La islamofobia en España, entre los dispositivos globales y las especificidades locales Daniel Gil-Benumeya	158

Gobernanza del islam y ejercicio de la libertad religiosa en España Ana I. Planet Contreras y Johanna M. Lems	174
<i>In memoriam. Sergio Moya Mena: la vida de un académico comprometido</i> Javier Johanning Solís	189
Reseña: <i>Bernabé López García y el Magreb contemporáneo. Investigación, docencia y compromiso</i> Juan José Vagni	196
Reseña: <i>Gaza ante la historia</i> Enrique Shaw	201

SOBRE LOS RECORRIDOS TRANSNACIONALES DEL ISLAM EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

***ON THE TRANSNATIONAL PATHWAYS OF ISLAM IN
LATIN AMERICA AND SPAIN***



Juan José Vagni
Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y
CONICET
juan.vagni@unc.edu.ar

Juan José Vagni es Licenciado en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias de la Comunicación (FCC) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Magister en Relaciones Internacionales por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la UNC, Máster en Relaciones Internacionales: Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa por la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA) y Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Se desempeña como Profesor Adjunto del Área de Estudios Internacionales, como Coordinador del Programa de Estudios sobre Medio Oriente y como Director alternativo del Doctorado en Estudios Internacionales del CEA. Es Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Actualmente investiga sobre articulaciones políticas y culturales entre Sudamérica y el mundo árabe desde una perspectiva transnacional y transcultural.

Óscar Salguero Montaña
Universidad Complutense de Madrid (UCM)
oscarsal@ucm.es

Óscar Salguero Montaña es Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Granada (UGR), Licenciado en Antropología Social por la UGR y en Derecho por la Universidad de Cádiz (UCA); y Magister en Relaciones Internacionales por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Se desempeña como Profesor Ayudante Doctor del Departamento de Antropología Social y Psicología Social de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), integrante del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones (IUCCRR), del Grupo de Análisis sobre Islam en Europa (GRAIS) y es miembro fundador del Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala. Actualmente investiga sobre diversidad religiosa, espacio público y derecho a la ciudad; y sobre memoria y movimientos sociales urbanos.

Resumen || Los intercambios simbólicos y las identidades colectivas se han transformado en las últimas décadas en un factor determinante de la gobernanza global. La presencia del islam y de comunidades islámicas constituye una cuestión recurrente en este escenario de múltiples intercambios. Dinámicas locales, regionales y globales impactan en los modos de visibilidad, representación y actuación en el ámbito público de los colectivos musulmanes en España y América Latina. Estas nuevas movilizaciones producen efectos divergentes: abren formas de contacto y contribuyen al cuestionamiento de arraigadas percepciones, pero también generan fronteras imaginarias y nuevas imágenes del "Otro".

La convocatoria a este *dossier* de **1991. Revista de Estudios Internacionales** procura acercarse a esta problemática desde una perspectiva que nos permita alumbrar la dimensión transnacional de dichas comunidades. En ese recorrido abordaremos los modelos de inserción multi e interculturales, la construcción de identidades híbridas y las prácticas e imaginarios emergentes. También se tratarán fenómenos vinculados a los procesos de re-territorialización, trans-territorialización y multiterritorialización, junto a los nacionalismos de larga distancia. Estas aproximaciones nos permitirán revisar no sólo la construcción de identidades comunes y alteridades, sino también su impacto en el diálogo intercultural y político entre ambas regiones.

Palabras clave || Islam, Transnacionalidad, Interculturalidad, Identidades, Imaginarios

Abstract || The symbolic exchanges and collective identities have transformed in recent decades into a decisive factor in global governance. The presence of Islam and Islamic communities constitutes a recurring issue in this landscape of multiple exchanges. Local, regional, and global dynamics impact the visibility, representation, and public action of Muslim communities in Spain and Latin America. These new mobilizations produce divergent effects: they open forms of contact and contribute to questioning entrenched perceptions, but they also generate imaginary borders and new images of the "Other".

The call for this dossier from **1991. Revista de Estudios Internacionales** seeks to approach this issue from a perspective that allows us to illuminate the transnational dimension of these communities. In this journey, we will address models of multi- and intercultural insertion, the construction of hybrid identities, and emerging practices and imaginaries. We will also discuss phenomena related to processes of re-territorialization, trans-territorialization, and multi-territorialization, alongside long-distance nationalisms. These approaches will enable us to review not only the construction of common identities and alterities but also their impact on intercultural and political dialogue between both regions.

Keywords || Islam, Transnationality, Interculturality, Identities, Imaginaries

La presencia musulmana en el mundo iberoamericano constituye un fenómeno singular, atravesado por múltiples variables en las que se entrecruzan la persistencia de imaginarios y representaciones y las diferentes narrativas de identidad nacional. Dentro de este ámbito se observan, asimismo, recorridos particulares para el caso español y para los países de América Latina: sobre un fondo de memoria común se despliegan actores, instituciones y tramas sociales diferenciadas. En los últimos tiempos, estos perfiles aparentemente divergentes se encuentran atravesados por novedosas dinámicas transnacionales, manifiestas en los planos político-institucional, migratorio y cultural. Las comunidades musulmanas, a un lado y el otro del océano Atlántico, desarrollaron así sus propios caminos, aunque no faltan nexos y contactos en diferentes momentos.

En España la huella del islam se remonta al siglo VIII y marcó durante siglos un itinerario hecho de encuentros y confrontaciones único en Europa. Tras la expulsión final de los moriscos en 1613, el contacto con las comunidades musulmanas retornó de la mano de la expansión colonial en el norte de África desde mediados del siglo XIX. La evolución de la política hacia el Protectorado Español en Marruecos (1912-1956), la II República (1931-1936) y la guerra civil (1936-1939), seguida por la dictadura franquista (1939-1976) de inspiración nacionalcatolicista (Díaz-Salazar, 2005), representaron un período particular signado por los intereses coloniales en la gestión de las relaciones con los musulmanes, especialmente de Marruecos. La etapa actual, denominada “historia contemporánea del islam en España” (López *et al*, 2007, p. 46), se inicia durante los últimos años del franquismo, con la migración de estudiantes provenientes de Oriente Medio y la conversión al islam de los primeros grupos de españoles y españolas, y se profundiza con la llegada de migrantes del Magreb, especialmente de Marruecos, a partir de los años noventa.

La aparición del islam en tierras americanas, en cambio, es todavía un fenómeno difuso y en debate. Para Madariaga (1997) hablar de una presencia islámica temprana — incluso en tiempos precolombinos— se ubica más en el terreno de la “historia ficción” que de un proceso histórico demostrado (p. 46). Otras aproximaciones históricas sostienen que, en el siglo XV con la conquista, arribaron “moros” y “moriscos” que permanecieron como cripto-musulmanes (Pinto, 2005; Logroño *et al*, 2015; Lockhart, 1968; Cáceres, 2013), pese a las Provisiones Reales vigentes que prohibían su paso y establecimientos en Indias. Por otra parte, esclavos negros islamizados llegaron a Brasil, donde su presencia es paradigmática y está claramente documentada (Reis, 2003). Sin embargo, como indica Montenegro (2019), en esta etapa no sé logró conformar una comunidad islámica que perdurara en el tiempo. De acuerdo con la periodización de Logroño *et al* (2015), el segundo período del islam en América Latina sucede con la inmigración árabe de finales del siglo XIX, coincidente con la debilitación del Imperio Otomano. Esta fase se extiende hasta el último cuarto del siglo XX. En este marco, las representaciones dominantes sobre los árabes fueron negativas y sus prácticas culturales caracterizadas como exóticas (Jozami, 1998; Noufour, 2004; Civantos, 2006). Los musulmanes padecieron el mayor estigma, no obstante, su temprana institucionalización en las primeras décadas del siglo XX derivó en la constitución de órganos de prensa, entidades, asociaciones de ayuda mutua y lugares de culto (Montenegro, 2014, 2015). La última etapa corresponde al

siglo XXI, con los fenómenos de las conversiones religiosas, las migraciones contemporáneas (más allá del mundo árabe y provenientes de otras regiones de la geografía musulmana) y un marco global de expansión transnacional del islam. Frente a todo ello observamos que, al igual que en el caso español, la presencia islámica en América Latina ha estado determinada por las distintas políticas adoptadas por el Estado en la construcción de la nación y en la concepción y gestión de la pluralidad religiosa (Jáuregui *et al*, 2024).

Los sucesos del 11 de setiembre de 2001 despertaron una mayor conciencia y atracción por las problemáticas vinculadas a la región mesoriental y a la cultura árabe-islámica en general (Taboada, 2010). Frente a ello emergió un nuevo activismo en las organizaciones comunitarias y religiosas, las que desarrollaron una labor de esclarecimiento y difusión ante posibles brotes de islamofobia (Vagni, 2010). En esta tarea se articularon con otras instituciones similares y con las propias representaciones diplomáticas de los países árabes e islámicos.

Además, desde España y a partir de 2004, se implementó una estrategia de diplomacia pública destinada a promover la diversidad cultural y el encuentro con el mundo árabe-islámico, con una orientación específica hacia la diáspora árabe e islámica en América Latina. El Proyecto Diálogo de Civilizaciones, liderado junto a Turquía en el marco de Naciones Unidas constituyó el paraguas para múltiples iniciativas en ese sentido. En esa lógica, se articularon instituciones como Casa Árabe, la Fundaciones Tres Culturas y Legado Andalús, entre otras (Akmir, 2009; Hauser y Gil, 2008; Rein, 2008).

Con respecto a los estudios sobre estas temáticas en América Latina, esta presencia aparece también teñida de representaciones e imágenes estereotipadas, marcadas por una perspectiva claramente orientalista. Los estudios científicos sobre el islam y el mundo árabe-islámico ocuparon durante décadas un lugar secundario en las agendas de investigación, fruto quizás del arraigo de una fuerte tradición eurocentrista, de la percepción de lejanía, o de la distancia idiomática. En gran medida, todo ello limitó la formación de un cuerpo consolidado de estudios en la mayoría de los países de la región.

No obstante, en los últimos tiempos esta tendencia parece haberse revertido con el florecimiento de múltiples grupos de estudio e investigación en diversas universidades latinoamericanas. Una nueva generación de investigadores, formados específicamente en este campo (historia, antropología, demografía histórica, sociología, relaciones internacionales), está produciendo nuevos hallazgos y examinando el pasado y el presente del islam en el *nuevo continente*.

Para abordar estos fenómenos recientes, rescatamos dos enfoques complementarios: la noción de *comunidades transnacionales* y la mirada del *constructivismo* desde las relaciones internacionales. Desde la vertiente del transnacionalismo han surgido diversos enfoques que privilegian la idea de *deslocalización* o *desensamblaje*, la reorganización de relaciones sociales en marcos extensos de espacio y tiempo. Estas perspectivas dan cuenta así de las transformaciones recientes del orden internacional, donde los intercambios simbólicos y culturales —entre otros, de la mano de migrantes— ocupan también un lugar trascendente, junto a los movimientos económicos y políticos (Clifford, 1999; Hall, 2003). Asimismo, la mirada constructivista en las relaciones internacionales considera a la cultura y a las identidades

colectivas como elementos fundamentales para la percepción y autopercepción de los Estados y sus ciudadanos. Estas nuevas interacciones ponen en juego el reconocimiento de las identidades culturales y pueden servir de puentes de acercamiento y de diálogo intercultural fructífero (Sadiki, 2009).

De este modo, los intercambios simbólicos y las identidades colectivas se han transformado en las últimas décadas en un factor determinante de la gobernanza global. La presencia del islam y de comunidades islámicas constituye una cuestión recurrente en este escenario de múltiples intercambios. Dinámicas locales, regionales y globales impactan en los modos de visibilidad, representación y actuación en el ámbito público de los colectivos musulmanes en el sur de Europa, y especialmente de España, y América Latina (Salguero y Hejazi, 2020). Estas nuevas movilizaciones producen efectos divergentes: abren formas de contacto y contribuyen al cuestionamiento de arraigadas percepciones, pero también generan fronteras imaginarias y nuevas imágenes del "Otro". Al mismo tiempo, desde las relaciones internacionales asoman nuevas perspectivas que cuestionan el orden eurocéntrico y rescatan la visión islámica del sistema mundial (Buzan y Acharya, 2021).

En este marco surgió la iniciativa de conformar el *dossier* titulado "Identidades, hibridaciones y contranarrativas: recorridos transnacionales del islam en América Latina y España" en **1991. Revista de Estudios Internacionales**. Con esta propuesta pretendemos alumbrar la dimensión transnacional de las comunidades musulmanes en ambos escenarios. En este recorrido abordaremos los modelos de inserción multi e interculturales, la construcción de identidades híbridas y las prácticas e imaginarios emergentes. También se tratarán fenómenos vinculados a los procesos de re-territorialización, trans-territorialización y multiterritorialización, junto a los nacionalismos de larga distancia. Estas aproximaciones nos permitirán, además, revisar no sólo la construcción de identidades comunes y alteridades, sino también su impacto en el diálogo intercultural y político entre ambas regiones.

A partir de estos planteamientos, el resultado ha sido un monográfico que reúne un total de doce textos, repartidos entre diez artículos relacionados y un par de reseñas sobre las trayectorias vitales y académicas de dos importantes figuras en el campo de los estudios islámicos. La estructura de esta selección y compilación de textos responde a un orden lógico y coherente, que puede sintetizarse en tres ejes temáticos generales, sucesivos e interrelacionados entre sí: redes transnacionales entre el islam latinoamericano y el mundo árabe-islámico, género e islam; e islamofobia.

El primero de estos ejes, centrado en el establecimiento de redes transnacionales entre el islam latinoamericano y el mundo árabe-islámico a partir de cuestiones globales como las migraciones y la actual situación geopolítica internacional, está conformado por cuatro textos. Con el título "Palestina en Argentina después del 07/10: categorías nativas (en entornos religiosos islámicos) para pensar el conflicto", la socióloga de la Universidad Nacional de Rosario (UNR) e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina, Silvia Montenegro, se adentra a analizar las categorías nativas operacionalizadas en entornos musulmanes de este país para pensar el conflicto Israel/Palestina a partir de los sucesos del 7 de octubre de 2023 y tornarlo comunicable en

espacios interreligiosos y laicos. “Las redes transnacionales del despertar y del nacionalismo árabes. Las relaciones entre la Asociación Unión Islámica de Rosario y Egipto en los años 50” es la aportación de las antropólogas Malena Ciotta y Mercedes Seghezzi (UNR), en la que estudian el caso de la Asociación Unión Islámica de Rosario (AUIR), fundada por migrantes árabes musulmanes provenientes de Siria, Líbano y Palestina entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, prestando especial interés a los espacios locales donde religiosidad y etnicidad se intersectan a partir del contexto más amplio de las transformaciones en Medio Oriente. La tercera red transnacional es estudiada por la socióloga y becaria del CONICET, Cecilia Capovilla. En “Transnacionalismo espiritual: peregrinaciones de argentinos conversos a la *dergah* sufí Naqshbandi en Lefke, Chipre del Norte”, su autora estudia en qué consisten y cuáles son las implicaciones de los viajes realizados por musulmanes conversos argentinos de la orden sufí Naqshbandi desde su país a Lefke (Chipre), localidad donde se encuentra la sede central de la orden y la residencia de su *Sheij*. Cierra este primer eje temático dedicado a las redes transnacionales el artículo “Expresiones del creer en familias migrantes y musulmanas en Guadalajara”, de Arely Medina, de la Universidad de Guadalajara (UG) en México. A través de una heurística fenomenológica, la autora trata de reconocer las experiencias religiosas de migrantes musulmanes asentados en este territorio mexicano, partiendo de que, en contextos migratorios, los actores que traen consigo su religión como práctica también cultural, es modificada o resignificada como resultado del proceso de asentamiento en el lugar de acogida.

El segundo eje es el dedicado a las conexiones género e islam en Latinoamérica, con tres estudios de caso sobre la incidencia transnacional en los discursos y prácticas de las mujeres latinoamericanas musulmanas en torno el mundo árabo-islámico, que van desde la otredad y la islamofobia de género a la configuración de un islam femenino fruto de la sinergia de unas y otras influencias. Abre este apartado el texto titulado “El discurso sonoro sobre las musulmanas: otredad y violencia sobre los cuerpos de las mujeres en Costa Rica”, de Valeria Rodríguez Quesada, de la Universidad de Costa Rica (UCR), una propuesta para comprender el discurso mediático hegemónico sobre las musulmanas como eminentemente masculino, en el cual generalmente estas mujeres son expuestas por medio del morbo y el mutismo de su propia voz, lo cual tiene serias implicaciones en el ejercicio de su ciudadanía y vida en sociedad. Sigue el artículo de la arabista de la Universidad de Extremadura (UEX) en España, Rocío Velasco de Castro, quien en “Identidades híbridas en femenino: la diáspora sirio-palestina en Chile y su reflejo literario”, analiza tres obras de escritoras de origen árabe y de distintas épocas del siglo XX: la chileno-española de origen sirio Edith Chahín; la chilena de origen palestino Lina Meruane; y la chileno-palestina Esperanza Marzouka. A través del cotejo de sus novelas, la autora presenta las diversas claves que las mismas plantean sobre sus respectivas identidades híbridas y su contribución, tanto a la narrativa chilena como a la producción literaria de la diáspora árabe en lengua española. Por último, la antropóloga argentina de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Mayra Soledad Valcarcel, aporta el texto “Configuraciones de género en el caleidoscopio islámico porteño. Ecos de lo local y lo transnacional en Argentina”, en donde analiza el anclaje y la resignificación local de los discursos y constructos islámicos concernientes a las relaciones de género y la feminidad en distintos espacios de orientación

suní y chií de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

El tercero de los ejes temáticos está dedicado a la islamofobia, en tanto uno de los fenómenos del islam contemporáneo más extendidos a nivel global y también una de las principales preocupaciones de las personas y comunidades musulmanas, así como eje clave teórico que atrae la atención de la academia. Para ello, este monográfico recoge dos miradas desde distintos lugares y disciplinas. Centrado en el caso de Costa Rica y desde la óptica de la política y las relaciones internacionales, Javier Johanning, de la Universidad de Costa Rica, propone el texto “Narrativas islamófobas y orientalistas en los medios de comunicación costarricenses: un análisis desde la geopolítica popular”, en el que expone cómo los medios de comunicación de este país han retratado al islam y sus comunidades locales reproduciendo una serie de narrativas reduccionistas, orientalistas e islamófobas, con prácticas como la descripción de sus comunidades como algo exótico y exógeno, ajenas a la identidad nacional. Y, en el caso de España, el artículo “La islamofobia en España, entre los dispositivos globales y las especificidades locales”, del arabista de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), Daniel Gil-Benumea, parte de la pertinente hipótesis de que la islamofobia se articula *glocalmente*, es decir, a través de distintos espacios y escalas, desde lo global hasta lo local, de formas complejas y a veces contradictorias, y pretende analizar cómo se construye la islamofobia contemporánea en el Estado español.

A modo de miscelánea y sin salir de España, el texto de la catedrática de Sociología del islam de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), Ana I. Planet Contreras, y la arabista de la UCM, Johanna M. Lems, profundizan en los procesos de institucionalización del islam en el país europeo. En su texto “Gobernanza del islam y ejercicio de la libertad religiosa en España” explican el papel del Estado en el moldeado de la estructura de interlocución única para todas las comunidades musulmanas y las principales dinámicas que confirman la responsabilidad de las instituciones estatales en relación con el ejercicio efectivo de la ciudadanía plena por parte de las personas musulmanas en España.

Hacia el final de este monográfico, los editores del mismo hemos querido poner en valor las figuras de dos importantes nombres en los estudios islámicos de un lado y otro del océano Atlántico. El ya presentado Javier Johanning se ocupa de la primera de estas personalidades, el recientemente fallecido Sergio Iván Moya Mena, quien desarrolló un importante volumen de conocimiento en torno a temas de pensamiento político e islam en las regiones de Medio Oriente y África del Norte, y quien, como indica su autor en el mismo título de la reseña, fue también “un académico comprometido”. Y, por último, la segunda es obra de Juan José Vagni (UNC y CONICET) de Argentina, en la que reseña la obra colectiva *Bernabé López García y el Magreb contemporáneo. Investigación, docencia y compromiso*, editada por Miguel Hernando de Larramendi, Juan Martos, María Angustias Parejo, Carmelo Pérez Beltrán, Ana Planet y Ángeles Ramírez, y publicada en 2024 por Editorial Universidad de Granada. Se trata de una especie de homenaje al aún activo y entusiasta investigador, quien fue catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid.

Por último, se incluye una reseña escrita por Enrique Shaw (UNC) acerca del libro del reconocido historiador Enzo Traverso, *Gaza ante la historia*, publicado por Akal y recientemente

presentado. A un año de la escalada de violencia en Gaza, iniciada con los atentados cometidos por Hamas el 7 de octubre de 2023 y prolongada con la respuesta del gobierno israelí sobre el territorio palestino (así como el libanés, yemení, sirio e iraní), este texto viene a arrojar luz sobre un tema sensible y controvertido en torno a la identidad del Estado de Israel.

Con todo, los editores estamos convencidos de que, a partir de la lectura conjunta de estos textos, pueden extraerse una serie de conclusiones interrelacionadas sobre el islam en los territorios hispanohablantes, derivadas de las particularidades de cada caso analizado. Entre todas ellas, deseamos destacar una conclusión de carácter general y con una orientación propositiva: el alcance de este monográfico, dedicado precisamente a lo transnacional, refleja nuestro interés en la necesidad de construir un puente epistemológico que mitigue el aparente desinterés entre las academias de habla hispana, y que a su vez contribuya a la generación de un conocimiento alternativo, crítico y en español.

Referencias bibliográficas

- Akmir, Ab. (coord.) (2009). *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Casa Árabe y Siglo XXI.
- Buzan, B. & Acharya, A. (2021). *Re-imagining International Relations: World Orders in the Thought and Practice of Indian, Chinese, and Islamic Civilizations*. University Press.
- Cáceres, J. (1995). La mujer morisca o esclava blanca en el Perú del siglo XVI. *Sharq Al-Andalus*, (12), 565-574. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc2j839>
- Civantos, C. (2006). *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Inmigrant, and the Writing of Identity*. State University of New York Press.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Gedisa.
- Díaz-Salazar, R. (2005). *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*. PPC.
- Hall, S. (2003). Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero. En C. Jáuregui y J.C. Dabove (Eds.), *Heterotropías: Narrativas de la identidad y la alteridad en Latinoamérica* (pp. 476-500). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Hauser, K. y Gil, D. (Eds.) (2008). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Casa Árabe.
- Jauregui, J., Salguero, Ó. y Vagni, J. (2024). Nexos y singularidades de la presencia islámica en Argentina y España: Apuntes para la construcción colectiva de un puente epistemológico. *Revista de Humanidades*, (52) [en prensa].
- Jozami, G. (1998). La Argentina del islam manifiesto. *Encuentro islamo-cristiano*, (22), 2-10.
- Lockhart, J. (1968). *El mundo Hispanoperuano. 1532-1560*. Fondo de Cultura Económica.
- Logroño, M., Tofik Karam, J. & Pinto, P. (2015). Introduction: Latino America in the Umma/ the Umma in Latino America. En M. Logroño, J. Tofik Karam & P. Pinto (Eds.), *Crescent over Another Horizon. Islam in Latin America, The Caribbean and Latino USA* (pp. 1-25). University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/302293-002>

- Larramendi, M. H. de, Martos, J., Parejo, M. A., Pérez Beltrán, C. Planet, A. I. y Ramírez, Á. (2024). *Bernabé López García y el Magreb contemporáneo. Investigación, docencia y compromiso*. Editorial Universidad de Granada.
- López García, B., Ramírez Fernández, Á., Herrero Galiano, E., Kirhlani, S. y Tello Weiss, M. (2007). *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Icaria.
- Madariaga, M. (1997). Introducción. En R. Kabchi (Coord.), *El mundo árabe y América Latina* (pp. 23-55). Ediciones Unesco/Libertarias/Prodhufi.
- Montenegro, S. (2014). El islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, 96(32), 593-617. <https://doi.org/10.24201/es.2014v32n96.52>
- Montenegro, S. (2015). Institutionalizing Islam in Argentina: comparing community and identity configurations. En M. Logroño, J. Tofik Karam & P. Pinto (Eds.), *Crescent over Another Horizon. Islam in Latin America, The Caribbean and Latino USA* (pp. 85-107). University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/302293-006>
- Montenegro, S. (2019). Experience of Muslims in Latin America. En R. Lukens-Bull y M. Woodward (Eds.), *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (pp. 1-19). Springer.
- Noufour, H. (Dir.) (2004). *Sirios, Libaneses y Argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Universidad de Buenos Aires, Fundación Los Cedros y Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Pinto, P. (2005). Ritual, Etnicidade e Identidade Religiosa nas Comunidades Musulmanas no Brasil. *Revista USP*, (67), 228-250. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p228-249>
- Rein, R. (2008). *Árabes y Judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- Reis, J. (2003). *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835*. Companhia das Letras.
- Sadiki, S. (2009). El papel de la diplomacia cultural en las relaciones internacionales. *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, (88), 107-118. <https://raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/view/164488>
- Salguero, Ó. y Hejazi, H. (2020). El islam en el espacio público madrileño. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1), e011. <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>
- Taboada, H. G. H. (2009). El Islam en América Latina: Del siglo XX al XXI. *Estudios Latinoamericanos*, (23), 85-103. http://investigacion.politicas.unam.mx/revela/wp-content/uploads/2014/09/23_05_islam.pdf
- Vagni, J. (23-25 de marzo de 2011). *Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones* [ponencia]. XIII Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), Bogotá, Colombia.
- Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*. Akal.

PALESTINA EN ARGENTINA DESPUÉS DEL 07/10: CATEGORÍAS NATIVAS (EN ENTORNOS RELIGIOSOS ISLÁMICOS) PARA PENSAR EL CONFLICTO

***PALESTINE IN ARGENTINA AFTER 10/7: NATIVE
CATEGORIES (IN ISLAMIC RELIGIOUS MILIEUS) FOR
REFLECTING ON THE CONFLICT***



Silvia Montenegro
Universidad Nacional de Rosario (UNR) y CONICET
silmarmont@gmail.com

Silvia Montenegro es Doctora en Sociología (Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil) y Licenciada en Antropología (Universidad Nacional de Rosario). Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora titular en el Departamento de Antropología de la UNR. Ha escrito sobre presencia musulmana en América Latina, devociones musulmanas, diversidad en el islam, alauitas, sufismo, institucionalización e historia del islam en Argentina. Actualmente coordina la construcción del Archivo sobre la Inmigración Islámica en la Universidad Nacional de Rosario.

Resumen || El nuevo capítulo del conflicto Israel/Palestina desatado el 7 de octubre de 2023 suscitó la proliferación de discursos que, destacando la particularidad del acontecimiento, se inscribieron en modos ya tradicionales de pensar la situación de los palestinos en relación con el papel del Estado de Israel. El espacio musulmán, como arena de discursos, prácticas y posicionamientos, posee una autonomía relativa del espacio árabe, de organizaciones laicas y de militancias que apoyan la causa palestina. Nos proponemos analizar las categorías nativas que permean el discurso y fundamentan las acciones de un conjunto de asociaciones y líderes de las comunidades musulmanas de Argentina. La escalada de violencia suscitó una lectura de los acontecimientos plasmada en comunicados y actividades por encima de las diferentes orientaciones internas de la tradición musulmana. Al mismo tiempo, se produjeron interpretaciones basadas en la especificidad y alineamiento geopolítico de los distintos grupos. Basándome en el análisis de comunicados y en la observación de actividades organizadas en instituciones religiosas y en el espacio público, este trabajo analiza las categorías nativas operacionalizadas en entornos musulmanes para pensar el conflicto y tornarlo comunicable en espacios interreligiosos y laicos.

Palabras clave || Musulmanes, Argentina, Palestina, Activismo

Abstract || The new chapter of the Israel/Palestine conflict unleashed on October 7, 2023, gave rise to a proliferation of discourses which, while highlighting the particularity of the event, were inscribed in already traditional ways of thinking about the situation of the Palestinians in relation to the role of the State of Israel. The Muslim space, as an arena of discourses, practices and stances, has a relative autonomy from the Arab space, secular organizations and militancy supporting the Palestinian cause. We propose to analyze the native categories that permeate the discourse and underlie the actions of a group of associations and leaders of Muslim communities in Argentina. The escalation of violence triggered a reading of the events expressed in statements and activities over and above the different internal orientations of the Muslim tradition. At the same time, interpretations were produced based on the specificity and geopolitical alignment of the different groups. Based on the analysis of statements and the observation of activities organized in religious institutions and in the public space, this paper analyzes the native categories operationalized in Muslim milieus to thinking about the conflict and rendering it communicable in interreligious and secular spaces.

Keywords || Muslims, Argentina, Palestine, Activism

Introducción

En Argentina, los posicionamientos a favor de Palestina, a veces traducidos en militancias orgánicas, históricamente han habilitado la confluencia de distintas tradiciones ideológicas, más allá del espacio de las asociaciones y medios de la comunidad árabe. A partir de 1948, grupos y personalidades dentro de partidos de izquierda, de organismos de derechos humanos, de asociaciones civiles e intelectuales han reivindicado la lucha del pueblo palestino apelando a un lenguaje de denuncia del imperialismo, la violación de los derechos humanos, la ocupación ilegal de los territorios y la asimetría de poder que subyace al ejercicio de violencia contra la población palestina. Entre los inmigrantes árabes que llegaron a Argentina entre fines del siglo XIX y comienzos del XX el número de palestinos, tanto cristianos como musulmanes, fue notablemente menor al de sirios y libaneses, a diferencia de otros países de América Latina, donde fueron numerosos y su asociacionismo más prolífico¹. Sabemos, a partir del acervo documental de algunas instituciones, que entre las primeras asociaciones árabes y musulmanas de Argentina existió un componente palestino de variada proporción². Sin embargo, aunque algunos centros culturales fueron creados en las últimas décadas por descendientes³, la diáspora palestina en Argentina se construyó, más allá del apelo étnico, en un ejercicio de diáspora política. Es decir, desplegando complejos procesos de identificación con organizaciones del campo político y religioso local. La creación de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas en 1987 se enmarcó en la lógica del movimiento palestino a nivel global, insertando la palestinidad en una constelación militante más amplia (Montenegro y Setton, 2015). Al mismo tiempo, la subsiguiente creación del Comité de Solidaridad con el Pueblo Palestino abrió otro espacio de convergencias integrando diversas organizaciones políticas, sociales y de derechos humanos, y generando adhesiones coyunturales de otros actores interesados en apoyar movilizaciones y acciones a favor de Palestina.

El estudio de la recepción e interpretación del problema palestino en Argentina, desde el punto de vista histórico y sociológico, incluyó el análisis del posicionamiento de actores políticos, prensa comunitaria, instituciones y sectores de la comunidad árabe y judía, así como algunos estudios sobre la política exterior de Argentina ante el conflicto⁴. Otros trabajos incluso abordaron las relaciones entre exponentes de la militancia política de la década del 70 del siglo XX, como el caso de algunos miembros de Montoneros y sus afinidades con los ideales de la resistencia palestina (Robledo, 2018).

Teniendo en cuenta ese contexto marcado por convergencias heterogéneas, en lo que sigue nos interesa analizar las categorías nativas que emergieron en entornos islámicos para pensar el nuevo capítulo sobre Palestina suscitado a partir del 7 de octubre de 2023. El período seleccionado se restringe a los meses inmediatamente posteriores que coincidan,

1 Para un análisis incluyendo a las diásporas palestinas en Oriente Medio y en distintos países de América Latina, ver Schiocchet (2016).

2 Por ejemplo, a partir de las fichas y nóminas de socios de la Asociación Unión Islámica de Rosario (AUIR), preservadas en el Archivo Mohammed Baccar de la entidad, sabemos que la proporción de palestinos que integraban la entidad islámica era de entre el 17 y 20 %.

3 Como el Centro de Amistad Argentino Palestino, creado por descendientes en 2005 en la ciudad de Rosario.

4 Para un panorama sobre el abordaje de esas temáticas, ver los trabajos de distintos investigadores reunidos por Kahan (2016).

al finalizar ese año, con la realización de elecciones nacionales y el cambio de gobierno en Argentina. Postulamos que el espacio musulmán, como arena de discursos, prácticas y posicionamientos, posee una autonomía relativa del espacio árabe, de organizaciones laicas y de militancias que apoyan la causa Palestina. Nos proponemos analizar las categorías que permean el discurso y fundamentan las acciones de un conjunto de asociaciones y líderes de las comunidades musulmanas de Argentina. La tradicional importancia que la perspectiva antropológica otorga a las categorías nativas no apunta a un ejercicio de reproducción del mundo de lo *emic*, sino a prestar atención a cómo las clasificaciones y taxonomías creadas por ciertos grupos se insertan en conceptos de experiencia próxima, que forman parte de una tradición o entorno y que, en tales contextos, son utilizados casi de forma natural por los sujetos para definir lo que ven, sienten o imaginan (Geertz, 1999). La escalada de violencia suscitó una lectura de los acontecimientos plasmada en comunicados y actividades que interrelacionaron a asociaciones tanto árabes como islámicas y que integraron a éstas últimas por encima de las diferentes orientaciones internas de la tradición musulmana. Al mismo tiempo, se produjeron interpretaciones basadas en la especificidad y alineamiento geopolítico de los distintos grupos. Basándome en el análisis de comunicados y en la observación de actividades organizadas en instituciones religiosas y en el espacio público, este trabajo analiza las narrativas operacionalizadas para pensar el conflicto y tornarlo comunicable a distintos interlocutores.

Un pronunciamiento árabe e islámico ante el “pueblo argentino”

El modo de conceptualizar el conflicto desatado el 7 de octubre de 2023 implicó una disputa de sentidos abiertamente librada por medio de las categorías utilizadas para definirlo. *Guerra Israel-Hamas* fue la noción usada por aquellos medios de comunicación y actores que consideraron las posteriores acciones de Israel como una legítima defensa ante un enemigo definido como terrorista. *Guerra Israel-Gaza* apareció como un término que limitó la situación a uno de los dos territorios palestinos, focalizando en las particularidades de la Franja de Gaza gobernada desde 2007 por Hamas. La noción más utilizada en los espacios árabes e islámicos fue la tradicional, *conflicto Israel/Palestina*, interpretando lo que siguió al mes de octubre como otro capítulo de una larga contienda iniciada en 1948, entre un Estado y un pueblo.

El 11 de octubre fue difundido un primer comunicado⁵ firmado tanto por asociaciones árabes, clubes sirios, libaneses y federaciones, como por entidades islámicas pertenecientes a distintas ramas: sunitas, chiitas, drusos y alauitas⁶. La existencia de un pronunciamiento

⁵ *Al Pueblo Argentino: comunicado de las instituciones árabes e islámicas*. Publicado en diversos medios comunitarios el 11 de octubre de 2023. Ver, por ejemplo, en Agencia Islámica de Noticias (AIN): <https://www.ain.com.ar/news-19896-al-pueblo-argentino-comunicado-de-las-instituciones-arabes-e-islamicas>.

⁶ Las asociaciones árabes firmantes fueron: Club Sirio Libanes, Asociación Yabrudense de Beneficencia y Socorros Mutuos y Federación de Entidades Árabes, como entidad que nuclea el resto de asociaciones árabes del país. Las entidades islámicas fueron: Centro Islámico de la República Argentina, Casa para la difusión del Islam, Asociación Árabe Argentina Islámica, Centro Islámico de Mendoza, Centro Islámico de Córdoba, Mezquita Imam Rida Mar del Plata, Asociación de Beneficencia Drusa, Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas, Organización Islámica Argentina, la Asociación Argentina Islámica (ASAI) y la Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina (FEIRA).

conjunto entre espacios religiosos y étnicos muestra que la coyuntura suscitó una unificación que solo suele darse en momentos críticos. El documento estaba dirigido a un único interlocutor: el pueblo argentino. El pronunciamiento inscribió la coyuntura en la historicidad del conflicto, señalando que todas las organizaciones firmantes vienen hace 75 años condenando la pérdida de vidas humanas en el conflicto Israel/Palestina. El concepto de violencia asimétrica fue usado para explicar la acción del ejército de Israel y el aumento de la cantidad de víctimas. Además, se instó a reflexionar sobre la solución que nunca puede ser de tipo militar. El mensaje invocó a las autoridades del gobierno nacional para que soliciten a los organismos multilaterales internacionales la habilitación de un corredor humanitario para el pueblo palestino. No obstante, el centro del comunicado se orientó a la necesaria reflexión, por parte de los medios de comunicación, para evitar la importación del conflicto a la realidad local. Apelando al significado amplio del término “semita”, que incluye a los árabes, el comunicado advierte sobre posibles actos de antisemitismo contra la comunidad árabe e islámica:

Solicitamos se reflexione sobre el abordaje de los medios de comunicación respecto de este tema, para evitar importar el conflicto, generar odio, como así mismos hechos que ya están sucediendo de discriminación y antisemitismo en la comunidad árabe e islámica de nuestro país. (Agencia Islámica de Noticias, 2023)

Al día siguiente, el 12 de octubre, las mismas entidades argentinas árabes e islámicas ofrecieron una conferencia de prensa conjunta, escogiendo como espacio el Centro Islámico de la República Argentina⁷. El evento comenzó con una súplica a cargo de un Sheij de la entidad; las palabras de apertura estuvieron a cargo del vicepresidente, quien dio lectura al comunicado que lamentaba las víctimas civiles, tanto israelíes como palestinas. Nuevamente, la inclusión en el discurso de la interpretación de la temporalidad del conflicto intentó mostrar la asimetría del saldo de víctimas, se explicitó que se lamentaban “tanto las de las últimas semanas como las de los últimos 75 años”. Se instó a reflexionar a los periodistas presentes sobre el valor diferencial que se atribuye a las vidas humanas de uno y otro lado del conflicto⁸. Se cuestionó que Palestina sea noticia no por Palestina sino por Israel, que fue definido como un Estado conducido por la ultraderecha fascista que aplica la colonización y la limpieza étnica sobre el pueblo palestino, con el apoyo u omisión de las grandes potencias.

Las preguntas de los representantes de los medios de prensa giraron en torno a dos dimensiones: una geopolítica, incluyendo la indagación sobre cómo las asociaciones árabes e islámicas conceptualizaban al movimiento Hamas y cómo interpretaban los motivos del conflicto; y otra más coyuntural, requiriendo información de primera mano sobre la situación de la población civil a partir de la respuesta de Israel sobre Gaza. Tomando la palabra alternadamente para responder, los expositores dejaron en claro que no habría un pronunciamiento respecto de Hamas, pues no se darían definiciones políticas ni de análisis

⁷ El discurso fue difundido por distintos medios y entregado en forma escrita luego de la conferencia. La totalidad de la conferencia de prensa fue difundida por distintos medios y emitida por la plataforma del programa del CIRA en la Televisión Pública, El Cálamo.

⁸ Esa posición fue endilgada a algunos discursos de diputados que, en la sesión del 10 de octubre en la cámara, se pronunciaron a favor de Israel.

internacional. Encargado de dar esa respuesta, el vicepresidente de la entidad islámica sede de la conferencia de prensa acudió a una acepción religiosa, afirmando que el único que puede condenar a los seres humanos es Dios. Expresó que las entidades reclaman por una solución pacífica, que es la voluntad del lado de Palestina, que brega por un Estado distinto, dos Estados libres y soberanos sin ocupación, independencia, soberanía y regreso de los palestinos a sus hogares. La naturaleza del conflicto fue definida como territorial, ligada a intereses económicos, geopolíticos que producen enfrentamientos armados, migración, hambre, desigualdad y muerte, “todo lo opuesto a las sagradas escrituras de judíos, cristianos y musulmanes”. La negativa a conceptualizar el conflicto como religioso fue fundamentada expresando que: “En Palestina conviven las tres religiones abrahámicas”, así como Argentina también es un ejemplo de convivencia y los musulmanes se visitan con sus “hermanos judíos” en las festividades. La elaboración de una distinción entre Estado y pueblo permeó la explicación tanto para el caso del posicionamiento de Argentina como para la condena de las acciones de Israel. Así, el pueblo argentino fue definido como apoyador de la causa palestina, pero algunos políticos, al aliarse con Israel, pasan a ser cómplices del genocidio, del mismo modo que el Estado de Israel no es lo mismo que el pueblo de Israel. Otro de los expositores, del diario sirio libanés, fue el encargado de dar detalles de la situación de la población requerida por los periodistas.

En la conferencia también se alertó sobre la posible escalada de discriminación hacia los musulmanes: “Los discursos de violencia hacia el islam comienzan verbales y pueden transformarse en violencia física. Ya está sucediendo”.

Hacia el final, uno de los shejts de la institución resaltó la importancia religiosa de Jerusalén en tanto ciudad santa del islam, la sacralidad y santidad del lugar, donde los templos para la adoración de un solo Dios no fueron respetados y están sido profanados, así como los derechos humanos y religiosos. El religioso incluyó un esclarecimiento sobre la noción de *jihad*, argumentando que su significado se relaciona con la búsqueda de la paz y la justicia, con una lucha contra todo tipo de mal e injusticia, y que supone denunciar lo que está mal desde su origen hasta su fin. Otro guía religioso de una entidad alauita agregó que, tanto el derecho a la autodeterminación como a defenderse, son derechos consagrados tanto por Dios como por la ley humana.

La preponderancia de la presencia islámica fue evidente en los pronunciamientos realizados conjuntamente con las entidades árabes, no solo por el número de asociaciones musulmanas adherentes, sino también por la sede escogida para la primera conferencia de prensa, así como por el contenido de los discursos. En forma paralela a estas convergencias, las asociaciones musulmanas desarrollaron sus propias agendas de acciones y pronunciamientos.

Súplicas religiosas y posicionamientos en el espacio islámico

El espacio islámico está habitado por instituciones, líderes, redes y distintos vehículos de información orientados hacia el interior de las comunidades y hacia el público en general. Argentina se caracteriza por una diversidad de expresiones del islam, vinculada a una raíz

árabe en las tradicionales instituciones fundadas por los inmigrantes y diversificada por otras vertientes del islam de más reciente institucionalización (Montenegro, 2024). El Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), fundado en 1931 por inmigrantes árabes, se fue erigiendo en las últimas décadas como representante e interlocutor ante el Estado de las comunidades musulmanas de Argentina, posición no siempre reconocida por la totalidad de las entidades que componen la diversidad del islam⁹. En 2013, musulmanes chiitas construyeron otra organización paraguas: incluyendo a las asociaciones alauitas lograron reunir 16 entidades bajo el formato de la Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina (FEIRA). En la práctica CIRA representa a la tradición del islam sunita y FEIRA reúne a los chiitas y alauitas. Y, aunque ambas orientaciones compartieron espacios y posicionamientos luego del 7 de octubre, también expresaron en público sus propias interpretaciones.

Durante octubre, las súplicas u oraciones religiosas por Palestina formaron parte de las actividades promovidas por ambos grupos. Los musulmanes chiitas convocaron en el mes de noviembre a una súplica para pedir por Palestina y difundieron una invitación a la mezquita At-tauhid en la ciudad de Buenos Aires con la foto de un joven de espalda llevando una *kufiyyeh* y portando una bandera palestina. La súplica sería la *Du'a Kumayl*, popular entre los chiitas y considerada como una enseñanza de Ali ibn Talib, el primer imam del chiismo, a uno de sus seguidores. Por su parte, el CIRA convocó también a una súplica, *Salat al-Janazah*, una oración fúnebre que, en este caso, fue convocada para ser realizada “por los mártires fallecidos y asesinados en el territorio palestino, como también por aquellos que fallecieron luchando por la causa de Allah”.

En el mismo mes, el CIRA había publicado un pronunciamiento titulado *Ante la situación en Palestina*¹⁰. El documento tenía como objetivo esclarecer la naturaleza del conflicto, sintetizar el devenir histórico en que se inserta el 7 de octubre y sus consecuencias, explicar el significado religioso de los lugares santos y pronunciarse por la aplicación de una solución que ya existe. El texto comienza condenando cualquier acto que genere terror “por parte de la resistencia o desde un Estado” y finaliza con una cita coránica que reza: “(...) y Dios invita a la morada de la paz” (El Generoso Corán, Jonás, 10:25). Sin hacer una mención explícita, la idea de resistencia alude a los movimientos que se oponen a un Estado y la condena incluye por igual al terror que se considera perpetrado por ese Estado. Llamando a la concordia y a la paz mundial, el comunicado menciona como inaceptable la muerte de civiles e inocentes en un sentido general, enfatizando que, así como no hay una resistencia que sea buena o mala, tampoco hay invasores que sean buenos o sean malos, poniendo por encima de eso la constatación de la existencia de víctimas y la incapacidad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) por hacer cumplir sus resoluciones. De este modo, el pronunciamiento se refiere a las distintas resoluciones incumplidas, explicitando la distancia entre su dictado y el control de su cumplimiento¹¹. La lógica del argumento se basa en que, si la acción de una de las partes

⁹ Para un análisis de la construcción de esa entidad como representante del islam en Argentina, ver Montenegro (2014).

¹⁰ El documento puede consultarse en la página web de la entidad: <http://islam.com.ar/el-centro-islamico-ante-la-situacion-en-palestina/>

¹¹ Entre las resoluciones más importantes están: la 181 de noviembre de 1947, que establece la división en dos Estados: uno árabe y uno judío; la 194 de diciembre de 1948, que establece que los refugiados que salieron de los territorios tras la creación de Israel tienen derecho al retorno; la 242 de noviembre

va a ser considerada condenable (la de la resistencia), también debe serlo la de la otra (la del Estado en cuestión), así como lo es la perpetuación del no cumplimiento de las resoluciones de la ONU.

La historización de la situación palestina se realiza apelando a la frase: “Hace 75 años el Pueblo Palestino fue despojado del territorio de su patria mediante una serie de episodios” y rememorando una “serie de masacres sistemáticas en pueblos y aldeas”, como Deir Yassin (1949), Ein al-Zeitun (mayo de 1948), Tantura (mayo de 1948), y Safsaf (octubre de 1948). Los afectados son descritos como numerosos ancianos, mujeres y niños indefensos que fueron asesinados, además de la población que debió refugiarse en países vecinos para no ser exterminada, sumado a la pérdida de bienes, propiedades y empleos. Enfatizando el trastorno permanente de sus vidas, el pronunciamiento declara:

Los palestinos que quedaron, sufren desde entonces, en Jerusalén, Cisjordania y Gaza, el acoso sistemático del ocupante que les provoca la pérdida de vidas, la desnutrición infantil, patologías psiquiátricas, los cortes periódicos de suministros vitales (agua, luz, gas, alimentos y medicamentos), la destrucción de mezquitas, iglesias, edificios, árboles e infraestructura educativa y hospitalaria, y junto a esto, la indiferencia e insensibilidad de muchos países, organizaciones de diversa índole y medios de comunicación. (Centro Islámico de la República Argentina, 2023a)

Para caracterizar la situación del pueblo palestino, el documento utiliza un lenguaje conocido en la historia política nacional, que torna comunicable el problema a un público más amplio, a través de la analogía implícita con la acción de la última dictadura militar en Argentina, ampliamente conocida por la violación a los derechos humanos perpetrada entre 1976 y 1983. Lo que se observa en Palestina es descrito en esa clave: violencia y represión de fuerzas armadas y terrorismo de Estado ejercido por medio de encarcelamientos ilegales, torturas en centros clandestinos de represión y violación de las leyes internacionales que amparan los derechos humanos.

La dimensión religiosa del discurso que el CIRA representa se inscribe en una larga tradición del activismo islámico local e internacional respecto de Palestina, Y destaca su identidad árabe-islámica y su centralidad en cuanto territorio que contiene espacios sagrados del islam, vulnerados por fuerzas externas¹². Esto queda de manifiesto en el pronunciamiento, dado que, una vez presentado el contexto, se señala lo que se considera uno de los objetivos de la ocupación: violar los lugares sagrados del islam, la explanada de las mezquitas en de 1967, que exige la retirada del ejército israelí de los territorios ocupados. Posteriormente, la 446 de marzo de 1979, que declara ilegales la implantación de asentamientos por parte de Israel en los territorios ocupados desde 1967. En la década del 90 del siglo XX, la 779 condenando la deportación de civiles palestinos de los territorios ocupados. En la década de 2000, la 1.397 sobre la idea de una región en que dos Estados, Israel y Palestina, coexistan con fronteras seguras y reconocidas. En diciembre de 2016, el Consejo de Seguridad emite la resolución 2.334 afirmando que el establecimientos de asentamientos por parte de Israel en el territorio palestino ocupado no tiene validez legal, lo que pone en peligro la solución de dos Estados en base a las fronteras de 1967.

12 El análisis de documentos, correspondencia y libros de actas de entidades islámicas de Argentina muestra la presencia del problema palestino desde la década de 1920, así como el uso de la noción de *Palestina Mártir*. Para un estudio de una continuidad discursiva a nivel global en medios islámicos sobre Palestina, incluso durante el período del mandato británico, consultar Roberts (2017).

Jerusalén que contiene la cúpula de la Roca y la mezquita Al-Aqsa; atacar a los orantes y realizar actos violentos en su interior. Se recuerda también que el derecho de Palestina de construir su propio Estado libre según las fronteras de 1967 tendría como capital Al-Quds (Jerusalén), la tercera ciudad sagrada del islam. Este comunicado elige cuatro interlocutores: en primer lugar, los medios de comunicación nacionales e internacionales; luego, “diversos personajes de la política”; las autoridades nacionales e internacionales competentes; y, por último, las instituciones que tienen como misión promover la paz, el diálogo entre las religiones y la defensa de la convivencia de pueblos y culturas. A cada uno de esos actores se les pide responsabilidad en la información que difunden, abandono de posturas parciales, y repudio ante la usurpación y la ilegalidad. El posicionamiento central del documento puede sintetizarse en el siguiente párrafo:

El Centro Islámico de la República Argentina destaca que el derecho inalienable e irrenunciable a la integridad territorial, como así también el derecho de los refugiados palestinos a regresar a su patria desde el exilio que comenzó hace 75 años, así como el derecho de construir su propio Estado libre, independiente y soberano según las fronteras internacionales del 4 de junio de 1967 con Jerusalén (Al-Quds) como su capital (Tercera Ciudad Sagrada del Islam), ambos sustentados en las Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas (194 y 242 respectivamente), es la única garantía para una paz con justicia permanente en la región. (Centro Islámico de la República Argentina, 2023a)

Las categorías para pensar la coyuntura que éste —uno de los primeros mensajes— presentaba, no incluyeron el término *Israel*. Esa palabra, excluida del comunicado, fue sustituida por el término abstracto de Estado, uno que ejerce el terrorismo, que es ocupante o que maneja fuerzas de usurpación. Tampoco existe una mención a ninguna fuerza organizada de resistencia, sea Hamas u otra organización política. Del otro lado de ese Estado es colocado el *Pueblo Palestino*, en su característica histórica de exiliado, desplazado, víctima de masacres sistemáticas y objeto de violación de sus derechos.

A partir de ese momento el CIRA inició una activa producción audiovisual que fue difundida por su programa en la Televisión Pública, El Cálamo. En total, fueron producidos tres especiales sobre Palestina, en los cuales se enfatizó la importancia de ese territorio para los musulmanes, con la mezquita Al-Aqsa como tercer espacio sagrado del islam —luego de Meca y Medina— y como centro de numerosos sucesos históricos. El contenido de los programas incluyó un componente histórico a cargo de un profesor de la propia institución; uno religioso a cargo de uno de los sheijis; y la opinión de miembros de la comisión directiva sobre el tema, como el vicepresidente o el secretario general. A esto se sumaron entrevistas y testimonios de periodistas con experiencia en Cisjordania o con publicaciones sobre el tema y militantes de la causa palestina en Argentina, como el presidente de la Confederación Palestina para América Latina y el Caribe (COPLAC).

Por su parte, FEIRA, nucleando a las entidades chiitas y alauitas, el 18 octubre difundió

un comunicado alertando sobre la situación de Palestina. Este finalizaba con una súplica: “¡Dios! ¡Acelera la liberación de Palestina!”¹³. El documento advertía que todos los seres humanos que se respetan pueden convivir en paz y con felicidad en la tierra de Dios, pero que nadie debe ser oprimido. De ahí la necesaria solidaridad con el pueblo palestino y el apoyo a su liberación de la opresión. Nuevamente la situación no es presentada como producto de una coyuntura sino como: “opresión criminal de los constantes bombardeos, robos, matanzas, expulsiones, encarcelamientos, torturas, muros, puestos de control y humillación, bloqueos, y censura hace 75 años”. El nuevo documento se refería a una paz posible, supeditada al reconocimiento del derecho de los palestinos a su tierra y el retorno de los seis millones de expulsados. Esta vez, la complicidad fue atribuida a los medios de comunicación y a quienes proporcionan armas y dinero a un Estado caracterizado como Estado ocupante.

Al día siguiente, la Organización Islámica Argentina divulgó un comunicado con la firma de su presidente, el sheij de una de las mezquitas chiitas de Argentina. El documento repudia y condena los ataques a Palestina¹⁴ utilizando un lenguaje directo: los sucesos de los últimos días son definidos como crímenes de guerra y lesa humanidad. El conflicto es conceptualizado a partir de la presencia de, por un lado, al “pueblo indefenso palestino defendido por la Resistencia Palestina” y, por otro, “al enclave colonialista y genocida llamado Israel”. En el documento son repudiados una serie de actores locales e internacionales por distintas responsabilidades. Por un lado, se repudia a los gobiernos de Estados Unidos, Inglaterra, Francia y Alemania, por su apoyo a Israel. Por el otro, a los gobernantes, políticos y funcionarios de distintos países, incluidos los de Argentina, “que de forma genuflexa y sin conocer la realidad e historia desde la ocupación de Palestina, hace ya más de 75 años, apoyan al enclave colonial” (Organización Islámica Argentina, 2023). Los mismos actores son responsabilizados por la posible persecución que sufran aquellos que apoyan al pueblo palestino, definido como valeroso, indefenso y a la vez resistente.

Apelo al Otro religioso y movilizaciones

A medida que las acciones de Israel sobre Gaza iban en aumento, el CIRA se dirigió a otro interlocutor: los representantes del Diálogo Interreligioso en el país. Los musulmanes participan en distintos foros nacionales y a través de representantes también diversos en iniciativas del diálogo interreligioso. Dependiendo del foro, integran esos espacios junto a católicos, judíos, evangélicos y otras minorías religiosas. El primer comunicado sobre este asunto fue emitido por el CIRA el 27 de octubre de 2023 (Centro Islámico de la República Argentina, 2023b), y finaliza con una cita del Corán que supone de qué lado deberían estar los representantes de las religiones que bregan por la paz: “Señor, no me pongas entre los injustos” (Sura 23: 94).

¹³ Fue difundido por distintos medios, entre ellos, en las redes de la mezquita At-tahuid: <https://www.facebook.com/mezquita.attahuid/posts/pfbid02KqnoFybbpT9Eacq7qCaQbjQDgsjUe2snRi38xHGac7dFx8DnAT1FGj1w9L8e21XHI>

¹⁴ Fue difundido, entre otras canales, en las redes de la mezquita Ash shahid: https://www.facebook.com/photo/?fbid=684434920502458&set=a.445199677759318&locale=fr_CA

El texto reclama a los representantes de los distintos credos de Argentina su “silencio inexplicable”, advirtiéndose que, incluso, “instituciones religiosas fomentan el odio al islam en sus publicaciones en distintos medios”. Se menciona, sin indicar a cuál credo están dirigidas las acusaciones, que algunos religiosos emiten “declaraciones vagas, incluso a veces embanderadas con intereses inconfesables”. A esta conducta se le contrapone el relato de hechos ante los cuales deberían reaccionar: el bombardeo inhumano de población en la Franja de Gaza; la supresión de servicios; y el número de víctimas y de heridos, incluyendo mujeres y niños. Nuevamente, la coyuntura es inscripta en un devenir histórico y comunicada a partir de un lenguaje localmente significativo: “la impunidad de este terrorismo de Estado ya lleva 75 años” (Centro Islámico de la República Argentina, 2023b).

A comienzos de noviembre, una manifestación pública fue convocada a la Plaza del Congreso en Buenos Aires por el premio Nobel de la paz, Adolfo Pérez Esquivel, bajo un lema común: *Alto al genocidio de las niñeces y el pueblo palestino*. La movilización habilitó un nuevo espacio de convergencia entre asociaciones árabes, representadas por la firma de la Federación de Entidades Argentino-Árabes y entidades islámicas de distintas ramas que se sumaron a gremios, asociaciones civiles, diputados del Frente de Izquierda, agrupaciones estudiantiles y colectivos culturales¹⁵. Cada grupo difundió la actividad con su propia cartelería, estampando su sello individual. El documento leído al finalizar el acto definió como “limpieza étnica” a la acción de Israel, pidió por el fin de los bloqueos, bombardeos e invasión, instando también a desplegar formas de solidaridad con el pueblo palestino. De esta forma, en la movilización se puso en juego una interpretación convergente con la de los espacios islámicos, con la exclusión del discurso religioso sobre el carácter santo de los territorios palestinos o la importancia de la mezquita Al-Aqsa. Otras convocatorias globales, como la del 11 de noviembre en distintas capitales del mundo, que denunciaron el accionar de Israel como genocidio y pidieron el fin del bloqueo y el alto al fuego, replicaron espacios de intersección donde las entidades islámicas participaron.

Iniciativas gubernamentales del entonces gobierno del Frente de Todos, fueron acompañadas, también, tanto por musulmanes como por asociaciones árabes. El Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto organizó dos misiones de ayuda humanitaria a través de los cascos blancos en el mes de noviembre. Entidades musulmanas adhirieron intermediando la donación junto a organizaciones sociales y de derechos humanos. Junto a la participación en los espacios de confluencia con otros discursos y propuestas, la agenda de las asociaciones musulmanas mantuvo su propia autonomía, trasladando el foco a la dimensión local y a la denuncia de una creciente islamofobia hacia distintos miembros de la comunidad.

15 Algunos de los representantes y entidades convocantes fueron: Central de Trabajadores de la Argentina (CTA); Amigos de la Tierra; Frente de Izquierda; Movimiento Socialista de los Trabajadores (MST); Partido Obrero (PO); referentes del Encuentro Memoria, Verdad y Justicia (EMVYJ); Adolfo Pérez Esquivel, del Servicio Paz y Justicia Argentina (SERPAJ); Alejandro Hassan El Bacha, Secretario General de Centro Islámico de la República Argentina; Tilda Rabi, presidenta de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas; Tamara Lalli, de la Federación de las Entidades Árabes de Argentina (FEARAB); Comité Argentino de Solidaridad con el Pueblo Palestino; Nora Cortiñas, de Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora; Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (APDH); Liga Argentina por los Derechos Humanos (LADH).

Islamofobia en el país “ejemplo de convivencia”

El uso del término *islamofobia* no es frecuente en el lenguaje público de las asociaciones musulmanas de Argentina. Por el contrario, a pesar de distintas coyunturas donde puede denunciarse algún tipo de discriminación, prevalece un discurso institucional que exalta la integración, la presencia histórica de la religión traída por los inmigrantes y la coexistencia armoniosa entre distintos credos; en algunos casos, se exalta a Argentina como un ejemplo mundial de diálogo y convivencia. Ese slogan incluso es usado hace décadas como epígrafe de la publicación *La Voz del Islam*, órgano oficial del CIRA.

En el marco de las repercusiones inmediatamente posteriores al 7 de octubre, los discursos discriminatorios o plausibles de ser interpretados como islamófobos por las asociaciones musulmanas se vehicularon por medio de las redes sociales. Ya en el comunicado dirigido a los representantes del Instituto del Diálogo Interreligioso en la Argentina se había responsabilizado “a las instituciones religiosas que fomentan el odio al islam” por alentar actos discriminatorios hacia los musulmanes argentinos, “ataques islamofóbicos que estaban produciéndose en nuestra querida Argentina” (Centro Islámico de la República Argentina, 2023c). Una de las primeras amenazas estuvo dirigida a uno de los shejhs de la comunidad alauita en Buenos Aires. A partir de una cuenta en una red social, de probable identidad falsa, se publicó un mensaje incluyendo una foto del entonces candidato a presidente por la agrupación Frente de Todos, Sergio Massa, junto a un dirigente israelí, ambos flanqueados por las banderas argentina e israelí. Junto a la foto se mencionaba al sheij pidiendo su voto, amenazándolo con provocar su muerte en un accidente a manos del Mossad, aludiendo al fallecimiento en 2019 en un accidente automovilístico de un reconocido miembro de la comunidad chiita, como si hubiese sido obra de estos mismos agentes. En esa ocasión, el CIRA emitió un comunicado pidiendo seguridad para la comunidad islámica toda¹⁶, denunciando que la integridad del sheij estaba en peligro y exigiendo medidas para garantizar la protección.

Por su parte, al día siguiente FEIRA emitió un documento repudiando las amenazas recibidas por el sheij¹⁷. El comunicado incluyó los agravios dirigidos hacia otros dirigentes de la comunidad chiita, advirtiendo que no se trataba de hechos aislados: “Vemos con gran preocupación una escalada de intimidación y violencia contra miembros de nuestra comunidad por el solo hecho de levantar sus voces en defensa del oprimido pueblo palestino” (Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina, 2023). El pronunciamiento enfatizó la pertenencia de los musulmanes al pueblo argentino y, por ende, su derecho a expresarse: “Como el resto del pueblo argentino, los musulmanes tenemos absoluto derecho a expresarnos con total libertad y a vivir seguros en nuestro amado país” (Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina, 2023).

La irrupción de un discurso denunciado hechos discriminatorios también respondía a una nueva coyuntura política en Argentina, que se expresaba claramente como menos afín a

¹⁶ El comunicado del CIRA se tituló *La comunidad islámica enfrenta serias amenazas en Argentina* y fue difundido el 19 de noviembre en distintos medios y en las redes del centro: https://www.facebook.com/photo/?fbid=329126296416574&set=pcb.329126513083219&locale=es_LA

¹⁷ El documento de FEIRA fue difundido por las redes de la entidad el 20 de noviembre. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=358804110168268&set=a.155609327154415>

los musulmanes y, menos aún, a la causa palestina. El triunfo del presidente Javier Milei en las elecciones celebradas en noviembre de 2023 consagraba a un candidato que había expresado públicamente su alineamiento geopolítico con Israel, a punto de anunciar que, de ser electo, trasladaría la embajada de Argentina a la ciudad de Jerusalén. Al mismo tiempo, en el plano personal, el nuevo presidente mostraba públicamente un proyecto espiritual de adhesión a una de las ramas del judaísmo jasídico, la Jabad-Luvavitch¹⁸. Frente a los resultados en las elecciones, el CIRA emitió un comunicado de felicitaciones donde también deseó que la nueva etapa esté marcada por el diálogo, el respeto y la armonía. Durante la ceremonia de asunción de Milei, en que la comunidad musulmana estuvo representada por el sheij y el presidente del CIRA, otros miembros de la asociación hicieron público un pedido, que fue difundido en redes y documentos¹⁹. Se solicitaba al nuevo gobierno una política clara contra la islamofobia; para ello se apelaba a la idea de los musulmanes como parte fundante de una nación que acogió pueblos de todos los rincones del mundo. El comunicado enfatizaba la nueva realidad a la que parecían expuestos en adelante los musulmanes argentinos:

Sin embargo, hoy vivimos con temor debido a los discursos de odio y a la desvirtuación sobre los musulmanes realizada por los medios de comunicación. Esperamos que esta nueva presidencia pueda trabajar en conjunto con nuestro Centro Islámico para revertir esta situación. (Centro Islámico de la República Argentina, 2023d)

La irrupción de la categoría *islamofobia* en el lenguaje de algunas asociaciones islámicas con mayor visibilidad en el espacio público ilumina la tendencia de los siguientes meses. La defensa de los posicionamientos respecto de Palestina fue acompañada por una creciente preocupación por las repercusiones locales del conflicto y la posible estigmatización de los musulmanes.

Conclusiones

En el corto período que se extendió entre el 7 de octubre de 2023 y el final de ese mismo año, el activismo islámico por Palestina se manifestó tanto en una dimensión autónoma, marcada por el uso de categorías y fundamentos religiosos, como en una dimensión de intersecciones, con espacios árabes y con otros más amplios de la política y la militancia por la causa. Hacia el interior del espacio islámico, el mismo movimiento de convergencias y autonomía generó tanto la posibilidad de un discurso común como la preservación de cierta especificidad entre distintas orientaciones del islam. Los significados de movilizarse y pronunciarse evocaron la contracara de la visibilización en el espacio público y el peligro

¹⁸ Sobre esta rama del judaísmo ortodoxo, ver los trabajos de Setton (2017).

¹⁹ Las declaraciones fueron difundidas, junto al documento felicitando al nuevo presidente, en distintos medios de la entidad y replicados por medios de prensa: https://www.instagram.com/p/C0n131vMSVX/?img_index=1

de la estigmatización. La denuncia y el pedido de políticas contra la *islamofobia*, un término antes poco usado en el discurso público del islam local, se orientó también a los actores del nuevo contexto político de Argentina, que se anunciaba desfavorable y hegemonizado por una adhesión geopolítica con Israel.

Referencias bibliográficas

- Geertz, C. (1999). Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (pp. 73-90). Paidós.
- Kahan, E. (Ed.) (2016). *Israel-Palestina: una pasión argentina. Estudios sobre la recepción del conflicto árabe-israelí en Argentina*. Prometeo.
- Montenegro, S. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Revista Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, XXXII(96), 593-617. <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/52>
- Montenegro, S. (2024). Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Networks: One Century of Muslim Presence in Argentina. *International Journal of Latin American Religions* 8(1), 123-144. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>
- Montenegro, S. y Setton, D. (2015). A diáspora palestina na Argentina: militância para além da etnicidade. En L. Schiocchet (Ed.), *Entre o Velho e o Novo Mundo, a diáspora palestina desde o Oriente Médio a América Latina* (pp. 323-360). Chiado Editora.
- Roberts, N. (2017). *Islam Under the Palestine Mandate*. IB Tauris & Company.
- Robledo, P. (2018). *Montoneros y Palestina. De la revolución a la dictadura*. Planeta.
- Schiocchet, L. (Ed.) (2016). *Entre o Velho e o Novo Mundo. A Diaspora Palestina desde o Oriente Médio à América Latina*. Chiado Editora.
- Setton, D. (2017). Fronterizaciones jabadianas: Análisis de los modos de identificación con la lubavitchidad y las tensiones entre las dimensiones de identificación. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (177), 97-114. <https://doi.org/10.4000/assr.29270>

Declaraciones y documentos

- Agencia Islámica de Noticias (11 de octubre de 2023). Al Pueblo Argentino: comunicado de las instituciones árabes e islámicas. <https://www.ain.com.ar/news-19896-al-pueblo-argentino-comunicado-de-las-instituciones-arabes-e-islamicas>
- Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) (9 de octubre de 2023a). *El Centro Islámico ante la situación en Palestina*. <http://islam.com.ar/el-centro-islamico-ante-la-situacion-en-palestina/>
- Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) [Centro Islámico de la República Argentina] (27 de octubre de 2023b). *Carta Abierta del Centro Islámico de la República Argentina a los*

- representantes del diálogo interreligioso*. [Imagen]. Facebook. https://www.facebook.com/photo?fbid=317792427549961&set=pcb.317792770883260&locale=es_LA
- Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) [Centro Islámico de la República Argentina] (19 de noviembre de 2023c). *La comunidad islámica enfrenta serias amenazas en Argentina* [Imagen]. Facebook. https://www.facebook.com/photo/?fbid=329126296416574&set=pcb.329126513083219&locale=es_LA
- Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) [@centroislamico] (8 de diciembre de 2023d). *El Centro Islámico de la República Argentina participará de la asunción del presidente Javier Milei* [Imagen]. Instagram. https://www.instagram.com/p/C0nl31vMSVX/?img_index=1
- Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina (FEIRA) [FEIRA - Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina] (20 de noviembre de 2023). *Repudio absoluto y gran preocupación por agravios, amenazas y ataques contra miembros de nuestra comunidad* [Imagen]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=358804110168268&set=a.155609327154415>
- Organización Islámica Argentina [Mezquita Ash-Shahid El Martir] (19 de octubre de 2023). *Comunicado de la Organización Islámica Argentina sobre los últimos ataques y crímenes que está llevando a cabo el ejército genocida de Israel en Palestina* [Imagen]. Facebook. https://www.facebook.com/photo/?fbid=684434920502458&set=a.445199677759318&locale=fr_CA

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2024.

Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2024.

LAS REDES TRANSNACIONALES DEL DESPERTAR Y DEL NACIONALISMO ÁRABES. LAS RELACIONES ENTRE LA ASOCIACIÓN UNIÓN ISLÁMICA DE ROSARIO Y EGIPTO EN LOS AÑOS 50



***TRANSNATIONAL NETWORKS OF ARAB AWAKENING
AND NATIONALISM: THE RELATIONS BETWEEN THE
ASOCIACIÓN UNIÓN ISLÁMICA DE ROSARIO AND
EGYPT IN THE 1950S***

Malena Ciotta

**Universidade Nacional de Rosario (UNR)
maleciotta@gmail.com**

Malena Ciotta es estudiante avanzada de la Licenciatura en Antropología (Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario - UNR). Es integrante del Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS/UNR) y participa del proyecto de investigación y extensión “Memorias de la inmigración islámica: documentos, historias y narrativas a partir del acervo de la Asociación Unión Islámica de Rosario (1932-2022)”, iniciado en marzo de 2020, y del PICT 2019-0027 “Génesis, estructuración y reconfiguración de los campos judaico y musulmán: un abordaje comparativo de la presencia, diversidad y actualidad del islam y el judaísmo en la Argentina”, cuya institución beneficiaria es la UNR. Actualmente, se encuentra escribiendo su tesis de licenciatura, titulada *Proyectos institucionales y procesos identitarios en la comunidad islámica de Rosario*.

Mercedes Seghezzo

**Universidade Nacional de Rosario (UNR)
mercedesmariaseghezzo@gmail.com**

Mercedes Seghezzo es estudiante avanzada de la Licenciatura en Antropología (Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario - UNR). Es integrante del Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS/UNR) y participa del proyecto de investigación y extensión “Memorias de la inmigración islámica: documentos, historias y narrativas a partir del acervo de la Asociación Unión Islámica de Rosario (1932-2022)”, iniciado en marzo de 2020, y del PICT 2019-0027 “Génesis, estructuración y reconfiguración de los campos judaico y musulmán: un abordaje comparativo de la presencia, diversidad y actualidad del islam y el judaísmo en la Argentina”, cuya institución beneficiaria es la UNR. Actualmente, se encuentra escribiendo su tesis de licenciatura, titulada *Los árabes en Rosario: un panorama de su diversidad interna, prácticas y representaciones*.

Resumen || La Asociación Unión Islámica de Rosario (AUIR) fue fundada por inmigrantes árabes musulmanes provenientes de Siria, Líbano y Palestina que llegaron al país en la bisagra de los siglos XIX y XX. Los fundadores y sus descendientes reafirmaron, en el espacio local, identidades que articularon la filiación religiosa con las diversas tradiciones culturales de sus regiones de origen y, al mismo tiempo, con una pertenencia árabe más amplia. Este trabajo explora algunos aspectos de la inserción de los miembros de la AUIR en las redes transnacionales del llamado despertar árabe. Nos enfocamos en cómo estos inmigrantes enfatizaron su identidad árabe bajo el influjo de la recepción local de acontecimientos internacionales, respetando su adscripción religiosa. Para ello, exploramos un caso paradigmático que ejemplifica el modo en que se construyeron esas redes: las relaciones con la embajada de Egipto durante los años 50 del siglo XX. A partir de un análisis documental del Archivo Mohammed Baccar de la AUIR, analizaremos los espacios locales donde se intersectan la religiosidad y la etnicidad. Esto se hará en el contexto más amplio de las transformaciones en Medio Oriente.

Palabras clave || Redes transnacionales, Despertar árabe, Nacionalismo árabe, Islam, Rosario

Abstract || The Asociación Unión Islámica de Rosario (AUIR) was founded by Arab-muslim immigrants from Syria, Lebanon and Palestine, who arrived in the country at the hinge moment between of the 19th and 20th centuries. The founders and their descendants reaffirmed in the local space identities that articulated religious affiliation with the diverse cultural traditions of their regions of origin and, at the same time, with a broader Arab belonging. This article explores some aspects of AUIR member's insertion into transnational networks of the so-called Arab Awakening. We focus on how these immigrants emphasised their Arab identity under the influence of the local reception of international developments, while respecting their religious affiliation. To do so, we explore a paradigmatic case that exemplifies the way in which these networks were constructed: relations with the Egyptian embassy during the 1950s. Based on documentary analysis of the AUIR's Mohammed Baccar Archive, we will analyse the local spaces where religiosity and ethnicity intersect. This will be done in the broader context of transformations in the Middle East.

Keywords || Transnational networks, Arab Awakening, Arab nationalism, Islam, Rosario

Introducción

La inmigración árabe de fines del siglo XIX y comienzos del XX dejó una marca significativa en la conformación de la sociedad argentina. Sin embargo, este impacto a menudo queda eclipsado por el lugar fundante que se le otorga a la inmigración proveniente del sur de Europa. Aún así, los árabes provenientes de Siria, Líbano y, en menor proporción, Palestina, constituyen el tercer grupo de importancia luego de los españoles y los italianos. En términos de afiliación religiosa, la mayoría de los inmigrantes eran cristianos, principalmente ortodoxos, católicos y maronitas. No obstante, había también una activa minoría musulmana (Akmir, 2011). Dentro de este último grupo se encontraban sunitas, chiitas, drusos y alauitas, lo que convirtió a Argentina en uno de los pocos países latinoamericanos donde se puede encontrar adscritos a tan diversas sectas del islam (Montenegro, 2019).

A pesar de la distancia geográfica, los diferentes colectivos árabes mantuvieron relaciones con sus países de origen y con el mundo árabe en general, atentos al cambiante escenario político de Medio Oriente y el norte de África. También participaron en la conformación de una variedad de movimientos y partidos políticos que abarcaban un amplio espectro ideológico, desde el panarabismo hasta el nacionalismo local, desde corrientes islamistas hasta laicas, y desde posturas conservadoras hasta socialistas (Albert, 2008; Vagni, 2019).

En este trabajo nos proponemos explorar la dinámica de las redes transnacionales del mundo árabe en relación con las entidades que nuclean a musulmanes en la Argentina. Específicamente, analizaremos las relaciones entre el nacionalismo árabe promovido por Gamal Abdel Nasser Hussein (1918-1970) en los años 50 del siglo XX y una institución particular asentada en la ciudad de Rosario: la Asociación Unión Islámica (en adelante AUIR)¹.

Esta entidad, creada en 1932, que tiene la característica de haberse erigido como representante de distintas sectas del islam, corresponde a la fase inicial de la institucionalización del islam en Argentina². Tanto los fundadores como sus descendientes reafirmaron identidades locales que combinaban la filiación religiosa con las diversas tradiciones culturales de sus regiones de origen, así como una pertenencia árabe más amplia. Desde los estatutos fundacionales de 1932, el panislamismo y el panarabismo han sido proyectos institucionales fundamentales para esta comunidad. La carta fundacional incluye un artículo que expresa claramente una posición sobre la diversidad religiosa, haciendo referencia explícita a la noción de panislamismo y definiendo al pueblo musulmán como una sola nación sin distinciones:

Art. 14. La asociación considera a todos los pueblos musulmanes como una sola nación, por lo consiguiente a los que llama en general, sin distinción de pueblos ni de razas, ni de secta, para ordenar lo que es conocido y prohibir lo que es repudiado. (Libro de Actas N^o 1, 1932, p. 6)

1 Agradecemos a Adrián Assad Hadad y los miembros de la Asociación Unión Islámica de Rosario por permitirnos colaborar en la preservación de su acervo documental. Este texto se ajusta a los acuerdos de confidencialidad oportunamente convenidos.

2 Para más información, ver Montenegro (2015).

Además, el artículo N° 17 del Estatuto afirma que: “La Asociación propugna claramente la causa del panislamismo efectuando a la vez una propaganda decidida contra las causas étnicas y raciales que atentan contra la unificación de la Nación Musulmana como una íntegra entidad” (Libro de Actas N° 1, 1932, p. 7). Esta filiación al panislamismo no fue incompatible con otra causa a la que estos inmigrantes se definen vinculados a partir de sus documentos fundacionales: el llamado despertar árabe, y posteriormente, el nacionalismo árabe, entendiéndose como dos movimientos o corrientes de pensamiento que comparten puntos en común, pero que se diferencian en el lugar que le otorgan a lo religioso y a la memoria islámica previa al apogeo del colonialismo europeo. La categoría de despertar árabe se encuentra presente desde los estatutos fundacionales de 1932 y se reafirma en los estatutos de 1956. En este sentido, el artículo 16 del primer libro declara:

Siendo el idioma árabe la lengua oficial del Islamismo —por ser el idioma del Corán, de la revelación y del apóstol— la Asociación fomenta la difusión de este idioma y propagar sus virtudes; la Asociación además fomenta abiertamente el despertar árabe. (Libro de Actas N° 1, 1932, p. 7)

Esto se reafirma literalmente en el Estatuto de 1956 (Estatuto 1956, p. 2), lo que da cuenta de que la entidad surge con (y mantiene en el tiempo) el objetivo de organizar a los musulmanes dejando de lado las diferencias, entendido esto como un deber primordial estipulado por el sagrado Corán y preconizado por el Profeta. Además, fomenta y apela a la unidad de “lo árabe”, reivindicando su identidad, su idioma y su cultura.

En este artículo, examinaremos cómo la AUIR asumió institucionalmente su relación con la Embajada de Egipto en la década de 1950. Nuestro objetivo es comprender cómo el contexto internacional impactó en la organización estratégica e identitaria de esta institución, que es un ejemplo, entre muchos otros, en el cual se desarrollaron este tipo de relaciones. Nos enfocaremos en la diseminación del discurso panarabista y del nacionalismo árabe, en auge en el Egipto de los años 50 del siglo XX, y su impacto en el ámbito local. Estos procesos nos interesan por su incidencia en la construcción de la identidad de una comunidad islámica local que no estuvo exenta de las repercusiones políticas de las transformaciones del mundo árabe. Utilizaremos la categoría nativa de despertar árabe, presente en los documentos de la AUIR, para analizar cómo los sujetos percibieron estos procesos y cómo los influyeron en sus posicionamientos y expresiones identitarias.

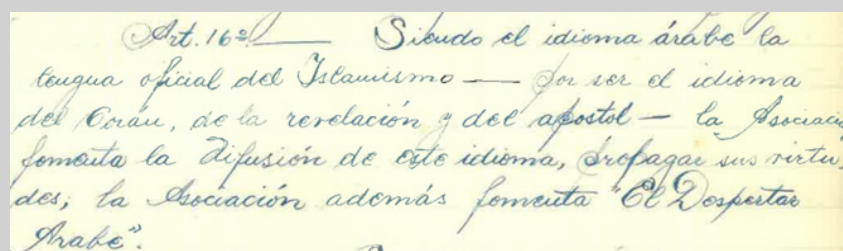


Imagen 1. Artículo N° 16. Estatuto 1932, p. 7.

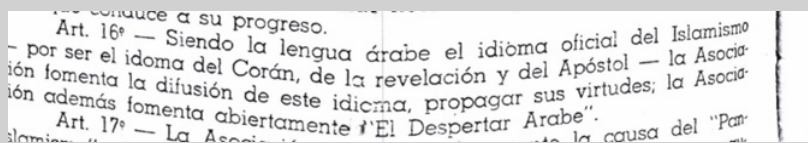


Imagen 2. Artículo N° 16. Estatuto 1956, p. 2.

La literatura sobre la inmigración sirio libanesa tanto hacia América Latina como hacia Argentina ha contribuido a la producción de conocimiento sobre la relación entre las organizaciones de la colectividad y las regiones de origen, así como sobre la dinámica de la prensa en la diáspora, entre otros temas (Akmir, 2009; Agar, 2009; Noufour, 2004). Sin embargo, las relaciones entre las redes transnacionales y la organización local en el marco de una institución islámica es un abordaje que, hasta el momento, no ha sido suficientemente trabajado en Argentina. Efectivamente, este artículo es parte de un estudio más amplio que se inicia gracias al acceso de un grupo de investigadores a un archivo institucional islámico, hecho que no había sucedido antes en el ámbito académico americano.

Presentación de los materiales y enfoque metodológico

Los documentos con los que trabajamos pertenecen al archivo "Mohamed Baccar" de la AUIR. Este archivo comenzó a investigarse en 2019 como resultado de un convenio de cooperación entre la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y esta institución, a través del Centro de Estudios de Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS)³. Este proyecto se propuso explorar y digitalizar el acervo documental, lo que dio lugar a una experiencia colectiva de investigación, extensión universitaria y formación académica. El objetivo principal era construir un archivo digital que preservara y pusiera a disposición de investigadores y público general este valioso tesoro documental. Así, entre 2019 y 2021, el CEDIRS digitalizó y analizó 1.445 documentos, 3.422 folios y 91 objetos digitales en formato PDF.

Para comprender la riqueza documental de este archivo, es importante destacar que, en su apogeo, la AUIR llegó a tener cerca de 600 afiliados con sus correspondientes familias, siendo un referente religioso y cultural para los musulmanes de las provincias de Santa Fe, Buenos Aires, Córdoba y Entre Ríos. Además, a lo largo de su historia, estableció estrechos vínculos con otras entidades islámicas de Argentina y América Latina, así como con embajadas y otros organismos de Líbano, Egipto y Siria. A lo largo de los años, la institución fue acumulando un valioso patrimonio documental, compuesto por diversos materiales en diferente estado de conservación.

El fondo de la AUIR está integrado por siete series documentales (estatutos, libros de actas, correspondencia, fichas de socios y nóminas, planos del edificio de la institución y colecciones de revistas) que abarcan los años 1932 a 2019. En este artículo nos centraremos en el análisis de los siguientes documentos: el Estatuto fundacional de 1932, el Estatuto de 1954, la correspondencia de la década de 1950 y el Libro de Actas N° 2, que corresponde a los años

³ Dirigido por la Dra. Silvia Montenegro.

1954 a 1959⁴. Esto nos permitió abordar las representaciones elaboradas e institucionalmente plasmadas respecto de *lo árabe* y los vínculos y diálogos con entidades tanto nacionales como internacionales.

Desde una perspectiva antropológica, es necesario ir más allá de la consideración del archivo como fuente. En este sentido, compartimos la perspectiva de Muzzopappa y Villalta (2022), quienes analizan la potencialidad de una exploración etnográfica que considere al archivo como nativo y en su totalidad, para así reconstruir las lógicas que ligan a los documentos en su contenido, contexto de producción y en su proceso de devenir archivo. Este enfoque nos permite apartarnos de la concepción de los documentos como reflejos de la realidad, para comprenderlos como constructos. Los documentos, entonces, interesan “por sus razones, por la significación que portan, por las formas en que se expresa la voluntad de crear verosimilitud y por la productividad que —más allá de su falsedad— hayan tenido en un determinado escenario social e institucional” (2022, p. 221). Coincidimos también con la perspectiva de Piovani (2007), quien concibe el análisis de documentos como una técnica que permite interpretar elementos latentes u ocultos más allá de los aspectos manifiestos y del contexto en el que fueron creados.

En términos metodológicos, la investigación siguió la siguiente deriva: tras una lectura exhaustiva del material documental de la AUIR, procedimos a relevar y sistematizar toda la información referida a las relaciones entre dos actores: la Embajada de Egipto y las sucesivas comisiones directivas de la institución. A continuación inscribimos históricamente la información construida y, finalmente, analizamos y comparamos los discursos de ambos actores atendiendo a los procedimientos de semantización.

Las nociones de despertar árabe y nacionalismo árabe

Retomando el trabajo de Muzzopappa y Villalta (2022), consideramos necesario identificar y analizar la permanencia de ciertas categorías ligadas a un contexto específico de percepción que, eventualmente, se tornan en instrumentales para la acción. En el caso que nos atañe, las nociones de nacionalismo y de despertar árabe resultan especialmente relevantes, ya que constituyen el lente bajo el cual los propios actores representan su contexto y ordenan su accionar.

En términos generales, el *Al-Nahda* o despertar árabe, fue un movimiento cultural, intelectual y social que tuvo lugar en el siglo XIX. Siguiendo a Mesmoudi (2015), luego de un prolongado letargo, los colonialismos —especialmente a partir de la invasión napoleónica en Egipto— produjeron un choque cultural y político que derivó en un reavivamiento de las tradiciones propias. Esto estimuló una reflexión sobre la decadencia del glorioso pasado del islam, que comenzó a reconsiderarse bajo las ideas del resurgimiento de una gran nación árabe que evocara tiempos califales. De este modo, “este renacimiento cultural apelaba

⁴ Es necesario aclarar que, debido a un incendio ocurrido en la secretaría de la institución en septiembre de 1954, no contamos con documentos referentes a los primeros años de la década de 1950.

también a los mitos fundacionales de un islam primigenio aunque acorde a los tiempos que corrían de la modernidad” (Mesmoudi, 2015, p. 13). En este contexto, muchos intelectuales árabes prestaron atención a los avances técnicos, científicos, educativos y culturales del mundo europeo, con la voluntad de trasladar ese esplendor ilustrado al mundo árabe. Los intelectuales del despertar árabe reconocían el avance destructivo europeo y el estado de decadencia interno, “proponían regenerar el Islam mediante la recuperación de la pureza de los ancestros –salaf– y, al mismo tiempo, el desarrollo de la educación y la técnica modernas” (Vagni, 2019, p. 154).

En este sentido, podemos pensar el despertar árabe como un movimiento de efervescencia identitaria que promovió la importancia del conocimiento, la ciencia, la tecnología y la modernización como medios para revitalizar la sociedad árabe. Buscaba revivir la pasada gloria de la civilización árabe islámica mediante la adopción de la educación occidental, la reforma social y la revitalización del idioma, como elemento de regeneración o despertar de la comunidad. Esta corriente ganó visibilidad a partir de 1928 con la Asociación de los Hermanos Musulmanes en Egipto (Vagni, 2019). En América, en 1932, la AUIR estaba siendo creada al calor de este clima de ideas. Es interesante notar que en los estatutos fundacionales se explicita la adhesión tanto al panislamismo como a todo aquello que apoye el fortalecimiento del despertar árabe.

Por otro lado, vinculado a estas ideas, pero con sus propias particularidades, podemos pensar el nacionalismo árabe o panarabismo como un movimiento político cuya premisa central es que los pueblos del mundo árabe constituyen una sola nación que se encuentra unida por un patrimonio lingüístico, cultural e histórico. En este sentido, Pinto (2016) sostiene que este movimiento apela a preceptos nacionalistas, seculares y estatizantes, oponiéndose al colonialismo y al intervencionismo occidental en el mundo árabe. El nacionalismo árabe como corriente política considera que “el imperialismo constituye el principal enemigo de los pueblos árabes y la unión es la mejor fórmula de enfrentarse a él” (Akmir, 2011, p. 181). Sus pilares son la revalorización de la lengua, la lucha por la autonomía y el surgimiento de sus propios líderes. Según esta corriente, el mundo árabe necesitaba modernización, educación y libertad. Y, por tanto, las sociedades árabes debían limitar el papel de la religión en la organización de la sociedad, apostando por la secularización y el nacionalismo (Vagni, 2019).

El nacionalismo árabe surge en el ocaso del Imperio otomano, con una matriz laica que retoma la lengua y la cultura árabes, prestando mayor atención al legado preislámico. Para los años 30 del siglo XX, las hostilidades con los sionistas y la formación del Estado de Israel se convirtieron en el foco de convergencia de los nacionalistas árabes. Después de la Segunda Guerra Mundial, esto se oficializó con la creación de la Liga Árabe, una organización de carácter político que buscaba dar expresión a las naciones árabes. A partir de mediados de los años 50, el presidente de Egipto, Gamal Abdel Nasser, se convirtió en el principal exponente del panarabismo, siendo un adepto a la unidad del Tercer Mundo y al Movimiento de los Países No Alineados. En este sentido, “Nasser gozó de un prestigio inigualable en la historia contemporánea del mundo árabe” (Pinto, 2016, p. 84). Entre 1952 y 1956, la retórica nasserista se centró en enfatizar la independencia nacional y el fin del antiguo orden, la emancipación de

los poderes externos y la unidad nacional, conectando el nacionalismo árabe con esa unidad⁵. Esto implicó una activa postura antioccidental en la idea de reorganización y reestructuración de la economía y las sociedades árabes (Vatiokitis, 1978).

Las redes transnacionales del mundo árabe en América Latina

Retomamos de Balloffet (2020) la propuesta de ampliar la historia del *Mahjar*, entendido como las geografías y colectividades que pertenecen a la diáspora de la región del Mediterráneo Oriental de habla árabe, a partir de la idea de Medio Oriente Global. Para el caso de América Latina, la noción utilizada por la autora coloca a la migración en el centro, pensando a los inmigrantes como un nexo entre ambas regiones y permitiendo entender la evolución política, ideas y gobiernos desde ese punto de partida. Las relaciones entre Egipto (luego de la revolución de 1952) y la diáspora árabe en Argentina se forjaron sobre lazos preexistentes en una época en que, tanto las naciones árabes como latinoamericanas, experimentaron el ascenso de la política de masas, figuras de liderazgo populista y una profunda conciencia del orden global emergente en la posguerra.

Durante ese período, el Estado argentino se esforzó por cultivar relaciones con Medio Oriente, especialmente con Egipto desde 1945 (Balloffet, 2020), oficializando el establecimiento de la Embajada en 1947. En relación con la diáspora árabe musulmana en Argentina, su adscripción religiosa y el énfasis en una identidad étnica se combinaron de distintos modos. En esta línea, la etnicidad, el sectarismo, el panislamismo y las redes transnacionales construidas por los distintos grupos son algunos de los aspectos que conforman la diversidad histórica del islam en Argentina (Montenegro, 2024), lo cual ha dado lugar a debates al interior de esta comunidad.

Para analizar las redes transnacionales en las que participaban los miembros de la AUIR, retomamos la distinción propuesta por Mato (2004) entre cuatro tipos de actores sociales transnacionales, diferenciados por el alcance geopolítico de sus prácticas. En primer lugar, encontramos a los actores globales, cuyo ámbito de acción es el mundo, como el Banco Mundial. En segundo lugar, los actores regionales que operan en una región geopolítica supranacional específica, como la Liga Árabe. El tercer y cuarto tipo son los actores cuyos ámbitos de acción, al menos en principio, se encuentran nacionalmente circunscriptos. Se trata de los actores sociales nacionales y de los locales que desarrollan sus prácticas a nivel de estados, provincias, departamentos o municipios y a menudo participan en redes transnacionales que “vinculan diversos tipos de actores sociales dedicados a una amplia gama de formas y propósitos de acción social” (Mato, 2004, p. 69).

Es en este sentido que podemos pensar en la AUIR como una institución de carácter local que participa de redes transnacionales. Desde su fundación, mantiene contacto permanente

⁵ Al mismo tiempo, el surgimiento del nacionalismo árabe en su expresión nasserista hizo eco en Argentina en la diseminación de la retórica antes mencionada. Al igual que en Egipto, se erigió un proyecto político profundamente enraizado con la idea de soberanía nacional y justicia social con Juan Domingo Perón a la cabeza. Ambos movimientos, aunque en contextos geográficos y culturales diferentes, compartieron una matriz que desafió las estructuras de poder tradicionales, buscando la unidad de sectores oprimidos y marginados.

con otras entidades de carácter nacional e internacional y, en muchos casos, sus prácticas y representaciones están vinculadas a procesos que tienen un carácter transnacional. Si bien este trabajo se centra en la relación con el Egipto de los años 50 del siglo XX, la AUIR seguía de cerca lo que ocurría en otros países árabes, con los cuales también mantenía estrechas relaciones.

Los musulmanes rosarinos frente al nuevo líder egipcio

Tras la derrota en la guerra árabe-israelí en 1948, Egipto enfrentó una crisis social, política e institucional. Esto culminó con la Revolución de 1952, la abolición de la monarquía egipcia y sudanesa del rey Faruk y la declaración de la República Árabe de Egipto en 1953. Estos eventos resonaron profundamente en el mundo árabe y, fiel a su tradición, la colectividad rosarina se encontró muy atenta a estos sucesos⁶. En noviembre de 1951, la AUIR recibió una carta de la sociedad *La Solidaridad Árabe* (fundada en Rosario 20 años antes), invitándolos a una reunión junto a otras sociedades de la colectividad para tratar el tema de Egipto, manifestando su apoyo al gobierno y su pueblo (Correspondencia 1951, p. 33). Este texto muestra que, si bien la AUIR era una institución fundamentalmente religiosa, sus miembros, como inmigrantes y descendientes árabes, formaban parte de una red de relaciones de instituciones locales y nacionales vinculadas al *ser árabe* en Argentina.

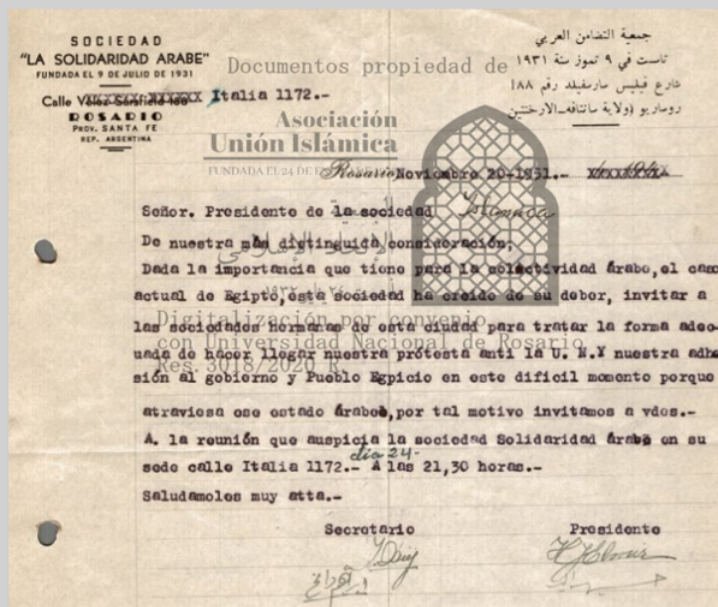


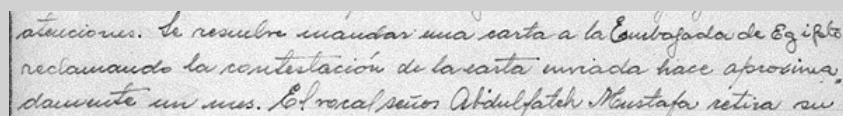
Imagen 3. Correspondencia 1951, p. 33.

Poco después de la Revolución Egipcia, Gamal Abdel Nasser tomó el poder y fue nombrado presidente en noviembre de 1954. En términos generales, su gobierno adoptó

⁶ Es interesante resaltar que esta preocupación por mantenerse al tanto de la cultura y los eventos ocurridos en Medio Oriente no eran exclusivas de los miembros de las instituciones árabes de la ciudad. Por ejemplo, en agosto de 1957 se recibe una invitación a una disertación organizada por la Secretaría de Cultura de la Municipalidad de Rosario sobre la "vida, costumbres y paisajes de los países del Cercano Oriente" y a cargo de un ex agregado militar de la Embajada Argentina en Egipto (Correspondencia 1957, p. 206).

las doctrinas del nacionalismo y del socialismo árabes. Redujo el poder de la aristocracia egipcia, impulsó la intervención estatal en la economía, nacionalizando empresas de capitales británicos y franceses. También promulgó leyes sociales en favor del laicismo, como la emancipación de la mujer y la primacía de los tribunales civiles por sobre los religiosos. Si bien Nasser era musulmán, persiguió desde 1953 a los sectores más activos del islamismo político, como a los Hermanos Musulmanes, que cuestionaban la revolución del socialismo árabe. Esta tensión entre el nacionalismo árabe (con sus tintes laicistas) y el despertar árabe (como ideología que reivindica el apogeo cultural del islam previo a la colonización europea) se encuentran latentes en las relaciones entre la AUIR y la Embajada de Egipto en los años 50.

Los primeros documentos sobre el impacto local de estos procesos son de diciembre de 1954. El primer registro es una carta enviada por el agregado militar de la Embajada de Egipto ofreciendo el libro *Biografía del Coronel Nasser* (Libro de Actas N° 2, p. 7). El ofrecimiento fue tratado por la Comisión Directiva de la AUIR, que decidió por unanimidad pedir cincuenta libros “para repartirlos entre los socios y el que desee” (Libro de Actas N° 2, p. 14). Dos meses después, se registró en un acta que los directivos decidieron enviar una carta a la Embajada de Egipto en la que reclamaban la contestación a otra enviada en febrero de 1954 (Libro de Actas N° 2, p. 24). Desgraciadamente, ese documento se ha perdido y no podemos conocer su contenido; pero saber de su existencia y del hecho de que se esperaba su contestación, sugiere que las noticias y propagandas provenientes de Egipto eran de gran interés y discusión entre los musulmanes rosarinos. Al mismo tiempo, el documento permite saber que la comisión directiva estaba de acuerdo en difundir entre los musulmanes la biografía de Nasser y que la comunicación entablada con la Embajada era recíproca.



atención. Se resuelve mandar una carta a la Embajada de Egipto reclamando la contestación de la carta enviada hace aproximadamente un mes. El vocal señor Abdulfateh Mustafa retira su


Imagen 4. Libro de Actas N° 2, p. 24.

El impacto de la guerra del Sinaí

Entre 1955 y 1956, Nasser consolidó su mando y prestigio internacional. Se convirtió en impulsor de la política panarabista y en el principal referente de los movimientos árabes anticoloniales y antimonárquicos, en una región que continuaba bajo control directo e indirecto de potencias externas. Tras la nacionalización de la compañía del canal de Suez en 1956, Reino Unido, Francia e Israel organizaron una ofensiva para tomar el control del canal, dando inicio a la Guerra del Sinaí (29 de octubre al 7 de noviembre de 1956).

En la AUIR las noticias sobre este conflicto fueron recibidas con interés y preocupación. Un mes después de terminada la guerra, el 20 de diciembre de 1956, las instalaciones se vieron “colmadas de socios y amigos de nuestra sociedad” por la visita de los embajadores de Egipto y Siria, quienes fueron recibidos con grandes agasajos. Tres días después, la comisión directiva decidió por unanimidad prestar una sala de la institución para la reunión de un recién

constituido Comité Pro-ayuda a Egipto (Libro de Actas N° 2, p. 148).



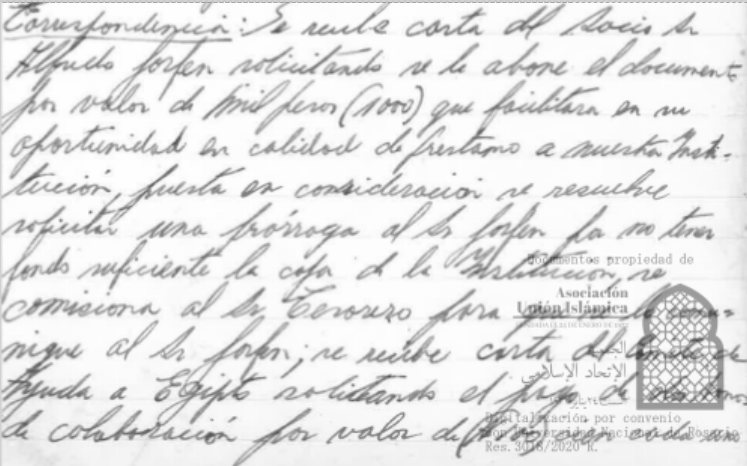
(agregado a la acta de fecha 23) en fecha anteriores fue pedida a esta comisión directiva si fueran facilitar la sala para reunión de un Comité Pro-ayuda a Egipto, dicho pedido fue aceptado sin ninguna objeción.

Visita de los Embajadores de Egipto y Siria a nuestra Institución: El día 20 de este mes de febrero, los señores Embajadores arriba mencionados, acompañados de sus esposas, se refugiaron en nuestras Instalaciones coloniales de socios y amigos de nuestra sociedad, en el momento en que el Sr. Presidente hace uso de la palabra dando la bienvenida, desde su palabra fue recibida con mucho entusiasmo y aplausos, haciendo uso de la palabra en idioma árabe el Sr. Secretario, continuando la palabra de los oradores y con mucho agradecimiento la señora del Embajador de Siria, siendo esta reunión de trascendencia. El mismo día 20 a las 11 esta comisión recibió invitación del consul de Siria para agasajar a los Embajadores, huéspedes de esta ciudad, esta comisión ha unido una comisión que se presenta a nuestra sociedad y una cesta de flores.

Documentos propiedad de
Unión Islámica
FUNDADA EL 24 DE ENERO DE 1952
Digitalización por convenio con la Universidad Nacional de Rosario
Res. 3018/2020-R

Imagen 5. Libro de Actas N° 2, p. 148.

Este comité mantuvo cierta regularidad y actividad. En febrero de 1957, luego de la renovación de la comisión directiva, envió una carta solicitando la renovación del permiso para continuar sus reuniones en la AUIR. A fines de abril, la AUIR decidió realizar el pago de dos bonos de colaboración remitidos por el Comité Pro-ayuda a Egipto, por un valor total de \$200 (Libro de Actas N° 2, 1957). La compra de estos bonos muestra la importancia que cobraba la situación en Egipto para la entidad local, siendo que en ese momento la institución contaba con muy pocos fondos. De hecho, en la misma acta puede leerse cómo se decidió solicitar una prórroga para devolver un dinero prestado por un socio a la institución, ya que la caja societarial se encontraba con fondos insuficientes (Libro de Actas N° 2, 1957).



Correspondencia: Se recibe carta del Sr. Socio Sr. Alfredo Forfen solicitando se le abone el documento por valor de mil pesos (1000) que facilitara en un oportunidad en calidad de préstamo a nuestra institución, puesta en consideración se resuelve repetir una prórroga al Sr. Forfen por un monto suficiente la caja de la Institución, se comisiona al Sr. Tesorero para que presente el mismo al Sr. Forfen; se recibe carta del Comité de Ayuda a Egipto solicitando el pago de bonos de colaboración por valor de \$200.

Documentos propiedad de
Asociación
Unión Islámica
FUNDADA EL 24 DE ENERO DE 1952
Digitalización por convenio con la Universidad Nacional de Rosario
Res. 3018/2020-R

Imagen 6. Libro de Actas N° 2, p. 176.

Además, los archivos que acompañan la correspondencia de este período indican que los documentos que emitía el comité contaban con su propio membrete institucional, y que su lugar oficial de funcionamiento era la AUIR. Así, está claro que la entidad religiosa funcionó como sede de un comité alineado al nacionalismo árabe y que, probablemente, algunos de sus socios oficiaron como integrantes del mismo.

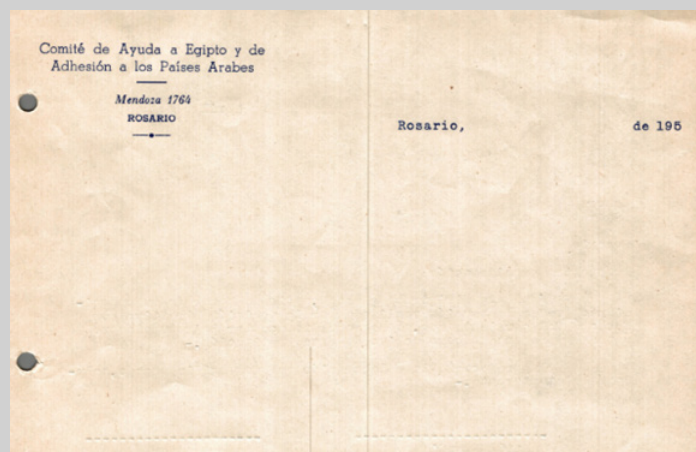


Imagen 7. Correspondencia 1958, p. 6.

Luego de la guerra del Sinaí, Nasser se convirtió en el referente principal del nacionalismo árabe. Buscó extender estas ideas a otros países árabes, apoyando a los líderes de Medio Oriente que buscaban eliminar la influencia británica y francesa de la región, y mostrando solidaridad con los movimientos anticoloniales de Argelia y otros países africanos.

Estas ideas generaron una efervescencia en nuestro territorio, materializada en la organización del Congreso Árabe-Latinoamericano⁷. Este evento, cuya organización llevó dos años de trabajo, tuvo su primer acto público el 16 de septiembre de 1957. Allí, Mohamed Abdelkader Hafez, agregado de prensa de la Embajada de Egipto en Buenos Aires, se dirigió a la audiencia hablando del nacionalismo árabe como la nueva religión del mundo árabe. Una versión escrita de este discurso fue enviada a la AUIR:

El nacionalismo árabe es nuestra nueva religión, la nueva religión política de todos los árabes, cristianos y musulmanes. Es el movimiento que está amenazando al imperialismo internacional (...) Es de los árabes, por los árabes y para los árabes. Es para cada árabe que siente hondamente el arabismo en su corazón y está orgulloso de él. Es para todos los árabes, para elevar su nivel de vida y sus entradas a fin de adecuarlas a la riqueza natural de su tierra, explotada por años por el egoísmo internacional, y de los árabes porque nació por sus necesidades,

7 Este congreso se concretó a través de una serie de actos públicos realizados en el Teatro Buenos Aires en los últimos meses de 1957. Por una carta de la Asociación de la Cultura Árabe enviada a la Sociedad Juventud Árabe Rosario sabemos que su organización llevó dos años de trabajo y que este fue realizado por argentinos y árabes, si bien se esperaba que a futuro se incorporasen participantes de otras naciones (Correspondencia 1957, p. 43 y 46). En la *Declaración preliminar de principios y propósitos*, los organizadores del congreso proclamaban que “trabajan por la causa de una democracia dinámica, dirigida a asegurar la paz, la libertad y el bienestar para todos los individuos y todos los pueblos” (Correspondencia 1957, p. 44), que repudiaban los sistemas totalitarios y dictatoriales, así como los imperialismos y el colonialismo, y que luchaban por la liberación nacional de los pueblos que estuviesen sojuzgados por una dominación foránea (Correspondencia 1957).

después de largos años de amarga experiencia, bajo las botas del imperialismo.
(Correspondencia 1957, p. 40)



Imagen 8. Correspondencia 1957, p. 40.

Hafez también habló de las relaciones entre Francia e Israel y analizó el resultado de la Guerra del Sinaí, proclamando que:

Se arrepienten ahora. Pero no se arrepienten por el crimen que cometieron, no sienten remordimiento por las viudas y los huérfanos que ha dejado como secuela la guerra en Port Said. Ellos solo se arrepienten porque el barco imperialista se abrió y se hundió contra la sólida roca del nacionalismo árabe.

La brutal agresión contra Port Said del año pasado no fue hecha por el propósito de nacionalizar la Compañía del Canal de Suez ni para defender los derechos de los accionistas, sino que fue maquinada para derrocar al Patriótico Gobierno Egipcio y reemplazarlo por un gobierno títere, (...) estaba dirigido para romper el eje —desde el Golfo Pérsico hasta el Océano Atlántico— y destruir, de una vez por todas, el nacionalismo árabe. (Correspondencia 1957, p. 41)

En este sentido, es posible afirmar que la creación del Comité Pro-ayuda a Egipto y la organización del Congreso Árabe-Latinoamericano reflejan cómo estos eventos internacionales resonaron a nivel local, generando un activismo significativo en apoyo a las causas anticoloniales y nacionalistas árabes. La figura de Nasser y las ideas del nacionalismo árabe tuvieron un profundo impacto en la comunidad árabe de Rosario, destacándose como un faro de resistencia contra el imperialismo y un símbolo de unidad y orgullo para los árabes en la diáspora.

Los comunicados de la Embajada de Egipto en 1957

Durante 1957, Nasser convirtió a Egipto en refugio para los líderes de los movimientos independentistas africanos y autorizó la difusión de propaganda anticolonial desde El Cairo. Esa divulgación llegó incluso hasta Argentina. En 1957 la AUIR recibió múltiples comunicados de la Oficina de Prensa de la Embajada de Egipto impregnados de fervor nacionalista árabe y antiimperialista (Libro de Actas N° 2, pp. 163 y 182; Correspondencia 1957, pp. 42, 47, 48, 53, 54, 74 y 84). En su mayoría eran transcripciones de declaraciones del agregado de prensa de la Embajada de Egipto emitidas por Radio Antártida en el programa *El Medio Oriente*⁸. Si bien los comunicados referían a distintos temas, generalmente estaban vinculados a la coyuntura política. Solo uno, del 5 de octubre, fue diferente: se felicitó a los “hermanos musulmanes de todo el mundo” con motivo de la celebración del cumpleaños del profeta:

Nuestro Profeta nos ha dejado un magnífico ejemplo de sacrificio, de lucha, de comprensión y de amor. Roguemos a Dios Omnipotente en esta sagrada fecha para que la paz y el amor reinen en todo el mundo y para que nuestra querida madre patria, el Mundo Árabe, pueda superar todas sus dificultades y su unidad se convierta en un lazo indestructible. (Correspondencia 1957, p. 53)

Es interesante que, dirigiéndose a los musulmanes en un lenguaje religioso que menciona la figura de su profeta, se los insta también a reconocer su origen como pertenecientes a una madre patria asimilada a la noción de mundo árabe. Esto representa una novedad en la dinámica interna de la asociación que, puertas para adentro, según sus documentos, apelaba a la idea de nación islámica y diferenciaba los espacios de origen, como Líbano, Siria y Palestina.

El primer comunicado, del 21 de septiembre de 1957, trató sobre *La Nueva Democracia Egipcia* (Correspondencia 1957, p. 42), definida como una síntesis entre la democracia política occidental y la democracia social oriental. Según el comunicado, este sistema buscaba “invertir al pueblo de todo poder e igualdad” (Correspondencia 1957, p. 42), síntesis condensada en la frase “libertad política y justicia social” (Correspondencia 1957, p. 42).

Otros tres comunicados tratan sobre las relaciones entre Egipto y Siria. El primero, del 28 de septiembre, destacó el sacrificio de un voluntario sirio que luchó en la guerra del Sinaí. Además, ratificó las raíces de la “Unión Sirio-egipcia” como una tradición histórica de ayuda mutua iniciada ciento cincuenta años antes, durante la ocupación francesa de Egipto (Correspondencia 1957, pp. 47 y 48). El segundo, del 12 de octubre, denunció la manipulación de la opinión pública por la propaganda imperialista que sugería un conflicto entre Siria y “otros países árabes hermanos”. Pero, sostiene el comunicado, los hechos son los siguientes: cuando Siria recibió armas en compensación por sus acuerdos comerciales con el bloque Oriental para defenderse, comenzaron a proliferar las noticias de que se trataba de una amenaza para el resto

⁸ Radio Antártida había sido fundada en 1927 bajo el nombre *LOH Radio Fénix*, y adoptó su nueva denominación en 1929. Su principal programa para la colectividad árabe era denominado *El Medio Oriente*.

de los países árabes vecinos. Una reunión de la ONU logró desenmascarar esta conspiración y los representantes de los países árabes declararon que se mantendrían del lado de Siria en el caso de que esta fuera atacada. El comunicado cierra en tono encendido:

Ahora el pulpo imperialista se ha retirado calladamente a descansar bajo su roca, avergonzado de su fracaso, esperando que calme la tormenta para poder así, nuevamente, construir una mentira mayor y una conspiración más complicada. Pero nosotros siempre la desbarataremos y saldremos victoriosos porque hay un hecho y una realidad, lo cual es la Unión Árabe. (Correspondencia 1957, p. 54)

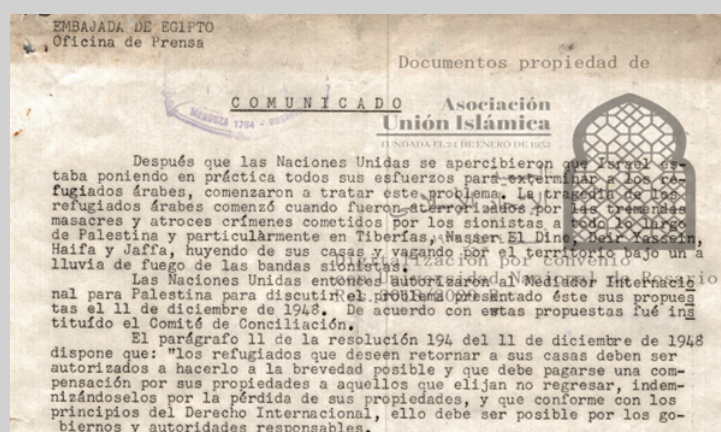


Imagen 9. Correspondencia 1957, p. 84.

El tercer comunicado, del 19 de octubre, celebró el envío de soldados y armamentos egipcios a Siria, justificando la acción como una defensa contra la confusión generada por los imperialistas para, en el caso de un choque armado, infiltrarse en la región (Correspondencia 1957). Finalmente, un comunicado del 25 de noviembre, escrito por la Oficina de Prensa de la Embajada de Egipto, trató sobre la situación de los refugiados palestinos. En este se historizan las resoluciones de la ONU en lo que a ello respecta y denuncia que los sionistas argentinos buscan confundir a la opinión pública y que Israel acusa a los árabes de nazismo de inspiración hitleriana (Correspondencia 1957). Los discursos de Nasser en favor de la unión árabe y las iniciativas del Partido Baaz de Siria culminaron en febrero de 1958 con la unificación de ambos países y la creación de la República Árabe Unida (RAU)⁹.

Recepción local de las transformaciones internacionales

Akmir señala que la unificación de Egipto y Siria "fue apoyada por la mayoría de los inmigrantes árabes, quienes vieron en él, el primer paso hacia una unidad árabe de mayor alcance" (2011, p. 182). En marzo, la Comisión Directiva de la AUIR envió un telegrama en adhesión al recién creado Comité Árabe por la Unión Árabe Egipto y Siria (Libro de Actas N^o 2, p. 244). Al no haber encontrado más documentos que refieran al Comité Pro-Ayuda a Egipto,

⁹ La RAU fue disuelta en 1961.

nos preguntamos si este nuevo organismo sería una reformulación de aquel primero.

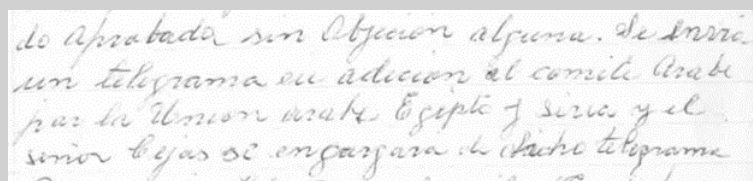


Imagen 10. Libro de Actas Nro 2, p. 244.

La intensa actividad de propaganda y las respuestas positivas de la comunidad árabe en Rosario muestran el impacto de las políticas de Nasser en los inmigrantes árabes en Argentina. Estas comunicaciones subrayan el compromiso con la unidad árabe y el apoyo a movimientos anticoloniales. La creación del Comité Árabe por la Unión Árabe Egipto y Siria refleja el entusiasmo y la participación activa de la comunidad local en estos procesos. Además, el apoyo de la AUIR a estas iniciativas resalta la influencia del nacionalismo árabe en la diáspora.

Aún así, interesa destacar que, si bien la comunidad musulmana local se sentía profundamente involucrada en estos procesos, continuaba reafirmando su adhesión al despertar árabe en lugar del nacionalismo árabe, en tanto este último implicaba una visión laica. En este sentido, en el Estatuto de 1956, la AUIR vuelve a reafirmar esta adscripción política:

Siendo el idioma árabe la lengua oficial del Islamismo —por ser el idioma del Corán, de la revelación y del apóstol— la Asociación fomenta la difusión de este idioma y propagar sus virtudes; la Asociación además fomenta abiertamente el despertar árabe. (Estatuto 1956, p. 2)

Por entonces, la comunidad musulmana se había transformado tanto internamente como en relación a su inserción en la política local. Si bien desde el comienzo los asuntos nacionales aparecen en los documentos, en las primeras décadas de existencia toman la forma de un respeto hacia las efemérides del país de acogida. Avanzados los años 50, nuevas generaciones de musulmanes nacidos en Argentina articulan de otro modo las relaciones entre política local y global. Las compatibilidades creadas en esa década entre el lenguaje religioso, el panarabismo y el nacionalismo vernáculo parecen haber respondido a la coyuntura de ese período. La noción de nacionalismo como nueva religión de los árabes se vio minimizada por la lucha por la preservación de la identidad islámica entre las nuevas generaciones. Y fue en esa dirección que la AUIR, junto a otras instituciones musulmanas del país, concentró sus esfuerzos en décadas posteriores.

A modo de cierre

Muzzopappa y Villalta (2022) señalan que un abordaje antropológico de documentos debe evitar encasillar el análisis en una mera “comprobación” de lo ya conocido. En este

sentido, nuestra lectura partió de lo que decían los documentos, en búsqueda de identificar las categorías nativas y los posicionamientos ligados a ellas para, en un segundo momento, conjugarlas con procesos más grandes. La relación entre el contexto local y transnacional reveló las convergencias y tensiones entre las distintas corrientes de pensamiento.

La Asociación Unión Islámica de Rosario, fundada por inmigrantes árabes musulmanes, se estableció como representante local del islam y de la identidad árabe desde su inicio. A pesar de ser una institución religiosa, su identidad étnica adquirió gran relevancia, y generó que sus miembros se involucraran activamente en procesos que excedían la esfera nacional. El análisis del impacto de las redes transnacionales del nacionalismo árabe en el contexto local de la AUIR permite afirmar que, si bien los miembros de la entidad se sintieron atraídos por ciertas ideas del nacionalismo árabe nasseriano, la asociación nunca perdió de vista su identidad religiosa, entrando así en conflicto con la perspectiva laicista de esta corriente.

Las ideas del nacionalismo árabe vinculadas a la reafirmación de la lengua, el antiimperialismo y la necesidad de la consolidación de líderes propios fueron celebradas por la comunidad de la AUIR. Pero desde la institución nunca se promovió explícitamente la ideología del nacionalismo árabe, debido a su impronta primordialmente laica que daba prioridad al legado pre-islámico del mundo árabe y, probablemente, porque esa ideología enfatizaba que el nacionalismo era *la nueva religión*.

Al contrario, la importancia del despertar árabe en el marco de la AUIR ha sido reconocida en diversos documentos institucionales a lo largo del tiempo: tanto en el Estatuto de 1932 como en el de 1956. Estos documentos resaltan la importancia que en la entidad local se dio a la promoción del despertar árabe como elemento fundamental para el fortalecimiento de la identidad institucional y, a su vez, de unión con otros grupos e instituciones que promovían las mismas ideas y compartían la lengua árabe.

Esto nos permite ver el modo en que la reivindicación de la identidad árabe, la valoración de su lengua, la lucha por sus causas nacionales y por la autonomía se entrelazaron en una institución religiosa como la AUIR, que mantuvo una postura panislamista, mientras participaba en organizaciones y proyectos vinculados a la idea del despertar árabe.

El caso de la AUIR en los años 50 pone en escena una dinámica generalizada entre las instituciones árabes en América Latina, marcada por la afirmación de la identidad, el antiimperialismo y la articulación entre las naciones del Tercer Mundo. En tanto asociación religiosa que ha logrado perpetuarse hasta el presente, la AUIR permite reflexionar sobre las lealtades y tensiones que en distintas coyunturas se construyen entre las identificaciones religiosas y étnicas.

Referencias bibliográficas

- Agar, L. (2009). El aporte de los árabes al desarrollo y la cultura en Chile. En *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas* (pp. 45-64). Casa Árabe-IEAM.
- Akmir, A. (2009). *Comunidades árabes en América Latina*. Siglo XXI.

- Akmir, A. (2011). *Los árabes en Argentina*. UNR Editora.
- Albert, J. (2008). Las relaciones entre los fascismos y el movimiento nacionalista árabe. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (6), 53-66. <https://doi.org/10.15366/reim2008.6.002>
- Balloffet, L. (2020). South-South Visions in the Cold War. En *Argentina in the Global Middle East* (pp. 133-161). Stanford University Press.
- Capovilla, C. (9-10 de diciembre de 2021). *Migración e institucionalización temprana del islam en Argentina: un abordaje desde la correspondencia de la Asociación Unión Islámica de Rosario* [Ponencia]. II Jornadas El Islam y los musulmanes en espacios latinoamericanos, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.
- Mato, D. (2004). Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil. En D. Mato (Ed.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (pp.67-93). FACES Universidad Central de Venezuela.
- Mesmoudi, M. (2015). Brevisima revisión de la Nahda. *Contra-relatos desde el Sur*, (12), 11-29. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/contra-relatos/article/view/20526>
- Montenegro, S. (2019). Islam en Argentina. En R. Blancarte (Ed.), *Diccionario de religiones en América Latina* (pp. 265-271). Fondo de Cultura Económica.
- Montenegro, S. (2015). Institutionalizing Islam in Argentina: Comparing Community and Identity Configurations. En M. Logroño Narbona, P. Pinto, J. Tofik Karam (Eds.), *Crescent Over Another Horizon: Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA* (pp. 85-106). University of Texas Press.
- Montenegro, S. (2024). Mixing Ethnicity, Pan-Islamism, Sectarian Dimensions, and Transnational Network: One Century of Muslim Presence in Argentina. *International Journal of Latin-American Religions*, 8(1), 123-144. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00208-7>
- Muzzopappa, E. y Villalta, C. (2022). El archivo como nativo. Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. *Etnografías contemporáneas*, 8(15), 202-230. <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1223>
- Noufour, H. (Ed.) (2004). *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Editorial Cálamo.
- Pinto, M. do C. (2016). Nacionalismo árabe e pan-arabismo. *Janus.net: E-journal of International Relations*, (2015-2016), 84-85. <https://hdl.handle.net/1822/83443>
- Piovani, J. (2007). Otras formas de análisis. En J. Piovani, A. Marradi, y N. Archenti (Eds.), *Metodología de las Ciencias Sociales* (pp. 287-298) Emecé.
- Vagni, J. J. (2019). El resurgimiento árabe e islámico en la obra de entreguerras de Salomón Abud. *Sociedad y religión*, 29(52), 148-167. <http://hdl.handle.net/11336/115051>
- Vatiokitis, P. (1978). The Rhetoric of Revolution. En *Nasser and his Generation* (pp. 272-281). Routledge.

Fuentes consultadas

Correspondencia 1951. 44 folios. Archivo Digital Mohammed Baccar.

Correspondencia 1957. 86 folios. Archivo Digital Mohammed Baccar.

Correspondencia 1958. 16 folios. Archivo Digital Mohammed Baccar.

Estatuto de la Asociación Unión Islámica (1956). 66 folios. Archivo Digital Mohammed Baccar.

Libro de Actas N° 1 (1932-1936). Manuscrito. 180 folios. Archivo Digital Mohammed Baccar.

Libro de Actas N° 2 (1954-1959). Manuscrito. 300 folios. Archivo Digital Mohammed Baccar.

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2024.

Fecha de aceptación: 29 de octubre de 2024.

TRANSNACIONALISMO ESPIRITUAL: PEREGRINACIONES DE ARGENTINOS CONVERSOS A LA *DERGAH* SUFÍ NAQSHBANDI HAQQANI RABBANI EN LEFKE, CHIPRE DEL NORTE



***SPIRITUAL TRANSNATIONALISM:
PILGRIMAGES OF ARGENTINE CONVERTS TO
THE NAQSHBANDI HAQQANI RABBANI SUFI
DERGAH IN LEFKE, NORTHERN CYPRUS***

Cecilia Capovilla

Universidad Nacional de Rafaela (UNRaf) y Universidad Nacional de Rosario (UNR)
cecicapovilla07@gmail.com

Cecilia Capovilla es Doctoranda en Estudios Sociales y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Integra el Centro de Estudios sobre Diversidad Religiosa y Sociedad (CEDIRS/UNR) y se desempeña como profesora Adjunta en la Universidad Nacional de Rafaela (UNRaf). Sus investigaciones se centran en el transnacionalismo religioso y el islam en Argentina. Su trabajo inicial abordó la migración sufí senegalesa; actualmente, profundiza en las dinámicas del sufismo Naqshbandi, las intersecciones entre esta tradición islámica y las espiritualidades contemporáneas, así como en el estudio de las comunidades musulmanas tradicionales del país, y cuenta con diversas publicaciones en revistas científicas sobre estos

temas. Integra varios proyectos de investigación y extensión financiados por CONICET, Agencia I+D+i y universidades nacionales, dirige tesis de grado y participa como expositora y organizadora en eventos académicos. Entre 20021 y 2024 fue Becaria Doctoral en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales del Litoral (IHUCSO, UNL-CONICET).

Resumen || En la década de 1980, argentinos que se encontraban en viajes de búsqueda espiritual por diversos países de Europa y Asia establecieron contacto con maestros de la orden sufí Naqshbandi Haqqani Rabbani, la cual se estaba expandiendo transnacionalmente. Como resultado de ello, diversos grupos de conversos impulsaron el desarrollo de la tariqa en Argentina y la región. La sede central de la orden donde reside el Sheikh está en Lefke (Chipre). Esta *dergah* funciona como un espacio de formación y retiro al que llegan discípulos de todo el mundo. Durante su estadía, además de participar de diversas ceremonias y laboriosidades junto a otros discípulos y su maestro espiritual, los conversos anhelan concretar una cita personal con éste. A partir de entrevistas realizadas a miembros de diversas comunidades rurales Naqshbandi Haqqani Rabbani de Argentina, el objetivo de este artículo es analizar qué implica la realización de estos viajes para los discípulos locales y qué tipo de actividades llevan a cabo en el lugar. De este modo, podremos dar cuenta del sentido espiritual que le otorgan a estos viajes que, de acuerdo a sus relatos, les posibilitan alcanzar un progreso moral y espiritual.

Palabras clave || Transnacionalismo, Sufismo, Dergah, Peregrinación, Conversos

Abstract || In the 1980s, Argentines who were on spiritual search trips through various countries in Europe and Asia established contact with teachers of the Naqshbandi Haqqani Rabbani Sufi order, which was expanding transnationally. As a result, various groups of converts promoted the development of tariqa in Argentina and the region. The headquarters of the order where the Sheikh resides is in Lefke (Chippa). This *dergah* functions as a training and retreat space where disciples come from all over the world. During their stay, in addition to participating in various ceremonies and activities with other disciples and their spiritual teacher, the converts long to make a personal appointment with him. Based on interviews conducted with members of various rural Naqshbandi Haqqani Rabbani communities in Argentina, the objective of this article is to analyze what carrying out these trips implies for local disciples and what type of activities they carry out in the place. In this way, we will be able to realize the spiritual meaning that they give to these trips that, according to their stories, allow them to achieve moral and spiritual progress.

Keywords || Transnationalism, Sufism, Dergah, Pilgrimage, Converts

Introducción

En las últimas décadas, el estudio de las prácticas religiosas dentro de los estudios sobre migración transnacional ha ganado notable relevancia en las ciencias sociales, especialmente en la sociología y antropología de la religión. De acuerdo con Levitt y Glick Schiller (2004) los migrantes a menudo utilizan la religión para construir nuevos escenarios y geografías alternativas que trascienden las fronteras nacionales, creando espacios que fomentan nuevas formas de vinculación. Este fenómeno se ha visto acompañado por la transnacionalización de creencias y prácticas religiosas, las cuales adoptan nuevas formas en los territorios donde se expanden, desdibujando las fronteras y compartiendo múltiples territorialidades (Carballo, 2009; Flores, 2016; Rosendahl, 2009). En consonancia con estos fenómenos, los viajes espirituales y peregrinaciones también han ido en aumento en las últimas décadas.

En este texto exploraremos las peregrinaciones realizadas por argentinos que adoptan el sufismo, una corriente esotérica del islam, como camino espiritual. Nos enfocaremos específicamente en los viajes de conversos Naqshbandi Haqqani Rabbani¹ a Lefke (Chipre del Norte - República Turca del Norte de Chipre), donde se encuentra la sede central de esta orden. Al igual que la peregrinación a la Meca, un pilar fundamental del islam que todo musulmán debe realizar al menos una vez en su vida, la visita a la *dergah madraza*² adquiere un significado trascendental para los miembros de la tariqa sufí. En su trabajo autoetnográfico sobre la peregrinación a La Meca, Barbosa (2021) afirma que la fuerza de la experiencia religiosa producida por el ritual *Hajj*³ transforma, de alguna manera y en algún nivel, al peregrino. Esta transformación implica la adhesión a una codificación específica del islam o, al menos, la reconfiguración de las comprensiones y formas previas de vivir la propia identidad musulmana (Pinto, 2019). Por su parte, los conversos Naqshbandi afirman que la peregrinación a la *dergah madraza* representa una oportunidad única para conectar con la esencia del sufismo, profundizar en su fe y pulir las asperezas del ego mediante el *sewa*, el servicio de tareas a la comunidad. De este modo, la *dergah madraza*, hogar de la tumba de su *Mawlana* (maestro), Sheikh Nazim al-Haqqani, se convierte en un faro de espiritualidad para los conversos, simbolizando el alma de la orden y atrayendo a discípulos de todo el mundo.

La noción de transnacionalismo es fundamental para este análisis, ya que permite comprender la migración no solo como el desplazamiento de personas en un único sentido, sino como un estado de continuo intercambio de personas, bienes, símbolos, creencias e información. Este intercambio crea y mantiene relaciones sociales multidimensionales, que vinculan las sociedades de origen con las de destino, construyendo campos sociales que cruzan fronteras geográficas, culturales y políticas (Schiller *et al.*, 1992). Este concepto nos invita a reflexionar sobre la relocalización de lo sagrado a través de la transnacionalización de creencias, prácticas y elementos culturales, generando nuevas formas de participación religiosa que conectan a los individuos con el lugar de origen de sus creencias, tanto en lo

1 A lo largo del texto, se utilizará solamente el término Naqshbandi para hacer referencia a la rama Naqshbandi Haqqani Rabbani.

2 Centro espiritual sufí y lugar de retiro religioso que también funciona como escuela islámica para estudios religiosos.

3 Ritual de peregrinación a La Meca, que todo musulmán debe realizar al menos una vez en su vida si tiene los medios para hacerlo. Es uno de los cinco pilares del islam y se lleva a cabo durante el último mes del calendario islámico (Dhu al-Hijjah).

material como en lo simbólico. Los primeros contactos de los locales con el sufismo se dieron a través de la literatura que circuló en los años 70 del siglo XX y la posterior realización de viajes por parte de interesados en profundizar sus conocimientos, quienes, al regresar, comenzaron a difundir la tariqa en el contexto local; actualmente cuenta con una veintena de grupos. En este sentido, la expansión de la orden Naqshbandi en estos territorios se debió más a un proceso de transnacionalización religiosa que a migraciones de personas.

Desde la inserción de un nuevo miembro al grupo circulan discursos, memorias, temporalidades y experiencias sobre la *dergah* en Lefke, permitiendo a los creyentes construir imágenes y sensibilidades sobre aquel territorio sagrado que anhelan conocer. Estos relatos y narrativas de los miembros más experimentados sirven como una preparación espiritual y emocional para los nuevos conversos, quienes desarrollan expectativas y conexiones simbólicas antes de realizar el viaje. A lo largo de este texto, exploraremos cómo los conversos sufís argentinos experimentan su viaje a Chipre para conectarse materialmente con su maestro espiritual y con la sede de esta institución, que atrae discípulos de todo el mundo. Siguiendo a Odgers Ortiz (2008), interpretamos estas visitas a la *dergah madraza* en Chipre como un anclaje dentro de una espiritualidad fluida, que conecta material y simbólicamente lo de “aquí” y lo de “allá”. Estas visitas permiten identificar y construir paisajes específicos y mapas mentales donde la circulación adquiere un sentido particular y comunitario.

Este estudio se enmarca en una investigación doctoral etnográfica sobre las comunidades rurales Naqshbandi formadas por argentinos conversos, asentadas en la Comarca Andina Patagónica, la región de Cuyo (Mendoza) y el Valle de Punilla (Córdoba). A través de entrevistas en profundidad con hombres y mujeres residentes en estos espacios, se analiza cómo vivieron la experiencia de viajar a Turquía y Chipre para visitar la sede de la orden y conocer en persona a su maestro espiritual. Resulta relevante mencionar que las cuatro comunidades están conformadas mayoritariamente por argentinos conversos, quienes, en su mayoría provenientes de sectores medios urbanos, decidieron abandonar las grandes ciudades para trasladarse a zonas rurales montañosas con el propósito de llevar adelante el proyecto espiritual propuesto por Sheikh Nazim. La metodología etnográfica utilizada permitió captar la diversidad de experiencias y significados atribuidos a estos viajes, resaltando su impacto transformador. Es especialmente significativo que algunos de los participantes nunca habían visitado la ciudad de Buenos Aires, viajado en avión ni hablado otro idioma, lo que pone en evidencia el gran desafío que este viaje representó para ellos. Las entrevistas se realizaron con individuos que desempeñan diversos roles dentro de los grupos, desde líderes locales hasta personas recién iniciadas, lo que permitió recolectar una amplia gama de relatos y perspectivas.

A continuación, se introducirá el proceso de expansión transnacional de la tariqa y su inserción en Argentina. Posteriormente, se analizará el sentido espiritual-religioso y comunitario que tiene para estos conversos el viaje a Chipre, centrándose en cómo surgen estos viajes, cómo son organizados y cuáles son las actividades que realizan allí. A lo largo del escrito, será fundamental diferenciar las tareas y roles que asumen los discípulos y líderes locales en las tierras de su maestro. Esta propuesta permitirá observar cómo, a partir de sus

propias experiencias y valoraciones, los viajeros crean significados sobre estos territorios sagrados, los cuales se condensan y dan sentido a su devoción.

Lefke como faro espiritual

La *dergah madraza*, nombre con el cual los discípulos se refieren a la sede central de la tariqa en Lefke, constituye el corazón espiritual de la tariqa Naqshbandi y ha sido fuente de inspiración para su expansión por todo el mundo, incluyendo Argentina. Salinas (2017) la describe como la “meca a alcanzar”, donde todo transcurre conforme a los principios del sufismo. Construida por Mawlana Sheikh Nazim Adil al-Haqqani (1922-2014), también conocido como Sheikh Nazim o Mawlana, la *dergah madraza* se erige como un refugio espiritual y un espacio de encuentro para profundizar en la fe, fortalecer la conexión con lo divino y recibir la guía del maestro espiritual. Sheikh Nazim, siendo el cuadragésimo eslabón de la silsila⁴ Naqshbandi —una cadena de maestros que se remonta al profeta Mahoma— fomentó la visita a este espacio en el cual él residía como un faro de sabiduría y tradición, donde los discípulos se congregan para cultivar su espiritualidad y recibir la transmisión directa de conocimiento y *baraka*⁵ (bendición divina) de sus maestros.

En la tradición de la tariqa, la silsila es fundamental para la preservación y transmisión del legado espiritual del profeta Mahoma. A través de esta cadena dorada, los maestros no solo imparten conocimiento, sino que también revelan los *wird* (letanías e invocaciones secretas) y transfieren la *baraka* a sus discípulos. Esta transmisión directa garantiza la continuidad de la tradición sufí y otorga a estos maestros una autoridad espiritual incuestionable, profundamente venerada por sus seguidores. Actualmente, el lugar cuadragésimo primero de la silsila lo ocupa Mawlana Sheikh Muhammad Adil al Haqqani, hijo de Sheikh Nazim, quien continúa con el legado de su padre. A diferencia de su progenitor, quien residía en una morada cerca de la *dergah* de Lefke y mantenía un estrecho contacto con los discípulos que lo visitaban de todas partes del mundo, Sheikh Muhammad ha establecido su residencia en la ciudad de Estambul. En la casa familiar de la pequeña ciudad de Lefke reside Sheikh Mehmet (1985), hijo de Sheikh Bahaudin y nieto de Mawlana. Desde temprana edad, como asistente de su abuelo, forjó una estrecha relación con discípulos de todo el mundo, lo que, sumado a su compromiso con la tradición, lo convierte en uno de los firmes candidatos a la sucesión de la silsila.

Mawlana Sheikh Nazim, quien *lideró* la orden desde 1973 hasta su muerte en 2014, fue una figura emblemática por su carisma, lo que le permitía vincularse con personas de

4 La silsila es la cadena dorada de maestros que descienden desde el Santo Profeta hasta el líder actual de la tariqa. A través de esta cadena de maestros espirituales, se transmiten enseñanzas y bendiciones, desde el fundador de la orden hasta los discípulos actuales. En la tradición Naqshbandi, cada maestro (Sheikh) designa a su sucesor, asegurando la continuidad de la cadena espiritual. La relación entre el maestro y el discípulo es de suma importancia ya que, a través de esta conexión, se transmite la bendición divina y las enseñanzas espirituales.

5 Energía divina que se transmite a través de personas, lugares, objetos o prácticas espirituales. Es vista como una fuerza espiritual que proporciona protección, guía, beneficios espirituales y materiales. De acuerdo a la tradición sufí, se cree que emana de Dios y se transmite a través de profetas, santos y maestros espirituales. Estos individuos, por su cercanía a Dios y su pureza espiritual, actúan como canales de esta bendición. Los maestros sufíes transmiten *baraka* a sus discípulos a través de enseñanzas, prácticas espirituales y, a veces, a través del contacto físico como el apretón de manos o la imposición de manos.

diversos orígenes y culturas, quienes se vieron cautivados por su personalidad y sabiduría; incluso algunos discípulos afirman que este líder tenía capacidades de sanación. A lo largo de su trayectoria, viajó por el mundo difundiendo el mensaje espiritual sufí y las profecías islámicas sobre el final de los tiempos y la llegada del Mahdí, el enviado que guiará a todas las almas y unirá al mundo en una sola comunidad. Bajo su liderazgo, la tariqa que nació en Asia Central en el siglo XII y floreció en Oriente Medio y Asia del Sur, experimentó una expansión sin precedentes en Europa y América. Este fenómeno se enmarcó en un proceso más amplio de transnacionalización de las órdenes sufíes a lo largo del siglo XX, impulsado por la globalización y la búsqueda de alternativas espirituales en un mundo cada vez más secularizado. Como señala Weisman (2020), la adaptación socioespacial de la espiritualidad sufí a las realidades modernas ha llevado a que las tariqas trasciendan sus confines tradicionales y adopten la dialéctica de la glocalización.

En América Latina, la presencia del sufismo se manifiesta de manera significativa en países como Argentina, Brasil, Chile y México, donde las comunidades musulmanas tienen una presencia histórica más marcada. Si bien su expansión fue prolongada, en las últimas décadas esta tradición milenaria con énfasis en la conexión con lo divino a través del amor, la búsqueda interior y la práctica del *dhikr*⁶, se convirtió en una parte importante del paisaje esotérico de la región (Montenegro, 2022). En el último cuarto del siglo XX, mediante procesos transnacionales diferentes, diversas ordenes sufíes se insertaron en el campo islámico argentino. En una investigación anterior, logré reconstruir estos procesos de inserción y expansión en el contexto local, dando cuenta de cómo las ordenes sufíes configuraron padrones inversos en la conformación de sus comunidades (Capovilla, 2023). Allí menciono como primeros antecedentes del sufismo en Argentina la conformación de movimientos socioculturales y la circulación de literatura esotérica y de autoayuda, en la que se retomaban pensadores sufíes en la década del 60 y 70. Estas lecturas condujeron a diferentes buscadores espirituales a viajar por Oriente Medio y el Norte de África con el objetivo de profundizar estos conocimientos. Entre ellos, se destacan figuras como Eduardo Rocatti (Abdul Nur) y Ernesto Ocampo (Abd Al-Qadir Ocampo) quienes, a su regreso a Argentina en la década de 1980, impulsaron la difusión de las tariqas Naqshbandi y Yerrahi, respectivamente, convirtiéndose en vías privilegiadas de conversión al islam (Capovilla y Valcarcel, 2024).

Al regreso de su iniciación en Chipre bajo la mano de Sheikh Nazim, Rocatti fundó la primera *dergah* Naqshbandi en Argentina, donde comenzaron a realizarse prácticas como el *dhikr* y el *salat al Juma*⁷. Si bien algunos años después se distanció, sus discípulos continuaron vinculados a la tariqa y, bajo el impulso de Mawlana, expandieron la tariqa por todo el país. La difusión de la orden se vio favorecida en gran medida por las capacidades carismáticas y administrativas de los líderes locales que Sheikh Nazim promovió. Inspirados por su figura,

6 A menudo traducido como "recuerdo de Dios", es una práctica central en el sufismo que consiste en la recitación repetitiva de los nombres de Dios, frases sagradas o expresiones devocionales. El objetivo es cultivar la conciencia de la presencia divina en todo momento, trascendiendo la mente y las emociones para alcanzar un estado de profunda paz interior, atención plena y amor divino. Se puede realizar de diversas maneras, tanto en voz alta como en silencio, individualmente o en grupo, preferentemente.

7 El viernes (*Juma*) es considerado el día más sagrado de la semana en el islam; los musulmanes se congregan para realizar el *salat* (oración) del mediodía y compartir diversas actividades en comunidad.

estos conversos ascendidos a líderes, replicaron sus interpretaciones y transmitieron su profunda devoción por el maestro espiritual. Motivados por sus viajes anuales de formación a Chipre y Turquía, estos referentes buscaron crear espacios que emularan la espiritualidad de la *dergah madraza*, convirtiéndola en un faro para la consolidación de la orden en el país. Algunos grupos incluso llevaron al máximo las recomendaciones de su maestro y conformaron comunidades rurales en torno a *dergahs* y mezquitas, desarrollando sistemas productivos alimentarios autosostenibles, similares a los practicados en Lefke. Hoy en día, la Naqshbandi cuenta con más de veinticinco grupos distribuidos en varias provincias, cada uno con sus propias *dergahs* y mezquitas, o reuniéndose en espacios alquilados.

Los seguidores de Mawlana destacan diversos motivos de su conversión al sufismo, entre los que enfatizan la profunda conexión espiritual que sintieron por Mawlana; la *baraka* percibida durante los rituales colectivos; y el estilo de vida sencillo y devoto que la orden promueve. Muchos de ellos confesaron haberse unido sin saber que pertenecían a una escuela islámica, lo que refleja la potencialidad del mensaje sufi y su capacidad para trascender las barreras religiosas y culturales. En este sentido, los referentes locales desempeñan un papel fundamental en la expansión de la orden y en brindar apoyo y guía a los nuevos discípulos. Tras sus procesos de conversión, estos nuevos adeptos necesitan una figura que los acompañe en su camino espiritual, a pesar de la distancia geográfica que los separa de su maestro inspirador.

Un llamado a la trascendencia: motivaciones para el viaje

En el corazón de Chipre del Norte, la *dergah madraza* se erige sobre las bases de los antiguos *tekke* (conventos derviches) que operaban como centros de formación social y personal bajo la guía de maestros sufís, donde se impartían prácticas que posibilitaban el progreso moral y espiritual de sus asistentes (A. J. Arberry, 1951, como se cita en Weismann, 2007). En esta sede modesta, impregnada con la esencia de la *tariqa*, los visitantes encuentran un espacio de convergencia espiritual y comunitaria que se fomenta no solo a través de actividades religiosas, sino también al compartir la estadía y las labores de mantenimiento del albergue con otros discípulos. Principalmente, este sentido de comunidad se fortalece mediante las tareas realizadas junto al sheikh en los campos, donde se cultivan plantaciones y se crían cabras. Al igual que en otras tradiciones religiosas, las peregrinaciones a la *dergah* encuentran fundamento en legados milenarios, en los cuales los discípulos emprendían viajes a centros sagrados para recibir guía y profundizar en su práctica (Weismann, 2020). En este contexto, la *dergah madraza* emerge como un locus de transformación personal y comunitaria, ofreciendo un espacio propicio para el crecimiento espiritual mediante la cercanía con el maestro y la conexión con otros miembros de la comunidad.

Los relatos de los conversos revelan diversos motivos que los impulsan a emprender este viaje trascendental a la *dergah madraza*. En primer lugar, afirman sentir que la llamada de Mawlana resuena en sus corazones, invitándolos a sumergirse en la profundidad de su ser. Si bien recibir la bendición de Sheikh Nazim y escuchar sus consejos es un privilegio que sólo

los discípulos más antiguos pueden narrar, la *dergah madraza*, lugar donde se encuentra su *maqam*⁸, es un sitio impregnado de *baraka*; es por ello que los conversos anhelan experimentar esta energía sagrada como parte de su iniciación, buscando una conexión más profunda con la gracia divina. En segundo lugar, la peregrinación a Lefke representa una oportunidad para reafirmar el *bayat*⁹ y compromiso con la tariqa. A través de las vivencias religiosas y cotidianas en ese entorno sagrado, de la mano del sheikh y de otros hermanos, los conversos afirman vivir una renovación espiritual que fortalece su vínculo con Dios. En tercer lugar, la sede funciona como un centro de aprendizaje donde los discípulos pueden profundizar en las prácticas y enseñanzas de la orden. Bajo la tutela de Sheikh Muhammad, de su sobrino Sheikh Mehmet y de otros maestros experimentados, los conversos adquieren nuevos conocimientos, perfeccionan su práctica espiritual y purifican su ego (*nafs*). Una de las mujeres entrevistadas nos mencionaba al respecto:

En el sufismo se interpreta al ego como la parte del alma humana que está inclinada a los deseos mundanos y a las pasiones egoístas. Es un obstáculo en el camino hacia la unión con Dios, porque nos aleja de la realidad espiritual. Y si bien su purificación (del ego) es un proceso continuo que requiere disciplina, paciencia y entrega, los beneficios de este trabajo interno son inmensos, ya que conducen a una mayor paz interior, claridad mental y conexión con Dios. Además, hacer esa limpieza en la propia casa de tu maestro es un curso acelerado [risas]. (Testimonio de mujer, 68 años)

En este sentido, la *dergah madraza* también juega un papel importante en la purificación del ego. La vida en comunidad implica que los discípulos respeten determinadas normas de la casa, y deben aprender a convivir en armonía con los demás, a perdonar y a ser pacientes. Esto se encuentra vinculado con el cuarto motivo al que hicieron referencia: la oportunidad de conectar con otros miembros de la tariqa provenientes de diversas partes del mundo. Esta interacción fortalece el sentido de pertenencia a una comunidad global y fomenta el intercambio de experiencias y conocimientos. De este modo, la *dergah madraza* se convierte en un punto de encuentro donde se tejen lazos de hermandad y se consolida la identidad espiritual de los conversos Naqshbandi.

Más allá de las motivaciones mencionadas, las narraciones y memorias compartidas por quienes ya realizaron el viaje, tejen una imagen vívida de la *dergah madraza*, despertando en los nuevos conversos un anhelo por conocer este espacio de encuentro espiritual y crecimiento personal. Estas historias, cargadas de simbolismo y significado, preparan el

8 Un *maqam* es un santuario o tumba de una figura espiritual sufí, a menudo venerada como santo. Se cree que estos lugares están conectados con la *baraka* del santo que allí reposa, lo que los convierte en destinos frecuentados por peregrinos que buscan bendiciones, guía y una conexión espiritual con la figura venerada. En este caso, el santuario se erigió sobre la tumba de Sheij Nazim, pero no siempre es así. En Argentina, por ejemplo, la tariqa Naqshbandi cuenta con seis *maqam* en distintas locaciones del país (Glew, Mar del Plata, San Lorenzo, Mallín Ahogado, La Consulta y Potrerillos); pero estos cenotafios conmemorativos albergan el alma de distintos shejjs sufís cuyas tumbas se encuentran en otros países del mundo.

9 Ritual mediante el cual el nuevo discípulo se inicia en la tariqa jurando lealtad a su sheikh, quien se compromete a guiarlo, apoyarlo y transmitirle la bendición. Este ritual es clave para integrar al murid a la comunidad espiritual de hermanos y hermanas que comparten el mismo camino.

terreno para la experiencia transformadora que, según sus relatos, les espera en Chipre. Los conversos imaginan caminar por los mismos pasillos que sus maestros espirituales, sentir la energía vibrante de la *dergah* y sumergirse en la atmósfera que caracteriza a este lugar sagrado. Sin embargo, emprender el viaje exige una meticulosa preparación, que implica desde la autorización del sheikh para realizar el viaje, hasta la realización de trámites burocráticos-administrativos, sumado a la necesidad de reunir considerables sumas de dinero. Estas tareas, que suelen extenderse por meses, son interpretadas como una señal del destino (Abdallah, 2005; Boissevain, 2013). Ahora bien, para los conversos este proceso no solo representa un desafío logístico, sino que también se percibe como una obra del maestro espiritual, una prueba de su guía y apoyo en el camino hacia la transformación personal. Este sentimiento se refleja vívidamente en el relato de una entrevistada:

Yo no conocía Buenos Aires; mi esposo y mi hijo, menos. Con decirte que no sé si conozco la ciudad de Mendoza. Pero era algo que teníamos que hacer, y la posibilidad surgió en plena pandemia, entonces eso dificultaba todo mucho más. Pero sentíamos la protección y seguridad de que lo íbamos a poder lograr. No le dijimos a nadie, nadie sabía: salvo una hermana que nos ayudó muchísimo, ella viajó varias veces, y la familia del imán, que nos organizaron todo para que nos reciban allá. Y nos fuimos: de La Consulta a Chipre (risas). La llamé a mi mamá cuando estaba en Estambul. No lo podían creer, estaba preocupada por cómo íbamos a hacer para comunicarnos; ninguno de los tres hablamos inglés, menos turco. Y eso que no le dije que en la *dergah* estábamos separados: mi hijo y mi esposo, por un lado, y yo por otro. (Testimonio de mujer, 54 años)

Este relato da cuenta de cómo, a pesar de los desafíos y las incertidumbres que enfrentó, la fe inquebrantable de la mujer y la confianza en su maestro espiritual, le permitieron embarcarse en un viaje de autodescubrimiento y despertar espiritual. La historia también subraya la importancia fundamental del apoyo comunitario en estos viajes transformadores.

En Argentina, al interior de cada comunidad Naqshbandi, se generan redes de apoyo sólidas para facilitar el proceso de peregrinación. Una vez que el imán y/o líder local obtiene la autorización del sheikh para que el converso realice el viaje, los discípulos más experimentados se convierten en guías y mentores, brindando asesoramiento y orientación detallados sobre el viaje, desde la preparación previa hasta la experiencia en Chipre. Esta guía abarca aspectos prácticos como la compra de pasajes, la selección de alojamiento en caso de que sea necesario, la organización del traslado, entre otros aspectos logísticos. Además, el soporte emocional y espiritual es fundamental en este proceso. Peregrinos con experiencia en el viaje a la *dergah madraza* se convierten en compañeros de apoyo, compartiendo sus conocimientos y experiencias para ayudar a los nuevos conversos a enfrentar los desafíos y aprovechar al máximo la experiencia transformadora. En algunos casos, mediante colectas y préstamos, la comunidad también brinda asistencia financiera a aquellos que enfrentan dificultades económicas para realizar el viaje.

Viaje al corazón de la tariqa

Para los seguidores de la tariqa Naqshbandi, la visita a la sede central en Lefke representa un viaje de profunda trascendencia espiritual. Si bien las posibilidades económicas y personales determinan la frecuencia de estas peregrinaciones, el anhelo por estar cerca de su sheikh y recibir la *baraka* de Mawlana, es un denominador común entre los miembros de la comunidad. Para algunos conversos, la peregrinación a la *dergah* es una experiencia única que realizan al inicio de su conversión, impulsados por el fervor del nuevo camino espiritual que han emprendido. Otros la convierten en una práctica habitual, visitando Lefke con mayor frecuencia, incluso anualmente. Este es el caso de los imanes y líderes locales quienes, por su rol de referentes en sus comunidades, requieren formación, asesoramiento y la energía espiritual del sheikh para luego transmitirla a sus discípulos.

Salvo excepciones en las cuales el líder mundial indica fechas específicas para viajar, los referentes locales organizan las peregrinaciones en momentos estratégicos. Dado que en sus regiones la actividad económica principal es el turismo, buscan aprovechar las temporadas bajas para evitar un impacto negativo en sus ingresos. En la medida de lo posible, viajan acompañados por miembros de su círculo íntimo. En algunos casos, también viajan junto a sus esposas e hijos, pero ello implica una mayor inversión de dinero. A partir de las entrevistas, se observa que, en general, cuando realizan un viaje familiar es porque cuentan con algún tipo de ayuda económica desde Turquía, o porque incluso son convocados en familia.

La duración habitual de las peregrinaciones es de alrededor de treinta a cuarenta días, tanto para discípulos como para líderes. Sin embargo, el viaje puede variar en función de las necesidades y responsabilidades específicas de cada persona. Un ejemplo de ello es la experiencia de una pareja de conversos que, tras completar su estadía en la sede central, fueron enviados por el Sheikh Nazim a una *dergah* en España por un período similar. El objetivo de esta misión especial era que los jóvenes vivieran de cerca las implicancias, responsabilidades y satisfacciones de mantener un espacio espiritual de este tipo. Si bien el destino principal para los peregrinos que viajan por primera vez es la sede central en Chipre, aquellos que ya han realizado este viaje anteriormente tienen la libertad de explorar otras opciones. Algunos optan por acompañar al líder mundial en sus visitas a otros países de la región, mientras que otros prefieren visitar al sheikh en Estambul o esperar en Lefke a que la *baraka*, la bendición divina, les indique el camino a seguir. Como lo expresó un entrevistado: "Nunca sabés lo que vas a hacer allá. Vos podés ir con una idea, pero capaz tienen otra cosa preparada para vos. Y tu viaje va cambiando" (Testimonio de hombre, 45 años).

A diferencia de lo que uno podría imaginar sobre una *dergah*, el ambiente en la sede central de Lefke está lejos de ser sereno y tranquilo. Gritos, llantos, risas, situaciones inesperadas y un flujo constante de personas que llegan y se van son características distintivas de este espacio. Este clima dinámico, aunque impregnado de profunda espiritualidad, impacta a las personas de diversas maneras, brindándoles un entorno propicio para la reflexión, la meditación, la lucha contra el ego y el crecimiento personal.

La *dergah madraza*: un espacio de colaboración y devoción

La *dergah madraza*, más que un simple lugar de residencia, se erige como un microcosmos de colaboración y devoción para los discípulos de la tariqa Naqshbandi. Imbuida de un conjunto de normas que regulan la convivencia y el desarrollo espiritual, este espacio alberga una dinámica de trabajo y servicio que, si bien no es obligatoria, despierta en los participantes un profundo anhelo de colaboración y crecimiento personal. Fiel a su esencia como casa musulmana, la *dergah madraza* establece reglas claras que guían la interacción entre sus residentes. El respeto por las creencias y costumbres islámicas es fundamental, por lo que se prohíbe el ingreso o consumo de alcohol, drogas y carne de cerdo dentro del recinto. Además, existe una estricta separación de espacios por género, con áreas exclusivas para hombres y mujeres, con un tiempo máximo de estadía de 40 días para ambos grupos.

La vocación de servicio impregna cada rincón de la *dergah madraza*. Tanto discípulos como líderes participan activamente en diversas tareas que contribuyen al funcionamiento del lugar. Estas actividades, aunque no son obligatorias, generan un ambiente de colaboración y solidaridad, donde incluso “hasta al más holgazán le dan ganas de colaborar”, como lo expresó un miembro de la comunidad patagónica. En general, las tareas se distribuyen de acuerdo al género. Los hombres se encargan principalmente de las labores externas, como el trabajo en los campos y la construcción, mientras que las mujeres se dedican a las tareas vinculadas al albergue, incluyendo la limpieza, la cocina y el servicio de platos. Para las mujeres de la *dergah madraza* existe un anhelo especial: servir al sheikh. Consideran un privilegio poder preparar la comida para él o limpiar su vivienda, ya que esto les brinda la oportunidad de estar cerca de su líder espiritual, aunque sea para sentir su aroma o tener un contacto visual.

Las labores rurales junto al sheikh se convierten en un viaje de aprendizaje y crecimiento personal para los discípulos. Más allá de contribuir al funcionamiento de la *dergah madraza*, estas tareas ofrecen la oportunidad de estar cerca del líder espiritual, recibir sus consejos, intercambiar palabras y compartir experiencias. Esta conexión profunda con el sheikh se considera una fuente de *baraka*, bendición y crecimiento personal. Como lo expresó uno de los entrevistados:

Si vos querés estar cerca de tu maestro, de Sheikh Mehmet en este caso, porque él es el que está en Chipre, tenés que estar atento, y cuando él se va a trabajar —a los cultivos, con los animales— si te ve, por lo general te invita. Acompañarlo y trabajar a su par, ese es el mayor aprendizaje, las reflexiones que de ahí surgen, las charlas, el compartir con él ya es una *baraka*. (Testimonio de hombre, 39 años)

De esta manera, las labores, tanto rurales como domésticas, se convierten en un microcosmos de la vida en la *dergah madraza*, donde la colaboración, la devoción y el anhelo de servir al sheikh se entrelazan para crear un ambiente propicio para el crecimiento personal y espiritual de los discípulos de la tariqa Naqshbandi. Hombres y mujeres encuentran en estas tareas la oportunidad de fortalecer su fe, profundizar en su conexión con el líder espiritual y

experimentar la *baraka* que emana de su presencia.

Más allá de las tareas cotidianas que dan vida a la *dergah madraza*, la agenda religiosa marca el ritmo y la esencia del lugar. Las cinco oraciones diarias, pilares de la fe islámica, se convierten en un acto de conexión y sumisión a Dios. A estas oraciones se suman los *sohbets*, discursos en los cuales el sheikh comparte sus enseñanzas y reflexiones espirituales, guiando a los discípulos en su camino de crecimiento personal. El *dhikr* resuena en la *dergah* incluso más de una vez al día, creando una atmósfera de profunda espiritualidad. Rituales como el *bayat* y los casamientos, imbuidos de simbolismo y tradición, celebran la unión y la fe de la comunidad. Cada uno de estos eventos religiosos se convierte en una ocasión para reivindicar la grandeza de Dios y celebrar su presencia en la vida de los creyentes.

La *dergah madraza* no solo es un espacio de residencia y peregrinación para los discípulos, sino también un centro de formación para líderes espirituales. Estos líderes, que han asumido la responsabilidad de guiar a otros en el camino del sufismo, emprenden un viaje de crecimiento personal y espiritual al viajar a Lefke para formarse con el sheikh. Durante su estadía participan de reuniones individuales en las que el sheikh brinda guía y enseñanza personalizada a cada líder, adaptándose a sus necesidades y desafíos específicos. Además, la sede se convierte en un punto de encuentro para líderes de la tariqa Naqshbandi de diferentes regiones, creando un espacio de intercambio de experiencias, fortalecimiento de lazos de amistad y colaboración, y aprendizaje mutuo. Estos encuentros permiten a los líderes compartir sus éxitos y desafíos, aprender de las diferentes perspectivas y estrategias de liderazgo, y construir una red de apoyo mutuo. Los encuentros son complementados con actividades como el estudio de textos sagrados y de recitación coránica, entre otras. En ocasiones, el sheikh convoca a los líderes conversos a Estambul para realizar algunas de las actividades mencionadas anteriormente. La ciudad, con su rica historia y tradición sufí, ofrece un entorno propicio para el crecimiento espiritual y el intercambio cultural.

En algunos casos, el sheikh puede ordenar a los líderes realizar una seclusión de cuarenta días dentro de la *dergah*. Esta experiencia intensiva de retiro y meditación tiene como objetivo profundizar en la conexión espiritual del líder consigo mismo y con Dios. Durante este período, el líder se aleja de las distracciones del mundo exterior y se dedica a la reflexión, la oración y la práctica espiritual, buscando alcanzar un estado de mayor conciencia y conexión con lo divino.

Me llevó a un galpón abandonado lleno de maderas, primero me pidió que las acomode, luego me empezó a pedir diferentes trabajos con la madera. Y así pasaron los días, cada vez que terminaba una tarea me agregaba otra más... incluso un día me preguntó cuándo me iba, y cuando le dije la fecha me dijo: entonces tenés tiempo de construir una pared y ventana, y así pasé los cuarenta días. Al terminar y verlo antes de irme, él me dijo: estás cansado, a lo que le respondí que sí, que este viaje me había tocado trabajar más que otros, pero que todo ese tiempo me había servido para reflexionar. Él me dijo que ese era el verdadero aprendizaje que necesitaba en ese momento y que iba a ser recompensado por

todo el trabajo. (Testimonio de hombre, 47 años)

La *dergah madraza* no solo es un lugar de residencia y formación, sino también un espacio donde la comunidad se reúne, se fortalece y florece. Compartir el tiempo y las experiencias, participar en las actividades religiosas y colaborar en las tareas cotidianas crea un fuerte sentido de pertenencia y unidad entre los discípulos. El sheikh, como líder espiritual y figura paterna, juega un papel fundamental en la construcción de esta comunidad. Su sabiduría, guía y compasión inspiran a los discípulos a seguir un camino de crecimiento personal y espiritual. El testimonio del líder entrevistado nos recuerda que la *dergah madraza* es más que un lugar físico. Es un espacio intangible donde la espiritualidad se manifiesta en la vida cotidiana, creando un ambiente de profunda conexión, crecimiento personal y trascendencia. La comunidad, unida por la fe y el anhelo de transformación, encuentra en este espacio sagrado un refugio para cultivar su conexión con lo divino y fortalecer su camino hacia la trascendencia.

Los discípulos más experimentados que visitan la sede central de la Naqshbandi, no solo se limitan a cumplir con las actividades y obligaciones dentro de la *dergah*, sino que aprovechan la oportunidad para ampliar sus horizontes y profundizar en su conocimiento de la cultura y la espiritualidad islámica. Estas actividades, que van desde la adquisición de objetos culturales hasta la visita a lugares sagrados, contribuyen a enriquecer su experiencia personal y a fortalecer su conexión con la tariqa. Uno de los aspectos distintivos de las actividades de los discípulos experimentados es su interés en la cultura turca. Aprovechan su estadía en Lefke para adquirir objetos típicos de la región, como ropa, artesanías, especias y dulces, con el objetivo de llevarlos consigo a Argentina y compartirlos con sus familiares, amigos y compañeros de la tariqa. Esta práctica no solo les permite compartir un pedazo de su experiencia con sus seres queridos, sino que también se convierte en una fuente de ingresos para financiar parte de su viaje.

También suelen participar de recorridos por *maqams*, en compañía de otros hermanos que se encuentran en la sede. Estas visitas les permiten no solo profundizar en la historia y las tradiciones de la religión, fortaleciendo su fe y su conexión con la comunidad musulmana, sino que también representan un viaje espiritual a través de los *maqam*, las etapas o estaciones de progreso espiritual que los sufís buscan alcanzar a través de la autorreflexión, la purificación y la devoción. Antes de emprender su regreso a Argentina, además de despedirse del Sheikh Mehmet en Lefke, los discípulos visitan al Sheikh Muhammad en Estambul. Esta última parada, que en lo posible buscan prolongar por al menos un día en la *dergah* de la gran ciudad, representa una oportunidad invaluable para recibir una última bendición y enseñanza antes de emprender el retorno a su hogar.

A modo de conclusión

El viaje a la sede central de la orden Naqshbandi en Lefke no solo representa una

peregrinación espiritual, sino también la oportunidad de acceder a un encuentro íntimo con el sheikh, la máxima autoridad espiritual de la tariqa. Este encuentro, anhelado por todos los discípulos, se convierte en el punto culminante de su experiencia, marcando un hito en su camino de crecimiento personal y compromiso con la comunidad sufí. La espera por el encuentro con el sheikh genera gran expectativa y emoción entre los discípulos. Algunos incluso viajan con el objetivo específico de recibir su bendición, aclarar dudas o solicitar orientación personal. La oportunidad de compartir un espacio íntimo con el sheikh, libre de distracciones y enfocado en las necesidades individuales de cada discípulo, crea un ambiente de profunda conexión y confianza.

Para aquellos discípulos que aún no han realizado el *bayat* —juramento de lealtad y compromiso con la tariqa—, el encuentro con el sheikh representa una ocasión propicia para formalizar este acto trascendental. Guiados por la sabiduría y la experiencia del sheikh, los discípulos pronuncian la promesa con convicción y fervor, marcando un nuevo comienzo en su camino espiritual. Más allá del *bayat*, el encuentro con el sheikh se convierte en un espacio para que los discípulos busquen orientación, consejos y bendiciones para afrontar los desafíos y oportunidades que les esperan en su regreso a casa. El sheikh, con su profunda sabiduría y discernimiento, brinda a cada discípulo las palabras precisas que necesita para fortalecer su fe, profundizar en su práctica espiritual y contribuir al bienestar de su comunidad. Al concluir el encuentro con el sheikh, los discípulos se sienten renovados, fortalecidos y llenos de inspiración para continuar su camino de crecimiento personal y compromiso con la tariqa. La bendición recibida del sheikh actúa como un faro que los guía en su viaje de regreso, iluminando su camino y brindándoles la fuerza interior necesaria para afrontar los retos que les esperan.

Más allá de la trascendencia espiritual del encuentro, la peregrinación en sí misma adquiere un valor distintivo para aquellos discípulos que la realizan con frecuencia. La cantidad de viajes realizados a Lefke se convierte en un indicador de su compromiso con la tariqa, diferenciándolos del resto de los miembros de la comunidad. Esta distinción no solo les otorga un mayor reconocimiento dentro de la comunidad, sino que también les brinda la oportunidad de profundizar en su conexión con el sheikh y acceder a enseñanzas y consejos personalizados con mayor regularidad. En el caso de los imanes locales, los viajes a Lefke y los encuentros con el sheikh no solo refuerzan la legitimación de sus liderazgos, sino que también consolidan su autoridad espiritual dentro de la comunidad. Al haber tenido contacto directo con la figura central de la orden, los imanes obtienen una validación externa que les otorga mayor credibilidad ante sus seguidores. Este contacto directo con el sheikh les permite acceder a enseñanzas y directrices personales que no solo profundizan su conocimiento, sino que también los posicionan como intermediarios legítimos entre el maestro y el resto de la comunidad.

En definitiva, la peregrinación a Lefke se convierte en una experiencia transformadora para los discípulos de la orden Naqshbandi. El encuentro con el sheikh, anhelo principal del viaje, representa una oportunidad única para reafirmar su compromiso con la tariqa, recibir orientación personalizada y obtener la bendición del sheikh para continuar su camino de crecimiento personal y contribución a la comunidad. La cantidad de viajes realizados a Lefke se

convierte en un distintivo que refleja su dedicación y compromiso con la tariqa, brindándoles un posicionamiento diferencial dentro de la comunidad.

Referencias bibliográficas

- Abdallah, H. (2005). *Une saison à la Mecque, récit de pèlerinage*. Le Seuil.
- Barbosa, F. C. (2021). *Hajja, Hajja: A experiência de peregrinar*. Ambigrama.
- Boissevain, K. (2013). Preparing for the Hajj in Contemporary Tunisia: Between Religious and Administrative Ritual. En B. Dupret, T. Pierret, P. G. Pinto, & K. Spellman-Poots (Eds.), *Ethnographies of islam: Ritual, Performances and Everyday Practices* (pp. 21-30). Edinburgh University Press.
- Capovilla, C. (2023). Minorías sufís en Argentina: Expansión, diversificación y presencia desde finales del siglo XX a la actualidad. *Revista del Museo de Antropología*, 16(3), 213-228. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v16.n2.40990>
- Capovilla, C. y Valcarcel, M. (2024). Sufismo y conversión en Argentina. Las órdenes Halveti Yerrahi Y Naqshbandi Haqqani. *PUBLICAR en Antropología y Ciencias Sociales* [artículo en prensa].
- Carballo, C. T. (2009). *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Prometeo.
- Flores, F. (2016). Espacialidad y religiosidad: encuentros y desencuentros teórico-metodológicos. *Cultura y Religión*, 10(1), 3-16. <https://doi.org/10.61303/07184727.v10i1.630>
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: Conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, 3(3), 60-91. <http://dx.doi.org/10.35533/myd.0203.pl.ngs>
- Montenegro, S. (2022). Sufi Western Islam: The Muslim Latin American landscape. En R. Totoli (Ed.), *Routledge Handbook of islam in the West* (pp. 261-273). Routledge.
- Odgers-Ortiz, O. (2008). Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. *Migraciones internacionales*, 4(14), 5-26. <https://migracionesinternacionales.colef.mx/index.php/migracionesinternacionales/article/view/1155>
- Pinto, P. G. (2019). Pilgrimage and transnational religious imagination in the muslim communities of Brazil. En B. Rahimi & P. Eshaghi (Eds.), *Muslim Pilgrimage in the Modern World* (pp. 89-111). University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469651460.003.0004>
- Rosendahl, Z. (2009). Hierópolis y procesiones: lo sagrado y el espacio. En C. T. Carballo (Coord.), *Cultura, territorios y prácticas religiosas* (pp. 43-56). Prometeo.
- Salinas, L. (2017). *El territorio que compone la tradición: El sufismo en Argentina* [Ponencia]. IX Actas de las Jornadas Ciencias Sociales y Religión: la institución como proceso. Configuración de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Schiller, N. G., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>

Weismann, I. (2007). *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*. Routledge.

Weismann, I. (2020). Entire Land is My Lodge: Naqshbandi Responses to the Challenges of Modernity and Globalization. En D. Ephrat, E. S. Wolper, & P. G. Pinto (Coords.), *Saintly Spheres and Islamic Landscapes* (pp. 417-436). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004444270_016

Fecha de recepción: 8 de julio de 2024.

Fecha de aceptación: 23 de septiembre de 2024.

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 desterritorializa 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.

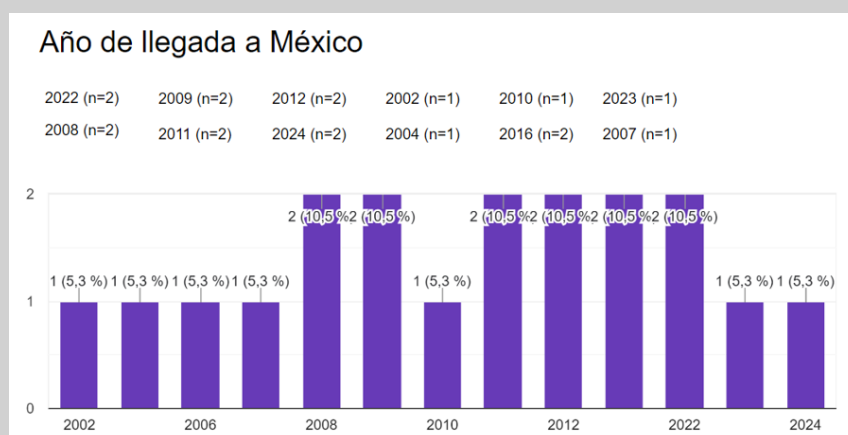


Tabla 2. Frecuencia de migración por año. Elaboración propia en base a datos del cuestionario virtual.

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 *wûdu*, 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 suvenir. 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.

EL DISCURSO SONORO SOBRE LAS MUSULMANAS: OTREDAD Y VIOLENCIA SOBRE LOS CUERPOS DE LAS MUJERES EN COSTA RICA

***THE HEGEMONIC DISCOURSE ABOUT MUSLIM
WOMEN: OTHERNESS AND VIOLENCE
AGAINST THEIR BODIES IN COSTA RICA***



Valeria Rodríguez Quesada
Universidad de Exeter
vr314@exeter.ac.uk

Valeria Rodríguez Quesada es Licenciada y Bachiller en Derecho por la Universidad de Costa Rica (UCR), y Bachiller en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Se encuentra cursando su maestría en Género en el Medio Oriente y el Mundo Islámico en el Instituto de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Exeter, Reino Unido. Ha trabajado tópicos como los estudios de género, los derechos humanos y el medio ambiente, y realizado investigaciones sobre la Agenda de Mujeres, Paz y Seguridad, el juzgamiento de la violencia sexual mediante los tribunales gacaca en Ruanda, y las condiciones jurídicas para la participación de las mujeres en los procesos de paz en Afganistán.

Resumen || La investigación constituye una primera aproximación al estudio de las narrativas de los medios de comunicación sobre las mujeres musulmanas en Costa Rica. Como técnicas de investigación se utilizaron el análisis de discurso, y la realización de entrevistas a profundidad con mujeres de la comunidad musulmana en Costa Rica. A partir de lo anterior, se caracteriza el discurso hegemónico o sonoro sobre las mujeres musulmanas, y se retratan los impactos de dichos discursos sufridos por mujeres musulmanas en Costa Rica. Se identifica que los intentos de brindar visibilidad a las mujeres musulmanas son difundidos por medios de comunicación que no han tenido reparo en difundir prejuicios sobre el Islam, forjando las bases de lo que se ha constituido como un discurso hegemónico, y eminentemente masculino, en el cual, salvo ciertas excepciones, las musulmanas son expuestas por medio del morbo y el mutismo de su propia voz, lo cual tiene serias implicaciones en el ejercicio de su ciudadanía y vida en sociedad.

Palabras clave || Discurso, Discriminación, Mujeres, Musulmanas, Costa Rica

Abstract || This paper presents exploratory research on the narratives of the media regarding Muslim women in Costa Rica. It characterizes the hegemonic discourse about Muslim women, and examines its impacts on their bodies. Discourse analysis and in-depth interviews with women from the Muslim community in Costa Rica were used as research techniques, showing that the attempts to make visible Muslim women are reproduced by media outlets that spread prejudices and stereotypes about Islam. This has installed a hegemonic, and eminently masculine discourse in which, with some exceptions, Muslim women are exposed through the morbidity and silencing. All of which has serious implications for exercising their citizenship and social life.

Keywords || Discourse, Discrimination, Women, Muslim, Costa Rica

I. Introducción

En Costa Rica, país confesional¹ de tradición mayoritariamente católica, las mujeres musulmanas son comprendidas a través de la otredad. Frente a una tradición judeocristiana que dicotomiza la realidad social a partir de marcos binarios y antitéticos, ellas son retratadas pues, como aquello que es ajeno y extraño a lo habitual de una sociedad que ha asumido como propio el *estilo de vida occidental*.

El concepto de *discurso sonoro* es utilizado por Fátima Mernissi para referirse a “uno de los discursos dominantes cuyos ecos resuenan a menudo en los medios de comunicación de masas”² (Mernissi, 2007, p. 11). Este discurso, aduce Mernissi (2007), es además masculino, pues no solo se corresponde con un ideario patriarcal, sino que el sujeto que lo expresa es, en la mayoría de las ocasiones, un hombre. El mismo reproduce enunciados desprovistos de toda cientificidad de fácil difusión que, en no pocas ocasiones, constituyen prejuicios sobre una población de alrededor de dos mil millones de personas de confesión musulmana en el mundo (Pew Research Center, 2022) a la que suelen describir como homogénea; y que se sitúa en una estrategia orientalista, colonial y capitalizadora de las experiencias de vida de poblaciones no occidentales.

Teniendo como base este concepto, la presente investigación, que constituye una primera aproximación a esta materia, se propone aplicar el concepto de discurso sonoro a la situación de las mujeres musulmanas en Costa Rica (en la obra de Mernissi, este concepto aparece ligado a sus investigaciones sobre Marruecos). Para ello, se propone como objetivos identificar las narrativas de los medios de comunicación sobre las mujeres musulmanas en Costa Rica durante el período marzo 2012-marzo 2024, describir el discurso sonoro sobre las mujeres musulmanas en Costa Rica, y determinar las implicaciones del discurso sonoro sobre el ejercicio de su ciudadanía y vida en sociedad.

Como técnicas de investigación se utilizaron el análisis de discurso, y la realización de entrevistas a profundidad con mujeres de la comunidad musulmana en Costa Rica. Para su ejecución, se tomaron como referencia noticias publicadas en seis medios de comunicación costarricenses con versiones disponibles en línea seleccionados aleatoriamente, a saber: *SINART*, *Teletica*, *La Extra*, *La Nación*, *La Teja*, *Elmundo.cr* y *Semanario Universidad*, durante el período comprendido entre marzo de 2012 y marzo de 2024. La selección de las noticias se basó en la búsqueda de las siguientes palabras clave: Costa Rica, islam, mujer y musulmana (s), y el criterio para depurar la selección de noticias fue el de aquellas noticias que se refieran al rol/situación de las mujeres musulmanas en el contexto costarricense. Partiendo de estos criterios, se encontraron en total veintiún noticias, las cuales se analizarán a continuación.

1 De acuerdo con el artículo 75 constitucional, “la Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres” (Constitución Política, 1949).

2 Es decir que, aunque el discurso sonoro es reproducido por los medios de comunicación de masas, este no se limita al discurso mediático, toda vez que también contempla una serie de imaginarios colectivos presentes en los significantes compartidos por los grupos sociales.

II. La narrativa de los medios de comunicación costarricenses sobre las mujeres musulmanas

El discurso de la guerra contra el terrorismo sigue influyendo en la forma en que se presenta a los musulmanes en los medios de comunicación (Nolf, D'Haenens y Mekkie-Berrada, 2023). En la prensa occidental, existe una tendencia a asociar significantes negativos con las personas que abrazan esta fe. En el caso de las mujeres musulmanas, sus representaciones se clasifican en tres categorías principales: como víctimas de los hombres musulmanes, como fugitivas de una religión opresiva, o como peones de la ideología musulmana, con el velo como símbolo de fundamentalismo, opresión patriarcal o militancia (Nolf, D'Haenens y Mekkie-Berrada, 2023). Dentro de las noticias analizadas fue posible encontrar afirmaciones como las siguientes:

Una vez que se es musulmán, se prohíbe dejar de serlo. Las mujeres en el corral, con su hombre pastor. El núcleo de familia y sus satélites consanguíneos se encargan de hacer la guardia, vigilar a las mujeres para que se mantengan al servicio de la causa masculina, de creencias retrógradas y de un estado de temor y esclavo a perpetuidad, porque Mahoma fue el último profeta y Alá el único Dios. (Rojas, 15 de mayo de 2013, párr. 1)

Este artículo, bajo el título "Jhalá, calladitas y tontas más bonitas", se propone analizar el rol de las mujeres en el islam. Para ello, numera atropelladamente y sin criterios de ningún tipo, acontecimientos en los que han ocurrido graves violaciones a los derechos humanos hacia mujeres musulmanas, pero que no guardan vinculación entre sí. Invocando a un "Dios del amor y la paz, de la igualdad y de la dignidad humana" al cual antagoniza con Alá [sic], reproduce groseras dicotomías entre un Occidente salvador y el Oriente "hipócrita, esclavista y criminal", opuesto a toda noción de *progreso* (párr. 7).

El artículo de Rojas parte de una lógica binaria y antitética según la cual se opone la idea de una mujer occidental liberada, autónoma, y activa, con el de la musulmana a la cual es necesario liberar. Así, reproduce dicotomías como las de bárbaras/civilizadas, retrógradas/democráticas, conservadoras/progresistas, sumisas/libres que acuden a lugares comunes. Ello no solo propicia un entorno adecuado para la reproducción del colonialismo y la ya superada idea de un *choque entre civilizaciones*, sino que perpetúa una idea de que el tiempo es lineal, y Occidente se encontraría en estadios más avanzados con respecto a las culturas orientales y del Sur global. Es, de forma paradójica, un colonialismo (re)producido desde los países del Sur global, pero ello no sucede por casualidad, pues "un discurso no se fabrica verdaderamente a voluntad sin pertenecer a una ideología y a unas instituciones que garantizan su existencia" (Said, 1978, p. 422).

El 7 de febrero de 2019, el periódico *La Teja* publica una noticia cargada de exotismo respecto de una mujer musulmana conversa en Costa Rica, quien maneja un taxi. En la noticia se afirma que su nombre islámico es Mariam, a pesar de lo cual, a lo largo de la

noticia, deciden llamarla a través de su nombre registral. También, se normalizan conductas orientalistas hacia dicha mujer, bajo la premisa de que corresponde a un rasgo cultural propio de los costarricenses. Así, la nota expresa:

¿Es un coche bomba?, ¿es taxista o asaltante? De esa forma, con el típico choteo del tico, algunos clientes se suben al taxi que desde hace once años maneja Esther Solano Morales, tica convertida al Islam, y vecina de Palmar Norte, tierra donde nació. (Arroyo y Quesada, 7 de febrero de 2019, párr. 1)

Este y otros comentarios discriminatorios son descritos por Solano a lo largo de su entrevista, a varios de los cuales se les dota de un contenido jocoso, sin que se busque evidenciar las implicaciones que dichas actitudes discriminatorias significan para el ejercicio de sus derechos individuales y laborales. Posteriormente, el 7 de mayo de 2019 (Alfonso Quesada, 7 de mayo de 2019a), el medio informó sobre una agresión de la que fue víctima Solano, la cual habría sido perpetrada por una clienta. El periódico muestra fotografías de sus lesiones y la noticia también fue reportada por el periódico *La Nación* (Quesada, 7 de mayo de 2019b) y el periódico *La Extra* (Matarrita, 08 de mayo de 2019), bajo el título “Apedrean taxista musulmana”.

En el artículo de opinión del 12 de octubre de 2016 publicado en *Semanario Universidad*, Tamzali menciona que: “En Europa, los derechos de las mujeres se han ganado contra la religión. Y el movimiento feminista magrebí debe ganar sus derechos también contra la religión. Porque feminismo y religión son incompatibles” (Tamzali entrevistada por Cerdá, 12 de octubre de 2016, párr. 11). Adlbi Sibai (2012) advierte sobre el eurocentrismo que encierra esta última afirmación, pues en esta frase en el concepto de *religión* se forma desde el marco de la experiencia cristianocéntrica, lo que presupone que la religión católica es *La Religión*. Se extrae también el concepto de laicismo de su localización, y [se ignora] el hecho de que la separación entre feminismo y religión en Europa es una respuesta determinada, por parte de un grupo de personas concretas, a una serie de situaciones y necesidades concretas, en un momento y lugar concretos. Ello no resulta aplicable a la religión islámica, que implicó “una auténtica revolución en el contexto de la Arabia pre-islámica misógina y patriarcal” (Adlbi Sibai, 2012, p. 137).

En dicha entrevista, Tamzali afirma que el velo “es una construcción ideológica falsa” (Tamzali entrevistada por Cerdá, 12 de octubre de 2016, párr.3), e indica que el velo “busca la opresión de la mujer” (párr. 7). Afirma que “el *burka* es una ofensa a la civilización, ya que deshumaniza a la mujer, atenta contra el mundo moderno y contra el combate por la libertad y la igualdad de las mujeres” (párr. 9), y sentencia que no existe una libertad individual de portar el velo (párr. 13).

Sobre el mismo tema, el 12 de febrero de 2017, el diario *La Nación* publica una noticia titulada “Descorrer el velo con el cine en Oriente Medio”. Mediante diversas metáforas, esta noticia equipara el papel del velo al de una cortina o muro, un obstáculo que impide la visión. Paradójicamente, al señalar los prejuicios que componen al mundo occidental cuando este

se propone comprender las realidades de los países del Medio Oriente, aduce que es “el velo de la intolerancia” (párr. 2), y la necesidad de “descorrer el velo” (párr. 26) lo que imposibilita su aprehensión. Dichas afirmaciones no solo ignoran el contenido simbólico del velo islámico para las mujeres que deciden utilizarlo como un ejercicio de autonomía y/o resistencia, sino que, una vez más, reproducen la idea de que las mujeres musulmanas existen en tanto sujetos pasivos. Al respecto, Adlbi Sibai apunta que:

Cuando [se afirma] que las mujeres que salen a la calle con velo aceptan ser sombras, [se] está ejerciendo también un patriarcado que funciona a través del dominio y apropiación de las voluntades y del campo semántico, que priva a las mujeres musulmanas del derecho y la libertad de significar y resignificar sus formas de expresión. (Adlbi Sibai, 2016, p. 165)

El velo islámico es, pues, instrumentalizado como un símbolo de subyugación, sin aportar mayores averiguaciones sobre su significante para las propias musulmanas. Lo mismo sucede con otros símbolos dentro del islam, verbigracia, en la noticia “Tica musulmana sorprendió en ¿Quién quiere ser millonario?” se menciona que el atuendo de Rashida “llamó mucho la atención desde un principio” y que “llegó con un velo y un tashbih (parecido al rosario que usan los católicos)” (Quirós, 2022, párr. 2). Así, el autor decide no ampliar sobre el significante de este último implemento dentro del islam, y en su lugar, describe tan solo su semejanza con la tradición cristiana.

Destaca un corto publicado por *Teletica* titulado *Islam en Costa Rica* (Teletica, s.f.), en el que, luego de explicarse que en el islam los hombres pueden casarse con cuatro mujeres, se le consulta a dos musulmanas conversas si ellas aceptarían que sus esposos tuvieran tres esposas más. No solo es evidente el sesgo mediante el cual se formula la interrogante, sino que cuando las mujeres contestan no estar seguras, se le cuestiona por el hecho de que “el islam así lo dispone”, ignorando que se trata de una práctica cada vez menos recurrente, y cuya posibilidad podría depender de lo dispuesto por la mujer en el acuerdo matrimonial.

En consecuencia, sus propias voces y afirmaciones son desprovistas de toda autonomía, pues se las interpreta como sujetos pasivos de la vida social, incapaces de producir (sus) verdades y racionalizar sus propias categorías. Esto es un paradigma de desigualdad gnoseológica que asume una distinción absoluta entre las posibilidades de acceso al conocimiento del entrevistador respecto de la entrevistada (mientras que las primeras son válidas y objetivas, las segundas parten de visiones parciales y subjetivas).

En el mismo sentido, la noticia titulada “Ticas detrás del velo”, del diario *La Nación* (Navarro, 2012), en la cual se entrevista a tres musulmanas, revela que durante la entrevista realizada a Rashida Jenny Torres, refiriéndose a las relaciones matrimoniales, ella habría expresado:

Si las faltas son reiteradas porque yo actué mal, creo que mi esposo tiene toda la razón de pegarme. Yo digo que es como una nalgada que le dan a un chiquillo;

porque no puede golpearme en la cara ni dejar marcas". (párr. 19)

Ante la publicación de dicho extracto, Rashida envió un derecho de respuesta al medio de comunicación, que este no publicó³. En dicho escrito, Rashida aclara lo siguiente:

Cuando expreso: "creo que mi esposo tiene todo el derecho a pegarme", ha sido omitido el resto de la conversación en la que expliqué con lujo de detalles cómo en el Islam, el mejor musulmán es el que trata con más cariño a su esposa y cómo yo solamente estaría dispuesta a recibir un castigo si estuviera en falta permanente. La violencia o castigo injusto no es tolerable para mí ni la considero necesaria para nadie más [...] por lo que en mi caso específico, mi comentario se dio más que todo en el sentido de que yo toleraría una 'nalgada' solamente y aun así, no me hace gracia para nada la idea. El Profeta Muhammad [que la paz y bendiciones de Dios sean con él], rechazó por completo el acto de golpear a las mujeres y fue enfático al decir: "El que lo haga sin duda no es de los mejores musulmanes". Tal como lo expresé en el video inserto en la entrevista escrita, resulta muy común asociar prácticas culturales con las religiosas. Los castigos que muchos asocian a nuestra fe y la agresión a las mujeres siempre han sido sobredimensionados y manipulados ya que en nuestros propios países las mujeres lo sufren a diario, pero estamos tan acostumbrados a ellos que ya no son noticia o es el pan nuestro de cada día, mientras que si la noticia viene generada por el mundo islámico es manoseada hasta el cansancio por prejuicios muy difíciles de erradicar. (Torres, 2012)

En Costa Rica, el discurso sonoro es "aquel que ejerce la escucha siempre manteniendo la censura" (Foucault, 1970, p. 8). Tras entrevistar a su *objeto* de estudio —la mujer musulmana con *hiyab* (Adlbi Sibai, 2016, p. 113)— este discurso se propone anularla, plantea conjeturas sobre sus afirmaciones validando lo preconcebido, o incluso manipulando aquello que ella se plantea expresar, lo cual no solo limita su capacidad de agencia, sino también el ejercicio de su propia voz.

En la noticia "Musulmanes de Costa Rica ayudan a atender crisis de africanos", publicada por *La Nación*, se invisibiliza el trabajo de las mujeres dentro de la comunidad islámica. A pesar de que se menciona que la comunidad islámica costarricense prestó colaboración al Gobierno para atender a más de 650 migrantes africanos que se encontraban en la frontera con Panamá, en la nota se refleja exclusivamente el rol del entonces líder de la comunidad musulmana, el señor Abdulfatah Sasa (q.e.p.d.). Aunque se menciona que el Dr. Sasa viajó a la frontera de Paso Canoas junto con la enfermera Thais Solano, únicamente se entrevista al primero, y se describen las acciones que el entonces líder de la comunidad realizó para asesorar a las

³ Según la jurisprudencia de la Sala Constitucional de Costa Rica, toda persona afectada por informaciones inexactas o agraviantes emitidas en su perjuicio por medios de difusión que se dirijan al público en general, podrá efectuar la respectiva solicitud que haga valer su derecho a la rectificación y respuesta. Lo anterior, en atención a lo dispuesto en el artículo 29, de la Constitución Política y 14, de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Sala Constitucional, 2020).

autoridades.

Ello resulta más grave aún, considerando que, según la propia nota, la participación de mujeres miembros de la comunidad fue fundamental para atender una de las principales diferencias culturales: el trato con las mujeres. Según expresa Sasa en su entrevista: “El marido defiende a su mujer y el solo hecho de que un hombre, sea policía o funcionario, hable con ella, lo puede enfadar. Es preferible que el personal nuestro femenino sea el encargado de tratar con las mujeres” (Sasa entrevistado por Mata, 21 de abril de 2016, párr. 7). Debido a este factor en particular, el apoyo de la comunidad musulmana, y especialmente de las mujeres de la comunidad musulmana, permitió cumplir con uno de los propósitos de dicha intervención, toda vez que, como lo asegura la propia noticia, “un trato adecuado hacia las mujeres, ha permitido una mejor comprensión, por parte de los migrantes, de que deben apegarse al marco jurídico costarricense” (Mata, 21 de abril de 2016, párr. 12).

Como es notable, hay en este discurso un sistema de exclusión mediante la producción de ausencias. Lo anterior, pues no debe olvidarse que lo no existente también puede ser producido de forma activa. Ello se conjuga con la existencia de dos universos, descritos por Fanon (2010), para quien, a partir de la colonialidad, aquellos sujetos localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la “zona del ser”, mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la “zona del no-ser”, de modo que el territorio colonial es excluido y, de hecho, construido a partir de su invisibilidad.

Ello es producido también cuando el *sujeto cognoscente* habla en nombre del sujeto que interesa conocer. No figura entre las intenciones del entrevistador brindar a la entrevistada su propio lugar de enunciación, uno en el que ella pueda autorrepresentarse en un contexto dialógico, con canales de comunicación abiertos y horizontales. Precisamente, las excepciones a este abordaje consisten en aquellos casos en que se les ha conferido un lugar de enunciación dentro de los medios de comunicación a las propias mujeres. A este respecto, destacan: la entrevista realizada a Rashida Jenny Torres sobre su opinión en relación con los matrimonios polígamos en el contexto de la opinión consultiva OC-24/17 emitida por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (*Trece Noticias*, 12 de abril de 2018); la columna de opinión titulada “Silencio por petróleo”, en la cual la autora, también Rashida, opina sobre el asesinato del periodista Jamal Khashoggi en la embajada de Arabia Saudí en Türkiye (Rashida Jenny Torres, 22 de octubre de 2018); la entrevista a Rashida tras su participación en el programa *Quién Quiere ser Millonario* (Quirós, 20 de julio de 2022); el artículo publicado por la misma autora en *Semanario Universidad*, titulado “El imperioso deber de conocer el Islam” (Rashida Jenny Torres, 29 de enero de 2020); la noticia titulada “Musulmana en la Marcha de la Diversidad: ‘Muchísimos musulmanes alrededor del mundo apoyamos esta causa’” (*Elmundocr*, 26 de junio de 2017); el reportaje “¿Qué es el Ramadán y cuándo se celebra?”, en el que se entrevista a Khawla Almahmood, encargada de Negocios de la embajada de Emiratos Árabes Unidos en Costa Rica, y a Thais Solano, enfermera musulmana costarricense (Díaz, 9 de marzo de 2024); la nota “Irakí lleva ocho meses detenido sin que Migración logre deportarlo”, en la que se aporta una entrevista a Daniela Tames (Miranda, 18 de febrero de 2020)⁴; y la noticia titulada

⁴ Ver también *Diario Extra* (25 de febrero de 2020).

“Joven tica se casó con palestino, se fue a vivir allá y cambió de religión: ‘Alá tocó mi corazón’”, en la que se entrevista a Kimberly Araya, musulmana conversa costarricense, quien reside en Cisjordania (Aguilar, 26 de noviembre de 2023).

III. Los impactos del discurso sonoro sobre los cuerpos de mujeres musulmanas en Costa Rica

El discurso sonoro no deviene una expresión inocente y aislada, sino que adquiere una dimensión experiencial y práctica en la determinación de la presencia pública de las mujeres musulmanas. Diversos autores⁵ afirman que existe una mayor incidencia de la islamofobia hacia las mujeres musulmanas que hacia los hombres. La creación de un enemigo que justifique la demanda de medidas de seguridad y control por parte de la población requiere de la otrificación y criminalización de un grupo específico y, en el caso de las mujeres musulmanas, se trata de una misión más sencilla, pues su distintivo —el *hiyab*— permite una identificación inmediata, con lo cual el sistema de administración de justicia activa sus mecanismos de selectividad y criminalización secundaria⁶.

En tal sentido, la caracterización de este discurso debe considerar los efectos provocados por los prejuicios constituidos a través de éste, que han fungido como caldo de cultivo para el brote de la islamofobia, expresada en actitudes violentas, discriminatorias y excluyentes hacia la comunidad analizada:

Desde la tragedia del 11 de septiembre de 2001, e incluso desde la Campaña de Napoleón Bonaparte y las Cruzadas, la Islamofobia se ancla cognitivamente en las mentes y en el inconsciente colectivo, dando lugar a ideas, discursos y actos extremos (Mekki-Berrada y D’Haenens, 2023, p. 10).

La islamofobia, como noción y como realidad vivida, representa una forma de radicalización violenta o que conduce a la violencia (Mekki-Berrada y D’Haenens, 2023).

Para Teun van Dijk, es posible analizar el racismo en dos niveles: uno referido a las estructuras, acciones y arreglos cotidianos caracterizados en términos del tratamiento discriminatorio de los *otros* por la población original; y un segundo nivel concerniente a las representaciones mentales compartidas por amplias capas de la población dominante. Es este nivel simbólico en el que sustenta el primero: las acciones discriminatorias están (intencionalmente o no) basadas en representaciones negativas de los otros y de su posición en la sociedad (Van Dijk, 2016).

En muchas ocasiones, los prejuicios y representaciones sociales constituyen el eje de la acción y la interacción social de las personas musulmanas, por medio de las cuales se

⁵ Ver más en Allouche (2023), Hamdan (2007), Ramírez y Mijares (2008), Zine (2006) y Nolf, D’Haenens y Mekkie-Berrada (2023).

⁶ En la noticia publicada por *La Extra* (21 de noviembre de 2015), se describe la detención de una mujer siria que habría ingresado al país con pasaporte falso. En el contenido de la noticia se menciona que “la musulmana usaba peluca en lugar de burka”, lo que sugiere que el uso de un velo habría permitido a las autoridades de seguridad del aeropuerto detectar la comisión del delito.

materializan los discursos hegemónicos de los cuales las clases populares son depositarias. Según afirma Daniela Tames, en Occidente “nos enseñan una cara totalmente falsa sobre el Islam”, y las personas “prefieren dejarse guiar por lo que te dicen los medios” (Tames, comunicación personal, 18 de mayo de 2022). Verbigracia, aparecen relatos como el de Rashida Jenny Torres, una mujer de 52 años, residente de Alajuela, que se convirtió al islam hace 19 años.

A mí me han preguntado algo así: ¿El resto de su familia es normal, o son musulmanes? Me han preguntado que de qué parte de Musulmania soy, que si tengo relaciones sexuales normales, o me dicen “Qué pereza, lo que le ha costado a la mujer liberarse para que usted venga y se ponga el velo y demuestre que es una sumisa”. En esta sociedad usar el velo es un acto de rebeldía, porque es completamente opuesto por ejemplo a andar exhibiéndome, a andar desnuda. Entonces sí, es el estigma ese lo que le podría describir de mi propia familia. “Ahí va la loca”. Tengo una hermana que siempre me dice: “Ahí va la musul”, y a mí me suena casi como a misil. (Torres, comunicación personal, 29 de junio de 2019)

En el reportaje del diario *La Nación* titulado “El Islam en la tierra del gallo pinto” aparecen dos entrevistas a mujeres que es posible contrastar. Mientras que Thais Solano Bolaños asegura que “nunca ha sentido un rechazo de parte de nadie, ya sea alguien cercano o ajeno a su entorno”, Andrea Salazar afirma que, en un principio,

La volvían a ver raro, ya no siente esa sensación, porque está, asegura, profundamente convencida de su opción religiosa; sin embargo, nunca falta un “domingo siete”. No me han dicho nada feo, pero uno siente ciertas miradas como diciendo: “Ahí va la terrorista”. En el bus de mi casa, a veces, me ven y se sientan en otro lado (...) Lo que me duele es que me juzgan a mí y a mi gente, a mis hermanos. (Salazar, citada por Rivera, 2015, párr. 42)

En seis de los relatos de las entrevistadas se hace referencia a la existencia de un arquetipo de *mujer oprimida* asociado a las mujeres musulmanas. Adriana Díaz cuenta que le han cuestionado si le gusta que le peguen los hombres o que la traten mal; las vivencias de Mariana Estrada, quien menciona que, cuando una persona observó que portaba *hiyab*, le consultó si esto se debía a que se había casado con un árabe. En el caso de Izet Obando, cuenta que la gente interpreta que ella usa *hiyab* “porque su esposo la obliga”; Daniela, quien señala que la mayor parte de las personas creen que por utilizar un velo no son capaces de hacer muchas cosas o son oprimidas; o Silvia, quien comenta que en ocasiones las personas creen que las mujeres musulmanas hacen solamente lo que el marido o sus padres les digan. Estos relatos son un reflejo de que, con independencia del estado civil de las entrevistadas, el discurso sonoro trae al imaginario un personaje masculino que determina y condiciona las acciones de un sujeto pasivo: *la mujer musulmana con hiyab*.

En el caso de Silvia Pérez, quien a la fecha de la entrevista tenía 26 años y un año de haberse convertido, al consultársele si creía que existen prejuicios sobre las mujeres musulmanas, respondió:

¡Sí, muchos! Creo que los medios de comunicación han dado una mala imagen del islam y creen que las mujeres musulmanas somos oprimidas. De hecho, una hermana me contó que tuvo una experiencia en el centro de San José. Ella usa *niqab*, un tipo [expresión común para referirse a un hombre] llegó y se le tiró encima, le dijo que se quitara eso, que ella estaba en Costa Rica, que éramos libres, que no tenía que usarlo. Ese día me dijo que la policía tuvo que intervenir porque el hombre se le había tirado encima. Ella iba con su hija y con su mamá, y toda la gente se quedó viendo. Ella se asustó tanto que me dijo “ahora casi no voy a venir a San José, solo si tengo que hacerlo”. (Pérez, comunicación personal, 07 de abril de 2019)

La construcción de una alteridad a través de la criminalización también aparece referenciada en los relatos de Mariana Estrada, Katthy Quirós y Silvia Pérez. En el caso de Mariana, menciona que la primera reacción cuando ella hace referencia a su religión es “eso es falso, es una religión falsa, una religión de terroristas” (Estrada, 2019). Ella atribuye esta asimilación a los casos en que suceden atentados y son atribuidos a un grupo salafista, razón por la cual las personas terminan por asociar mentalmente la palabra islam con el concepto de terrorismo. Silvia, quien utiliza el calificativo “ciudadanas de segunda clase” refiriéndose a la situación de las musulmanas en la sociedad costarricense, narra lo siguiente:

Cuando Cancillería compartió la foto de nosotros y del embajador nuestro sobre ese convenio que salió entre Costa Rica y Emiratos Árabes Unidos [convenio de cooperación que se firmó entre la American University of Sharjah en Emiratos Árabes Unidos y el Tecnológico de Costa Rica que Silvia lideró], se recibieron comentarios de que estaba bien pero mientras no enseñaran islam en Costa Rica, y de que somos terroristas. Son cosas de las más comunes que escuchas en la calle cuando vamos caminando: terroristas, que les vamos a tirar una bomba. (S. Pérez, comunicación personal, 07 de abril de 2019)

En un sentido similar, luego de los señalamientos de la ex diputada Libermann contra la existencia de la cátedra Ibn Khaldun, dedicada a los estudios de Medio Oriente y el Norte de África, la cónsul honoraria de Palestina en Costa Rica se pronunció aduciendo lo siguiente:

Me sentí insultada como universitaria y, por ser árabe y musulmana aún más porque es otro escenario en el que se evidencia la necesidad de perseguir y atacar a la cultura árabe y al islam como una religión, justificado ello en grupos radicales. (Sasa, citada por Chacón, 2016)

Es en este punto donde lo discursivo deja de circunscribirse a procesos mentales y lingüísticos, y se hace real en sus efectos. A este respecto, el caso de Katty Quirós, una marroquí naturalizada en Costa Rica, resulta paradigmático. Según expresó en la entrevista, que sucedió días después de su llegada al país, ella realizó con su esposo un viaje a Cuba y Nicaragua, lugares donde sufrió serias violaciones a sus derechos debido a su confesión musulmana. En su viaje, Katty fue retenida irregularmente, le fueron desaparecidos sus boletos, le robaron su dinero, fue interrogada y obligada a quitarse el velo, todo lo cual le hizo perder las conexiones de sus vuelos. En su relato menciona:

Me requisaron mi maleta [sollozos], me rompieron mi ropa, me quitaron los velos, y después me trataron como una ladrona, me metieron en un cuarto, me requisaron toda, me hicieron que me quitara todo, me dijeron que era normal que yo mostrara mi cuerpo, yo me sentí muy humillada, porque me hicieron dejar que muchas chicas... nos trataron como si fuéramos terroristas.

Menciona que le sugirieron que, “para no tener problemas”, se quitara su *hiyab*, a lo que ella se negó, aduciendo que iba a sostener su *hiyab* hasta el final. Ante la consulta sobre si acudió a la Embajada de Costa Rica en Cuba, ella menciona que no se lo permitieron, pues en el aeropuerto les advirtieron que no se podían mover de ahí. En su detención se vio obligada a vender sus joyas y recolectar dinero, pues había sido despojada del dinero que portaba, y debió pagar adicionalmente por una visa diferente para ella y su esposo, con un permiso según el cual “tuv[o] que quedar tachada como una terrorista” (Katty Quirós, comunicación personal, 07 de abril de 2019).

Katty llegó a Costa Rica quince días antes de la realización de esta entrevista gracias a las gestiones de una mezquita en Nicaragua y la comunidad musulmana en Costa Rica. Aduce que después de lo sucedido “todo ha salido mal”. Califica estos hechos como una odisea, y su narración y expresiones no verbales al momento de la entrevista eran indicadores de que, notablemente, estos acontecimientos le seguían causando dolor, ansiedad y miedo. El testimonio de Katty coincide con el de Daniela, musulmana de 30 años, quien asegura haber padecido discriminación por parte de la Policía de Migración y de la Fuerza Pública.

Nos pasa que cuando vamos a San José y andamos por ahí, la Fuerza Pública [policía] a veces hace preguntas como “¿Y por qué ustedes usan velo?”, y “¿a ustedes las oprimen?” Cosas así que yo espero de una persona común y corriente, no de una persona [funcionaria]. La última vez que nos pasó fue cuando decidimos hacer la reunión general, fuimos a comer [...] entonces ya empezaron a preguntarnos cosas, “¿Por qué ustedes usan velo, por qué...?” Está bien que se quieran informar y todo, pero a veces no es la forma correcta de hacerlo, más ellos que representan una actividad [estatal]. Yo personalmente demandé a la Policía Profesional de Migración, al Centro de Aprehensión de Migración, porque un día que ingresé una policía que me estaba requisando me dijo que tenía que quitarme el velo

(...). Entonces se hizo un problema, yo le dije a la muchacha que yo mi velo no me lo iba a quitar, que era un tema de religión, que si quería tocara todo lo que quería tocar que yo mi velo no me lo iba a tocar. Entonces me molesté tanto y me indigné tanto que ellos como policías, que se supone que son el cuerpo que tiene que defender a la gente, no conocen las leyes de verdad. Entonces directamente ese mismo día me fui para la Sala Constitucional y les metí un recurso de amparo, al final ellos determinaron que no podían hacer ese tipo de cosas, ¿verdad?, y que incluso, pueden revisar y todo; y que yo como musulmana no puedo utilizar el velo si utilizando el velo estoy incumpliendo la moral y el lugar⁷. Eso es lo que la Sala resolvió, ¿verdad?, entonces les hicieron a ellos como un recordatorio. Al final todos se lavan las manos. (Tames, comunicación personal, mayo de 2020)

Estos testimonios son un ejemplo de los procesos de criminalización y selectividad de las autoridades hacia las mujeres musulmanas —entre los derechos violados por las autoridades se encuentran sus derechos de defensa y asistencia consular, su derecho a la libertad de integridad personales, su libertad religiosa, además del principio de igualdad y no discriminación—. Un correlato del discurso producido desde Occidente hacia la supuesta guerra contra el terrorismo, que afecta a millones de musulmanes alrededor del mundo, pero cuyo peso recae principalmente sobre los cuerpos de las mujeres musulmanas.

IV. Conclusión

Durante el período analizado, fue posible encontrar la reproducción de un discurso sonoro, eminentemente masculino, sobre las mujeres musulmanas en Costa Rica. En este discurso, salvo algunas excepciones, las musulmanas son expuestas por medio del morbo y el mutismo de su propia voz. Lo anterior ha originado que estas se constituyan en un *no ser*, pues “solo se puede ser cuando se tiene la capacidad de autorrepresentación y de hablar” (Spivak, citada por Adlbi Sibai, 2016, p. 33).

Este discurso, que se constituye como un discurso sonoro, no percibe a las mujeres, y particularmente a las mujeres musulmanas, como sujetos activos de la vida económica y social; antes bien, las entiende como mujeres-cuerpo cuyas vidas se definen en función del varón que las acompaña y el velo que utilizan. Aunque el discurso sonoro se encuentra supeditado a otros discursos geopolíticos como el colonialismo, la islamofobia y aquellos que atribuyen al islam un patriarcado por antonomasia, su reproducción en medios nacionales tiene serias

7 En Costa Rica, las relaciones entre sujetos de derecho privado se rigen por el principio de autonomía de la voluntad. Ello significa que, en las relaciones entre particulares, todo lo que no se encuentra expresamente prohibido, estaría, por regla de principio, permitido. Sin embargo, el artículo 28 de la Constitución Política establece una consideración adicional, pues sugiere que “[l]as acciones privadas que no dañen la moral o el orden público, o que no perjudiquen a terceros, están fuera de la acción de la ley” (Constitución Política de la República de Costa Rica, 1949). Es decir que dichas conductas, además de no estar expresamente prohibidas, deben ser acordes con la moral, el orden público y los derechos subjetivos de terceras personas. En consecuencia, las mujeres estarían facultadas para utilizar el velo, siempre que esa conducta resulte acorde con la moral y el orden público; conceptos que, por su carácter metajurídico —es decir, más allá del ámbito del derecho—, pueden derivar en amplias interpretaciones.

implicaciones en el ejercicio de su ciudadanía y vida en sociedad. Como parte de este discurso, se invalidan las opiniones de las entrevistadas, se reproducen prejuicios en su contra, y se ejerce contra estas mujeres una verticalidad manifiesta.

Más aún, los relatos del grupo de mujeres musulmanas entrevistadas evidencian procesos de criminalización y selectividad secundaria por parte de las autoridades costarricenses. Asimismo, a través de las entrevistas fue posible identificar cómo, en no pocas ocasiones, los prejuicios y representaciones sociales constituyen el eje de la acción e interacción social de este grupo de mujeres con personas no musulmanas. En suma, se trata de una experiencia subjetiva de otredad que acarrea un costo social y emocional significativo, un peso adicional con el que lidian las mujeres que deciden abrazar el islam en Costa Rica.

Referencias bibliográficas

- Adlbi Sibai, S. (2012). Colonialidad, feminismo e Islam. *Viento Sur*, (122), 57-67. https://ficcionalarazon.org/wp-content/uploads/2019/03/colonialidad_feminismo_e_islam.pdf
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ediciones Akal.
- Aguilar, Y. (26 de noviembre de 2023). Joven tica se casó con palestino, se fue a vivir allá y cambió de religión: "Alá tocó mi corazón". *La Teja*. <https://www.lateja.cr/nacional/joven-tica-se-caso-con-palestino-se-fue-a-vivir/K2EVSCMVZBENHA2EV57KPB6E6Y/story/>
- AlArabiyaCostaRica(15demarzode2014).*IslamenCostaRica*[Archivodevideo].YouTube.https://www.youtube.com/watch?v=uCWcxWB_hsA&ab_channel=AlArabiyaCostaRica
- Apedrean taxista musulmana (08 de mayo de 2019). *La Extra*. <https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/388760/apedrean-taxista-musulmana>
- Chacón, V. (16 de noviembre de 2016). Polémica por cátedra sobre Medio Oriente: Defensa de autonomía se alineó con rechazo a islamofobia. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/pais/defensa-autonomia-se-alineo-rechazo-islamofobia/>
- Cerdá, P. (12 de octubre de 2016). Feminista Wassyla Tamzali: "El velo representa el fracaso político de la integración de inmigrantes". *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/ideasdebates/velo-representa-fracaso-politico-la-integracion-inmigrantes/>
- Constitución Política de Costa Rica [Const.]. 8 de noviembre de 1949 (Costa Rica).
- De Nolf, A.; D'Haenens, L.; & Mekkie-Berrada, A. (2023). Coping With Islamophobia: (Social) Media, A Double-Edged Sword. En L. D'Haenens, L. & A. Mekkie-Berrada, A. (Eds.), *Islamophobia as a Form of Radicalisation: Perspectives on Media, Academia and Socio-political Scapes from Europe and Canada* (pp. 179-194). Leuven University Press.
- Díaz, D. (9 de marzo de 2024). ¿Qué es el Ramadán y cuándo se celebra? *La Nación*. <https://www.nacion.com/revista-dominical/ramadan-que-es-y-cuando-se-celebra/>

- SLATP4WPMBHSND4HIAL7ZF7QFA/story/
- Fanon, F. (1986). *Black Skin, White Masks*. Pluto Press.
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Mata, E. (21 de abril de 2016). Musulmanes de Costa Rica ayudan a atender crisis de africanos. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-pais/politica/musulmanes-de-costa-rica-ayudan-a-atender-crisis-de-africanos/M7UMT3Y3ANDXFCJLPMF7EPV54A/story/>
- Mekki-Berrada A. & D'Haenens, L. (2023). Islamophobia As A Form Of Violent Radicalisation. En L. D'Haenens & A. Mekkie-Berrada (Eds.), *Islamophobia as a Form of Radicalisation: Perspectives on Media, Academia and Socio-political Scapes from Europe and Canada* (pp. 9-26). Leuven University Press.
- Mernissi, F. (2007). *Marruecos a través de sus mujeres*. Publidisa.
- Miranda, H. (2020). Irakí lleva ocho meses detenido sin que Migración logre deportarlo. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/pais/iraki-lleva-ocho-meses-detenido-sin-que-migracion-logre-deportarlo/>
- Musulmana en la Marcha de la Diversidad: "Muchísimos musulmanes alrededor del mundo apoyamos esta causa" (26 de junio de 2017). *Elmundo.cr*. <https://www.elmundo.cr/costa-rica/musulmana-en-la-marcha-de-la-diversidad-muchisimos-musulmanes-alrededor-del-mundo-apoyamos-esta-causa/>
- Piden liberar iraquí detenido por 8 meses (25 de febrero de 2020). *Diario Extra*. <https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/411842/piden-liberar-iraqui--detenido-por-8-meses>
- Presunto soborno tiene preocupado al poder judicial (21 de noviembre de 2015). *Diario Extra*. <https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/276685/presunto-soborno-tiene-preocupado-al-poder-judicial>
- Quesada, A. (7 de mayo de 2019a). Taxista musulmana fue golpeada por clienta. *La Teja*. <https://www.lateja.cr/sucesos/taxista-musulmana-fue-golpeada-por-clienta/WZYJAP2BTJFRVOWPXQ2SVZ4XSA/story/>
- Quesada, A. (7 de mayo de 2019b). Clienta agrede con piedra a mujer taxista en Palmar Norte de Osa. *La Nación*. <https://www.nacion.com/sucesos/seguridad/clienta-agrede-con-piedra-a-mujer-taxista-en-IDRW NATZXVBSTMDNS7KNGRFFDI/story/>
- Quirós, E. (20 de julio de 2022). Musulmana que fue a ¿Quién quiere ser millonario? se llevó lección de Bryan Ganoza. *La Teja*. <https://www.lateja.cr/farandula/musulmana-que-fue-a-quien-quiere-ser-millonario-se/DQGFZ5R7V5C2LBUN66AKJ2K2CY/story/>
- Quirós, E. (19 de julio de 2022). Tica musulmana sorprendió en ¿Quién quiere ser millonario? *La Teja*. <https://www.lateja.cr/farandula/tica-musulmana-sorprendio-en-quien-quiere-ser/APB4DP5CIZCT5LWMTQWCY6I6HE/story/>
- Rojas, M. (15 de mayo de 2013). Jhalá, calladitas y tontas más bonitas. *Semanario Universidad*. <https://historico.semanariouniversidad.com/opinion/jhal-calladitas-y-tontas-ms-bonitas-3/>
- Said, E. (1978). *Orientalismo*. Liberduplex.
- Sala Constitucional de Costa Rica. Resolución N° 15560-2020 de 21 de Agosto del 2020 a las 09:45. <https://nexuspj.poder-judicial.go.cr/document/sen-1-0007-990568>

- Torres, J. (22 de octubre de 2018). Silencio por petróleo. *La Nación*. <https://www.nacion.com/opinion/foros/silencio-por-petroleo/ULH7AJPXZRCA5J3Z6VUE7MX5NU/story/>
- Torres, J. 29 de enero de 2020). El imperioso deber de conocer el islam. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/opinion/el-imperioso-deber-de-conocer-el-islam/>
- Torres, J. (26 de Marzo de 2012). Sobre el artículo "Ticas detrás del velo" del periódico La Nación de Costa Rica. *Islam y musulmanes de Costa Rica*. <https://musulmanesdecostarica.blogspot.com/2012/03/sobre-el-articulo-ticas-detras-del-velo.html>
- Trece Noticias (12 de abril de 2018). *Entrevista Jenny Torres Musulmana Costarricense* [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=h6D1K4MTI1M&feature=youtu.be>
- Van Dijk, T. A. (1999). Análisis crítico del discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203-222. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45955901010>

Entrevistas

- Entrevista a Adriana Díaz Mazariegos [07 de abril de 2019]. Comunicación personal.
- Entrevista a Mariana Estrada Zúñiga [07 de abril de 2019]. Comunicación personal.
- Entrevista a Izet Obando Álvarez [07 de abril de 2019]. Comunicación personal.
- Entrevista a Silvia Pérez Aguilar [07 de abril de 2019]. Comunicación personal.
- Entrevista a Katty Quirós [07 de abril de 2019]. Comunicación personal.
- Entrevista a Daniela Tames [18 de mayo de 2022]. Comunicación personal.
- Entrevista a Rashida (Jenny Torres Medrano) [22 de junio de 2019]. Comunicación personal.

Fecha de recepción: 14 de mayo de 2024.

Fecha de aceptación: 23 de septiembre de 2024.

IDENTIDADES HÍBRIDAS EN FEMENINO: LA DIÁSPORA SIRIO-PALESTINA EN CHILE Y SU REFLEJO LITERARIO

***FEMALE HYBRID IDENTITIES: CHILE'S
SYRIAN-PALESTINIAN DIASPORA AND ITS
LITERARY REFLECTION***



Rocío Velasco de Castro
Universidad de Extremadura (UEx)
rvelde@unex.es

Rocío Velasco de Castro es profesora titular de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Extremadura (UEx). Licenciada en Filología árabe (Universidad de Sevilla - US), cuenta con un Máster en La España contemporánea en el contexto internacional (Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED) y un Doctorado en Filología Árabe (Universidad de Sevilla). Esta formación interdisciplinar en estudios árabes e islámicos e historia contemporánea se refleja en sus líneas de investigación: historia contemporánea del mundo árabe e islámico; colonialismo y descolonización del mundo árabe; nacionalismo árabe; relaciones hispano-magrebíes, con especial atención al protectorado

español en Marruecos; feminismos, activismo y derechos humanos en el mundo árabe e islámico; e hibridismo cultural e identitario de la diáspora árabe.

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación "Procesos históricos de racialización en el siglo XX en España: identidad, biopolítica, conflicto y memoria", (DES)RACIALIST, PID2022-140462NB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y liderado por Carolina García Sanz y María Sierra Alonso (Universidad de Sevilla).

Resumen || La propuesta se centra en tres obras literarias de escritoras de origen árabe: *Nahima, la larga historia de mi madre* (2001), novela de la chileno-española de origen sirio Edith Chahín (Santiago de Chile, 1934); *Volverse palestina* (2013), crónica-ensayo de la chilena de origen palestino Lina Meruane (Santiago de Chile, 1970); y *La llave* (2019), novela de la chileno-palestina Esperanza Marzouka (Belén, 1947). A través de su cotejo, se plantean las diferentes claves que ofrecen estas tres autoras sobre sus respectivas identidades híbridas y su contribución, tanto a la narrativa chilena como a la producción literaria de la diáspora árabe en lengua española.

Palabras clave || Diáspora árabe, Identidades transnacionales, Hibridación cultural, Literatura femenina, Chile

Abstract || This paper focuses on three literary works written by women of Arab extraction: *Nahima, la larga historia de mi madre* (2001), a novel by the Chilean-Spanish of Syrian origin Edith Chahín (Santiago de Chile, 1934); *Volverse palestina* (2013), a chronicle-essay by the Chilean of Palestinian origin Lina Meruane (Santiago de Chile, 1970); and *La llave* (2019), a novel by the Chilean-Palestinian Esperanza Marzouka (Bethlehem, 1947). The comparison of the different keys offered by these three authors to their respective hybrid identities and their contribution, both to Chilean narrative and to the literary production of the Arab diaspora in the Spanish language, is discussed in this paper.

Keywords || Arab diaspora, Transnational identities, Cultural hybridization, Women's writing, Chile

Introducción

Las siguientes páginas pretenden contribuir a la reflexión en torno a las identidades híbridas a través de la producción de tres escritoras chilenas de origen árabe. Se trata, por lo tanto, de abordar la cuestión identitaria desde una perspectiva de género. Con esta finalidad se abordan unos textos literarios cuya impronta biográfica y/o autobiográfica permiten profundizar en las trayectorias vitales de sus autoras en el contexto de la diáspora árabe en Hispanoamérica. Asimismo, se pretende subrayar la aportación de estas escritoras a la literatura en lengua española, en el marco de la producción postmahyarí o neo-mahyarí¹, y dentro de esta última, a las letras chilenas.

La elección de los textos y sus autoras se ha debido a varios factores, entre los que hay que señalar la escasa visibilización que han tenido en España, tanto entre el gran público como en el mundo académico. Únicamente Meruane ha concitado la atención de algunas investigadoras (Romero, 2024). En cambio, sí han suscitado mayor interés entre las hispanistas árabes, que desde Egipto (Abboud, 2004, 2017; Abdel Hamid, 2019) y Argelia (Yahla, 2021, 2022) están reivindicando lo que a veces se define como literatura diaspórica, así como el uso del español como lengua de cultura. En este sentido, también se hará alguna mención a la literaria marroquí en lengua española, en tanto que presenta algunas conexiones en lo referente a los conceptos de transculturalidad y fronteras líquidas.

Además de los motivos ya mencionados, otra característica fundamental para este trabajo es que, junto a la consolidación que suponen para esta literatura en el panorama doméstico chileno, se trata de tres generaciones de escritoras que muestran la pluralidad de formas de entender el hibridismo identitario. Sus diferentes experiencias, estilos literarios y reflexiones en torno a estas configuraciones transculturales permiten poner en relación a Edith Chahín, de origen sirio, con Esperanza Marzouka y Lina Meruane; la primera, nacida en Palestina y, la segunda, hija de emigrantes palestinos.

Desde el punto de vista metodológico, se parte de una óptica interdisciplinar en la que los estudios descolonizadores y los estudios culturales adquieren un notable protagonismo, sin olvidar el enfoque de género, muy presente en sus diferentes vertientes en las tres obras elegidas. Respecto a estas últimas, muestran una gran heterogeneidad en su estilo, formato y estructura, incluso entre las novelas de Chahín y Marzouka. Por último, conviene aclarar que en el caso de la crónica-ensayo de Meruane no se ha consultado la primera edición, aparecida en 2013, sino la publicada dos años más tarde, tal y como aparece referenciada en el listado bibliográfico final.

El punto clave en todo este recorrido, la percepción y/o autopercepción identitaria, discurre inmersa en un proceso histórico cuyas consecuencias políticas, económicas, sociales y culturales determinan en gran medida la evolución en la construcción, (de)construcción, (re) construcción, y evolución de las identidades por medio de una continua interacción entre las dinámicas internas de las comunidades árabes, las nacionales y las internacionales. Se trata

¹ Para la terminología y los nombres propios en árabe se ha respetado la forma con la que comúnmente se emplean en las referencias bibliográficas consultadas. No obstante, en algunos casos se mencionan otras variantes con las que también es posible encontrar citados a autores y a algunos vocablos.

de unas identidades tan complejas como cambiantes que, en diferentes momentos, se ven condicionadas por una alteridad a veces orientalizada y percibida desde la subalternidad colonial y neo-colonial. De hecho, no resulta casual que las tres dediquen en sus obras un espacio al escenario histórico y político internacional y a sus consecuencias, tanto en sus entornos comunitarios como en sus vidas personales.

En línea con los objetivos del proyecto en el que se enmarca este trabajo, esta primera aproximación a las autoras y a sus obras más conocidas pretende promover la visibilización del hibridismo identitario y cultural que caracteriza a muchas de las sociedades del mundo globalizado en el que vivimos. Con ello se persigue también fomentar el reconocimiento de dicha pluralidad y cuestionar así una serie de clichés y estereotipos con los que algunos imaginarios colectivos siguen percibiendo, y en ocasiones estigmatizando, a determinadas comunidades y colectivos. En este sentido, y conforme a la temática del *dossier* en el que se enmarca, se trata también de poner de manifiesto la vinculación del mundo árabe y América Latina a través de una producción literaria que, como veremos, se erige como una poderosa contranarrativa al denunciar prácticas violentas contra determinadas comunidades, al tiempo que sirve como catarsis identitaria personal de alcance colectivo.

La literatura de inmigración, diaspórica o neo-mahyarí: el caso de Chile

En las últimas décadas, los estudios culturales y los enfoques poscoloniales han tenido un impacto significativo en la comprensión de la literatura relacionada con las migraciones y con los aspectos transnacionales. Ello puede deberse no solo al hecho de que con la migración se produce un inevitable cambio en la identidad individual y cultural, sino también a la influencia que los migrantes ejercen en las sociedades de destino (Bartet y Kahhat, 2010; Pérez García, 2010; VV.AA., 2009), y al impacto que a nivel transnacional supone el mantenimiento de sus vínculos con sus países y comunidades de origen (Bartet, 2023; VV.AA., 1997). En todo este proceso, la literatura se ha convertido, a la vez, en un medio de expresión y de reivindicación y, por lo tanto, en un objeto de estudio de gran interés para entender la complejidad y el alcance de estos movimientos diaspóricos que, en el caso del mundo árabe respecto al continente americano, tienen su origen en el siglo XIX.

Dejando a un lado la llegada de moriscos al Nuevo Mundo, de la que se tiene constancia desde el siglo XVI (Bañón, 2024), la numerosa bibliografía dedicada a la emigración de árabes procedentes de las actuales Siria, Líbano y Palestina al continente americano entre los siglos XIX y XX, ha señalado tradicionalmente a Argentina, Brasil y Chile como los tres principales centros receptores de esta diáspora. Sin embargo, como mencionan Bahajin (2008) y sobre todo Vagni (2021), quien además establece las conexiones con el protectorado español, los pioneros fueron los musulmanes y judíos marroquíes de Tánger y Tetuán, quienes, a principios del siglo XIX, abrieron el camino al que se sumarían en décadas posteriores sus hermanos de Oriente Medio.

Por otra parte, la presencia árabe en otros países como Estados Unidos, en el que

figuras de la talla del libanés Jalil Yibrán pudieron desarrollar su actividad artístico-literaria, sin olvidar la comunidad afincada en Perú (Bartet, 2011a) o Colombia (Yidi, 2012), muestran un fenómeno mucho más amplio en el espacio geográfico y en el espectro temporal, así como diversificado tanto en comunidades de origen como de destinos, entre los que también pueden citarse México, Honduras, Cuba y Costa Rica (VV.AA., 1997 y Akmir, 2009). A estos primeros movimientos transatlánticos habría que añadir los realizados dentro de América Latina con migraciones internas tanto a países vecinos (con la familia de Esperanza Marzouka como exponente)², como a otras regiones dentro de un mismo territorio nacional (véase el relato de Chahín).

En medio de esta gran diversidad, la literatura del *mahyar* (lugar de emigración) generada desde la primera mitad del siglo XX pasó a denominar también la producción literaria de sus descendientes (Petit, 2023). Sin embargo, como han señalado Samamé (2008, 2012) y Martínez Lillo (2016), lo más adecuado sería hablar a partir de las segundas generaciones de literatura postmahyarí o neo-mahyarí. Es precisamente esta última producción, también definida de forma más genérica como literatura diaspórica, en la que la memoria y la identidad híbrida adquieren un claro protagonismo, con la lengua española como medio de expresión.

Dicha pertenencia a la transhispanidad literaria es compartida con la literatura marroquí en español, también denominada neo-literatura magrebí o hispano-magrebí, en torno a la cual se viene reflexionando en términos muy similares a los planteados en el continente americano (Sarría y Gahete, 2019). Dejando a un lado su innegable aportación a la literatura iberoamericana (Macías, 2009), la cuestión identitaria en escritores marroquíes de expresión española y en escritores españoles de origen marroquí, suele ser una constante junto al cuestionamiento de denominaciones, como la de *literaturas periféricas*, que pueden interpretarse en clave de subalternidad. No obstante, y a diferencia de la producción americana, el uso del español a ambos lados del Estrecho de Gibraltar como elemento de una identidad plural (por ejemplo, Farid Othman Bentría Ramos) que coexiste con el amazigh y el catalán (sirvan de ejemplo Najat el Hachmi y Said el Kadaoui), continúan centrando los debates (Rojas-Marcos, 2017).

En cualquier caso, y retomando la literatura mahyarí, el conocido novelista sirio Halim Barakat (2000), en su análisis de la producción literaria árabe-americana, afirma que la relación entre exilio y creatividad fue muy intensa, de forma que esta primera producción supuso una modernización que alcanzó continuidad en las generaciones posteriores. También en la elección de formatos que facilitarían la expresión. Tras las primeras experiencias periodísticas, y junto a algunas muestras poéticas —la prosa, con el ensayo y la novela como géneros estrella—, se erigió en el mejor aliado para unos escritores que siempre han mostrado su compromiso con la realidad social de su comunidad.

El caso palestino resulta especialmente significativo pues, como destacaba Edward Said, la memoria —y todo lo que se ponga por escrito y contribuya a que se preserve en la

² En 2022, Marzouka comentaba en una entrevista que su abuelo ya había emprendido varios viajes a América Latina. Posteriormente le seguiría su padre, quien acabó llevándose a la familia de Palestina ante la creciente inestabilidad en la zona. Si bien ella llegó directamente a Chile, donde ya residían sus tíos maternos, su abuelo y su padre residieron en México y Honduras antes de recalar definitivamente en Chile.

memoria individual y colectiva— es un medio de existencia, pero también de resistencia. Es lo único que les queda a muchos exiliados forzosos de lo que antaño fuera su hogar, su tierra, su identidad, su lengua y su cultura. En consecuencia, suele ser una constante en la producción literaria (Gutiérrez de Terán, 2015). En efecto, tanto la novela de Marzouka como la crónica-ensayo de Meruane, aluden en numerosas ocasiones a esta memoria, ya sea perdida o recuperada, silenciada o reivindicada. También Chahín evoca sus raíces y acude a su memoria y a la de sus familiares para reconstruir la historia y el legado de su madre. En suma, emplean modelos narrativos “rescatados de la memoria, o inspirados, desde sus particulares perspectivas, en la forma neomahyarí, esto es, de triple impronta: nostálgica, de pensamiento y libertad” (Samamé, 2008, p. 1).

La memoria resulta fundamental para mostrar y reivindicar la hibridación, y partiendo de la base de que toda cultura es producto de la hibridez (Bhabha, 1994), ese tercer espacio o ese espacio intermedio (*in-between*) que cruza las fronteras nacionales se manifiesta tanto en las reflexiones en torno a la identidad como en las formas literarias de expresión (Moslund, 2010), siendo el formato híbrido de Meruane un paradigma de cómo forma y contenido confluyen en el rechazo a cualquier frontera dicotómica que pudiera establecerse sobre el migrante y su realidad vital. Como recoge Ont (1999), estamos ante una “ciudadanía flexible”.

Inserta en este contexto, y como se ha apuntado anteriormente, la migración árabe a Chile ha sido históricamente una de las más importantes (Candina Polomer y Marzouca Butto, 2021). Como señalan Agar y Saffie (2005), los palestinos comenzaron a llegar a partir de 1881 y, a partir de 1888, le seguirían sirios y libaneses. Estos “turcos” o “árabes otomanos” (Ustán, 2011), es decir, el equivalente en el contexto hispano-magrebí a los “moros”, tuvieron que adaptarse e integrarse en unas sociedades de destino en un proceso que, en algunos casos, derivaría en una asimilación más o menos traumática, bien por un deseo de encajar socialmente y poder prosperar así lo más rápidamente posible —con los padres de Chahín como ejemplo—, bien por una necesidad de silenciar una experiencia dolorosa como un exilio forzado, borrando así todo rastro de palestinidad, como refleja Meruane al hablar de su padre. No es el caso de Marzouka que, frente a un escenario tan convulso como el de la Palestina de su infancia, vivió en Chile en una comunidad que mantuvo la lengua y las costumbres árabes (Marzouka, 2022).

Este proceso de adaptación social de la migración y sus descendientes (Agar, 2009), al que las tres escritoras contribuyen, constituye una temática omnipresente en el conjunto de escritores chilenos de origen árabe (Rafide, 1989), junto a la relación entre escritura y memoria (Lillo Cabezas, 2008). De igual modo, la fuerza de las raíces que caracteriza a esta literatura (Agar y Saffie, 2005) también está presente en las tres obras. Chahín, Marzouka y Meruane participan desde diferentes visiones y posiciones de un elemento común de la literatura neo-mahyarí señalado por Samamé (2003), como es la problemática generada en torno a la identidad, la alteridad y la transculturación durante el proceso de adaptación, inserción e integración en la sociedad chilena (Candina Polomer y Marzouca Butto, 2021); y lo hacen, además, como mujeres escritoras que sitúan como protagonistas de sus historias a personajes femeninos, ya sean reales (la madre de Chahín y la propia Meruane) o ficticios (Madeleine en la novela de Marzouka).

Memoria e identidades híbridas en femenino

Atendiendo a lo expuesto en páginas anteriores, el siguiente recorrido por las tres obras seleccionadas va a centrarse en una serie de aspectos y elementos claves para el diálogo entre los textos y sus autoras en torno a la hibridación cultural e identitaria. Además de los personajes femeninos protagonistas, la importancia de la memoria en la percepción y autopercepción identitaria, los diferentes significados del viaje en su sentido literal, físico, pero también metafórico como introspección y toma de conciencia de su identidad individual, el concepto de integración y el papel de la lengua y cultura familiar, sin olvidar la continua presencia e influencia del contexto histórico, político y social en el que se enmarcan las tres narraciones, van a guiar las próximas líneas.

Siguiendo un orden temporal que obedece tanto a las generaciones a las que pertenecen las escritoras como a la fecha de publicación de las tres obras elegidas, comenzamos por enmarcar la novela histórica *Nahima, la larga historia de mi madre*, publicada en 2001. Su autora, Edith Chahín Curí (Santiago de Chile, 1934), es hija de padres sirios que emigraron durante los últimos años del imperio otomano a Chile. También ella y su familia más directa emigraron décadas más tarde. Desde noviembre de 1973 se afincó en Madrid, donde reside actualmente (Del Moral Hernández, 2005). Con una formación interdisciplinar que incluye ciencias religiosas, pedagogía y comunicación, su amplia experiencia como guionista radiofónica la llevó, desde principios de los años ochenta, a adentrarse en la escritura literaria. A diferencia de Marzouka, Chahín comparte con Meruane el hecho de que no estamos ante una ópera prima. En cambio, sí es su primera novela histórica, disponible gratuitamente a través de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (Instituto Cervantes), y cuya traducción al árabe vio la luz en 2014 gracias al académico sirio Rifaat Atfé y a la editorial dubaití Dar el Warak (Emiratos Árabes Unidos). Traemos a colación tres obras más: la ficción *Fadua, la impetuosa doncella de Homs* (Tabla Rasa, 2004), la narración histórica *La trovadora de Jerusalén* (Endymion, 2012) y el poemario *Nostalgias líricas* (Rilke, 2020) porque, como puede colegirse de los títulos, la producción de Chahín se enmarca de lleno en la literatura neo-mahyarí.

Nahima, la larga historia de mi madre es todo un homenaje a la figura femenina de la madre que encarna la cultura y tradiciones árabes, además de protagonizar una experiencia migratoria que comienza en 1912, una fecha clave en el escenario internacional. La cita de Luis Cernuda que precede a la narración resulta muy significativa: "Si lo recuerdas tú, recuérdaselo a otros". Y es precisamente un ejercicio de memoria familiar colectiva, acompañada de un viaje a la localidad siria de Homs (ciudad de origen), y de una labor de documentación, lo que da lugar a esta obra. Concebida como homenaje personal, también muestra un testimonio de vida (basada en testimonios, grabaciones y cartas) que merece ser conservado y leído por las siguientes generaciones. Al igual que Marzouka, Chahín incluye un mapa, además de un glosario que explica el uso de términos en árabe dialectal y de innumerables referencias al contexto histórico y político de Siria y Chile a principios del siglo XX. Todo ello denota el carácter divulgativo que Chahín imprime a la biografía de su madre como modelo de tantos y tantos otros migrantes árabes de la época.

Se trata de una extensa biografía en formato de novela histórica de 510 páginas estructurada en dos partes: la dedicada a Siria (doce capítulos, pp. 9-230) y la centrada en el viaje y llegada a Santiago de Chile (quince capítulos, pp. 231-502). La etapa siria ofrece interesantes datos, como el hecho de que el abuelo de Chahín, al igual que el de Marzouka, ya había viajado al continente americano. En este caso, a Argentina, dejando a la abuela de Chahín a cargo de sus cuatro hijas. Asimismo, el padre de Chahín, Yusef, regresaría desde Chile para buscar una esposa joven y tradicional, mostrando así una práctica que sigue siendo muy habitual en la actualidad entre la diáspora marroquí en España. El tercer elemento a destacar es que se trata de una migración forzosa provocada por la llamada a filas de Yusef para su incorporación al ejército otomano en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Aunque pueda parecer una obviedad, se hace necesario recordar que las tres escritoras inciden en subrayar la violencia ejercida contra sus comunidades de origen.

Respecto a la segunda parte, se centra en el proceso de asentamiento en Santiago de Chile, donde se produce un reencuentro con algunos familiares y amigos que ya habían emprendido la marcha con anterioridad. La repentina viudedad de Nahima (a sus 39 años y con siete hijos a su cargo) la lleva a trasladarse a la ciudad costera de San Antonio (a unos 114 km de Santiago), ejemplificando así las migraciones internas de la diáspora árabe y, sobre todo, las enormes dificultades de adaptación, inserción e integración en la sociedad chilena en medio de una problemática identitaria que no acaba de resolverse. La experiencia de Nahima es la de una mujer obligada a abandonar su país y a iniciar un proyecto de vida en un país culturalmente muy diferente (Abdel Hamid, 2019).

Así, la diáspora árabe es contemplada como inocente víctima de las manipulaciones, las ambiciones y las equivocaciones de los políticos que “causaban trastornos y conflictos internacionales que perjudicaban a miles de inocentes” (Chahín, 2001, p. 349). En otro momento de la novela, se reivindica el papel de estos árabes en sus países de destino:

Los árabes que llegaron a Chile no llegaron con la intención de “hacer la América” [...] llegaron para poner sus manos al servicio de las necesidades del país que los acogía, para arrimar el hombro como un chileno más, o como un argentino más o un cubano, colaborando en el crecimiento de la nación que los había acogido. (Chahín, 2001, p. 413)

Ahora bien, en términos de hibridación, Nahima decide limitar a su vida familiar su identidad árabe, iniciando un proceso de asimilación en los espacios públicos con la única finalidad de ser aceptada y reconfigurar así un proyecto de vida truncado. En el texto, Nahima decide seguir el consejo del padre André, un sacerdote sirio, que le había dicho al despedirse en Homs: “Al país donde fueres, haz lo que vieres” (Chahín, 2001, p. 358).

En este sentido, se aleja de la experiencia integradora de Marzouka. Chahín, en boca de Nahima, expresa la incompatibilidad de mantener el árabe junto al español como reflejo de otra serie de aspectos culturales que debían ser eliminados para acoger nuevas costumbres que, en el caso de las mujeres, suponían un considerable avance en sus libertades: “[...] Si los

chilenos encuentran natural que la mujer salga, se luzca, goce de todas sus posibilidades, ¿por qué no intentamos olvidar nuestras costumbres y ser como ellos? (Chahín, 2001, p. 399).

Como se desprende de este fragmento, muy representativo del resto de la novela, no existe espacio alguno para la hibridación. El único proyecto migratorio exitoso parece ser el de la completa “chilenización”, el clásico asimilacionismo. Y, en dicho proceso, se produce un ejercicio, inconsciente o no, de idealización de la sociedad y el país de acogida. Resulta muy interesante cotejar la recreación idealizada de Siria que realiza Chahín en la primera parte y situarla, a modo de espejo, frente al testimonio de su madre en la segunda. De hecho, la recreación de Chahín bebe directamente de postulados orientalistas que establecen una reiterada mención a un al-Andalus idealizado (Abboudy, 2004) que, como ha estudiado Vagni, ha sido instrumentalizado en clave política para fomentar las relaciones con América Latina (Vagni, 2024). En Chahín, que no en Nahima, Siria es revisitada en estos términos (Chahín, 2001, pp. 25, 41 y 187).

En cuanto a Nahima, tiene argumentos para sustentar su posición. Además de la mayor libertad de movimientos, la apelación al mismísimo Pedro Aguirre, por aquel entonces presidente de la república, para que su primogénito Antonio fuese excluido de las filas del ejército que iba a ayudar a los aliados en la Segunda Guerra Mundial, explicarían la siguiente afirmación:

Si en Siria hubiese habido un presidente como él o, mejor aún, si en Siria hubiese podido, como mujer, acercarme a las autoridades, habría podido liberar a Yusef del llamamiento a filas...; pero entonces, en Siria, la intervención de la mujer en estos asuntos estaba totalmente prohibida. (Chahín, 2001, p. 500)

Con este episodio parece cerrarse el círculo vital de Nahima, que representa un modelo de migrante en el que los obstáculos aparecen siempre en el seno de la comunidad árabe, y no en la sociedad de acogida. Es cierto que se abordan las fases del proceso migratorio en cuanto al dolor por la marcha, la nostalgia y el desarraigo, pero de nuevo, la solución pasa por concebir la integración como un proceso excluyente mediante un modelo asimilacionista.

El final del proceso de Nahima puede considerarse muy cercano al punto de partida desde el que Lina Meruane inicia *Volverse palestina* (2013), en el sentido de que parte de una total ausencia de conciencia respecto a su palestinidad. Esta crónica-ensayo de la chilena de padre palestino, Lina Meruane (Santiago de Chile, 1970), se inserta en una amplia producción literaria que incluye también relatos de ficción. Con una sólida formación universitaria que la ha llevado a ejercer profesionalmente como profesora en Nueva York, no es casual que elija expresarse en forma de relatos, crónicas y novelas. Como se ha comentado, suponen tres medios que permiten una mayor capacidad de concienciación y divulgación al escritor comprometido, como lo es Meruane. Basten dos apuntes antes de entrar en la obra. Su dedicatoria: “A mi padre, que se niega a regresar. A mis amigos A y Z, que se niegan a partir.” (Meruane, 2015) y la cita de Edward Said: “El destino de los palestinos ha sido, de algún modo, no terminar donde empezaron sino en algún lugar inesperado y lejano” (Meruane, 2015).

Las 199 páginas de la edición de 2015 se dividen en dos bloques. El primero, "Volverse palestina" (pp. 9-108), está escrito en forma de crónica en la que la escritora relata su proceso de toma de conciencia de una identidad palestina que, considerada por su padre una herida abierta nunca cicatrizada, se silenció para evitar dolor a la siguiente generación (McDowell, 2021). A diferencia de Marzouka, educada en Chile en escuelas árabes (Marzouka, 2022), Meruane parece seguir el camino de Nahima, pero no por elección propia, sino paterna: "Eran todas escuelas chilenas en las que no se enseñaba más que la lengua oficial" (Meruane, 2015, pp. 33-34) porque "había que confundirse con el todo a la mayor brevedad posible, había que formar parte de lo local para evitar la discriminación por el hecho de ser árabes" (Meruane, 2015, p. 25).

Recordemos la importancia de la memoria y, en este caso, de la desmemoria paterna: "las cosas palestinas desaparecieron misteriosamente" (Meruane, 2015, p. 33). Es una identidad que se le presenta como propia de manera externa, a través de un taxista palestino y que se le impone desde fuera de la comunidad en términos estigmatizadores como consecuencia de la manipulación informativa tras los atentados del 11 de septiembre de 2011, estando Meruane en Nueva York. El título resulta sumamente evocador, pues no solo supone "volverse palestina" en el sentido de encontrar una identidad con la que se siente comprometida, sino también asumir la percepción y los prejuicios que ello conlleva, y por los que volverse palestina significa volverse sospechosa. Es así como asume su palestinidad y habla de las humillaciones sufridas en el aeropuerto y de unos agentes de seguridad israelíes muy parecidos en sus actuaciones a los "tiras" de la dictadura chilena (Meruane, 2015, p. 59); de censura y de ausencia de libertades (Meruane, 2015, pp. 44-47); de desplazamientos forzosos (Meruane, 2015, p. 74), etc.

Como bien ha analizado Romero (2024), en lo que es hasta la fecha el trabajo más completo publicado en España sobre esta obra, la profundidad con la que Meruane aborda su propio constructo vital le llevan a plantear un modelo de identidad híbrida en continuo cambio. Basándose en su propia experiencia, subraya la porosidad de nuestras adscripciones identitarias y la inestabilidad en la que se mueven. De hecho, aboga por derribar las supuestas certezas que cimentan estos compartimentos estancos en los que no solo nos adscriben y nos adscribimos, sino que también nos limitan y debilitan (Meruane, 2015, pp. 192-194).

A diferencia de Chahín, Meruane adquiere su identidad palestina fuera del exilio, entre Nueva York y su viaje a Palestina, a la tierra de su padre (Meruane, 2012, pp. 16-19). No puede hablarse de reencuentro *stricto sensu*, sino de encuentro. Y también resulta sumamente significativo el propio recorrido vital de Meruane, pues su periplo entre Chile, Estados Unidos y Palestina explica su forma de verse a sí misma y de abogar por un hibridismo cultural en continua elaboración y reelaboración. Un eterno *work in progress* en el que la autopercepción y la percepción externa no discurren por los mismos derroteros, abriendo así espacios de enfrentamiento, pero también de diálogo y de influencias mutuas. En suma, una identidad nómada plagada de viajes de ida y vuelta (Jossa, 2021) en los que las heridas, a diferencia de las de su padre, puedan cicatrizar hasta convertirse en otras formas de pertenencia.

La segunda parte de la obra está compuesta por el ensayo titulado "Volvemos otros" (pp. 109-199), en el que la autora reflexiona sobre identidad y alteridad en clave palestina,

analizando la contribución al debate de figuras de la talla de Mario Vargas Llosa, Edward Said, Amos Oz, David Grossman o Susan Sontag, entre otros. Supone un complemento perfecto a la crónica porque desgrana aspectos de ese proceso identitario y de esa hibridez cultural en continuo descubrimiento, cambio y redescubrimiento, tanto en clave personal como en el imaginario colectivo. En ella aborda la censura y la instrumentalización del lenguaje (Chomsky y Pappé, 2011), expone la multiplicidad de formas de alteridad excluyente y reivindica, a través de su palestinidad, ese nomadismo identitario al que hacíamos referencia.

A diferencia del enfoque y objetivos de Chahín, Meruane traza una autobiografía, la suya propia, a través de un relato narrado en primera persona en el que no pretende recuperar el origen perdido, sino reivindicar una identidad plural constituida por una serie de sumas y restas. Y asume, en cierta forma, el carácter transnacional de su palestinidad sin renunciar a denunciar el estigma, la discriminación y la violencia que se sigue ejerciendo contra los palestinos (Abboudy, 2017). Volviendo a la necesidad de descolonizar la historia propugnada por Said, el compromiso literario de Meruane nace precisamente de su palestinidad, de la necesidad de tomar la pluma como arma de combate. Y es así como termina su obra, bajo el epígrafe “quitar el seguro”, haciendo referencia al teclado de su ordenador. En un símil que la autora emplea a menudo, como es el de la llave de puertas que permanecen cerradas, es esa llave, símbolo del exilio palestino, la que da título a la tercera y última obra.

La llave (2019) es una novela histórica de la chileno-palestina Esperanza Marzouka (Belén, 1947). Es la única de las tres escritoras nacida en un país árabe y la que ha experimentado una mayor continuidad en términos identitarios y culturales desde la llegada junto a su familia a Chile. Un pequeño detalle, su nombre, en el que combina la traducción de su nombre propio —Amal (Esperanza)—, y mantenimiento de su apellido, Marzouka —que no Marzuca, que sería su transliteración más castellanizada—, revela ya una simbiosis y el carácter inclusivo de su pensamiento. Su entrevista (Marzouka, 2022) resulta asimismo muy ilustrativa y clarificadora en cuanto a la importancia de la memoria, la identidad híbrida y, de nuevo, el viaje al origen, el regreso a Palestina con el que simbólicamente termina la historia de sus dos personajes protagonistas, ambos exiliados forzosos.

Médica de profesión, Marzouka adquirió formación literaria para poder presentar esta novela, que define como un recorrido por su memoria afectiva y cultural en tanto que emigró a Chile durante su preadolescencia (Marzouka, 2022). A diferencia de Chahín y Meruane, Marzouka es criada en el seno de una familia palestina que mantiene la lengua gracias a su abuela, su cultura y sus costumbres. Es educada en el colegio árabe del barrio y realiza varios viajes a Palestina, donde aún es reconocible la huella de su familia. En este caso, la hibridación identitaria tras su llegada a Chile no resulta ni excluyente ni traumática, pero sí los acontecimientos que llevaron a su familia al exilio. De nuevo, un exilio impuesto durante la llamada *Nakba* o Desastre (1947-1948), un periodo en el que se produjeron desplazamientos forzosos y expulsiones masivas de palestinos. De esta forma, plantea su propia identidad en los siguientes términos:

Llegas acá, con el tiempo ya te sientes un chileno más y te involucras en todo

el quehacer nacional. Tú eres un chileno más que vota, que se inquieta, que participa. Pero yo creo que uno puede ser dos cosas, uno puede ser chileno y también puede ser palestino. Yo me siento chilena y palestina. (Marzouka, 2022)

En consecuencia, estaríamos ante un término intermedio entre Chahín y Meruane, pues lo que plantea Marzouka es una hibridación activa y en continuo diálogo. Es aquí donde el compromiso de su palestinidad aflora:

Yo creo que acá tenemos que tener un pequeño país y pensar en que en algún momento vamos a poder volver o vamos a estar conectados para siempre y luchar por apoyar todo lo que está pasando allá contra toda la represión y toda la injusticia. (Marzouka, 2022)

Y es en esta clave en la que hay que leer su ópera prima. Una reveladora nota advierte: “Los personajes de la novela son ficticios, sin embargo, el contexto histórico es real”. En efecto, lo que Marzouka cuenta es su propia historia y la de su familia que, como tantas otras, fueron víctimas de la *Nakba*. En línea con lo expresado por Nahima sobre la política internacional y sus terribles consecuencias para el mundo árabe, Marzouka sitúa la historia de amor entre sus dos personajes protagonistas, Madeleine y Said, en medio de un escenario cada vez más violento por la acción de actores externos.

Compuesta por 226 páginas y sin un índice ni un orden cronológico, el texto se divide en dos partes, cada una de las cuales se compone de pequeños capítulos en los que los diferentes personajes principales van creando un ambiente coral que permite seguir paso a paso y en diferentes ciudades, la evolución de los acontecimientos. En la primera (pp. 13-121), la acción discurre en el periodo comprendido entre 1912 y 1944 entre Belén, Jerusalén, París, Beirut y Belén. A lo largo de los 17 relatos conocemos los efectos y reacciones a la Declaración Balfour (pp. 27-29), las ventas forzosas de tierras e inmuebles (pp. 63-69), los primeros encarcelamientos de manifestantes (pp. 79-83) y los crecientes disturbios, todo ello en medio del compromiso de los dos protagonistas. La segunda parte (pp. 124-226), transcurre entre 1946 y 1948 a lo largo de 14 textos datados en Jerusalén, Deir Yassin, Qatamon y Belén, con una pequeña extensión a 1966 en lo que supone el regreso de los dos protagonistas a su tierra.

Así, aparecen los efectos de la Haganá de Ben Gurión (Said, julio de 1946):

Cuando los disturbios aislados desembocaron lenta pero inexorablemente en una violencia desatada, recién abrí los ojos. ¡Cuánto había cambiado Jerusalén! La rondaba una especie de aire amenazador. Ya no éramos solo nosotros, los nativos de Palestina, musulmanes, cristianos y judíos, todos árabes. Ahora estaban los otros, los inmigrantes europeos, que llegaban por miles, en forma ilegal, comunicándose en un idioma que no entendía [...] Me enloquecía pensando que un día cualquiera las explosiones mataran a Madeleine o a mis hijos. (Marzouka, 2019, pp. 126-127)

Ya en 1936, el personaje de Said afirmaba desde su casa de Belén: “Los recién llegados son racistas, muy distintos a los judíos palestinos” (Marzouka, 2019, p. 58). Una referencia que, junto al fragmento anterior, serviría para introducir la cuestión identitaria en las comunidades judías.

También se recoge el cierre de escuelas (pp. 133-144); la proliferación de disparos junto a la casa (pp. 45-153); el exilio (pp. 161-166); el Jerusalén ocupado (pp. 213-220); y el retorno a Belén en 1966 con la llave de la esperanza, una llave de la casa que fueron obligados a abandonar 18 años antes y que, como el primer día, encajaba en la cerradura (pp. 221-226). A la incorporación de frases dialectales y a un formato atractivo de leer con un ritmo ágil y un estilo muy depurado, se une un mapa de Jerusalén en 1948. Todo ello ayuda al lector a acercarse a la sucesión de testimonios vitales que reflejan el horror y la indefensión experimentados en aquellos años. Y, de nuevo, volvemos a la memoria y al compromiso de la palestinidad; Marzouka pone en boca de su protagonista la siguiente declaración de intenciones:

Madeleine, Jerusalén, junio de 1948: A pesar de todo lo que estamos viviendo, nunca debes perder la esperanza. Recuerda que es apenas un punto en nuestra larga historia, una hermosa historia [...] Llegará el día en el que alguien, quizá tus hijos, los hijos de tus hijos o los hijos de los hijos de tus hijos, recogerán una por una las piedras de nuestros pueblos y recompondrán nuestra historia. (Marzouka, 2019, p. 208)

Así, completando este círculo, la esperanza se convierte en llave, y la llave en esperanza, un juego de palabras que podría trasladarse al propio nombre de la autora.

Reflexiones finales

Como ha podido colegirse de este recorrido, las tres obras seleccionadas y sus respectivas autoras constituyen una muestra destacada de la contribución de la literatura neomahyarí a las letras hispánicas en general y a las chilenas en particular. El contenido biográfico y autobiográfico, así como el protagonismo de los personajes femeninos, suponen también un importante enfoque de género que ofrece una imagen de resiliencia de la mujer árabe.

La combinación entre lo que supuso una catarsis personal, en el caso de Meruane, un reconocimiento personal a su madre, en el caso de Chahín, y el compromiso por difundir a las nuevas generaciones la historia e identidad palestinas, en el caso de Marzouka, confluyen en una serie de elementos como la memoria, la historia, el viaje y el compromiso del escritor con su comunidad e identidad.

Finalmente, los diferentes modelos de hibridación cultural e identitaria propuestos por las autoras pasan por un proceso más traumático, disruptivo y perturbador, pero también por una visión más sosegada y estable de una identidad que no ha sufrido una asimilación ni el estigma de la discriminación. En suma, tres ejemplos vitales y literarios que merecerían gozar

de un mayor conocimiento y reconocimiento en España.

Referencias bibliográficas

- Abboudy, R. M. (2004). Re/Construcción de la identidad árabe en la narrativa de la escritora chilena Edith Chahín. *Candil. Revista del Hispanismo - Egipto*, (14), 317-337.
- Abboudy, R. M. (2017). Diáspora y/o Transnacionalidad en *Volverse Palestina* de Lina Meruane. *Candil. Revista del Hispanismo - Egipto*, (17), 810-832.
- Abdel Hamid, N. A. (2019). Imagen de la mujer árabe emigrante en *Nahima, la larga historia de mi madre*, de Edith Chahín. *Candil, Revista del Hispanismo - Egipto*, (19), 48-68. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7691270>
- Agar, L., y Saffie, N. (2005). Chilenos de origen árabe: La fuerza de las raíces. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam (MEAH)*, (54), 1-23. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14364>
- Agar Corbinos, L. (2009). Inmigrantes y descendientes de árabes en Chile: adaptación social. En A. Akmir (Coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración* (pp. 99-170). Siglo XXI.
- Akmir, A. (Coord.) (2009). *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*. Siglo XXI.
- Bahajin, S. (2008). El modelo latinoamericano en la integración de los inmigrantes árabes. *Raximhai*, 3(4), 737-773. <https://www.redalyc.org/pdf/461/46140312.pdf>
- Bañón Castellón, L. (2024). Identidad, discurso y representación: las migraciones árabes en América Latina. *DeSignis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS)*, (40), 103-117. <http://dx.doi.org/10.35659/designis.i40>
- Barakat, H. (2000). Exploration in Exile and Creativity: The Case of Arab-American Writers. En K. AbdelMalek y W. Hallaq (Coords.). *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature* (pp. 304-320). Brill.
- Bartet, L. y Kahhat, F. (Comps.) (2010). *La huella árabe en el Perú*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bartet, L. (2011). *Las fronteras disueltas. Voces árabes en el Perú (siglos XIX y XX)*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bartet, L. (2011a). *Memorias de cedro y olivo. La inmigración árabe al Perú (1885-1985)*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Bartet, L. (2023). *Regards croisés. Six essais sur les relations interculturelles entre l'Amérique du Sud et les pays arabes*. Notre Savoir.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Candina Polomer, A. y Marzuca Butto, R. (2021). Migración árabe e integración en el Cono Sur en la primera mitad del siglo XX: el caso de Chile. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam (MEAH)*, (70), 33-60. <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v70i0.15250>
- Chahín, E. (2001). *Nahima. La larga historia de mi madre*. Debate.

- Chomsky, N. y Pappè, I. (2011). *Gaza en Crisis. Reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos*. Taurus.
- Gutiérrez de Terán, I. (2015). La Palestina que nunca cesa: Edward Said y la noción del compromiso desde la memoria. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam (MEAH)*, (64), 169-183. <http://hdl.handle.net/10486/671223>
- Jossa, E. (2021). Palestina-Chile ida y vuelta. La escritura nómada de *Volverse Palestina* de Lina Meruane. *Oltreoceano. Rivista sulle migrazion*, (17), 279-288. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8010001>
- Lillo Cabezas, M. (2008). Tiempo, memoria, escritura (a propósito de la narrativa chilena). *Estudios filológicos*, (43), 131-140. <http://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132008000100009>
- Macías, S. (2009). *Influencia árabe en las letras iberoamericanas*. Universidad Internacional de Andalucía.
- Martínez Lillo, R. (2016). Dos miradas a Al Ándalus, desde el Nuevo Mundo. *Anaquelet de estudios árabes*, 27, 101-120. https://doi.org/10.5209/rev_ANQE.2016.v27.47966
- Marzouka, E. (2019). *La llave*. Cuarto propio.
- Marzouka, E. (2022). Entrevista para el serial "Palestinos de Corazón", realizado por la Comunidad Palestina de Chile (<https://www.comunidadpalestinachile.cl/>), 5 de agosto de 2022. Disponible en Facebook: <https://www.facebook.com/watch/?v=744036533529421>
- McDowell, L. (2021). Identity and Poetic Memory in Lina Meruane's *Volverse Palestina*. En A. Gasquet y G. Majstorovic (Eds.). *Cultural and Literary Dialogues Between Asia and Latin America* (pp. 37-52). Palgrave.
- Meruane, L. (2012). *Volverse Palestina*. En El Mercurio (Ed.), *Mujeres que viajan solas. 15 cronistas frente a las aventuras que marcaron sus vidas, desde París al Amazonas* (pp. 16-19). El Mercurio-Aguilar.
- Meruane, L. (2015). *Volverse Palestina*. Penguin Random House.
- Del Moral Hernández, A. (2005). Edith Chahín: escritora de historias de mujeres. *Sesenta y más*, (240), 14-17. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1214730>
- Moslund, S. P. (2020). *Migration Literature and Hybridity: The different speeds of transcultural change*. Palgrave.
- Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Duke University Press.
- Pérez García, Y. (2010). *El impacto sociocultural de los árabes en las identidades latinoamericanas. Algunos apuntes para el debate* [Ponencia]. VI Congreso Iberoamericano de Pensamiento, Holguín (Cuba), Casa Iberoamericana de la Cultura, 25-27 de octubre de 2010.
- Petit, L. (2023). Una aproximación a la escritura híbrida y transcultural de *Días de tu vida y Rumbo al exilio final*. *Cuadernos del Hipogrifo. Revista semestral de literatura hispanoamericana y comparada*, (20), 41-54. <https://www.revistaelhipogrifo.com/wp-content/uploads/2024/02/41-54-1.pdf>
- Rafide, M. (1989). *Escritores chilenos de origen árabe, ensayo y antología*. Instituto Chileno-Árabe de Cultura.
- Rojas-Marcos Albert, R. (2017). El español como lengua literaria en Marruecos: una literatura

- menor. En D. A. González Madrid, M. Ortiz Heras y J. S. Pérez Garzón (Coords.), *La Historia: lost in translation?* (pp. 2595-2608). Universidad de Castilla-La Mancha.
- Romero Morales, Y. (2024). La palestinidad de una escritora chilena: *Volverse Palestina* (2013) de Lina Meruane. En R. Rojas-Marcos (Coord.), *El Mediterráneo. Identidades complejas y discursos de alteridad* (pp. 117-144). Idea.
- Samamé, M. O. (2003). Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile. *Signos*, 36(53), 51-73. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342003005300004>
- Samamé Barrera, O. (2008). Texto de la conferencia Producción literaria de los descendientes árabes en Chile y en las Américas. Casa Árabe-IEAM, Madrid, 13 de junio, p. 1. <https://www.researchgate.net/publication/344848915>
- Sarria, J. y Gahete Jurado, M. (Coords.) (2019). *La frontera líquida. Estudios sobre literatura hispanomagrebí*. Tirant lo Blanch.
- Ustán, M. (2011). *La inmigración árabe en América. Los árabes otomanos en Chile: identidad y adaptación (1839-1922)*. La Fuente.
- Vagni, J. J. (2021). El colonialismo español en Marruecos y las migraciones árabes y sefardíes en el Cono Sur: primeros contactos a principios del siglo XX. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.85403>
- Vagni, J. J. (2024). América Latina y el Mediterráneo sur y oriental: migraciones y discursos. *DeSignis: Publicación de la Federación Latinoamericana de Semiótica (FELS)*, (40), 187-200. <http://dx.doi.org/10.35659/designis.i40p187-200>
- VV.AA. (1997). *El mundo árabe y América Latina*. Libertarias/Prodhufi – UNESCO.
- VV. AA. (2009). *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Casa Árabe-IEAM.
- Yahla, H. (2022). Siria y Chile, recreación y memoria en *Nahima: la larga historia de mi madre* de Edith Chahín Curi. *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, (38), 375-386. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8540702>
- Yidi David, O. M. (2012). Los árabes en Barranquilla. *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde El Caribe*, (17). <https://doi.org/10.14482/memor.17.909.5>

Fecha de recepción: 1 de julio de 2024.

Fecha de aceptación: 7 de noviembre de 2024.

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 estancias 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.

NARRATIVAS ISLAMÓFOBAS Y ORIENTALISTAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN COSTARRICENSES: UN ANÁLISIS DESDE LA GEOPOLÍTICA POPULAR



ISLAMOPHOBIC AND ORIENTALIST NARRATIVES IN COSTA RICAN MEDIA: AN ANALYSIS FROM POPULAR GEOPOLITICS

Javier Johanning Solís
Universidad de Costa Rica (UCR)
javier.johanning@ucr.ac.cr

Javier Johanning Solís es Máster en Relaciones Internacionales y Diplomacia por la Universidad Nacional (UNA), Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica (UCR), investigador del Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) y del Observatorio de la Política Internacional, Sergio I. Moya Mena (OPI), proyecto en conjunto UCR-UNA, con énfasis en el Medio Oriente y África del Norte. Ha desarrollado investigaciones sobre el pensamiento político islamista, el sistema político de Türkiye, la política exterior turca bajo el AKP, el sistema político iraní, las relaciones Costa Rica-Rusia, las relaciones Costa Rica-Türkiye, las narrativas de la administración Trump sobre la República Islámica de Irán, las narrativas de los medios estadounidenses sobre la República Islámica de

Irán, entre otras. Entre sus recientes publicaciones se destacan los artículos “Las acciones de Costa Rica ante los hechos en Palestina desde el 7 de octubre de 2023”, en *Foro Internacional*, Vol. LXIV, N° 256 (2024); “Las relaciones exteriores de Costa Rica hacia Turquía: un análisis desde sus orígenes a su situación actual”, en conjunto con Sergio Moya Mena, en *Revista Relaciones Internacionales*, Vol. 94, N° 1 (2021); y los capítulos de libro “Teorías críticas: las relaciones de Costa Rica con los países del Medio Oriente”, en *Relaciones Internacionales desde Costa Rica. Teorías, casos y actores* (Carlos Cascante, 2024, EUNA); y “Las Relaciones Exteriores entre Costa Rica y la Federación de Rusia”, en *Las relaciones internacionales de Costa Rica: un vistazo desde el bicentenario* (Carlos Cascante, 2021, EUNA).

Resumen || La investigación realiza un análisis de contenido exploratorio sobre cómo los medios de comunicación costarricenses han retratado al islam y las comunidades musulmanas en el país desde la perspectiva de la geopolítica crítica y la geopolítica popular. Se realiza este análisis de contenido tanto en medios de prensa digital como televisivos, lográndose identificar un total de 159 notas de prensa, que en su mayoría reproducen discursos simplificadores del islam, articulando una imaginación geopolítica coincidente con los intereses de grupos de poder nacionales, así como con la proyección de poder global de Estados Unidos luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001. Los medios estudiados, en una reproducción de narrativas reduccionistas, orientalistas e islamóforas, describen a las comunidades en el país como algo exótico y exógeno, no perteneciente a la pluralidad y multiculturalidad constituyente de la identidad nacional costarricense según su propia constitución política.

Palabras clave || Islamofobia, Orientalismo, Geopolítica popular, Medios de comunicación, Costa Rica

Abstract || The research seeks to explore how the Costa Rican media has described Islam and the Muslim communities in the country from a critical geopolitics and popular geopolitics perspective, through content analysis. The content analysis is applied to 159 news published in digital press media and televised media and finds the reproduction of a simplifying discourse on Islam, articulating a geopolitical imagination aligned with national power groups, and the projection of US global power after the September 11th, 2001, attacks. The media studied here, reproducing reductionist, orientalist and Islamophobic narratives, describes the Muslim communities in the country as exotic and exogenous, not belonging to the plurality and multicultural elements of the Costa Rican national identity as stated in its own Political Constitution.

Keywords || Islamophobia, Orientalism, Popular geopolitics, Mass media, Costa Rica

Introducción

Esta investigación busca indagar si los medios de comunicación costarricenses han sido parte de la reproducción de discursos orientalistas e islamófobos, y si lo han sido, cómo es que han construido un discurso sobre el islam en el país. Se parte de un marco teórico crítico, entendiendo que los medios de comunicación reproducen un discurso geopolítico que jerarquiza y categoriza lugares, poblaciones, creencias y hasta cuerpos en el mundo. De esta forma, se parte de la geopolítica popular para indagar de forma exploratoria cómo los medios de comunicación costarricenses han reproducido discursos geopolíticos islamófobos y orientalistas en la sociedad costarricense, construyendo una serie de separaciones que vienen a concebir al islam de forma homogénea y exógena a la realidad costarricense, e incluso como un *otro* amenazante.

El estudio se ubica dentro de las investigaciones sobre el islam en América Latina. Estos han tenido una expansión desde el siglo XXI, y se encuentra que existen tres principales tendencias: estudios sobre la historia del islam en la región; la historia de regiones particulares con respecto al islam; y los lazos y redes que existen entre la región y otras de mayoría musulmana (Chitwood, 2017). Dentro de la primera tendencia se ubican los trabajos de Taboada (2009), Kettani (2010), Sills y Baggett (2011), Akbar (2011), Diouf (2013), Cook (2015) y Aghdassi (2018), entre otros. En cuanto a las segunda y tercera tendencias, muy interrelacionadas, se pueden mencionar los trabajos de Ismail (2001), May (2011), Kettani (2013), Rosemberg (2015, 2016), Lindley-Highfield (2015), Khan (2015) y Chitwood (2016), entre otras investigaciones. Además, fue posible identificar estudios que posicionan el ascenso del islam en la región como amenaza, desde la securitización (Andrade, 2001; Connell, 2004; Ellis, 2015), los cuales han sido debatidos por otros estudios que buscan una mayor comprensión del islam (Ozkan, 2017; Chitwood, 2019; Moya, 2016).

Dentro de esta tradición, Centroamérica presenta un mayor rezago sobre estudios de la presencia del islam en la región. Esto se debe en parte a las limitantes para su estudio, como falta de fuentes, datos estadísticos y evidencia empírica confiable, lo que ha generado que los estudios publicados presenten datos inexactos o engañosos sobre la cantidad, organizaciones y presencia de población musulmana en Centroamérica (Kettani, 2010, 2013; Lindley-Highfield, 2015; May, 2011; Rosemberg, 2015, 2016).

Debido a esta situación es que se busca aportar al vacío del conocimiento que existe sobre el estudio del islam en Centroamérica. El presente estudio se ubica en la segunda tradición identificada por Chitwood (2017) de estudios sobre la relación de la región con respecto al islam. Se busca comprender el discurso que existe en Costa Rica, avanzando desde los medios de comunicación, y cómo este discurso prefigura y condiciona la manera en la cual la sociedad costarricense ha llegado a comprender al islam y a las comunidades musulmanas presentes en el país, y sus características y manifestaciones¹.

Las primeras dos secciones explican el marco teórico del que parte la investigación,

¹ La presente investigación es un producto de estudio más amplio sobre las comunidades musulmanas de Costa Rica, sus creencias, expresiones y formas de organización.

así como de la propuesta metodológica utilizada para conducir el análisis. Posteriormente, se ofrece un análisis de la reproducción de discursos geopolíticos desde los medios de comunicación costarricenses para, finalmente, analizar cómo es que los medios de comunicación han construido un discurso, en sus diversas secciones de noticias sobre el islam y la población musulmana en Costa Rica.

Perspectiva teórica

La presente investigación busca indagar sobre cuáles son los discursos que los medios de comunicación costarricense reproducen sobre el Islam. Este análisis resulta significativo ya que personas entrevistadas de las comunidades musulmanas en Costa Rica han afirmado que los medios de comunicación reproducen narrativas discriminatorias contra la población musulmana, tanto a nivel global como nacional. Por si fuera poco, las personas entrevistadas afirmaron que son las mujeres las que más actos de discriminación e islamofobia han experimentado en Costa Rica, probablemente debido a su género, así como a su indumentaria, lo que las hace más visibles que los hombres al usar el velo islámico o *hiyab* (comunicación personal con María, 9 de septiembre de 2017; comunicación personal con Hossam Said y Alaa Owaida, 9 de septiembre de 2017; comunicación personal con Alejandro Mahdi Chinchilla, 2 de enero de 2019).

Se parte de la tradición teórica de la geopolítica crítica, la cual interroga “cómo y por qué hemos llegado a pensar sobre el mundo (o partes de él) de cierta manera” (Dittmer y Bos, 2019, p. 11). De esta forma, la geopolítica es entendida tanto como una imaginación, como un discurso, que trata sobre “la constelación de verdades tomadas por sentado de una persona (o sociedad) acerca del mundo y la forma en que el poder debería ser utilizado en ese mundo” (Dittmer y Bos, 2019, p. 41). Para realizar este cuestionamiento, la geopolítica crítica se enfoca en tres categorías de discurso para su estudio: la geopolítica formal, la geopolítica práctica y la geopolítica popular.

Esta investigación parte de la categoría de geopolítica popular, entendiéndola como “el discurso geopolítico cotidiano en que los ciudadanos están inmersos en su día a día” (Dittmer y Bos, 2019, p. 15). Este discurso no sólo permite construir una noción de identidad y del rol que una persona, sociedad o Estado juega en el mundo, sino que también define quién es diferente de un *nosotros*, en el que los medios de comunicación juegan un rol predominante en la forma en que se construye, cómo es que se entiende y cómo darle sentido al mundo (Dittmer y Bos, 2019). Se entiende que la geopolítica parte de un conocimiento, que busca parecer imparcial, neutral y objetivo, cuando realmente es situado, por lo que es necesario desentrañarlo y visibilizarlo para demostrar los intereses que esconde detrás (Santamarina Guerrero, 2017).

Lo anterior se complementa con lo desarrollado por Edward Said (1981) sobre el orientalismo y cómo los medios de comunicación han retratado históricamente al islam. Su estudio sobre los vínculos entre los medios y el poder político, así como la reproducción de

narrativas esencialistas y reduccionistas sobre el islam es seminal para comprender cómo un discurso puede ser reproducido en una sociedad (Said, 1981). Este discurso, ya prevaleciente en los Estados Unidos, se vuelve global con la coyuntura de los ataques del 11 de septiembre de 2001 y la llamada “Guerra contra el Terror” de la administración George W. Bush (2001-2009). Esto implicó una securitización del islam a nivel global —que asciende a más de 1,9 mil millones de personas (Pew Research Center, 21 de diciembre de 2022)—, principalmente por medio de las narrativas construidas por los medios de comunicación como agentes que operan en alianza con los intereses de las potencias (Said, 1981), en un contexto globalizado. A este respecto, Said (1981) afirmaba que:

Para el Occidente en general, y Estados Unidos en particular, la confluencia de poder sobre el “Islam” es notable, tanto por los grupos que la componen (la academia, las corporaciones, los medios, el gobierno) como por la relativa ausencia de disenso de la ortodoxia que ha creado. El resultado ha sido una sobre simplificación del “Islam”, todo para lograr que numerosos objetivos manipulativos puedan ser logrados, desde incitar a una nueva Guerra Fría, a la instigación de una antipatía racial, a una movilización de una posible invasión, a una continuada denigración de los musulmanes y los árabes. (p. 58)

De lo anterior se desprende que el fenómeno de la islamofobia se intersecta con el racismo para generar un mecanismo de otrorización de lo no europeo, lo no blanco y lo no civilizado (Grosfoguel, 2011). Esta intersección de mecanismos de otrorización y de opresión también se conjugan con la aporofobia y la discriminación y violencia de género, estando todos estos fenómenos presentes dentro de la islamofobia. En resumidas cuentas, de lo que se trata es de “convertir al otro en un objeto manejable y dominable” (Rojo y Carrión, 2018, p. 91). A partir de lo anterior, la investigación parte de una definición de islamofobia, entendida como un “sentimiento y actitud de rechazo y hostilidad hacia el Islam y, por extensión, a las personas musulmanas y su entorno social y cultural” (Plataforma Ciudadana contra la Islamofobia, 2018, p. 12).

Metodología

Para conducir el análisis se parte de la técnica cualitativa del análisis de contenido, la cual es “una técnica de investigación para realizar inferencias válidas y replicables de textos (u otras fuentes significativas) a los contextos de su uso” (Krippendorff, 2018, p. 24). Con ello se entiende que el análisis de contenido busca, precisamente, interpretar el contenido de un documento o discurso, sea textual o verbal, dentro de un contexto específico (Abarca, 2013). Para ello importa interpretar tanto el mensaje explícito como el mensaje implícito del documento o discurso, ya que el mismo posee opacidad, no permitiendo comprenderlo por la simple interpretación del texto directamente (Santander, 2011, p. 210).

Las unidades de observación para el análisis fueron las noticias relacionadas con la población musulmana o islam publicadas por los medios de comunicación del país, en lo que refiere a la prensa escrita. En cuanto a los medios de comunicación televisivos, las unidades de análisis fueron los reportajes realizados sobre la población musulmana en el país. Los medios de comunicación de prensa incorporados en el estudio fueron: *La Nación*, *Semanario Universidad*, *Delfino.cr*, *La República*, *CRHoy*, *ElMundo.cr*, *Diario Extra*, *Telenoticias* y *La Teja*, en los que se identificó por lo menos una nota relacionada al islam o población musulmana (ver gráfico 1).

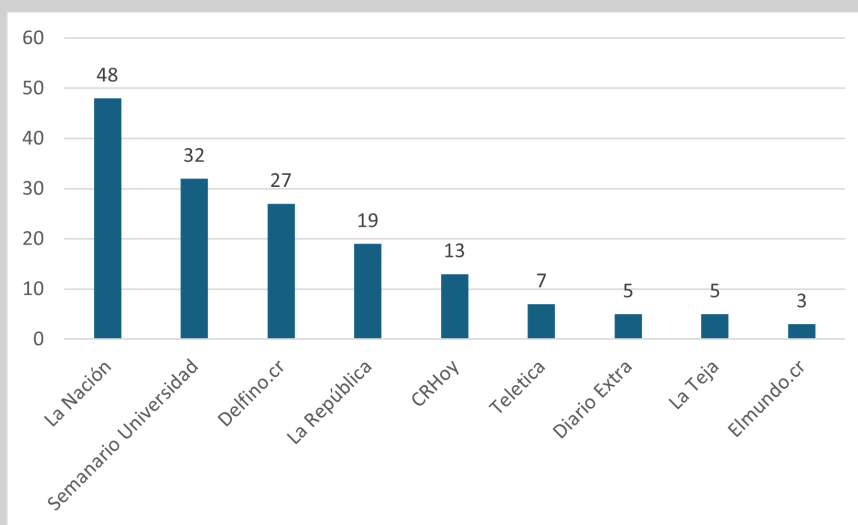


Gráfico 1. Noticias identificadas en los medios de comunicación costarricenses que trataran sobre el Islam y la población musulmana en Costa Rica y el mundo. Elaboración propia con base en la identificación de noticias de los medios de prensa digital analizados.

La selección de noticias se realizó mediante los buscadores de cada medio de comunicación, utilizando palabras claves en la búsqueda como “islam”, “musulmán” o “musulmanes”, y seleccionando aquellas noticias que tuvieran relación con el contexto nacional costarricense, o se consideraran relevantes por cómo su contenido reproduce un discurso sobre el islam y la población musulmana a nivel global. Esto implicó incorporar en el análisis noticias de la sección de política nacional, editoriales, artículos de opinión, entre otras secciones. En ese sentido, se identificaron noticias publicadas desde el año 2009 hasta el 2024, dentro de las cuales la sección de opinión fue la de mayor cantidad de notas con 83 sobre un total de 159. Esta búsqueda se complementó indagando si las notas referenciaban a otras noticias en su texto, ampliando con ello el margen de búsqueda. La indagación se realizó de forma exploratoria y no exhaustiva, dando lugar a que futuras investigaciones amplíen los hallazgos de este estudio. De parte de los medios de comunicación televisivos, estos fueron: *Repretel* y *Multimedios*².

Las unidades de análisis se entienden como los temas que se puedan identificar en el análisis semántico de las unidades de observación (Abarca, 2013). Con ello, se realiza un análisis hermenéutico que permita identificar los temas abordados en las unidades de observación, como también su relevancia dentro del discurso mismo y su relación con el contexto más

² Fue posible identificar más reportajes de estos y otros medios, no obstante, los videos ya no estaban disponibles al público.

amplio. Cabe afirmar que el análisis se realizó sobre las noticias en las que se identificaran discursos islamófobos y orientalistas, por lo que no todas las noticias presentadas en el gráfico 1 fueron tomadas para el análisis.

Entre los temas mayoritariamente abordados están: el conflicto palestino-israelí, alianzas y alineamientos geopolíticos, terrorismo, las mujeres y los derechos humanos y su relación con el Islam, migración, el islam en América Latina y Costa Rica, la promoción del entendimiento entre culturas, el ataque contra una cátedra de estudios en la Universidad de Costa Rica (UCR) y el mundial FIFA en Qatar. La mayoría de medios de comunicación costarricenses, en sus secciones de editorial, política nacional y opinión, principalmente, han prestado una importante atención al conflicto palestino-israelí³, especialmente desde los ataques del 07 de octubre de 2023. Se considera que este es un tema de estudio relevante para futuras investigaciones, y que, para abordarlo con toda su seriedad, se debe analizar en otro espacio, por lo que, a menos que se considere que la nota refiera al islam en general, o tenga implicaciones sobre la población musulmana costarricense o el Estado costarricense, no se abordará en este estudio. Asimismo, dado que otra investigación en este volumen realiza el análisis de la representación de las mujeres musulmanas por medios de comunicación costarricenses, no se profundizará en este tema.

La reproducción de discursos geopolíticos sobre el islam desde medios de comunicación costarricenses

La presente sección trata sobre el contenido de noticias en las que se identificó ese alineamiento geopolítico que Said (1981) habla entre el poder y los medios de comunicación. Comprender esta reproducción de narrativas resulta fundamental porque ésta va a tener consecuencias en cómo es que estos medios de comunicación van construyendo un discurso sobre el rol del islam y su presencia en Costa Rica, que es objeto de análisis de la siguiente sección.

Por consiguiente, esta sección analiza el contenido de las noticias que hablan en términos amplios, ya sea globales o regionales, sobre el islam. En primer lugar, es posible identificar posicionamientos que reproducen una lógica eurocéntrica y orientalista, identificando a un *nosotros* occidental, *superior*, contra un *otro*, principalmente musulmán, *inferior*. Una parte significativa de las notas que abordan el conflicto palestino-israelí reproducen esta lógica, en un discurso típico del *Eje del mal*, en el que se observa a Hamás aliado, o incluso *proxy*, de Irán, y alineado con la Rusia de Vladimir Putin, Corea del Norte, China, Venezuela y Nicaragua. En algunas notas identificadas se relaciona Hamás, que es un movimiento político palestino de resistencia de corte islamista, con grupos salafistas como el Daesh o Al Qaeda, o incluso como equivalente al régimen nazi. Esta es la reproducción de un discurso geopolítico que construye un *otro* sin mucho sentido, más allá de significar lo que no es visto como un *nosotros*, reproduciendo lógicas de superioridad/inferioridad (Said, 1981).

³ Cabe advertir que las notas identificadas no refieren a un único posicionamiento en el conflicto.

Entre las notas que reproducen las narrativas anteriores se encuentra la de Oscar Álvarez (14 de diciembre de 2023), quien afirma:

Percibo que detrás del estado de Israel se encuentran como aliados los Estados Unidos, el G7 y Europa, con matices y alguna excepción. Es decir el mundo de las principales democracias. Mientras que detrás de Hamas se encuentran como aliados en primer lugar Irán, Turquía, la Liga Árabe y los BRICS, que incluyen a Brasil, Rusia, India, China y Sur África (...) Veo difícil una solución de dos Estados mientras el interlocutor de Gaza sea Hamás. Es como pretender encontrar una solución diplomática a un conflicto negociando con ISIS o con el régimen nazi de Adolfo Hitler. (párr. 3-4 y 18)

Como puede verse, la imaginación del mundo de Álvarez (14 de diciembre de 204) reproduce una lógica del bien contra el mal, democracias contra autocracias y Occidente contra los demás. Incluso afirma que en América Latina los aliados de Irán son Cuba, Venezuela, Bolivia y Nicaragua, junto con Brasil, por su simple pertenencia al grupo BRICS (párr. 7).

Humberto Pacheco (5 de agosto de 2014) sigue esta misma lógica empleando falacias en contra del islam y la población musulmana. Para este autor, el "otro" incorpora a Rusia y Venezuela, y realiza un llamado a que "los países civilizados del mundo" usen "recursos muy violentos" para evitar que sus enemigos "tomen las riendas del mundo" (párr. 8). No sólo construye un otro ficticio, sino que también reproduce una ficción de una amenaza existencial a un "nosotros", "superior", occidental. Pacheco reproduce una visión del islam como monolítico, inherentemente violento y antisemita, afirmando que:

No necesitó el colega mayor apología por Israel pues, a quien no baste con el sangriento texto de ese documento [refiriéndose a la carta constitutiva de Hamás], habría que valorarlo por un psiquiatra [falacia *ad hominem*]. De entre ese barbárico juramento entresacamos la cláusula que pone fin a cualquier discusión: "Las piedras y los árboles dirán: Oh musulmanes, oh Abdullah, hay un judío detrás de mi, ven a matarlo". (Pacheco, 5 de agosto de 2014, párr. 3. Los corchetes son nuestros)

Pacheco no es el único que concibe al islam como algo homogéneo y violento. La reproducción de este discurso geopolítico también fue posible identificarlo en notas que tratan sobre el conflicto palestino-israelí; que abordan actos terroristas como los atentados contra el medio *Charlie Hebdo* en Francia en 2015; que posicionan la presencia del islam en América Latina como una amenaza; y que buscan explicar *lo que es el islam*.

En este entendido, María Pérez (12 de octubre de 2016) pareciera realizar una defensa de las caricaturas realizadas por el medio *Charlie Hebdo* en Francia, contra el cual se perpetraron atentados en 2015, al afirmar que, "En la masacre, perpetrada por dos fanáticos religiosos en nombre de Alá mueren comunicadores y dibujantes progresistas..." (Pérez, 12 de octubre de

2016, párr. 1). Con esta frase no sólo vincula directamente a los terroristas con el islam, sino que también detalla una evidente línea entre unos seguidores del islam fanáticos, bárbaros, que cometen una masacre, y unos comunicadores y dibujantes progresistas, civilizados. Incluso la autora afirma que:

Por eso, señalan algunos, en un momento en que aumenta la xenofobia hacia los migrantes y se cuestiona el papel del mundo musulmán —sobre todo después del 11 de setiembre en Estados Unidos— jugar con el humor y la ironía se convierte en un acto peligroso, casi suicida. (Pérez, 12 de octubre de 2016, párr. 2)

Por si fuera poco, su último párrafo lo inicia con “*Charlie Hebdo* y sus colaboradores se arriesgan, sucumben ante el odio religioso y enardecen al mundo” (Pérez, 12 de octubre de 2016, párr. 4). Resulta evidente la asociación del islam con violencia a ojos de la autora.

Por otro lado, se identificaron dos noticias que abordan el terrorismo *yihadista* en la región latinoamericana (Fuentes, 11 de abril de 2024; Chinchilla, 12 de febrero de 2024). La primera nota advierte de la presencia de Hezbollah en América Latina, especialmente en Nicaragua y Venezuela. En ella se puede observar un intento de alinear geopolíticamente a Hezbollah, Siria e Irán con los regímenes de Venezuela y Nicaragua, e incluso se critica al mandatario de Chile, Gabriel Boric, al que se le cataloga de “izquierdista”, por no hacer suficiente para detener las actividades de Hezbollah en Chile.

La segunda nota trata sobre la visita de un *experto en terrorismo* a Costa Rica. La visita de Gabriel Ben-Tasgal al país provocó la advertencia de la posible llegada de una droga llamada Captagón a la región latinoamericana. Se evidencia un intento de vincular al llamado Eje de Resistencia con la producción de esta droga, a la que llama “la cocaína de los pobres o la cocaína de los yihadistas” (Chinchilla, 12 de febrero de 2024, párr. 2). El *experto* relaciona directamente la producción de esta droga con población y países predominantemente chiitas como Irán, Siria y Líbano, y acusa que “hay unos 10.000 chiitas que circulan por todo el continente con pasaportes venezolanos o algunos falsificados” (Chinchilla, 12 de febrero de 2024, párr. 4). Incluso afirma que: “En la teología islámica drogarse está mal, pero drogar a los enemigos del islam está bien, o sea que drogar a Occidente es correcto” (párr. 6-19).

La noticia también busca la securitización del islam en la región, al afirmar que “Si el Medio Oriente explota grupos como Hezbolá o los iraníes van a querer vengarse en lugares como América Latina” (párr. 21). Como una manera de propagar miedo, afirma que Venezuela, Panamá y Costa Rica son blancos predilectos de “terroristas chiitas” o “yihadistas” y afirma que éstos se podrían aliar con los carteles de drogas en la región (párr. 22-23). La noticia no sólo esencializa a prácticamente todo el islam chiita, acusándole de terrorismo yihadista, sino que también securitiza al islam en la región, y le vincula de forma reduccionista y sin evidencia con regímenes como Venezuela o carteles de droga. El periodista que redacta la nota no cuestiona las posiciones del *experto*, tomándolas por sentado, y solamente contrasta sus afirmaciones con declaraciones de las autoridades costarricenses que afirman saber de la existencia de la droga, pero desconocen de su presencia en la región (párr. 25-29).

Por otro lado, Rojas (15 de mayo de 2013; 16 de octubre de 2013; 30 de octubre de 2013) observa al islam como algo retrógrado, violento, intolerante, misógino, homofóbico, que busca conquistar al mundo. Equipara al islam con islamismo, o incluso lo llama “mahometanismo” (30 de octubre de 2013, párr. 1) y lo entiende de forma monolítica. Estas etiquetas fueron formas orientalistas de referirse al islam popularizadas históricamente desde el siglo XVII hasta el siglo XIX (Varisco, 2010). Por si fuera poco, reproduce una noción de Occidente versus Oriente, civilización versus barbarie, racionalismo versus fanatismo, tomando elementos convenientes de la historia occidental y retratando al islam como algo retrógrada, misógino y contrario a los valores de una república que se inspira en el método científico, reproduciendo una lógica de racionalidad occidental contra irracionalidad oriental (Rojas, 16 de octubre de 2013).

Esta reproducción del islam como inherentemente violento es algo que Said (1981) y Burgat (2011) han desmentido, no sólo porque este tipo de discurso esencializa al islam, sino que también descontextualiza de forma ahistórica el por qué los movimientos o personas que se autoidentifican como musulmanes han ejercido violencia o realizan este tipo de actos. Además, generaliza a una población de más de 1,9 mil millones de personas los actos perpetrados por una minoría, sin comprender su trasfondo ni motivaciones políticas, más que religiosas.

Las narrativas de los medios sobre el rol del Islam y la población musulmana en Costa Rica

La reproducción de discursos geopolíticos más amplios tiene la consecuencia de que los medios de comunicación costarricenses construyan una visión del islam y su presencia en el país como un *otro* extraño a un *nosotros* civilizado y occidental. Sin tomar en cuenta que existe no una, sino varias comunidades musulmanas en el país, articuladas alrededor de la Mezquita de Omar y la Mezquita Luz y Fe, en San José —de la rama sunní—, y otra articulada alrededor de la Mussallah Mehfil E Abbas, ubicada en la ciudad de Heredia —de la rama chiita— como principales expresiones del islam costarricense. Estas comunidades no sólo están compuestas de población migrante y sus descendientes, sino de una creciente población conversa costarricense, principalmente integrada por mujeres. Además, los medios invisibilizan y niegan los aportes que la población migrante musulmana ha brindado a la sociedad costarricense, cuyos contactos datan desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, pero cuya presencia se puede observar de forma más fidedigna desde la segunda mitad del siglo XX (Kettani, 2001; Akbar, 2011; comunicación personal con el Dr. Abdulfatah Sasa, 31 de enero de 2020).

De esta forma, los medios de comunicación construyen una imagen del islam como exógeno y extraño a la sociedad costarricense. Este es el caso de noticias que hablan sobre la presencia del islam en América Latina y Centroamérica, y lo describen como un fenómeno homogéneo, perteneciente a población migrante, con pocas posibilidades de crecimiento (Bermúdez, 9 de abril de 2017; Lara, 14 de noviembre de 2009).

Pacheco (5 de agosto de 2014), Cruz (26 de noviembre de 2014), Piza-Tandlich (15 de enero de 2024) y una nota anónima publicada por el medio *La Nación* (Ser musulmán en Costa Rica, 23 de febrero de 2015) también construyen este discurso del islam como algo exógeno a Costa Rica. Pacheco (5 de agosto de 2014) pareciera construir una especie de contraposición entre un *nosotros*, superior, civilizado, ilustrado, occidental, católico y/o judío, y el islam, lo cual es preocupante en el contexto costarricense, cuya población es mayoritariamente católica y es la religión oficial del Estado según su constitución política.

Al respecto, Pacheco afirma que:

Para quienes profesamos la religión católica, y además somos juristas, queda claro —con solo leer el manifiesto fundamentalista— el derecho de defensa de que goza la nación israelí. Lo demás son interpretaciones torcidas. Para mayor abundamiento, cambien la palabra judío por costarricense y vivirán brevemente en carne propia lo que los israelís [sic] han debido sufrir. (5 de agosto de 2014, párr. 6)

La nota anónima del medio *La Nación*, al hacer un llamado en defensa del Estado laico, reproduce un discurso de secularismo versus fundamentalismo, y expone lo que pareciera concebir como una amenaza existencial: la población musulmana en Costa Rica. Advirtiendo la presente amenaza de diputados evangélicos, el autor hace una equiparación entre “fundamentalismos”, al afirmar que: “¿Tendremos en el futuro también diputados musulmanes con esa actitud? ¿Soportaremos el resto de los ciudadanos a un muecín encaramado en el minarete de su mezquita llamando ruidosamente a la oración cinco veces durante el día?” (Ser musulmán en Costa Rica, 13 de febrero de 2015).

Lo anterior no hace más que construir una noción de que el islam no sólo es extraño a la cultura costarricense, sino incompatible. En Silvia Piza-Tandlich (15 de enero de 2024) y Miguel Rojas (15 de mayo de 2013; 16 de octubre de 2013; 30 de octubre de 2013) también se identifican estos posicionamientos. Piza-Tandlich (15 de enero de 2024), hablando sobre el conflicto palestino-israelí, afirma que:

La raíz del problema es el Islam, pero por suerte sólo un 18% del Islam puede leer en árabe, ya que la versión en árabe del Libro de la Revelación (Apocalipsis) ordena condenar a muerte a los infieles [sic] de cualquier tipo e incluye los castigos específicos de mutilación, decapitación y muerte dolorosa para quienes no se sometan. La palabra Islam significa sumisión a su dios, y *Dawah* es el proselitismo de conversión islámica por medio del cual proceden al castigo. Países como Costa Rica, donde la incitación a muerte es castigada penalmente, deberían pensar que las Revelaciones del Islam van más allá de nuestra libertad de expresión. (párr. 11)

Por otro lado, las noticias de *La Nación*, aunque respetuosas de las creencias de las personas que entrevistan, permiten observar un desconocimiento sobre el islam y una visión

de éste como ajeno a la realidad costarricense. Una muestra de esto es la nota de Dorián Díaz, que equipara islam con islamismo, al decir que “Para todos los musulmanes —personas que profesan el islamismo— alrededor del mundo, el Ramadán es su mes sagrado” (9 de marzo de 2024, párr. 1).

Además, la nota publicada en la *Revista Dominical* (25 de marzo de 2012) llega a afirmar sobre mujeres costarricenses conversas que:

Ninguna de ellas tiene familiares en aquellas latitudes desérticas donde el idioma parece un canto armónico que sale de la garganta, ni tampoco tuvieron un enamorado árabe que las convenciera de cambiarse la religión. Las tres fueron criadas entre valores cristianos y muchas veces han comido gallopinto [sic]. (Revista Dominical, 25 de marzo de 2012, párr. 6)

La visión orientalista que se tiene sobre el islam resulta evidente en el ejemplo, así como el desconocimiento que aunque el islam se origina en un contexto árabe, actualmente los musulmanes árabes son realmente una minoría de todos los musulmanes del mundo (ver Moya, 2016; Pew Research Center, 21 de diciembre de 2022). Asimismo, se retrata una sociedad costarricense tradicional cristiana “que come gallo pinto”, un desayuno típico costarricense, como si una persona costarricense musulmán no pudiera hacerlo de igual forma, y que sus creencias en el islam fueran un impedimento para seguir perteneciendo a la sociedad costarricense.

Ahora bien, resulta relevante retratar un acontecimiento dentro del contexto nacional costarricense, que vendría a evidenciar lo dicho por Said (1981) sobre cómo hay grupos de poder en las sociedades que buscan simplificar el islam y sus creencias para legitimar sus posiciones e intereses. Este sería el caso de la denuncia de Clara Libermann, ex vicepresidenta del Partido Liberación Nacional (PLN) contra la Universidad de Costa Rica (UCR) y la Universidad Nacional (UNA) por supuestamente adoctrinar a favor del islam. Esta situación fue expuesta por varias notas publicadas tanto por *La Nación* como por *Semanario Universidad*, en las cuales se retrata cómo es que se le solicitó a la entonces diputada liberacionista, Maureen Clarke, investigar la cátedra Ibn Khaldun; y, además, se les envió una carta a figuras religiosas como el arzobispo de la arquidiócesis de San José, acusando a la cátedra de adoctrinamiento, sin evidencia (Mata, 6 de noviembre de 2016; Chacón, 7 de noviembre de 2016; Mata, 8 de noviembre de 2016; Chacón, 16 de noviembre de 2016).

La cátedra Ibn Khaldun de la UCR es un espacio de estudio sobre el Medio Oriente y África del Norte, que busca “lograr superar los prejuicios, hacer investigación, dar cursos, ofrecer conferencias y mesas redondas para establecer un puente en el dialogo interreligioso y en el diálogo intercivilizaciones que propone la ONU” (O’neal, 19 de mayo de 2009, párr. 2). La cátedra surge en el año 2009 como iniciativa del Dr. Roberto Marín Guzmán.

Todo lo anterior genera consecuencias cuando se trata de la incorporación de población migrante proveniente de países árabes y musulmanes en el país. Se identificaron varias noticias que tratan específicamente este tema, no sólo reproduciendo inexactitudes,

sino también discursos securitizantes de esta población migrante, a quien se percibe como incompatible con la sociedad costarricense o como amenaza terrorista. Como afirma Moya (2022), Costa Rica aprobó en agosto de 2015 una reforma constitucional que declara a Costa Rica como una República multiétnica y pluricultural, por lo que esta situación no solo retrata una visión orientalista y contraria a los derechos humanos de las personas migrantes, sino también evidencia lo reducido de la visión “multiétnica y pluricultural” de los medios y autoridades costarricenses, que reproducen un discurso y un trato discriminatorio y excluyente.

Entre estas noticias se encuentran dos que abordan la negativa de la administración de Luis Solís Rivera (2014-2018) de aceptar personas refugiadas sirias en el país producto de la guerra civil que se desata desde el 2011. Al respecto, de forma excluyente y discriminatoria, el entonces presidente afirmó que: “Cualquier grupo de personas que vengan de Siria, no encontrarían en Costa Rica ni el cobijo sociológico, ni el cobijo religioso ni el cobijo cultural que requieren para hacer una vida normal” (Madrigal, 11 de septiembre de 2015, párr. 3). Se debe subrayar el hecho de que el entonces mandatario, en su función pública, reprodujera esta construcción del islam como ajeno e incompatible a la realidad costarricense. Esta declaración y su reproducción mediática invisibilizó, discriminó y excluyó a la población musulmana en el país, que asciende a más de mil personas por cuentas del Dr. Sasa (comunicación personal, 31 de enero de 2020).

Otra noticia que aborda el tema de migraciones es la de Esteban Mata (21 de abril de 2016), en la que se retrata cómo un flujo significativo de personas migrantes pasaba por Costa Rica entre los años 2015 y 2016, principalmente provenientes de países africanos, y entre los cuáles se encontró la presencia de personas musulmanas. La noticia describe cómo dos miembros de la comunidad musulmana costarricense, Thais Solano y el Dr. Abdulfatah Sasa —a quien Mata erróneamente menciona como “egipcio”, cuando en realidad era palestino y uno de los líderes más importantes de la comunidad musulmana costarricense (21 de abril de 2016, párr. 3)—, viajan a asistir a la población migrante en Paso Canoas. El error sin corrección del autor de la nota es preocupante en un contexto en el que no sólo se invisibilizan los aportes de la población musulmana al país, sino que se borra su identidad palestina, reproduciendo intereses geopolíticos que buscan eliminarla.

Un hecho importante es la securitización de personas migrantes provenientes de países árabes que transitaban o buscaban reubicarse en el país. Este es el caso de la detención en Honduras de cinco sirios que transitaron por Costa Rica con pasaportes falsos en el 2015. Al respecto, la noticia afirma: “A los hombres se les abrirá una investigación por falsificación de documentos y por ahora, no se ha confirmado que pertenezcan a alguna organización terrorista” (Madrigal, 19 de noviembre de 2015). La asociación directa de la nacionalidad siria con terrorismo queda evidente de forma discriminatoria.

Otro caso similar sucede con la detención en Costa Rica de una mujer siria que portaba pasaporte falso, también en 2015, que pasaba de tránsito, afirmando que: “La musulmana, quien usaba peluca en lugar de burka, presuntamente se dirigía a Guatemala para posteriormente viajar hasta Alemania...” (Diario Extra, 21 de noviembre de 2015, párr. 3). La mujer siria es representada por un abogado a quien luego se le acusa de atacar a

población LGBTIQ+ y migrante, e incluso de participar de grupos que buscaban provocar un golpe de Estado contra la administración de Carlos Alvarado (Loaiza, 22 de octubre de 2019). El abogado también representaría a un adolescente sirio que buscaba residir en el país con su tío que ya residía de previo y pertenece a la comunidad articulada alrededor de la Mezquita de Omar. Lo interesante de la noticia que informa esto es que el objeto central eran precisamente las acusaciones legales que enfrenta el abogado, y no las personas sirias que representó. La mención sobre estas personas es innecesaria en la noticia.

Además de los anteriores casos, también se encuentra la detención por autoridades migratorias de cuatro personas provenientes de Irak y Egipto. A estas personas, que pasaban de tránsito en el país camino a Canadá y Estados Unidos de forma irregular, se las detuvo en Nicaragua, se las acusó de ser parte del Daesh —lo cual nunca fue comprobado—, y luego se las deportó a Costa Rica. Ya en Costa Rica, las dos personas egipcias y una persona iraquí son deportadas, mientras que otra persona, Mustafa Ali Mohammad Yaqoob —quien viajaba a Canadá desde Brasil de forma irregular—, se casa con una conversa costarricense en enero (Miranda, 18 de febrero de 2020; Noguera, 25 de febrero de 2020) y logra permanecer en el país luego de más de 8 meses de detención indebida por parte de autoridades migratorias de Costa Rica.

Las notas que abordaron la situación denunciaron que estas personas sufrieron actos de discriminación por parte de autoridades de migración costarricense debido a su confesión religiosa, pero no fue posible conseguir más información al respecto (Multimedios, 4 de diciembre de 2019; Miranda, 18 de febrero de 2020; Noguera, 25 de febrero de 2020). Nuevamente se evidencia la vinculación, contextual más que textual, del islam con violencia, extremismo y terrorismo.

Conclusiones

Como ha podido observarse, las notas analizadas han reproducido un discurso más amplio que esencializa de forma reduccionista y simplista al islam como un todo. Esto es consecuente con lo que Said (1981) ha afirmado sobre cómo es que el islam es reportado solamente cuando hay hechos noticiosos, desde un sensacionalismo, que va generando un imaginario del islam como violento, irracional, problemático e incompatible con Occidente. Esta generalización del islam, además de tomarlo como un todo homogéneo, reproduce construcciones orientalistas basadas en categorías de inferioridad/superioridad, con claras implicaciones en las posibilidades de convivencia y diálogo (Said, 1981). Aquí se ha buscado demostrar que los medios de comunicación costarricenses, principalmente desde sus secciones de opinión, reproducen este tipo de narrativas no sólo como efecto de una propagación global de este tipo de discursos desde los ataques del 11 de septiembre de 2001. Solamente observar la reproducción de estas narrativas fuera de lo que tradicionalmente se concibe como Occidente es una forma de entender de forma simplista la realidad social. Existen actores con intereses, y por tanto con agencia, en avanzar en este tipo de narrativas

que securitizan, excluyen y otrorizan a poblaciones y espacios.

Al lograr identificar que existe una reproducción de narrativas islamófobas y orientalistas en los medios de comunicación de Costa Rica, se puede entonces analizar cómo es que estos medios han construido un discurso no sólo sobre el islam y la población musulmana en el país, sino también un discurso que condiciona y delimita en alguna medida la identidad costarricense. Esto, como se demostró, provoca la construcción de una imaginación del islam y la población musulmana en el país como exógena, ajena, extraña, y hasta incompatible con la identidad, creencias y tradiciones costarricenses. Con ello no se hace más que negar e invisibilizar el aporte histórico de la población musulmana en el país, la cual es heterogénea. A su vez, avanza una noción de identidad asociada con los valores occidentales, que reproduce las categorías de superioridad/inferioridad. Esto es problemático en un país que, según su constitución, se dice ser multiétnico y pluricultural. Los límites de esta visión se asoman cuando se habla del islam en el país, provocando que sea imperioso que se profundicen estudios sobre el aporte e historia de las comunidades musulmanas en Costa Rica como parte integral del acervo multiétnico y pluricultural de la identidad costarricense.

Referencias bibliográficas

- Abarca, A. (2013). Capítulo VI. El análisis de contenido. En A. Abarca, F. Alpízar, C. Rojas y G. Sibaja (2013). *Técnicas cualitativas de investigación*. Editorial UCR.
- Aghdassi, A. (2018). Early Muslims in America. *Journal of History and Culture*, (49), 123-146. <https://doi.org/10.22067/jhc.v49i1.65284>
- Akbar, M. (2011). Islam in North, Central and South America. En I. El Hareir, & H. M'Baye (eds.), *The Different Aspects of Islamic Culture. The Spread of Islam Throughout the World* (pp. 807-830). UNESCO.
- Álvarez, O. (4 de enero de 2024). Guerras, elecciones y signos internacionales en el año 2024. *La República*. <https://www.larepublica.net/noticia/guerras-elecciones-y-signos-internacionales-en-el-ano-2024>
- Andrade, E. (2001). Posibilidades del crecimiento del Islam en América Latina: oportunidades y dificultades. *Opción*, 17(35), 117-132. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/6224>
- Bermúdez, A. (9 de abril de 2017). Por qué América Latina es la única región del mundo donde no crecerá el islam. *Teletica*. https://www.teletica.com/bbc-news-mundo/por-que-america-latina-es-la-unica-region-del-mundo-donde-no-crecera-el-islam_157736
- Burgat, F. (2011). *Islamism in the Shadow of al-Qaeda*. University of Texas Press.
- Chacón, V. (7 de noviembre de 2016). PLN reconoce que investigación de cátedra universitaria violaría autonomía. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/pais/pln-reconoce-investigacion-catedra-universitaria-violaria-autonomia/>
- Chacón, V. (16 de noviembre de 2016). Defensa de autonomía se alineó con rechazo a Islamofobia. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/pais/defensa->

- autonomia-se-alineo-rechazo-Islamofobia/
- Chinchilla, S. (9 de abril de 2017). Cuando la decisión es cambiar de credo. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-pais/cuando-la-decision-es-cambiar-de-credo/3ZSVOWXW5JAZ5B2E2DUW6JDPCM/story/>
- Chinchilla, A. (12 de febrero de 2024). Captagón, la cocaína de los terroristas. *Diario Extra*. <https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/513094/captag-n-la-coca-na-de-los-terroristas>
- Chitwood, K. (2016). Exploring Islam in the Americas from Demographic and Ethnographic Perspectives. En *Yearbook of International Religious Demography* (pp. 129-137). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004322141_007
- Chitwood, K. (2017). The Study of Islam and Muslim Communities in Latin America, the Caribbean, and the Americas: the State of the Field. *International Journal of Latin American religions*, 1(1), 57-76. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0008-3>
- Chitwood, K. (2019). The Global "War on Terror" & the Tenuous Public Space of Muslims in Latin America and the Caribbean. *Hamsa: Journal of Judaic and Islamic Studies*, (5), 128-145. <https://doi.org/10.4000/hamsa.443>
- Connell, C. (2004). *Understanding Islam and Its Impact in Latin America*. Air Force Fellows. <https://doi.org/10.21236/ada425868>
- Cook, K. (2015). "De los Prohibidos": Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America. En M. Logroño, P. Pinto, y J. Tofik (eds.), *Crescent Over Another Horizon. Islam in Latin America, the Caribbean and Latino USA* (pp. 25-45). University of Texas Press.
- Cruz, V. (26 de noviembre de 2014). Consecuencias del Fallonazo de la Sala IV. *La República*. https://www.larepublica.net/noticia/_consecuencias_del_fallonazo_de_la_sala_iv/
- Díaz, D. (9 de marzo de 2024). ¿Qué es el Ramadán y cuándo se celebra? *La Nación*. <https://www.nacion.com/revista-dominical/ramadan-que-es-y-cuando-se-celebra/SLATP4WPMBHSND4HIAL7ZF7QFA/story/>
- Diouf, S. (2013). *Servants of Allah. African Muslims Enslaved in the Americas*. New York University Press.
- Dittmer, J., & Bos, D. (2019). *Popular Culture, Geopolitics and Identity* (2a ed.). Rowman & Littlefield.
- Ellis, E. (2015). El Islam radical en Latinoamérica y el Caribe. *Air and Space Power Journal*, 27(2), 4-15. https://www.airuniversity.af.edu/Portals/10/ASPJ_Spanish/Journals/Volume-27_Issue-2/2015_2_02_ellis_s.pdf
- Fuentes, F. (11 de abril de 2024). Estados Unidos preocupado por presencia de Hezbolá en América Latina. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-mundo/politica/estados-unidos-preocupado-por-presencia-de-hezbola/KD6AIQ57FRDRPOFX6QKH6ZWNQM/story/>
- Gabriel, J. (3 de diciembre de 2023). ¿Israel es culpable? *La Nación*. <https://www.nacion.com/opinion/foros/israel-es-culpable/2XA3FUNIOVFBZAKDOYOFU7BB5Q/story/>
- Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, (14), 341-355. <https://doi.org/10.25058/20112742.431>

- Ismail, A. (dir.) (2001). *Dialogue of Cultures and Religions*. Center of Historical, Economical and Social Studies.
- Kettani, A. (2001). Chapter 9: Islam in Central America. En A. Ismail (dir.), *Dialogue of Cultures and Religions* (pp.129-137). Center of Historical, Economical and Social Studies.
- Kettani, H. (2010). Muslim Population in the Americas: 1950-2020. *International Journal of Environmental Science and Development*, 1(2), 127-135. <https://www.ijesd.org/show-23-285-1.html>
- Kettani, H. (2013). History and Prospects of Muslims in Central America. *European Online Journal of Natural and Social Sciences*, 2(2), 288-297. <https://european-science.com/eojnss/article/view/28>
- Khan, A. (ed.) (2015). *Islam and the Americas*. University Press Florida.
- Krippendorff, K. (2018). *Content Analysis. An Introduction to Its Methodology*. Sage Publications Inc.
- Lara, J. (14 de noviembre de 2009). Musulmanes acentúan su presencia en Centroamérica. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-mundo/musulmanes-acentuan-su-presencia-en-centroamerica/CRWMARTEENEARL5LCM437Z7BLQ/story/>
- Lindley-Highfield, M. (2015). Islam in Mexico and Central America. En R. Tottoli (ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West*. Routledge.
- Loaiza, V. (22 de octubre de 2019). Página de detenido por explosiones atacaba a grupos LGBTI y migrantes con noticias falsas. *La Nación*. <https://www.nacion.com/sucesos/crimenes/pagina-de-detenido-por-explosiones-atacaba-a/DASL6QUH5JEJRLI2OFXNNRAJOM/story/>
- Madrigal, L. (11 de septiembre de 2015). Presidente de Costa Rica cierra las puertas a refugiados sirios por "diferencias socioculturales y religiosas". *ElMundo.cr*. <https://elmundo.cr/costa-rica/presidente-de-costa-rica-cierra-las-puertas-a-refugiados-sirios-por-diferencias-socioculturales-y-religiosas/>
- Madrigal, L. (19 de noviembre de 2015). Cinco sirios con pasaportes falsificados estuvieron en Costa Rica; arrestados en Honduras. *ElMundo.cr*. <https://elmundo.cr/costa-rica/cinco-sirios-con-pasaportes-falsificados-estuvieron-en-costa-rica-arrestados-en-honduras/>
- Mata, E. (21 de abril de 2016). Musulmanes de Costa Rica ayudan a atender crisis de africanos. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-pais/politica/musulmanes-de-costa-rica-ayudan-a-atender-crisis-de-africanos/M7UMT3Y3ANDXFCJLPMF7EPV54A/story/>
- Mata, E. (6 de noviembre de 2016). PLN acepta investigar cátedra de Islam en la UCR. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-pais/politica/pln-acepta-investigar-catedra-de-Islam-en-la-ucr/QWE26AJQVRC4HJI2TNIKKG5AA4/story/>
- Mata, E. (8 de noviembre de 2016). UCR: es inaceptable intento de investigar cátedra sobre Islam. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-pais/politica/ucr-es-inaceptable-intento-de-investigar-catedra-sobre-islam/CS4NSGAQUJFHPRADFBGW6CXRY/story/>
- May, S. (2011). *El Islam en Costa Rica, México, Centro y Sudamérica. Perfil de un nuevo movimiento religioso*. PROLADES.
- Miranda, H. (18 de febrero de 2020). Irakí lleva ocho meses detenido sin que Migración logre

- deportarlo. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/pais/iraki-lleva-ocho-meses-detenido-sin-que-migracion-logre-deportarlo/?fbclid=IwAR10mclbFjIDppgkxAiAexC8tPsFZHbaxWtx3qpXo7FfavUA44qveA5nqi0>
- Moya Mena, S. (2016). *El Islam y sus manifestaciones sociopolíticas contemporáneas. Breve introducción. Cuadernos de Historia de la Cultura N° 30*. Editorial UCR.
- Moya Mena, S. (2022). The Foreign Policy of Costa Rica towards the Middle East: Rapprochement and Economic Interests. En M. Tawil & E. Brun (eds.), *Latin American Relations with the Middle East Foreign Policy in Times of Crisis* (pp.117-139). Routledge.
- Multimedios CR (4 de diciembre de 2019). Árabe en Costa Rica asegura que todavía se sufre de discriminación “por la religión” [Video]. <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=446683462648593>
- Noguera, J. (25 de febrero de 2020). Piden liberar iraquí detenido por 8 meses. *Diario Extra*. <https://www.diarioextra.com/noticia/piden-liberar-iraqui-detenido-por-8-meses>
- O’neal, K. (19 de mayo de 2009). Nueva cátedra de estudios de Medio Oriente y África del Norte. *Universidad de Costa Rica*. <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2009/5/19/nueva-catedra-de-estudios-de-medio-oriente-y-norte-de-africa.html>
- Ozkan, M. (2017). Latino Muslims and Radical Extremism: Why There Is No Daesh (ISIS) Threat in Latin America. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 37(3), 284-293. <http://dx.doi.org/10.1080/13602004.2017.1384673>
- Pacheco, H. (5 de Agosto de 2014). “Hamás... nunca jamás”. *La República*. https://www.larepublica.net/noticia/hamas_nunca_jamas
- Pérez, M. (12 de octubre de 2016). Charlie Hebdo y laicidad: entre el humor y la muerte. *Semanario Universidad*. <https://semanariouniversidad.com/ideasdebates/charlie-hebdo-laicidad-humor-la-muerte/>
- Pew Research Center. (21 de diciembre de 2022). *Religious Composition by Country, 2010-2050*. <https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-composition-by-country-2010-2050/>
- Piza-Tandlich, S. (15 de enero de 2024). Entre la vida y la muerte. *Delfino.cr*. <https://delfino.cr/2024/01/entre-la-vida-y-la-muerte>
- Plataforma Ciudadana Contra la Islamofobia (2018). *Informe Anual: Islamofobia en España 2017*. <http://www.observatoriislamofobia.org/wp-content/uploads/2018/03/Informe-Islamofobia-en-Espa%C3%B1a.-PCCI-Informe-Anual-2018.pdf>
- Presunto soborno tiene preocupado al poder judicial (21 de noviembre de 2015). *Diario Extra*. <https://www.diarioextra.com/Noticia/detalle/276685/presunto-soborno-tiene-preocupado-al-poder-judicial>
- Rivera, A. (1 de febrero de 2015). El islam en la tierra del gallo pinto. *La Nación*. <https://www.nacion.com/el-mundo/el-islam-en-la-tierra-del-gallo-pinto/V4G7UQ2VRCJVLDRQTO7C7V56E/story/>
- Rojas, M. (15 de mayo de 2013). Jhalá, calladitas y tontas más bonitas. *Semanario Universidad*. <https://historico.semanariouniversidad.com/opinion/jhal-calladitas-y-tontas-ms-bonitas-3/>

- Rojas, M. (16 de octubre de 2023). Islam, la antirepública. *Semanario Universidad*. <https://historico.semanariouniversidad.com/opinion/islam-la-antirepública/>
- Rojas, M. (30 de octubre de 2023). Islam, el plan universal. *Semanario Universidad*. <https://historico.semanariouniversidad.com/opinion/islam-el-plan-universal/>
- Rojo, P. y Carrión, C. (2018). A vueltas con una definición: ¿qué es Islamofobia?. En P. Rojo y L. Vidal (2018), *Una realidad incontestable: islamofobia en los Medios* (pp. 88-94). Observatorio de la Islamofobia. <https://www.inclusion.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/InformeObservatorio2017Df.pdf>
- Rosemberg, V. (2015). El Islam centroamericano en números. *Archipiélago, Revista Cultural de Nuestra América*, 22(87), 56-59. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/archipiélago/article/view/55537>
- Rosemberg, V. (2016). El Islam centroamericano. *Araucaria*, 18(35), 55-83. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/2666>
- Said, E. (1981). *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Vintage Books.
- Santamarina Guerrero, A. (2017). Guerra contra el terror: guerra contra los cuerpos. Una aproximación desde la perspectiva de la Geopolítica Feminista. *Journal of Feminist Gender and Women Studies*, 5(1), 1-14. <https://doi.org/10.15366/jfgws2017.5.001>
- Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso. *Cinta moebio*, (41), 207-224. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2011000200006>
- Ser musulmán en Costa Rica (23 de febrero de 2015). *La Nación*. <https://www.nacion.com/opinion/foros/ser-musulman-en-costa-rica/MSWN7ZIZLFEGPEBJAVPSFZKVG/story/>
- Sills, D. & Baggett, K. (2011). Islam in Latin America. *SBJT*, 15(2), 28-41. https://cf.sbts.edu/equip/uploads/2011/09/4_sbjt-v15-n2_sills-baggett.pdf
- Taboada, H. (2009). El Islam en América Latina: del siglo XX al XXI. *Estudios Latinoamericanos*, (23), 85-103. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.2009.23.49227>
- Ticas detrás del velo (25 de marzo de 2012). *La Nación. Revista Dominical*. <https://www.nacion.com/revista-dominical/ticas-detras-del-velo/CZTILVHS4VGVDIQOM256566BKQ/story/>
- Un viernes en la mezquita (1 de febrero de 2015). *La Nación. Revista Dominical*. <https://www.nacion.com/revista-dominical/un-viernes-en-la-mezquita/VLF672AD2FH2BJGKUPC6CK6IWM/story/>
- Varisco, D. (2010). Inventing Islamism: The Violence of Rethoric. En R., Martin & A., Barzegar (eds.), *Islamism. Contested Perspectives on Political Islam* (pp. 33-47). Stanford University Press.

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2024.

Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2024.

LA ISLAMOFOBIA EN ESPAÑA, ENTRE LOS DISPOSITIVOS GLOBALES Y LAS ESPECIFICIDADES LOCALES

***ISLAMOPHOBIA IN SPAIN: BETWEEN GLOBAL
MECHANISMS AND LOCAL SPECIFICITIES***



Daniel Gil-Benumea

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

daniel.gil@ucm.es

Daniel Gil-Benumea es profesor del Área de Estudios Árabes e Islámicos, correspondiente al Departamento de Lingüística y Estudios Orientales de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y coordinador del Máster Universitario en Estudios Contemporáneos sobre el Mundo Árabe y Comunidades Musulmanas: Mediación Social y Gestión de Conflictos de la misma universidad. Su terreno de investigación se relaciona, en general, con el estudio de la historia y actualidad de las comunidades musulmanas en Europa y España y, específicamente, con los discursos que se emiten desde y/o sobre las mismas en relación con procesos de formación

de identidad colectiva, agencia política y dispositivos de inclusión y exclusión. Sus líneas de investigación específicas son la islamofobia y el racismo, especialmente en relación con discursos políticos (tema sobre el que realizó su tesis doctoral), así como las cuestiones ligadas a la identidad y a las representaciones que involucran al islam, a las poblaciones musulmanas y a las relaciones entre el mundo islámico y Europa. También investiga los usos políticos de la historia y la memoria, y ha desarrollado una línea de trabajo sobre la relación de Madrid con su legado islámico histórico como caso de estudio.

Resumen || Partiendo de la idea de que la islamofobia es un fenómeno *glocal*, esto es, que se articula a través de distintos espacios y escalas, desde lo global hasta lo local, de formas complejas y a veces contradictorias, este trabajo pretende analizar cómo se construye la islamofobia contemporánea en el caso español. Para ello, en primer lugar, se abordarán las características de la presencia musulmana actual en la sociedad española. Seguidamente, se analizará el modo local de construcción de la islamofobia, atendiendo a su evolución, a su geografía variable (especialmente en lo que concierne a Cataluña en relación con el conjunto de España) y a la importancia específica que esta tiene en relación con otras formas de *pánico moral* presentes en el discurso político y mediático. En tercer lugar, se señalarán los principales elementos del discurso islamóforo español, atendiendo a lo que tiene de específico como a las transferencias que se producen entre el contexto español y el global, en particular el europeo inmediato.

Palabras clave || Islam, Islamofobia, Racismo, Conflicto social, España

Abstract || Starting from the idea that Islamophobia is a *glocal* phenomenon, meaning it is articulated through different spaces and scales, from the global to the local, in complex and sometimes contradictory ways, this paper aims to analyze how contemporary Islamophobia is constructed in the Spanish context. First, the characteristics of the current Muslim presence in Spanish society will be addressed. Next, the local mode of constructing Islamophobia will be analyzed, focusing on its evolution, its variable geography (especially concerning Catalonia in relation to the rest of Spain), and the specific importance it has in relation to other forms of *moral panic* present in political and media discourse. Finally, the main elements of the Spanish Islamophobic discourse will be highlighted, considering both its specific aspects and the transfers that occur between the Spanish and the broader global, particularly European, context.

Keywords || Islam, Islamophobia, Racism, Social conflict, Spain

Introducción

En España se ha verificado en las últimas décadas la tendencia, común a otros países del occidente europeo, a llamar *musulmanes* a segmentos de población que anteriormente solían ser identificados usando categorías de origen nacional, legal o étnico (Brubaker, 2012; Álvarez-Miranda y Eserverri-Mayer, 2024). Esta tendencia es concomitante al desarrollo de la islamofobia como forma de problematizar y limitar los derechos cívicos de las personas así etiquetadas. Entendemos la islamofobia como forma de racismo culturalista que trata de escapar de las definiciones socialmente extendidas de racismo presentándose como crítica al islam en tanto sistema de creencias, al que considera incompatible con los valores liberales europeos, al tiempo que subraya su potencial peligrosidad. Estas razones justificarían las formas de control, excepcionalidad y exclusión dirigidas contra las personas musulmanas o percibidas como tales, especialmente cuando otros mecanismos se revelan insuficientes (Hajjat y Mohammed, 2016). La islamofobia, por tanto, se imbrica de forma compleja con otros resortes de jerarquización social y, además, representa una mutación de formas preexistentes de racismo.

La islamofobia es un fenómeno *glocal*, esto es, se articula a través de distintos espacios y escalas, desde lo global hasta lo local, de formas complejas y a veces contradictorias (Najib, 2022). Existen diferencias e interpenetraciones entre la construcción global del islam como amenaza y la escala europea, en la que la islamofobia sirve sobre todo para limitar los derechos cívicos de las poblaciones de origen migrante, especialmente cuando estas empiezan a mostrar su agencia política. Pero también entre los distintos países europeos, con sus historias particulares, y la escala de la Unión Europea (UE). Esta última marca gran parte de las agendas en materia de migraciones y seguridad de los Estados miembros, así como ciertas pautas de construcción de una "comunidad imaginada" paneuropea frente a los no europeos (Rea, 2006). Y, por supuesto, existen divergencias a nivel regional y local dentro de los propios Estados. Esta naturaleza *glocal* de la islamofobia se verifica de igual forma en el "archivo antimusulmán" (Hajjat y Mohammed, 2016, p. 163), es decir, el amplio acopio histórico de discursos y representaciones sobre el islam y los musulmanes que sirven para naturalizar en la actualidad el racismo culturalista.

En este trabajo nos centraremos en cómo se construye la islamofobia contemporánea en el caso español. En primer lugar, se abordarán las características de la presencia musulmana actual en la sociedad española. En segundo lugar, el modo local de construcción de la islamofobia y la importancia específica que esta tiene en el nivel político y mediático. En tercer término, se señalarán los principales elementos del "archivo antimusulmán", atendiendo tanto a las especificidades históricas que caracterizan el caso español como a las transferencias que se producen entre los discursos del contexto español y el global, en particular el que arraiga en otros países de Europa. Y, finalmente, se recapitulará con unas breves conclusiones.

1. Musulmanes, ciudadanía y discriminación en España

En España, los datos demográficos relativos a población musulmana son estimaciones realizadas a partir de distintos registros, elaborados por instituciones tanto públicas como privadas y, en la mayoría de los casos, presuponen la *musulmanidad* a partir de otros indicadores, como el origen nacional. El Observatorio Andalusí (2024) estimaba la población considerada musulmana en España al 31 de diciembre de 2023 en 2.412.344 personas. Estas suponen aproximadamente el 5 % del total de la población del país. En cuanto a su situación administrativa, el 55 % de los musulmanes de España son residentes extranjeros y el 45 % poseen la ciudadanía española. En ambos casos, el origen predominante es el marroquí. A ellos hay que añadir los musulmanes de Ceuta y Melilla (6 %) y las personas conversas al islam de origen español y sus descendientes (2,4 %). De este bosquejo podemos extraer varias conclusiones relevantes. En primer lugar, un 91,6 % de la población musulmana en España es de origen extranjero (migrantes o descendientes de migrantes) y es percibida socialmente como tal, incluso si posee la ciudadanía española o si ha nacido y/o ha crecido en España. El porcentaje aumenta al 97,6 %, si incluimos la población musulmana de Ceuta y Melilla, que igual que la anterior puede ser considerada *no blanca* en términos de estratificación racial, es decir, está fuera del modelo que define la normalidad en la sociedad española, que se asocia con tener orígenes europeos o parecerlo, entre otros posibles marcadores. En segundo lugar, la inmensa mayoría de la población musulmana de España es o tiene raíces norteafricanas, con lo que también es asociada al estereotipo del *moro*. Es este un término de honda raíz histórica, hoy generalmente considerado despectivo, que amalgama de forma confusa las nociones de *musulmán*, *árabe*, *norteafricano* y otras, pero que más generalmente se aplica a los habitantes del Magreb, y especialmente de Marruecos. La idea de *moro* lleva aparejada un conjunto de estereotipos de muy larga tradición (Mateo Dieste, 2017, p. 79-81), que incluyen la religión islámica pero no se limitan a ella. Por otro lado, la fuerte asociación entre la musulmanidad y lo *moro* puede significar que los musulmanes que no son identificados socialmente como *moros* tampoco sean identificados como musulmanes, como suele ocurrir con los subsaharianos o los conversos de origen español (Gil-Benumeña, 2023). Esto tiene una importancia capital para entender que la islamofobia es “una expresión emblemática del racismo biopolítico contemporáneo” (Tyner, 2013, p. 21), cuyo *leitmotiv* es la religión, pero que aparece enmarañada con otros resortes de alterización e inferiorización (Hajjat y Mohammed, 2016); y, en España en particular, es difícilmente separable, ni siquiera analíticamente, de la morofobia.

Desde un punto de vista religioso, aunque las leyes garantizan la práctica de la religión islámica en relativo plano de igualdad con otras confesiones, los musulmanes encuentran numerosas trabas al pleno ejercicio de sus derechos, por ejemplo, a la hora de construir y/o abrir mezquitas (Díaz Calvarro, 2018; Lundsteen, 2022); de practicar sus ritos funerarios (Salguero y Sigüero, 2021; Salguero y Gil-Benumeña, 2024); de usar espacios públicos para celebraciones musulmanas (Salguero y Hejazi, 2020); o, en el caso de las mujeres, de llevar hiyab u otras prendas relacionables con su religión en determinados contextos (Ramírez y Mijares

2021; Mijares, Gil-Benumea y Lems, 2024). La Comisión Islámica de España (CIE), organismo creado *ad hoc* para ejercer la representación institucional del islam, no ha podido velar por un desarrollo pleno de los derechos recogidos por las leyes desde que, en 1992, se aprobara el Acuerdo de Cooperación del Estado. Sus divisiones internas, su discutida representatividad y, más recientemente, la criminalización de sus líderes, ha lastrado su desempeño (Arigita & Hammaoui, 2021; Lems, 2024). Otros agentes, tanto asociativos (integrados o no en la CIE) como estatales (Marruecos, especialmente) o internacionales (la Liga Islámica Mundial) han intervenido en el desarrollo del islam en España y, a la vez, han contribuido a que se perciba como una religión anómala y extranjera cuyos adherentes no pueden tratar directamente con las instituciones, sino que deben negociar sus derechos a través de agentes interpuestos. Los musulmanes, pues, siguen lejos del reconocimiento social y son, de hecho, el único colectivo religioso que afronta barreras sociales significativas basadas en la religión (Flores, 2015).

Los musulmanes, por supuesto, también afrontan las discriminaciones y sospechas derivadas de la aplicación de protocolos de seguridad especialmente dirigidos contra ellos (López Bargados, 2011, 2014; Douhaibi y Amazian, 2019; Téllez Delgado, 2018). Desde principios del siglo XX, España ha adaptado las directrices supranacionales en materia de seguridad de la Unión Europea (UE) y de desarrollo de dispositivos jurídicos y policiales que afectan de manera específica a poblaciones musulmanas. En 2015 se firmó el Acuerdo para Afianzar la Unidad en Defensa de las Libertades y en la Lucha contra el Terrorismo, llamado *Pacto Antiyihadista*, para adaptar a la realidad del llamado *terrorismo islámico* los contenidos del Pacto Antiterrorista del año 2000, contra la organización independentista vasca ETA (*Euskadi Ta Askatasuna*). En este contexto, también en 2015 se aprobó el Plan Estratégico Nacional de Lucha Contra la Radicalización Violenta (PEN-LCRV), siguiendo las directrices de la UE, especialmente dirigido a poblaciones musulmanas. Y, en la misma estela, el Protocolo de Prevención, Detección e Intervención de Procesos de Radicalización Islamista en Cataluña (PRODERAI), de ámbito catalán, al que nos referiremos más abajo.

A pesar de lo anterior, los datos sugieren que para numerosas personas que se identifican o son identificadas como musulmanas en España, las principales fuentes de discriminación en la vida cotidiana no tienen un nexo claro con la religión, sino con otros factores como el origen extranjero (real o percibido) o los aspectos corporales que actúan como un estigma (Flores, 2015; Mijares, Lems y Téllez, 2021). Ejemplos de ello son las discriminaciones en el acceso al empleo o la vivienda, el cuestionamiento de la pertenencia legítima a la sociedad o, muy especialmente, la violencia policial derivada de los controles por perfil étnico, que se ampara en la detección de inmigrantes ilegales, pero que en la práctica se ejerce indiscriminadamente contra personas no blancas (García Añón, Bradford, García Saez, Gascón Cuenca y Llorente Ferreres, 2013; Gerehou, 2021). En este tipo de violencia fuertemente limitante y estigmatizadora no existe un vínculo evidente con la religión, aunque un elevado porcentaje de quienes la sufren sean, de hecho, musulmanes. En otros casos, la relación con lo religioso existe, pero se presta a diversas lecturas. En el caso de las mujeres con hiyab, por ejemplo, son frecuentes las discriminaciones e interpelaciones negativas en centros educativos, en el espacio público y en el acceso al empleo (Mijares, Gil-Benumea y

Lems, 2024), pero el hiyab puede leerse, además de como prenda religiosa, como marcador de alteridad que remite a un origen foráneo, dada la persistente asociación que se hace en España entre el islam y lo *moro*.

2. La construcción del enemigo y la explotación del “peligro islámico”

El pánico moral generado en torno al islam ha sido, hasta ahora, menos relevante en España que en otros países del occidente europeo (Álvarez-Miranda y Eserverri-Mayer, 2024). La inmigración magrebí y africana en general fue objeto de agitación electoral y mediática, especialmente a partir de los actos racistas de Terrassa (Cataluña) en julio de 1999 y El Ejido (Andalucía) en febrero de 2000. Aunque la percepción mayoritaria que la sociedad española tenía entonces de la inmigración magrebí no solía poner el acento en el islam (Olmo Vicén, 1997), en el debate político comenzó a aludirse (de forma más o menos abierta u oblicua) a la religión y la cultura como elementos susceptibles de impedir la plena integración de inmigrantes norteafricanos, lo que los hacía menos deseables que los latinoamericanos o asiáticos (Gil, 2019). Como en otros países, la idea de que cierto tipo de migrantes eran inintegrables (lo cual sirve para cuestionar su pleno acceso a la ciudadanía) empezó a cundir como respuesta a sus primeras experiencias de autoorganización en defensa, precisamente, de sus derechos civiles y en particular de su regularización (Suárez Navaz, Macià Pareja y Moreno García, 2007).

La categoría discursiva *musulmanes*, superpuesta a otras de uso más extendido como *marroquíes*, *magrebíes*, *moros* o *inmigrantes*, emergió plenamente con los atentados de 2001 en Nueva York y 2004 en Madrid. Estos últimos, con 193 víctimas mortales y más de dos millares de heridos, consolidaron en España la problematización del islam y de los musulmanes residentes en España como fuente de radicalismo y violencia. Pero, aun así, el discurso público y político tomó otros derroteros, pues el gobierno, por cálculo electoral, culpó a ETA, mientras que la oposición, por el mismo motivo, culpó al gobierno de ocultar que el verdadero motivo era la participación en la guerra de Iraq, que concitaba un amplio rechazo social. Los atentados fueron, por tanto, capitalizados para la confrontación política interna. Incluso cuando se demostró la autoría “islamista”, una teoría conspirativa ampliamente difundida por algunos medios ligados a la derecha política habló de alianzas entre el “terrorismo islámico”, ETA y el Partido Socialista. No hubo, pues, en España, en ese momento, una explotación política relevante del “peligro islámico” como catalizador social. Una década después, cuando las fuerzas políticas firmaron el Pacto Antiyihadista, el debate seguía girando, en realidad, en torno a ETA. Virtudes Téllez Delgado (2018) analizó los debates parlamentarios suscitados por el pacto y halló que casi un 90 % de las intervenciones seguían poniendo el foco en la organización vasca, aunque ya por entonces había declarado el cese de su actividad y se encaminaba a su desaparición.

En la actualidad, el soberanismo sigue siendo el gran enemigo interno de la política española, así como el principal galvanizador (no el único) del rearme simbólico del

nacionalismo español en la última década (Batalla Cueto, 2021). Especialmente, el proceso soberanista catalán de 2012-2022 y su desenlace, el referéndum por la independencia de 2017 y la consiguiente represión y crisis institucional, cuyas consecuencias siguen estando en el centro del debate político. Pero, también, el hoy más discreto soberanismo vasco, incluido el fantasma de la organización ETA, que se disolvió en 2018 pero que es invocada constantemente por gran parte de los agentes políticos y mediáticos. En este marco, se consolidó en 2018-2019, por primera vez en España —que tenía en este punto una situación anómala en comparación con el resto de Europa—, una formación ultraderechista de carácter estatal con representación parlamentaria. Como otras organizaciones europeas de similar cariz, el partido Vox ha hecho del nativismo y la islamofobia un eje de crecimiento electoral. Pero, con todo, las alusiones al islam y los musulmanes representan solo una parte de su discurso, que más habitualmente está dirigido contra la izquierda y contra los nacionalismos no españoles (Dieste-Muñoz y Tena Sanz, 2024). De hecho, más allá de Vox, el nacionalismo español (cuyo rasgo sobresaliente es negar su propia condición de nacionalismo) atribuye a los nacionalismos periféricos los rasgos irracionales, violentos, excluyentes y totalitarios que el discurso islamófobo suele atribuir al islam. Y, con frecuencia, se recurre a hacer amalgamas y comparaciones entre los nacionalismos periféricos y el islam, como una forma de denigrarlos.

En lo que se refiere a la vestimenta de las mujeres musulmanas, que suele ser, junto a la cuestión securitaria, otro de los grandes ejes discursivos de la problematización del islam en Europa, en España no existen leyes que limiten el uso del hiyab o *velo islámico*, aunque se produzcan violencias y discriminaciones contra mujeres con hiyab. Pese al tono polemista de los medios de comunicación, no ha existido un debate social relevante sobre el uso del hiyab, salvo en momentos puntuales (Ramírez y Mijares, 2021). En la intensa confrontación interna que ha vivido en la última década el movimiento feminista español en torno a la definición de los sujetos políticos legítimos (Gil, 2023), la cuestión del velo islámico no se ha consolidado como eje de debate fundamental, salvo para una minoría de actoras (Ramírez y Mijares, 2021). En general, ni la islamofobia en particular ni el racismo en general han venido constituyendo, en España, un elemento relevante del debate político (Gil-Benumeja, 2021). Creemos que en ello concurren distintas razones. En primer lugar, las personas consideradas musulmanas constituyen una minoría en el conjunto de los colectivos de origen migrante en España, dado que la inmigración es mayoritariamente latinoamericana. A título de ejemplo, a finales de 2023 los oriundos de países musulmanes constituían un 20,8% de todos los residentes extranjeros en España (Instituto Nacional de Estadística, 1/1/2024). Aunque los discursos contra la inmigración se hayan focalizado especialmente en los (norte)africanos y después en los musulmanes, en España no existe la correlación casi directa migrante/musulmán que se da en otros países de Europa. Una segunda razón, acaso más importante, es que, como hemos señalado, en el conjunto de España el pánico moral, con todas sus funciones sociales movilizadoras, se articula en torno a los nacionalismos periféricos, y especialmente el catalán. Los musulmanes son, pues, un enemigo secundario. Y una tercera razón es el perfil políticamente bajo que han tenido generalmente los musulmanes que, al contrario que en otros países de Europa, no han venido planteando, por ejemplo, demandas de reconocimiento simbólico (Salguero y Griera,

2022).

Esta afirmación general, sin embargo, debe matizarse al menos en dos sentidos: el primero, en lo que se refiere a las posibles tendencias de futuro; y, el segundo, en lo tocante a la variabilidad de la geografía política. En primer lugar, como se ha señalado, el éxito electoral del partido ultraderechista Vox ha introducido la xenofobia, el nativismo y la islamofobia en el discurso político de un modo hasta entonces casi inédito, lo que implica también que existe un público objetivo para dicho discurso. Creemos que hay dos razones relevantes que explican esta tendencia alcista de la islamofobia. En primer lugar, el referido repunte del nacionalismo español, que aunque se haya centrado en el rechazo a los nacionalismos periféricos, especialmente el catalán, no es sino la versión local de un repliegue esencialista y autoritario global que se desarrolla desde el cambio de siglo. En su búsqueda de certezas y de chivos expiatorios a las esperanzas frustradas de la mayoría social blanca, los populismos nacionalistas y culturalistas europeos critican la presencia de culturas y personas que consideran amenazadoras, y apuntan especialmente al islam. Aunque esta islamofobia está más ligada a la extrema derecha, impregna todo el espacio político, incluyendo algunos sectores de la izquierda y la extrema izquierda, que consideran que deben disputar el espacio político a la extrema derecha sobre estas mismas bases. De hecho, en España, como en otras partes de Europa, las fronteras políticas se han vuelto difusas en torno a ciertas cuestiones como la inmigración o el islam (Gil-Benumeya, 2018). En segundo lugar, en el mismo periodo se ha comenzado a verificar una emergencia social, cultural y política de personas no blancas. Se trata, por un lado, de una cuestión demográfica: son los hijos e hijas de la inmigración, ciudadanos españoles que buscan ejercer naturalmente sus derechos, por lo que se hacen visibles en lugares donde hasta ahora no lo eran y/o no se los esperaba: la educación, incluida la superior, el empleo cualificado, la cultura, el espacio público, el activismo político y la representación simbólica (Téllez Delgado, 2014). Por otro lado, esta emergencia social también ha propiciado un nuevo movimiento antirracista, más politizado y combativo que las experiencias previas de antirracismo en España (Gerehou, 2021). Aunque entre estos actores no blancos es mayoritario el origen latinoamericano, también han surgido voces y experiencias asociativas musulmanas (en un sentido tanto religioso como antropológico), que han denunciado la islamofobia y el racismo específico hacia las poblaciones de origen magrebí. Todo ello ha generado reacciones, de las que Vox y los discursos culturalistas son una expresión, pero también lo es un funcionamiento renovado de los dispositivos institucionales, que deben usar mecanismos de control más dirigidos específicamente a personas musulmanas —con toda la discrecionalidad que permiten, dado que tienden a evocar necesidades securitarias— allí donde la mera lógica de exclusión social o las leyes de inmigración se revelan insuficientes.

En segundo lugar, la geografía política no es uniforme en todo el territorio español, y, en lo tocante, a la islamofobia Cataluña, presenta cierta precocidad. A título de ejemplo, ha sido la región donde se han dado más movilizaciones contra la construcción de mezquitas (Álvarez-Miranda y Esseverri-Mayer, 2024; Guía, 2014), en época tan temprana como 1990. Fue escenario de uno de los primeros linchamientos colectivos contra personas de origen magrebí y sus bienes en la ciudad de Terrassa, también en 1990. Es la región donde se sitúan

ocho de las diez poblaciones españolas cuyas ordenanzas municipales prohíben el uso del niqab o velo integral. Es también el lugar donde se desarrolló de forma pionera, en 2015, un dispositivo securitario específicamente dirigido a estudiantes de origen musulmán, el PRODERAI, obra de la policía autonómica catalana. En Cataluña apareció el primer partido que basó su crecimiento electoral en un discurso explícitamente dirigido contra la inmigración y los musulmanes, Plataforma per Catalunya, fundado en 2002 en la ciudad de Vic y activo hasta 2019. Esta formación propició, en el momento de su aparición, la adopción por parte de otros partidos de un tono islamófobo y xenófobo infrecuente en el discurso político español (Ramírez y Mijares, 2021). A este partido, de carácter nacionalista español, le han sucedido formaciones islamófobas catalanistas como el Front Nacional de Catalunya (creado en 2013), integrado después en otro de carácter más marcadamente islamófobo, Aliança Catalana, fundado en 2020, que obtuvo representación institucional en las elecciones municipales de 2023. Estas formaciones disputan a Vox, en el ámbito catalán, la explotación de un discurso antimusulmán. El propio discurso de Vox respecto a los musulmanes parece modularse en el caso de Cataluña hacia temas más marcadamente islamófobos, insistiendo en que el islam representa una amenaza cultural y securitaria mientras que, en el resto de España, parece prevalecer un racismo *antimoro* más basado en cuestiones económicas, aun cuando la distinción entre una forma y otra de estigmatización sea sutil (Dieste-Muñoz y Tena Sanz, 2024). Digamos, por último, que las formaciones catalanas de izquierdas son las que más importancia política otorgan al racismo y las primeras que afrontaron —al menos nominalmente— la islamofobia como problema social significativo, incluso desde las instituciones (López Bargados, 2018; Gil, 2019), lo que indica que se trata de un principio de visión y división política más relevante que en el resto de España.

Las razones de la mayor prevalencia de la islamofobia (y su contestación) en Cataluña pueden ser varias. En primer lugar, la presencia de población musulmana en esta región es más elevada que la media estatal: un 8,3 % a finales de 2023, tasa que casi duplica la de Madrid, por ejemplo. La cuestión nacional también suele ser invocada: algunos sectores del nacionalismo catalán podrían considerar especialmente amenazadora la inmigración extraeuropea para su proyecto nacional, en la medida en que estos inmigrantes podrían tender más al uso del castellano en lugar del catalán (Guía, 2014). Paradójicamente, algunos discursos del nacionalismo español en Cataluña acusan al nacionalismo catalán de “importar” migrantes africanos o asiáticos precisamente para que no contribuyan al crecimiento del castellano en Cataluña, como ha ocurrido con los migrantes de origen español o latinoamericano. Otros autores sugieren que serían los descendientes de migrantes procedentes de distintas regiones de España y no los catalanes de origen los más propensos a aceptar los discursos antiinmigración e islamófobos. Y ello porque podrían ver en los extraeuropeos recién llegados un lastre a su propio proceso de ascenso social dentro de la sociedad catalana, porque devalúan las áreas periurbanas donde viven (unos y otros) y les devuelven un carácter proletario que trabajosamente había ido basculando hacia la clase media en las últimas décadas (Guía, 2014; Lundsteen, 2022). Sin renunciar a ninguna de las explicaciones anteriores, una razón que nos parece muy relevante, y que proponemos aquí, tiene que ver con el hecho de que,

como se ha dicho, en el conjunto de España parte de las funciones sociales movilizadoras que tiene la construcción de un enemigo las cumple ya el anticatalanismo o catalanofobia. En Cataluña, la confrontación con el nacionalismo español y el centralismo es sin duda un factor central de movilización política, pero, en revancha, resulta más arriesgada la creación de un enemigo interno *español* o *castellano*, dada la imbricación de gran parte de la población catalana con otras zonas de España. Acaso por ese motivo ha tenido más éxito la constitución de los musulmanes como figura de alteridad, en cuyo rechazo pueden además dirimirse otras fracturas sociales. Hay que recordar, por último, el impacto que tuvieron los atentados de 2017 en Barcelona y Cambrils.

3. El archivo antimusulmán en España: entre lo local y lo global

El archivo antimusulmán (Hajat y Mohammed, 2011: 163) en España tiene un peso particular debido a la situación histórica de la Península Ibérica como territorio de frontera con el islam y la importancia de Al-Ándalus y su legado en la formación de comunidad imaginada española. Aunque los diversos relatos al respecto son complejos y están repletos de ambivalencias, la visión más institucionalizada ha sido la nacional-católica, que considera al islam como un antagonista *contra el cual* se forjó la identidad nacional; por tanto, lo islámico sería, en principio, esencialmente extraño, tanto en el pasado como en el presente. Desde que principió la inmigración magrebí en España a finales de los años ochenta del pasado siglo, antes aún de que tomara cuerpo la islamofobia contemporánea como forma de racismo específicamente antimusulmán, ha sido recurrente la asociación de la inmigración con los *moros* expulsados en el pasado y la generación de ansiedades sobre su regreso (Aidi, 2006; Zapata-Barrero, 2006). El reciente resurgir del nacionalismo español ha insuflado nueva vida a los mitos de la reconquista y a la asunción de que el musulmán (o el *moro*) es radicalmente un *otro* (García-Sanjuán, 2018; Batalla Cueto, 2021) y ello tanto en los discursos políticos más fervientemente nacionalistas —de la ultraderecha y la derecha más conservadora, especialmente— como en el nacionalismo banal que se proyecta, por ejemplo, a través de la industria del entretenimiento. En lo que concierne al islam y los musulmanes, las representaciones sociales hegemónicas de la historia (Liu & Hilton, 2005) tienen en España plena vigencia como fuente de legitimación de mecanismos políticos y sociales islamóforos. En cambio, no es claro que las visiones más matizadas o positivas del legado islámico tengan el efecto contrario (Manzano Moreno, 2020).

Junto a las representaciones tradicionales nacional-católicas, en España se recibieron tempranamente los discursos islamóforos que estigmatizaban a los musulmanes a través de una supuesta defensa apolítica de los valores universalistas y humanistas europeos frente a los extremismos. Así, libros como *La sociedad multiétnica* (2001) de Giovanni Sartori o *La rabia y el orgullo* (2001) y otros libros de Oriana Fallaci fueron divulgados, reseñados y comentados hasta la saciedad por parte, especialmente, de medios y agentes de centro-izquierda y centro-derecha y propiciaron una islamofobia amable, alejada del ropaje burdo del racismo y del

vetusto nacional-catolicismo.

En esta estela, otro acontecimiento que marcó la entrada de España en el concierto islamófobo europeo fueron los sucesivos *asuntos del velo* (es decir, la problematización e intentos de regulación del hiyab), que se iniciaron en 2002 siguiendo la inspiración francesa, pero sin alcanzar ni de lejos la repercusión social y política del país vecino, lo que no implica, por supuesto, que no tengan un impacto importante sobre la vida de las afectadas (Ramírez y Mijares, 2021). Es importante y un punto sorprendente la trasposición a España de los argumentos islamófobos tomados del laicismo republicano francés, dada la diferencia de contextos. Esta influencia, que parece más acusada en el caso catalán (Ramírez y Mijares, 2021) se ha atribuido a la formación francófona de la clase intelectual que ha mantenido la hegemonía discursiva desde el final del franquismo hasta tiempos recientes, así como a la consideración de Francia como modelo de sociedad ilustrada y desarrollada (Gómez, 2014). En España, también se ha incorporado todo el repertorio feminacionalista y homonacionalista que considera que el islam es una amenaza para la “democracia sexual” (Fassin, 2006) que sería propia de los valores liberales europeos y occidentales. Y, naturalmente, todo el andamiaje discursivo securitario, incluido el concepto global de *radicalización*, que fue incluido en el desarrollo del Pacto Antiyihadista. Dicho concepto, en teoría referido a la prevención de ideologías extremistas de cualquier signo que pudieran conducir a la violencia, en la práctica se dirige especialmente contra poblaciones musulmanas y es susceptible de criminalizar un rango indefinido de conductas siempre y cuando sus actores sean musulmanes, desde la mera práctica religiosa hasta el activismo social y político (Lopez Bargados, 2014; Téllez Delgado, 2018; Douhaibi y Amazian, 2019).

En cuanto a los lineamientos políticos, Vox y otros sectores afines a la ultraderecha son, como en el resto de Europa, quienes más desarrollan los discursos islamófobos, xenófobos o, en el caso español, *morófobos* explícitos (Dieste-Muñoz y Tena Sanz, 2024). Vox es también quien ha reintroducido la retórica nacional-católica de la *reconquista* en el discurso político, a menudo teñida con los argumentos liberales feminacionalistas que ha adoptado la ultraderecha europea, por lo que presentan a Isabel la Católica, por ejemplo, como adalid temprana de los derechos de las mujeres frente al islam en todo tiempo y lugar (Batalla Cueto, 2021). Estos mitos nacional-católicos así renovados e ilustrados han alcanzado otras cotas políticas: conservadoras, liberales e incluso ciertos sectores —muy minoritarios, es cierto— de la izquierda. También han propiciado que la reconquista haya desbordado las fronteras españolas para dar nombre a la organización ultranacionalista creada por Éric Zemmour en Francia: *Reconquête*.

Fuera de los sectores más abiertamente identificados con el nacionalismo español, la exaltación del nacional-catolicismo pierde fuelle y, en todo caso, se sustituye por un *catolicismo banal* (Griera, Martínez-Ariño & Clot-Garrell, 2021), que considera “naturalmente” que la identidad local es cristiana católica, incluso resignificada como tradición cultural. Los discursos islamófobos se basan entonces más en los presupuestos aparentemente ilustrados y liberales tomados del archivo antimusulmán común al occidente europeo. En el último lustro, y como reacción a la emergencia política y cultural de actores musulmanes y a la denuncia de

la islamofobia, se ha consolidado dentro de un sector de la izquierda y el movimiento feminista una posición discursiva antimusulmana, que pone el foco en el laicismo, alerta de la amenaza que, a su juicio, supone el islam para el mantenimiento de los valores progresistas y trata de suscitar, especialmente, una polémica social en torno al uso del hiyab, siguiendo el modelo francés. La escritora catalana de origen marroquí Najat El Hachmi es su figura más prestigiada, aunque se trata de un discurso polifónico (Gil-Benumea, 2021).

4. Conclusiones

El objetivo principal de este trabajo ha sido analizar la construcción de la islamofobia contemporánea en España desde una perspectiva *glocal*, esto es, en lo que la particulariza y en lo que tiene de reflejo de un fenómeno que viene marcado por las dinámicas de otros países europeos y las generales de la UE. Para ello, se ha analizado el modo de construcción local de la categoría *musulmanes* y su problematización, la relevancia que dicha problematización ha tenido en el discurso público —y, específicamente, el político—, cuál es su posible evolución, qué particularidades plantea el contexto catalán y qué discursos y representaciones se ponen en juego. Al haberse optado por una aproximación general, se ha renunciado a ahondar en cada uno de estos aspectos, que por sí solos merecerían mayor desarrollo.

La islamofobia, en el caso español, no ha tenido *hasta ahora* tanto desarrollo como en otros países de la UE. Ello no significa que no exista y no tenga efectos en las poblaciones musulmanas, sino, fundamentalmente: 1) que no ha tenido gran relevancia en el discurso político; de hecho, su explotación sistemática por parte de una fuerza política de carácter estatal (Vox) es reciente en España y, aun así, es minoritaria dentro del discurso general que esta formación despliega; y su contestación tampoco es central en los discursos políticos de signo contrario. Y 2) que no tiene tanta densidad y concreción como forma de estigmatización explícitamente antimusulmana. La morofobia histórica, el racismo, la xenofobia y otros resortes de alterización parecen tener la misma o mayor relevancia para las poblaciones consideradas musulmanas que la islamofobia en sentido estricto (aunque también pensamos que las distintas formas de discriminación son más separables analíticamente que en la práctica).

Lo anterior se debería sobre todo a dos razones. La primera, a la debilidad social de la población musulmana, minoritaria en el conjunto de la población de origen migrante, mayoritariamente extranjera o recientemente nacionalizada y que no ha tenido apenas presencia en la vida pública, ni siquiera para desarrollar los derechos religiosos que le son reconocidos por las leyes. Esto significa que puede estar sujeta a dispositivos de control (legislación de extranjería, ostracización social, desventaja económica, entre otras) que no requieren una especial justificación discursiva. Por ese motivo, se propone la idea de que, a medida que los musulmanes se hacen más presentes en el espacio público, cultural, laboral o político, más se verificará en el caso español, como ha ocurrido en otros países europeos, el desarrollo de discursos específicamente antimusulmanes. La segunda razón es que gran parte de la utilidad que puede tener la islamofobia en otros países de Europa como agente

movilizador frente a una supuesta amenaza, en España se desplaza hacia el independentismo vasco y, más recientemente, catalán. Pensamos que esa es una de las razones de que la islamofobia parezca tener una mayor concreción en Cataluña, donde es más complicado construir un enemigo equivalente en torno a la cuestión nacional.

Por último, hemos visto que el archivo antimusulmán español posee y utiliza los recursos particulares derivados de su propia historia; pero no creemos que esta, aun siendo peculiar, marque una diferencia práctica sustancial en el modo de recibir y trasponer las lógicas islamófobas globales. En España, los discursos locales se imbrican con los procedentes de otros lugares de Europa, y también se exportan y contribuyen al archivo islamófobo europeo.

Referencias bibliográficas

- Aidi, H. (2006). The Interference of Al-Andalus: Spain, Islam and the West. *Social Text*, 24(2 [87]), 67-88. https://doi.org/10.1215/01642472-24-2_87-67
- Álvarez-Miranda, B. y Eserverri-Mayer, C. (2024). De moros a musulmanes: evolución del debate público español. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (36), 28-56. <https://doi.org/10.15366/reim2024.36.002>
- Arigita, E. & Hammaoui, A. (2021). Spain. En A. Alibašić, S. Akgönil, S. Müssig, J. Nielsen y E. Račius (Eds.), *Yearbook of Muslims in Europe* (Vol. 13, pp. 637-651). Brill.
- Batalla Cueto, P. (2021). *Los nuevos odres del nacionalismo español*. Trea.
- Brubaker, R. (2012). Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration. *Ethnic and Racial Studies*, 36(1), 1-8. <http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2012.729674>
- Díaz Calvarro, J. M. (2018). *Régimen jurídico de los lugares de culto en España: especial referencia a los instrumentos de planeamiento y gestión urbanística y a los mecanismos de control administrativo* [Tesis Doctoral. Universidad de Extremadura]. <http://hdl.handle.net/10662/7917>
- Douhaibi, A. N. y Amazian, S. (2019). *La radicalización del racismo. Islamofobia de Estado y Prevención Antiterrorista*. Cambalache.
- Dieste-Muñoz, S. y Tena Sanz, E. (2024). Derecha radical populista e islamofobia en Europa: el caso de Vox en España. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (36), 133-165. <https://doi.org/10.15366/reim2024.36.006>
- Fassin, É. (2006). La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations. *Multitudes*, (26), 123-131. <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2006-3-page-123.htm>
- Flores, R. D. (2015). The Resurgence of Race in Spain: Perceptions of Discrimination among Immigrants. *Social Forces*, 94(1): 237-269. <https://doi.org/10.1093/sf/sov056>
- García Añón, J., Bradford, B., García Saez, J. A., Gascón Cuenca, A., Llorente Ferreres, A. (2013). *Identificación policial por perfil étnico en España: Informe sobre experiencias y actitudes en relación con las actuaciones policiales*. Tirant lo Blanch.
- García-Sanjuán, A. (2018). Rejecting al-Andalus, Exalting the Reconquista: Historical Memory in

- Contemporary Spain. *Journal of Medieval Iberian Studies*, 10(1), 127-145. <https://doi.org/10.1080/17546559.2016.1268263>
- Gerehou, M. (2021). *Qué hace un negro como tú en un sitio como este*. Península.
- Gil, D. (2019). *Islamofobia, racismo e izquierda: discursos y prácticas sociales del activismo en España* [Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid]. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/17348>
- Gil, S. L. (2023). El sujeto del feminismo en cuestión: la disputa con el feminismo ilustrado. *Revista de filosofía Diánoia*, (68). <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/2003>
- Gil-Benumea, D. (2018). Viejas políticas y nuevos racismos. La izquierda frente a la islamofobia. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (24), 49-70. <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.004>
- Gil-Benumea, D. (2021). El racismo y la islamofobia en el mercado discursivo de la izquierda española. *Política y Sociedad*, 58(3), 70-118. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.70118>
- Gil-Benumea, D. (2023). The Consent of the Oppressed: An Analysis of Internalized Racism and Islamophobia among Muslims in Spain. *Sociological Perspectives*, 66(6), 1146-1164. <https://doi.org/10.1177/07311214231180555>
- Gómez, L. (2014). Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España. En Á. Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada: el pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 45-77). Bellaterra.
- Griera, M., Martínez-Ariño, J. & Clot-Garrell, A. (2021). Banal Catholicism, Morality Policies and the Politics of Belonging in Spain. *Religions*, 12(5), 293. <https://doi.org/10.3390/rel12050293>
- Guía, A. (2014). *The Muslim Struggle for Civil Rights in Spain. Promoting Democracy Through Migrant Engagement, 1985-2010*. Sussex Academic Press.
- Instituto Nacional de Estadística (1/1/2024). *Inmigración procedente del extranjero, por trimestre y nacionalidad (10 principales países)*. <https://www.ine.es/jaxiT3/Tabla.htm?t=59011>
- Lems, J. M. (2024). Spain. En A. Alibašić, S. Akgönil, S. Müssig, J. Nielsen y E. Račius (Ed.), *Yearbook of Muslims in Europe* (Vol. 15, pp. 585-598). Brill.
- Liu, J. H. & Hilton, D. J. (2005). How the Past Weighs on the Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics. *British Journal of Social Psychology*, (44), 537-556. <https://doi.org/10.1348/014466605X27162>
- López Bargados, A. (2011). Narrativas del miedo: sobre la construcción de la amenaza islamista en Barcelona. En VV. AA., *Rastros de Dixan. Islamofobia y construcción del enemigo en la era post 11-S* (pp. 113-142). Virus.
- López Bargados, A. (2014). Autos de fe en un mundo de incrédulos: etnografiando la construcción del "terror islámico" en Cataluña. En Á. Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 23-44). Bellaterra.
- López Bargados, A. (2018). Barcelona, ¿ciudad islamófoba? Variaciones sobre las políticas seculares y el "problema musulmán". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*,

- (24), 89-108. <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.006>
- Lundsteen, M. (2022). *La mezquita contestada. Islamofobia, racismo y capitalismo*. Bellaterra.
- Manzano Moreno, E. (2020). De cómo la historia se ha convertido en una disciplina al servicio de intereses conservadores. En M. Fierro y A. García Sanjuán (Eds.), *Hispania, al-Ándalus y España: identidad y nacionalismo en la historia peninsular* (pp. 47-56). Marcial Pons.
- Mateo Dieste, J. L. (2017). "Moros vienen". *Historia y política de un estereotipo*. Instituto de las Culturas.
- Mijares, L., Lems, J. M. y Téllez, V. (2021). *El impacto de las políticas securitarias de las poblaciones musulmanas en España*, an unpublished report drawn up for the Muslim Association for Human Rights and partly funded by the Open Society Initiative for Europe within the Open Society Foundations and the research project Santander-UCM PR87/19-22644.
- Mijares, L., Gil-Benumea, D. y Lems, J. (2024). "¡Con eso no!" *Discriminación de las jóvenes musulmanas con hiyab en el sistema educativo*. Informe inédito realizado para el Instituto de las Mujeres, del Ministerio de Igualdad, Gobierno de España.
- Najib, K. (2022). *Spatialized Islamophobia*. Routledge.
- Observatorio Andalusi (2024). *Estudio demográfico de la población musulmana, Exploración estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2023*. UCIDE. <http://observatorio.hispano-muslim.es/estademograf.pdf>
- Olmo Vicén, N. (1997). The Muslim Community in Spain. En G. Nonneman, Y. Nibdock & B. Szajkowski (Eds.), *Muslim Communities in the New Europe* (pp. 303-314). Ithaca Press.
- Ramírez, Á. y Mijares L. (2021). *Los feminismos ante el islam. El velo y los cuerpos de las mujeres*. Catarata.
- Rea, A. (2006). La europeización de la política migratoria y la transformación de la otredad. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (116), 157-183. http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_116_071169729718503.pdf
- Salguero, Ó. y Hejazi, H. (2020). El islam en el espacio público madrileño. *Disparidades. Revista de Antropología*, 75(1). <https://doi.org/10.3989/dra.2020.011>
- Salguero, Ó. y Sigüero, A. (2021). La cuestión funeraria islámica: el "enquistado" caso de la metrópolis madrileña. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (31), 108-127. <https://doi.org/10.15366/reim2021.31.006>
- Salguero, Ó. y Griera, M. (2022). Pluralismo religioso y políticas públicas locales: el caso del islam bangladesí en Madrid. *Ílu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, (25), 105-122. <https://doi.org/10.5209/ilur.81832>
- Salguero, Ó. y Gil-Benumea, D. (2024). Nuevas reivindicaciones de las comunidades musulmanas sobre la cuestión funeraria islámica: el caso del cementerio musulmán de Zaragoza. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, (73), 283-319. <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v73.26569>
- Suárez Navaz, L., Macià Pareja, R. y Moreno García, Á. (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*. Traficantes de Sueños.
- Téllez Delgado, V. (2014). Somos "ciudadanos españoles musulmanes": posibilidades de

conciliar la ciudadanía española y la religiosidad islámica. En Á Ramírez (Ed.), *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia* (pp. 219-242). Bellaterra.

Téllez Delgado, V. (2018). El "Pacto Antiyihadista" y las estrategias de lucha contra la "radicalización violenta": implicaciones jurídicas, políticas y sociales. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (24), 9-30. <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.002>

Tyrer, D. (2013). *The Politics of Islamophobia. Race, Power and Fantasy*. Pluto Press.

Zapata-Barrero, R. (2006). The Muslim Community and Spanish Tradition: Maurophobia as a Fact and Impartiality as a Desideratum. En T. Modood A. Triandafyllidou y R. Zapata (Eds.), *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: a European Approach* (pp. 143-161). Routledge.

Fecha de recepción: 3 de agosto de 2024.

Fecha de aceptación: 11 de octubre de 2024.

GOBERNANZA DEL ISLAM Y EJERCICIO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ESPAÑA

***THE GOVERNANCE OF ISLAM AND THE EXERCISE
OF RELIGIOUS FREEDOM IN SPAIN***



Ana I. Planet Contreras
Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
ana.planet@uam.es

Ana I. Planet Contreras es Doctora en Filosofía y Letras y Catedrática de Sociología del islam en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM). Su ámbito de estudio más reciente son los procesos de institucionalización del islam en diferentes países europeos, entre ellos España, con especial atención a las políticas públicas de gestión del pluralismo religioso. Es co-directora del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, donde ha dirigido diversos proyectos de investigación y de transferencia. Dirige la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* y es editora de *Cuestiones de pluralismo*. Desde marzo de 2019 es miembro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Gobierno de España como experta universitaria.

Johanna M. Lems
Universidad Complutense de Madrid (UCM)
jmllems@ucm.es

Johanna M. Lems es Profesora ayudante Doctora en el área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense de Madrid (UAM). Es miembro del Grupo de Análisis sobre Islam en Europa (GRAIS: <https://www.ucm.es/grais/>) de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y secretaria de la revista *Anaquel de Estudios Árabes* (UCM). Sus líneas de investigación incluyen islam en España y Europa; esfera pública y subjetividad política; islamofobia y racialización; pensamiento islámico; religión y género. Lems es autora del libro *Tomar la palabra. Islamofobia y participación política después del 15-M* (Vernon Press, 2024).

Resumen || El ejercicio efectivo de la libertad religiosa por parte de las personas musulmanas en España, así como el de su ciudadanía plena, dependen en gran medida del papel que desempeña el Estado a través de sus instituciones. Los procesos de acomodación de la presencia y práctica del islam en España, mediante su reconocimiento legal en 1989 como religión minoritaria de “notorio arraigo” y la posterior institucionalización de una estructura de interlocución y representación única dieron lugar a un sistema de gobernanza descendente y controlado. Después de más de treinta años y ante la falta de eficacia para la puesta en práctica de algunos de los derechos de motivación religiosa otorgados en 1992, este modelo de representación única es cuestionado por distintas organizaciones formadas por personas musulmanas en varias regiones del territorio estatal. Este artículo pretende explicar no solo el papel del Estado en el moldeado de esta estructura de interlocución única para todas las comunidades musulmanas, sino también algunas de las dinámicas que confirman su responsabilidad y la de sus instituciones en relación con el ejercicio efectivo de la ciudadanía plena por parte de las personas musulmanas en España.

Palabras clave || Islam, Libertad religiosa, España, Gobernanza descendente, Islamofobia institucional

Abstract || The effective exercise of religious freedom and full citizenship by Muslims in contemporary Spain depend to a large extent on the role played by the State and her institutions. The processes of accommodation of the presence and practice of Islam in Spain, first through its legal recognition as a “deeply rooted” minority religion, and after that through the institutionalization in 1992 of a sole interlocutory and representative body gave rise to a top-down governance structure. After more than 30 years and given the lack of effectiveness in the implementation of some of the religiously motivated rights granted in 1992, this model of sole representation is questioned by a variety of Muslim organizations and platforms in different regions of the state territory. This article aims to explain not only the role of the State in shaping one single representation for all Muslim communities, but also some of the dynamics that confirm its responsibility and that of its institutions regarding the exercise of full citizenship by Muslims in Spain.

Keywords || Islam, Religious freedom, Spain, Top-down governance, Institutional Islamophobia

I. Introducción

No es fácil sintetizar las múltiples cuestiones que afectan a la situación del islam en tanto que religión minoritaria en España y, por ende, de las personas musulmanas que viven en el país hoy en día. En esta contribución proponemos como hipótesis o punto de partida que el ejercicio efectivo de la libertad religiosa de las y los musulmanes en España, así como el de su ciudadanía plena, dependen en gran medida del papel que desempeña el Estado a través de sus instituciones; por un lado, mediante las políticas de gestión de la diversidad religiosa, concretadas en el modelo de gobernanza adoptado para acomodar la presencia del islam, y por otro lado, a través de distintas prácticas de marginación que dificultan la participación en igualdad de condiciones por parte de las poblaciones musulmanas en la vida política, económica, social y cultural de la sociedad española en general.

Los intentos de acomodar el islam en España dentro del marco de la gestión de la diversidad religiosa se iniciaron en los años 90 del pasado siglo, dando lugar a una forma particular de gobernanza del pluralismo religioso, caracterizada, en un principio, por el reconocimiento y la cooperación entre actores. En este modelo de gobernanza las personas y comunidades musulmanas del país son representadas ante el Estado por un único órgano de interlocución que nació y se apoyó en el tejido asociativo existente en aquellos años. Como explicaremos más adelante, esta estructura de representación no solo tenía como fin el de garantizar el ejercicio de determinados derechos de motivación religiosa, sino que debió servir también al Estado para preservar el control sobre la presencia y las prácticas de las comunidades musulmanas. Era fruto de un determinado contexto y ha sido objeto de continuo seguimiento desde que viera la luz, tanto externamente —por el Estado— como internamente —por las distintas entidades musulmanas—.

Como resultado de las negociaciones con el Estado español, las comunidades musulmanas representadas por la Comisión Islámica de España lograron en 1992 la promulgación de una ley (Ley 26/1992, por el que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España) que contiene un conjunto de disposiciones que les permite a las y los musulmanes que viven en España practicar su fe. Estas disposiciones comprenden, entre otras, el reconocimiento a efectos civiles de matrimonios islámicos; el establecimiento de lugares de culto; el derecho a la enseñanza del islam como materia o la comida *halal* en los centros educativos financiados con fondos públicos; así como el derecho de acceso a espacios en cementerios municipales para poder llevar a cabo enterramientos según el rito islámico.

Sin embargo, en la actualidad, con una población musulmana estimada en un 5 % del total sobre el número de habitantes en España (Observatorio Andaluz, 2024) y más de treinta años después del diseño e institucionalización de la estructura de representación y de la entrada en vigor del mencionado Acuerdo de Cooperación, siguen existiendo limitaciones al pleno disfrute de los derechos por parte de los individuos y colectivos musulmanes. No solo se les aplican restricciones en cuanto a los derechos otorgados en el marco legal desarrollado a partir de la Ley de Libertad Religiosa —y por tanto directamente relacionados con la práctica

de la religión islámica—, sino que también se ven con frecuencia obstaculizados en el ejercicio de determinados derechos relevantes pertenecientes a toda la ciudadanía, recogidos en la Constitución de 1978, tales como son los derechos al trabajo, a una vivienda digna o a la no discriminación. En el contexto actual, y sobre todo desde finales del siglo XX, los discursos de odio afectan de manera particular a los colectivos musulmanes; y ello se une —y guarda relación en su génesis— a la deriva securitaria sobre el islam y las personas musulmanas que en las últimas décadas recorre Europa y otras muchas partes del mundo (Téllez Delgado, 2018), dificultando enormemente la participación económica, social y política, es decir, ciudadana.

Este artículo pretende explicar algunas de las dinámicas que confirman el papel del Estado y de sus instituciones en relación con el ejercicio efectivo tanto de la libertad religiosa como de la ciudadanía plena por parte de las personas y comunidades musulmanas en España. Para ello, el artículo, cuya elaboración se basa en una revisión bibliográfica referida al proceso de reconocimiento del islam en España y al papel del modelo de representación en el ejercicio de los derechos religiosos y civiles, se divide en tres apartados, además de unas conclusiones. El primer apartado detalla la transformación que ha experimentado la sociedad española en el siglo XX después de la dictadura franquista (1939-1975) en cuanto a la gestión de la diversidad religiosa. Describe el proceso de reconocimiento del islam como religión de notorio arraigo en España, y en qué consiste el marco legal adoptado en 1992 que permite su práctica. En el segundo apartado se explica cómo la estructura de interlocución única impuesta por el Estado en sus relaciones con las comunidades musulmanas que viven en España se ha convertido en un modelo de gobernanza *top-down* externa e interna que, más que ayudar, contribuye a obstaculizar el ejercicio efectivo de la libertad religiosa por parte de las y los practicantes musulmanes. Más allá de las restricciones a los derechos de motivación religiosa, el tercer apartado da cuenta de algunas prácticas de discriminación llevadas a cabo por instituciones y las fuerzas de seguridad basadas en leyes estatales, y que demuestran el papel del Estado en la islamofobia que sufre gran parte de la población musulmana en España.

II. El proceso de reconocimiento de la presencia del islam en España: práctica y representación

La sociedad española vivió durante el siglo XX cuarenta años de dictadura franquista que impuso, entre otras dinámicas, la invisibilización del pluralismo religioso en buena parte del territorio, exceptuando las ciudades de Melilla y de Ceuta —ubicadas en el continente norteafricano— en las que las dinámicas asociadas al islam y a los musulmanes respondían a otras lógicas poblacionales (Salguero Montaña, 2018). El régimen franquista articuló un sistema de gobierno y control en el que religión y nación fueron de la mano, construyendo y haciendo perdurar el llamado “nacionalcatolicismo” (De la Cueva, 2018). Este nacionalcatolicismo ha dejado su huella en el espacio público de múltiples maneras, entre otras, en determinadas prácticas sociales como los funerales de Estado o la presencia más o menos abierta de grupos de presión católicos ante cuestiones como el aborto o los derechos de las personas definidas

como LGBTI.

Con la instauración de la democracia, la Constitución española de 1978 dio paso a un sistema político democrático que proponía un nuevo marco normativo para el desarrollo de la libertad religiosa en sus vertientes individual y colectiva, garantizando su protección de manera explícita en el artículo 16¹. Para facilitar el ejercicio de este derecho fundamental de libertad religiosa los poderes públicos tienen un mandato de intervención que se recoge en el art. 9.2 de la Constitución (Castro Jover, 2023). El reconocimiento de la libertad religiosa no estuvo exento de debate, en el que participó la Iglesia católica como institución religiosa hegemónica, aunque se produjera cuando ya se vislumbraban los importantes cambios sociales que viviría España en pocos años. Como señalara Pérez Agote en sus trabajos, la relación de la sociedad española con la religión en el siglo XX no es una cuestión sencilla de comprender pues obedece a lógicas y procesos históricos en el territorio, pero también a la generación de nuevas realidades de diversidad religiosa. Para un mayor entendimiento de la compleja relación de sociedad-iglesia-Estado que existe en España, Pérez Agote (2018, p. 10-11) propone pensarla como un proceso en el que han ido apareciendo y superponiéndose tres lógicas sociales: la secularización de las conciencias —que se habría iniciado en los años previos a la guerra civil (1936-39), durante la Segunda República—; la laicización de la sociedad y del Estado —proceso abierto e intrínseco a la construcción del Estado moderno desde el siglo XVII—; y una tercera lógica, de definitiva quiebra de la homogeneidad, asociada a los cambios demográficos. A comienzos del siglo XXI estamos viviendo una nueva oleada de secularización, en la que sigue disminuyendo la cantidad de personas que se autodefinen como católicas practicantes, a la vez que aumenta el número de los que se consideran alejados de la religión —ateos, indiferentes o agnósticos— (Pérez Agote, 2018). Adicionalmente, la diversidad religiosa que contribuye a la transformación de la sociedad española y la gestión pública requerida para un ejercicio efectivo de la libertad religiosa, añaden complejidad y matices a todo ello.

Tras la publicación de la Ley de Libertad Religiosa en 1980 (Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio) se inicia el reconocimiento legal de tres minorías religiosas con presencia histórica en el país: el islam, el judaísmo y el protestantismo. En el caso del islam, el primer paso en tal reconocimiento fue la concesión en 1989 de su “notorio arraigo” en España, según dictamen de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia español. La Asociación Musulmana en España, entidad que participaba en dicha Comisión Asesora en representación de las personas musulmanas, argumentó en su petición que el islam era “de las creencias espirituales que han configurado la personalidad histórica de España” (Fernández Coronado, 2020), poniendo así sobre la mesa una cuestión debatida una y otra vez a lo largo de la historia del país (Planet Contreras, 2018). El texto de la concesión del notorio arraigo reúne los argumentos esenciales que sustentan tal arraigo y que aquí reproducimos pues sintetizan una historia y definen un marco de desarrollo:

¹ El texto del artículo 16 reza: “1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley; 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias; y 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

Hay que decir que la religión islámica está presente en España desde el s. VIII, con una difusión muy importante durante los primeros siglos y una pervivencia posterior mayor o menor según las épocas y circunstancias históricas, que se mantiene ininterrumpidamente hasta nuestros días.

Puede señalarse que las comunidades islámicas se extienden por gran parte del territorio español, siendo especialmente importantes en el tercio sur de la Península y en la parte española del norte de África.

Por parte de los ciudadanos españoles hay conciencia de que la religión islámica es una de las creencias espirituales que han enraizado históricamente en España y que perduran en la actualidad.

Un elemento central en este proceso de reconocimiento de la religión islámica fue la creación de un órgano de representación de los musulmanes en España para llevar a cabo la interlocución con el Estado. A partir de unas docenas de asociaciones registradas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, y dos meses después de la concesión del notorio arraigo, se constituye en 1990 en Madrid la Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas (FEERI). Esta Federación, en la que obtuvieron un rápido protagonismo pequeñas comunidades lideradas por españoles conversos al islam (Corpus Aguirre, 2010), inició las conversaciones con la administración española para comenzar a trabajar en los detalles de un acuerdo de cooperación que recogiera los derechos, obligaciones y compromisos de las partes. La mencionada Asociación Musulmana en España se separó de esa dinámica constituyendo una segunda federación, llamada Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), compuesta por un conjunto de asociaciones distribuidas por todo el país, con un marcado componente migratorio procedente de países de Oriente Medio. Un año después, ambas entidades federativas se unieron en una entidad denominada Comisión Islámica de España (CIE), que finalmente suscribió el Acuerdo de Cooperación con el Estado, el 28 de abril de 1992.

La Comisión Islámica de España recogía en sus estatutos una finalidad política como interlocutora del Estado a efectos de la negociación, firma y seguimiento del Acuerdo. También asumía una finalidad religiosa o doctrinal, siendo responsable de “facilitar la práctica del islam en España de acuerdo con los preceptos del Corán y la Sunna”². Desde su creación, el funcionamiento de la CIE ha estado marcado por la existencia de una doble secretaría general, en la que cada una de las secretarías representaba a una federación de asociaciones (FEERI y UCIDE), de desigual tamaño inicial tanto en número de entidades como en implantación geográfica. Junto a esa doble secretaría había una Comisión permanente. El trabajo de las asociaciones, las nuevas posibilidades de desarrollo de proyectos tras la creación en 2004 de la Fundación Pluralismo y Convivencia³, así como por las labores de interlocución en el ámbito local, trajeron consigo la aparición de nuevas entidades federativas —que en 2024 superan las dos decenas—. Desde el punto de vista institucional, la existencia de un doble sujeto

² Art. 4 de los Estatutos de la Comisión Islámica de España de 1992 (y art. 4.2 de los Estatutos modificados en 2016).

³ Para más información, ver <https://www.pluralismoyconvivencia.es/>

dentro de la CIE no ha hecho fácil el trabajo de seguimiento y negociación del desarrollo del Acuerdo de Cooperación. Las tensiones y debates internos en estos años han sido continuos, sucediéndose los intentos de reorganización desde dentro de las comunidades musulmanas. En julio de 2016 se inscribieron ante el Registro del Ministerio de Justicia unos nuevos estatutos, presentados en esa ocasión por 42 entidades religiosas entre asociaciones y federaciones, incluidas las signatarias iniciales, que acababa con la doble secretaría y recogía la figura del presidente⁴.

Las políticas que buscan adaptar el islam a un formato “aceptable” para los gobiernos europeos (Sunier, 2014, p. 1149) —un proceso denominado por varios autores como la “domesticación del islam” (Humphrey, 2009; Sunier, 2014)— incluye también una voluntad de moldear y controlar el islam en sus aspectos prácticos. En el caso español, las claves de este moldeado se encuentran en el texto del Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Este texto realiza un desempeño de implantación del islam, de traducción de categorías religiosas, y es un compendio organizado de derechos, ya sean para el ejercicio individual o para el ejercicio colectivo (Contreras Mazarío, 2018). El Acuerdo ha sido desarrollado mediante un número de textos legales complementarios, y puesto en práctica con políticas públicas en los diferentes niveles de organización administrativa del Estado español y con sus diferencias entre las comunidades autónomas (Contreras Mazarío, 2018)⁵. Los avances en el desarrollo y la implantación de este Acuerdo dependen en gran medida de la estructura de oportunidad política y de los impulsos dados por la Administración y por la Comisión Islámica de España, pues no se contempló en el momento de su firma un calendario concreto de desarrollo. Al ser las cuestiones en él contenidas, en muchas ocasiones, materia competencial de los órganos de la administración autonómica, el ritmo de los avances no ha sido igual en todo el territorio estatal. El avance en las distintas materias, junto con la oportunidad política mencionada, guarda también relación con la existencia de un tejido

4 Estos estatutos desarrollan un modelo de organización presidencial que ya había sido planteado en 2015 por la Dirección General de Cooperación Jurídica Internacional y Relaciones con las Confesiones del Ministerio de Justicia. En esa ocasión, el Consejo de Estado se pronunció en un dictamen que se evacuó dando cuenta de las numerosas alegaciones presentadas, entre las que estaban las de la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, en el sentido de que “su contenido es contrario al principio de separación entre el Estado y las confesiones religiosas y vulnera el principio de autonomía de estas últimas”, y en el que se señalaba que el Estado no tenía potestad para intervenir de ese modo en la organización de una confesión y vulneraba el principio de autonomía de las confesiones (Proyecto de real decreto por el que se crea la figura del presidente y garantiza la participación de las federaciones y comunidades en la Comisión Islámica de España, en desarrollo de la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Fecha de aprobación: 29/10/2015). Disponible en <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=CE-D-2015-1092>

5 El Acuerdo recoge de manera organizada los diferentes aspectos de la institucionalización del islam en el país, como pueden ser el régimen laboral a aplicar a los dirigentes religiosos islámicos e imames en cuestión de seguridad social, servicio militar y protección del secreto profesional (art. 3 y 4); el derecho a la asistencia religiosa en el ejército, los establecimientos penitenciarios y los centros hospitalarios (art. 8); los derechos educacionales que garantizan a los alumnos musulmanes el derecho a recibir enseñanza religiosa islámica en los centros de educación infantil, primaria y secundaria, y a que sea impartida por profesores seleccionados por la Comisión Islámica (art. 10); el derecho de los internos en centros públicos a recibir alimentación de acuerdo con las particularidades de la ley islámica y la denominación *halal* de ciertos productos (art. 14); o los derechos laborales, como puedan ser la posibilidad de solicitud de interrupción de la jornada laboral de los musulmanes los viernes, desde las 13:30 hasta las 16:30, así como de concluir su jornada una hora antes de la puesta del sol durante el mes de Ramadán, debiendo ser recuperadas las horas con posterioridad; todo ello mediando el mutuo acuerdo y con posibilidad de ser recogido en convenios colectivos. También se reconoce el derecho a que los matrimonios celebrados según el rito musulmán tengan efectos válidos en el ordenamiento jurídico español tras efectuarse su inscripción en el Registro Civil correspondiente, siempre y cuando los contrayentes reúnan los requisitos exigidos por el Código Civil (art. 7); o lo referido a los espacios de culto y cementerios. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/pdf/1992/BOE-A-1992-24855-consolidado.pdf>

social organizado y cohesionado más allá de la Comisión Islámica, como puede verse en el seguimiento de las reivindicaciones relacionadas con una educación religiosa islámica en la región de La Rioja (Lems y Planet, 2023) o de las luchas por espacio en cementerios para enterramientos islámicos (Salguero y Gil-Benumeña, 2024). El contenido de las demandas y las formas de movilizarse por parte de la población musulmana en los diferentes territorios influye de manera clara en la materialización de los derechos.

III. El cuestionamiento del modelo de representación e interlocución única

En el momento actual, en España hay un sistema de gobernanza de las minorías religiosas en el que, en cuanto al islam, se pueden apreciar los resultados de estos años de reconocimiento e intervención externa de la presencia musulmana por parte del Estado y también las dinámicas de gobernanza interna, es decir, de la Comisión Islámica de España y de las entidades que la componen. Siguiendo a Maussen y Bader (2011), este modelo es un ejemplo de gobernanza descendente (*top down*) que, en el caso español, se encarga de regular y controlar temas muy diversos que van desde la educación religiosa islámica en la escuela a la regulación de la propiedad de instalaciones de culto (dotaciones islámicas, normativas en materia de enterramientos, construcción de mezquitas, etc.), incluyendo asimismo disposiciones de índole más doctrinal. Todos estos aspectos quedaron recogidos en el articulado del Acuerdo antes mencionado, que incorpora a la Comisión Islámica de España nombrada por el Estado como parte responsable de la firma y seguimiento de lo acordado en 1992, considerada como condición imprescindible para el funcionamiento del modelo de acomodación. Sin embargo, ya que tres décadas después el reconocimiento de una parte de los derechos otorgados no ha superado aún lo meramente formal, varias iniciativas han surgido desde dentro de las poblaciones musulmanas que cuestionan el funcionamiento de la CIE, reivindicando para sí un papel proactivo para avanzar en la puesta en práctica de estos derechos. Como hemos analizado recientemente las autoras de esta contribución (Lems y Planet, 2023), a todo ello se unen las dificultades de la construcción de una agenda global en el contexto español, caracterizado por una administración territorial y política fuertemente descentralizada y marcada, entre otras causas, por la cuestión de la provisión de recursos materiales para el desarrollo de las políticas. La atención a las demandas resulta distinta en cada territorio, pues en algunas regiones el propio tejido de la sociedad civil intenta y a veces consigue organizarse cuando el modelo de interlocución no responde. Es el caso de La Rioja, donde colectivos de diferente naturaleza y procedencia se han unido para avanzar en cuestiones como la educación religiosa islámica en la escuela pública o la espinosa cuestión de la falta de espacio en cementerios para enterramientos según el rito funerario islámico.

Las dudas sobre la operatividad de los modelos de gobernanza o sobre el funcionamiento de los órganos de representación e interlocución establecidos por iniciativa de los Estados suceden también en otros países de Europa. Como indican Loobuyck *et al.* (2013) en su análisis comparativo de Francia, Alemania, Bélgica y el Reino Unido, son

muchos los países europeos que han creado un organismo oficial nacional representativo de las y los musulmanes como único interlocutor en su diálogo con el Estado en cuestión, independientemente de las relaciones iglesia-Estado que rigen en estos países. Incluso el modelo francés de separación iglesia-Estado no ha impedido la creación de diferentes instancias de organización de entidades musulmanas en aquel país. No obstante, en ninguno de estos Estados se ha conseguido que el islam y las personas musulmanas no continúen siendo objeto de debate, tensiones y discriminación, mientras los órganos de interlocución han terminado por generar dinámicas de alterización y de alienación, y han promovido el distanciamiento del grupo social mayoritario (Maussen, 2007).

Topolski (2017) sostiene que las estrategias de la gestión de minorías religiosas por parte de los Estados europeos son, de hecho, una práctica de larga data que deriva de la teología católica. Se trataría de un modelo de organización basado en el requisito de una sola voz que opera como representación no electa desde abajo, sino impuesta desde arriba, a través de un marco de “intercesión” ante el gobernante propio de la Europa medieval (Topolski, 2017). Este sistema produce dinámicas internas en la comunidad representada, que pasan por la organización, el control y la homogeneización, afectando a la capacidad de agencia de los miembros. Si el sistema se mantiene, según Topolski, es porque, pese a la limitación, se considera como una alternativa más segura para canalizar las demandas de aquellos grupos de personas que ya están en una situación precaria. Con el paso del tiempo, sin embargo, esta situación puede ser denunciada por los miembros si la precariedad se va superando. En el caso español, entre las y los jóvenes musulmanes cada vez es más evidente la renuncia a ser considerada discriminada como religiosa y se denuncia la construcción de una *otredad* que está detrás de esta consideración, reivindicando una normalización del ejercicio de los derechos, es decir, sin tener que reclamar ni organizarse para hacer presión y conseguir que se eliminen los obstáculos.

Del mismo modo que el trabajo de Topolski permite pensar desde una perspectiva histórica cuáles han sido la representación y la intermediación religiosas, y de ese modo avanzar en el análisis de la interlocución de las comunidades musulmanas en la Europa de hoy, el marco propuesto por Modood y Thompson (2021) permite pensar las respuestas al modelo por parte de determinados colectivos o grupos musulmanes. Como bien señalan estos autores, la relación entre religión y Estado fracasa cuando una parte de los habitantes en un país —en este caso miembros de una religión minoritaria— se sienten alienados del Estado y de la sociedad en general. Del mismo modo, plantean si el proceso de reconocimiento y de institucionalización de una religión como hegemónica puede estar favoreciendo la marginación de las religiones minoritarias y, en consecuencia, acabar siendo un obstáculo para disfrutar de los derechos ciudadanos en igualdad de condiciones.

En el caso español, en los últimos años y especialmente durante la crisis provocada por la pandemia de COVID-19, se activaron y reactivaron un número importante de iniciativas lideradas por jóvenes que se definen como musulmanes y que buscaban, desde diferentes asociaciones establecidas por el territorio español, participar en las dinámicas de construcción ciudadana (Planet Contreras y Camarero Montesinos, 2022). Durante el desarrollo de una

investigación colaborativa con estas asociaciones⁶ se pudo valorar hasta qué punto la estructura de interlocución del Estado español con la Comisión Islámica de España constituye un ámbito del que no participan de manera global estas asociaciones —aunque sí lo hacen, por supuesto, jóvenes que participan en las diferentes secciones de juventud de las asociaciones que forman parte de la CIE—. La motivación de esta falta de participación puede explicarse, como cualquier cuestión compleja, desde una multiplicidad de factores, entre los cuales no es menor el sentimiento de una falta de eficacia generalizada a la hora de resolver las demandas concretas, como apuntaba Hajar Samadi, de la Asociación de Mujeres Jóvenes Musulmanas Bidaya en el País Vasco:

Yo el día de mañana lo que no quiero es que mi hija todavía esté reclamando unos cementerios, que el día de mañana esté reclamando un menú *halal*. Eso son cuestiones básicas que ya deberían estar superadas y ni siquiera cuestionar o someter a debate. ¿Hasta cuándo vamos a debatir el tema del *hiyab*? (Hajar, conversación grupal, 6 de abril de 2021)

Si nos referimos de manera estricta al desarrollo y mejor disfrute de los derechos de motivación religiosa recogidos en el Acuerdo de Cooperación de 1992, entre las demandas que estos y estas jóvenes señalan como más importantes se encuentran el derecho a recibir educación religiosa islámica en los centros educativos públicos, así como un menú *halal* para las y los alumnos que así lo eligen. La disponibilidad de comida *halal* en los centros educativos que reciben financiación pública, universidades, hospitales, residencias de ancianos y otras instituciones públicas está recogida en el artículo 14 del Acuerdo de 1992. No obstante, en 2024 muy pocas escuelas ofrecen un menú *halal* a sus alumnas y alumnos, y solo un par de hospitales han incorporado una dieta *halal* para sus pacientes musulmanas. En cuanto a la asignatura de educación religiosa islámica, de acuerdo con el Acuerdo y desarrollado posteriormente en una Resolución del 23 de abril de 1996, esta debería ser ofertada en las etapas de la educación primaria y secundaria, siempre que al inicio del curso escolar al menos 10 estudiantes (o sus progenitores) por centro educativo hayan comunicado al director o directora del colegio en cuestión su interés en recibir dicha materia. El contenido de los programas educativos para esta asignatura fue preparado junto con la Comisión Islámica de España, que también es la entidad responsable de emitir certificados de competencia y nombrar a las y los profesores. No obstante, en el 2024, relativamente pocos centros ofrecen esta materia a sus estudiantes (Observatorio Andalusi, 2024). Otro de los asuntos que les preocupa a las comunidades musulmanas es la falta de espacio en cementerios municipales para realizar enterramientos de acuerdo con el rito funerario islámico⁷. Además, en los años de la pandemia de la COVID-19, la escasez de plazas disponibles se ha hecho, si cabe, más patente (Ajana Elouafi, 2020).

⁶ El detalle de la investigación y el acceso a los resultados puede consultarse en Planet Contreras y Camarero Montesinos (2022).

⁷ De acuerdo con las creencias islámicas, el difunto debe ser inhumado con la mayor rapidez posible, con un máximo de 48 horas tras el deceso y sin féretro. Los rituales mortuorios incluyen el lavado del cuerpo y su amortajamiento, mientras que está prohibida la cremación.

IV. Islamofobia institucional y ciudadanía

Sin embargo, fuera del marco legal específicamente relacionado con la práctica de la religión islámica, a muchos jóvenes musulmanes (y no tan jóvenes) les preocupa sobre todo poder encontrar un puesto de trabajo, lidiar con las dificultades de acceso al mundo del trabajo y, en general, sienten la necesidad de una participación social más amplia (Planet Contreras y Camarero Montesinos, 2022). Aunque en principio se trata de desafíos que comparten con otros ciudadanos, una parte de la juventud musulmana, como hemos señalado en el apartado anterior, denuncia las prácticas de alterización que sufre, que les hace sentir que no forman parte de la sociedad española. Especialmente las mujeres que llevan *hiyab* y los varones jóvenes se sienten discriminados en prácticamente todos los espacios de su vida cotidiana (Lems y Mijares, 2022). Elahi y Khan, en su informe de 2017, definen estas prácticas como islamofobia —o racismo antimusulmán—, afirmando que se trata de:

Cualquier distinción, exclusión o restricción hacia o preferencia contra las personas musulmanas (o aquellas percibidas como tales) con el objetivo o efecto de anular o perjudicar el reconocimiento, disfrute o ejercicio, en condiciones de igualdad, de derechos humanos y las libertades fundamentales en el ámbito político, económico, social, cultural o cualquier otro ámbito de la vida pública. (2017, p. 17)

Los distintos informes sobre la islamofobia demuestran un aumento de los incidentes islamófobos y discursos de odio en todo el territorio estatal (Ali, 2022; ODIC, 2021). Se trata de mecanismos ejercidos por individuos, entidades privadas e instituciones públicas y varían desde agresiones verbales y físicas en la calle, la discriminación en el acceso al mercado de trabajo o de la vivienda, el disciplinamiento de alumnas con *hiyab* en la escuela, los ataques a las mezquitas, las paradas policiales por perfil étnico, etc. Todas estas prácticas limitan las condiciones materiales e inmateriales para ejercer la ciudadanía y participar en la sociedad (Lems, 2023).

En numerosas ocasiones es precisamente el Estado, a través de sus ministerios, fuerzas de seguridad y otras estructuras de poder, el responsable de la discriminación que sufren las personas musulmanas y/o racializadas. Más allá de su papel en el incumplimiento de respetar los derechos religiosos —incluso por administraciones regionales y locales— invisibilizando a los titulares de estos derechos y reafirmando su posición de subordinados, el Estado y sus instituciones están teniendo un impacto decisivo en la extranjerización y hasta criminalización de las personas musulmanas (o aquellas percibidas como tales) mediante determinadas políticas, leyes y otras estrategias.

Un ejemplo son las políticas y normativas securitarias, mediante las cuales el Estado y las fuerzas de seguridad contribuyen a la construcción de “comunidades sospechosas”. En este sentido, un informe publicado en 2022 por la entidad catalana SOS Racisme junto con el proyecto “Parad de pararme”, sobre las paradas por perfil étnico-racial realizadas por las

fuerzas de seguridad —y basadas, entre otras, en la Ley de Extranjería y la Ley de protección de seguridad ciudadana—, demuestra la desproporción en las identificaciones obligatorias de personas racializadas y/o sin nacionalidad española. Además, como señala Téllez Delgado (2018), desde finales del siglo XX ha ido apareciendo toda una legislación en materia securitaria, consistente en normativas estatales y regionales basadas en directrices supranacionales y que resultan básicas en la construcción de alteridad de las poblaciones musulmanas y su criminalización como “sospechosas de terrorismo”. Estas detenciones por perfil étnico u otras prácticas de vigilancia en el espacio público —e incluso privado— no solo limitan la movilidad física de las personas identificadas como musulmanas, sino que, además, ayudan a que sus posibilidades para alzar la voz sean reducidas (Lems, 2023), dificultando de esta manera sus opciones de contestar y participar en igualdad de condiciones por parte de las poblaciones musulmanas en la vida política, económica, social y cultural de la sociedad en general.

V. Conclusión

Son varios los retos que el Estado y la sociedad española tienen por delante, tanto respecto al ejercicio efectivo de la libertad religiosa para las poblaciones musulmanas que viven en España como en la mejora de políticas y trato incluyentes hacia una parte importante de su ciudadanía. En cuanto a las políticas de gestión del islam, de la observación de las dinámicas de los últimos años, quizás el más importante es el que se refiere a la estructura de interlocución única desarrollada desde los años 1990. Como señalara Topolski (2018), el hecho de obligar a una población heterogénea a organizarse en una estructura de poder homogenizada vertical y controlada es un mecanismo político de gestión de minorías que puede impedir a ese *otro* su capacidad para actuar. Teniendo en cuenta las dificultades señaladas, se hace evidente que la actual forma de acomodación de la práctica de la religión islámica en España ha de mejorar, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones claramente demandadas por las propias comunidades musulmanas como son los enterramientos islámicos o la enseñanza religiosa en la escuela pública.

De manera más amplia, dado el nivel de crispación social y el aumento de los discursos y prácticas de discriminación antimusulmana, sigue siendo una tarea pendiente el seguimiento y la recogida de información específica sobre el racismo antimusulmán en España. Esto se hace preciso si, como parece recomendable, se quiere ir más allá del marco existente a través del diseño de políticas y de la aplicación de medidas eficaces contra la discriminación. También, como indicó el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, mediante su Relator Especial sobre cuestiones de las minorías en marzo de 2020⁸, sería imprescindible conocer los delitos de odio contra las poblaciones musulmanas con el fin de conocer la gravedad y extensión de esta forma de racismo. No obstante, entre las tareas aún más importantes para el Estado se encuentran las que deberían consistir en una revisión de su responsabilidad y la de sus instituciones en cuanto a las prácticas discriminatorias que causan la exclusión de una

8 Informe en el que se recoge la visita oficial a España, del 14 a 25 de enero de 2019. Disponible en: <https://undocs.org/es/A/HRC/43/47/Add.1>

parte de la ciudadanía, y en la reflexión sobre el impacto de sus leyes y estrategias en las vidas de individuos y colectivos musulmanes que viven en España. Y todo ello con el fin de redirigir las políticas y hacer lo posible para fomentar una convivencia sana y beneficiosa para todas y todos en un proyecto común y a largo plazo.

Referencias bibliográficas

- Ajana Elouafi, M. (2020). *Informe sobre los cementerios para los musulmanes, a fecha de 10 de abril de 2020*. Madrid: Comisión Islámica de España.
- Ali, Aurora (2022). Islamophobia in Spain: National Report 2020. En E. Bayrackli & F. Hafez (eds.), *European Islamophobia Report 2020* (pp. 739-776). Leon Weiss Institute.
- Castro Jover, A. (2023). Alimentación, libertad religiosa y obligaciones positivas de los poderes públicos. *Cuestiones de Pluralismo*, 3(1). <https://doi.org/10.58428/AVTV6610>
- Contreras Mazarío, J. M. (2018). Muslims in Spain: The Legal Framework and Status. En Planet Contreras, A. I. (ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics* (pp. 23-61). Brill.
- Corpas Aguirre, M^a A. (2010). *Las comunidades islámicas en la España actual (1960-2008). Génesis e institucionalización de una minoría de referencia*. UNED.
- De la Cueva, J. (2018). La secularización tranquila: procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975). En J. de la Cueva, M. Hernando de Larramendi y A.I. Planet (eds.), *Encrucijadas del cambio religioso en España. Secularización, cristianismo e islam* (pp. 31-54). Comares.
- Fernández-Coronado González, A. (1996). Los acuerdos con confesiones minoritarias desde una perspectiva histórica. "Iter" de las negociaciones. En V. Reina Bernáldez y M^a. Á. Félix Ballesta, *Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias. Actas del VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado* (pp. 131-154). Marcial Pons.
- Humphrey, M. (2009). Securitisation and domestication of Diaspora Muslims and Islam. Turkish immigrants in Germany and Australia. *International Journal on Multicultural Societies* 11(2), 136-154. <https://www.academia.edu/download/80793845/188648e.pdf#page=35>
- Lems, J. M. (2023). Islamofobia en España: actores y consecuencias. En S. Dieste y E. Tena (coords), *La derecha radical europea en la actualidad: discurso de odio e islamofobia* (pp. 119-136). Tirant lo Blanch.
- Lems, J. M. y Mijares, L. (2022). La securitización de la cotidianidad de las personas musulmanas: el silenciamiento como estrategia de control. En B. Azaola, T. Desrues, M.H. de Larramendi, A. I. Planet y A. Ramírez (eds.), *Cambio, crisis y movilizaciones en el Mediterráneo Occidental* (pp. 203-219). Comares.
- Lems, J. M. y Planet Contreras A.I. (2023). Struggling with and against the Governance of Islam in Spain. *Religions*, 14(3), 306. <https://doi.org/10.3390/rel14030306>

- Loobuyck, P., Debeer, J. & Meier, P. (2013). Church State regimes and their Impact on the Institutionalization of Islamic Organizations in Western Europe: A Comparative Analysis. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 33(1), 61-76. <https://doi.org/10.1080/13602004.2013.791192>
- Maussen, M. & Bader, V. (2011). Introduction. En M. Maussen, V. Bader y A. Moors (eds), *Colonial and Postcolonial Governance of Islam. Continuities and Ruptures* (pp. 9-26). Amsterdam University Press.
- Maussen, M. (2007). The governance of Islam in Western Europe: A state of the Art. *IMISCOE Working Paper*, (6). <http://dx.doi.org/10.25673/104657>
- Modood, T. & Thompson, S. (2021). Othering, Alienation and Establishment. *Political Studies*, 70(3), 780-796. <https://doi.org/10.1177/0032321720986698>
- Observatorio Andalús (2024). *Estudio demográfico de la población musulmana. Explotación estadística del censo de ciudadanos musulmanes en España referido a fecha 31/12/2023*. Unión de Comunidades Islámicas de España.
- ODIC Observatori de la islamofòbia a Catalunya (2021). *Quan venen de matinada... Informe anual 2021*. SAFI.
- Pérez-Agote, A. (2018). Los procesos de la religión en la España contemporánea. En J. de la Cueva, M. Hernando de Larramendi y A.I. Planet (eds.), *Encrucijadas del cambio religioso en España: Secularización, cristianismo e islam* (pp. 7-30). Comares.
- Planet Contreras, A. I. (ed.) (2018). Islam in Spain. From Historical Question to Social Debate. En *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics* (pp. 1-22). Brill.
- Planet Contreras, A. I. & Lems, J. M. (2024). Religious Freedom, Civil Rights and Islam in Spain. En R. Ceylan & M. Mücke (eds.), *Muslims in Europe: Historical Developments, Present Issues, and Future Challenges* (pp. 133-148). Springer VS.
- Planet Contreras, A. I. y Camarero Montesinos, R. (2022). *Informe Ciudadanía, juventud e islam. El asociacionismo de los jóvenes musulmanes en España*. Observatorio del Pluralismo religioso. https://www.observatorioreligion.es/informes/ciudadania__juventud_e_islam__el_asociacionismo_de_los_jovenes_musulmanes_en_espana/index.html
- Salguero Montaña, Ó. (2018). A Diachronic View of the Spaces of Islam in Melilla. En Planet Contreras, A. I. (ed.), *Observing Islam in Spain. Contemporary Politics and Social Dynamics* (pp. 62-84). Brill.
- Salguero Montaña, Ó. y Gil-Benumeya Flores, D. (2024). Nuevas reivindicaciones de las comunidades musulmanas sobre la cuestión funeraria islámica: el caso del cementerio musulmán de Zaragoza. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, (73), 283-319. <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v73.26569>
- SOS Racisme Catalunya y Parades de Pararme (2022). *Vigilància 02. Una anàlisi de dades sobre les identificaciones per perfil ètnic-racial*. https://soseracisme.org/informe_perfil_racial/
- Sunier, T. (2014). Domesticating Islam: Exploring Academic Knowledge Production on Islam and Muslims in European Societies. *Ethnic and Racial Studies*, 37(6), 1138-1155. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.753151>
- Téllez Delgado, V. (2018). El "Pacto Antiyihadista" y las estrategias de lucha contra la

“radicalización violenta”: implicaciones jurídicas, políticas y sociales. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (24), 9-30. <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.002>

Topolski, A. (2017). Good Jew, Bad Jew . . . Good Muslim, Bad Muslim: “Managing” Europe’s Others. *Ethnic and Racial Studies*, (41), 2179-2196. <https://doi.org/10.1080/01419870.2018.1391402>

Referencias a textos legales

Constitución española (B.O.E. núm.311, de 29 de diciembre de 1978). [https://www.boe.es/eli/es/c/1978/12/27/\(1\)/con](https://www.boe.es/eli/es/c/1978/12/27/(1)/con)

Estatutos de la Comisión Islámica de España de 1992 (y Estatutos modificados en 2016). http://esp.hispanomuslim.es/estatutos_cie_2016.pdf

Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España (B.O.E. núm. 272, de 12 de noviembre de 1992). <https://www.boe.es/buscar/pdf/1992/BOE-A-1992-24855-consolidado.pdf>

Proyecto de real decreto por el que se crea la figura del presidente y garantiza la participación de las federaciones y comunidades en la Comisión Islámica de España, en desarrollo de la Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el acuerdo de cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España. Fecha de aprobación: 29/10/2015. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=CE-D-2015-1092>

Fecha de recepción: 5 de julio de 2024.

Fecha de aceptación: 15 de octubre de 2024.

IN MEMORIAM. SERGIO MOYA MENA: LA VIDA DE UN ACADÉMICO COMPROMETIDO

***IN MEMORIAM: SERGIO MOYA MENA – THE
LIFE OF A COMMITTED ACADEMIC***



Javier Johanning Solís
Universidad de Costa Rica (UCR)
javier.johanning@ucr.ac.cr

Javier Johanning Solís es Máster en Relaciones Internacionales y Diplomacia por la Universidad Nacional (UNA), Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica (UCR), investigador del Centro de Investigación y Estudios Políticos (CIEP) y del Observatorio de la Política Internacional, Sergio I. Moya Mena (OPI), proyecto en conjunto UCR-UNA, con énfasis en el Medio Oriente y África del Norte. Ha desarrollado investigaciones sobre el pensamiento político islamista, el sistema político de Türkiye, la política exterior turca bajo el AKP, el sistema político iraní, las relaciones Costa Rica-Rusia, las relaciones Costa Rica-Türkiye, las narrativas de la administración Trump sobre la República Islámica de Irán, las narrativas de los medios estadounidenses sobre la República Islámica de

Irán, entre otras. Entre sus recientes publicaciones se destacan los artículos “Las acciones de Costa Rica ante los hechos en Palestina desde el 7 de octubre de 2023”, en *Foro Internacional*, Vol. LXIV, N° 256 (2024); “Las relaciones exteriores de Costa Rica hacia Turquía: un análisis desde sus orígenes a su situación actual”, en conjunto con Sergio Moya Mena, en *Revista Relaciones Internacionales*, Vol. 94, N° 1 (2021); y los capítulos de libro “Teorías críticas: las relaciones de Costa Rica con los países del Medio Oriente”, en *Relaciones Internacionales desde Costa Rica. Teorías, casos y actores* (Carlos Cascante, 2024, EUNA); y “Las Relaciones Exteriores entre Costa Rica y la Federación de Rusia”, en *Las relaciones internacionales de Costa Rica: un vistazo desde el bicentenario* (Carlos Cascante, 2021, EUNA).

Resumen || En esta reseña *in memoriam*, el investigador Javier Johanning se ocupa de homenajear al recientemente fallecido Sergio Iván Moya Mena, quien desarrolló un importante volumen de conocimiento en torno a temas de pensamiento político e islam en las regiones de Medio Oriente y África del Norte, y quien, como indica su autor en el título de la reseña, fue también “un académico comprometido”.

Palabras clave || Sergio Moya Mena, Homenaje, In memoriam, Islam, Medio Oriente

Abstract || This *in memoriam* review by researcher Javier Johanning honors the legacy of Sergio Iván Moya Mena, recently deceased, whose scholarly contributions significantly advanced the study of political thought and Islam in the Middle East and North Africa. As emphasized in the title, Moya Mena was not only a prolific scholar but also a “deeply committed academic”.

Keywords || Sergio Moya Mena, Tribute, In memoriam, Islam, Middle East

Vida y formación académica

Sergio Iván Moya Mena, nacido en la provincia de Cartago, Costa Rica, un 21 de abril de 1972. Era un fiel hijo, afectuoso hermano, amoroso padre, un excelente profesional, académico riguroso y humilde, y un maestro entregado y abnegado. Su vida entera estuvo dedicada al conocimiento y al estudio; obtuvo su primer bachillerato en Relaciones Internacionales en 1994, su licenciatura en Relaciones internacionales en 1998, ambos por la Universidad Nacional. A tal punto era dedicado al estudio que se graduó de su segundo bachillerato en Teología en 2009 por parte de la Universidad Nacional, en el mismo año que cursaba su maestría en Filosofía, con especialidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, por la Universidad de Costa Rica. Un año antes se había graduado de un diplomado en Teología. Para el año 2014 sacaba su doctorado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, con una excelente tesis sobre el pensamiento político quechua.

Siempre buscó complementar sus estudios con cursos y seminarios cortos a lo largo de su extensa carrera profesional y académica, demostrando su dedicación a la generación de conocimiento. Como puede observarse, el interés por formarse y generar conocimiento fue el ideal que guió toda su vida. Sus intereses académicos fueron varios, desde el pensamiento de José Carlos Mariátegui y el pensamiento político quechua; el pensamiento político de izquierda y socialista; el pensamiento político liberal; hasta llegar a su gran pasión: el Islam y los aspectos sociopolíticos del llamado mundo árabe y musulmán. Se evidencia una gran trayectoria de estudios, formación y dedicación al conocimiento, que no se quedaba en una esfera o círculo específico, sino que le motivaba siempre a contrastar las distintas posiciones y posturas políticas, forjando un pensamiento propio crítico y complejo de amplia rigurosidad y sistematicidad. Al final de su vida, se convertiría al islam, siendo consecuente con sus convicciones y creencias, sin que ello sacrificara su rigurosidad, sistematicidad y calidad académica impecable. Sergio nunca dejó que sus convicciones nublaran su juicio, ni afectarían sus labores profesionales o académicas.

Carrera profesional

Su experiencia laboral iniciaría en las filas del Partido Liberación Nacional (PLN), en el que militó por varios años, fungiendo como asistente ejecutivo del despacho de la Presidencia, durante la Administración Figueres Olsen, durante los años 1995-1998. Durante el mismo período también ejercería como el director ejecutivo del Proyecto de Ordenamiento y Manejo de la Cuenca del Río Reventazón, en el área de desarrollo sostenible. Durante su militancia en el PLN y su estancia como asesor presidencial conocería a figuras como Rotsay Rosales y Luis Guillermo Solís, e incluso entablaría una duradera amistad con Rolando Araya.

Con el cambio de administración a la de Miguel Ángel Rodríguez, fungiría como asesor de fracción de la bancada del PLN en la Asamblea Legislativa, de 1998 a 2002. Mientras militaba en el PLN, también se acercaría a la Internacional Socialista, e incluso de 2001 a 2006 fungiría

como corresponsal para América Latina del semanario *SLOVO*, de la República de Eslovaquia. De 2004 a 2008 sería nombrado como oficial político del Comité para América Latina y el Caribe de la Internacional Socialista (CALSI).

Además, sería investigador del Programa Estado de la Nación, gracias a una consultoría de la Fundación para el Desarrollo Local y el Fortalecimiento Municipal e Institucional de Centroamérica y el Caribe (FUNDEMUCA). En el año 2002, realizaría una serie de consultorías para la Fundación del Servicio Exterior para la Paz y la Democracia (FUNDAPEM), sobre el Estado de la Región del programa del Estado de la Nación, y sobre el “Impacto de la población refugiada colombiana en la frontera entre Colombia y Ecuador”.

Toda esta experiencia laboral le permitiría, luego, ser de gran provecho en su labor académica, que iniciaría como docente de la carrera de Relaciones Internacionales de la Universidad Internacional de las Américas (UIA). Incluso llegaría a ejercer como director de dicha carrera en el período 2003-2004. Asimismo, ejercería como docente de Relaciones Internacionales en la Universidad Latina, de 2006 a 2007.

Su experiencia docente le permitiría ejercer como profesor visitante de la Especialidad en Relaciones Internacionales de la Cuenca del Caribe de la sede de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en República Dominicana. De esta forma empezaría una relación más duradera con FLACSO, que se concretaría en el año 2009, al ser contratado como coordinador del proyecto de Enlace Académico Centroamericano e investigador en temas de seguridad en la Secretaría General de FLACSO durante el período de Francisco Rojas Aravena, hasta el año 2012. Mientras tanto, siguió realizando consultorías para entidades como el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en 2008, y el Instituto de Estudios Estratégicos y Políticas Públicas (IEPPP), en 2009-2010.

Ya para el año 2006, sería contratado como docente de la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad de Costa Rica (UCR), donde ejerció mayoritariamente su carrera académica, llegando incluso a ser nombrado profesor catedrático. En el año 2008, lanza el proyecto del Observatorio de la Política Exterior de Costa Rica (OPEX), que luego se conformaría como el Observatorio de la Política Internacional (OPI) en el año 2011, fungiendo como su coordinador hasta el año 2023. En el OPI se encargaría de realizar, con apoyo estudiantil y académico, un seguimiento de la política exterior costarricense mediante sus boletines bimensuales, y un constante análisis de la coyuntura global, gracias a sus “Análisis semanales”.

En el 2011, también es contratado como docente interino de la Escuela de Relaciones Internacionales (ERI) de la Universidad Nacional, en la cual lanzaría el Centro de Estudios de Medio Oriente y África del Norte (CEMOAN). En el CEMOAN se encargaría de ofrecer al público general una revista llamada *Al-Kubri*, en la que analizaría los principales acontecimientos de la región, y los llamados *Reportes del CEMOAN*, donde analizaría a profundidad diversas coyunturas políticas de la región de gran relevancia. Durante el 2011, también ejercería brevemente como docente interino de la Escuela de Historia de la UCR.

La carrera profesional de Sergio Moya fue amplia y duradera, y se dedicó extensamente a sus pasiones, inicialmente a la política en el PLN y la Internacional Socialista —luego se desligaría del partido por motivos político-ideológicos, manteniéndose siempre fiel a sus

creencias socialistas—. Posteriormente, se dedicaría a su gran pasión: la generación del conocimiento en temas de seguridad, ambiente, pensamiento político, islam, Medio Oriente y África del Norte. Esta última región se convertiría en objeto de su fascinación, a la que dedicaría un gigantesco esfuerzo de producción académica y constantes viajes a países como Líbano, Palestina, Turquía e Irán, por motivos académicos y trabajo de campo. Incluso iría más allá de la región, visitando países como India y Sri Lanka, el último de los países que visitó. Sergio Moya también formaría parte de la Middle East Studies Association (MESA), estadounidense; de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA); de la Society for Iranian Studies; y del Shi'a Institute. No cabe duda de que Sergio Moya se convirtió en un referente en temas de Medio Oriente y África del Norte, así como de islam y sus aspectos sociopolíticos, siendo un experto clave en el tema a nivel nacional e internacional.

Publicaciones académicas

El profesor Moya realizó una prolífera producción académica, participando en más de 31 libros académicos, de los cuales 7 son de su propia autoría, mientras que en el resto fungió como coautor, editor o autor de capítulos de libro. A continuación, se realiza un recuento de los libros que publicó como autor en solitario: *Crisis y renovación del socialismo democrático* (1999); *La socialdemocracia y sus retos* (2002); *Cambio social y políticas progresistas en América Latina* (2004); *Medio Oriente: imagen y conflicto* (2009); *El islamismo en Túnez: de la independencia al renacer salafista* (2014); *El Islam y sus manifestaciones sociopolíticas contemporáneas: breve introducción* (2016); *A tu servicio oh Hussein: las milicias chiitas y la lucha contra el Estado Islámico* (2019); y *La ocupación y los derechos humanos en Palestina: de la Nakba al apartheid* (2022).

Además de estos trabajos académicos, participó extensamente en varios libros como editor, coautor o autor de capítulos de libros, en temas tales como seguridad, sistema internacional, migraciones, el programa nuclear iraní, la política exterior costarricense, democracia y desigualdad en América Latina y Medio Oriente, política exterior iraní, relaciones de Costa Rica con la Unión Europea, relaciones exteriores de América Latina con el Medio Oriente, y las relaciones de Costa Rica con el Medio Oriente y África del Norte. Esta última investigación tuvo la oportunidad de ser publicada como libro en 2023, en lo que representó un esfuerzo riguroso, minucioso, histórico y actual, en conjunto con su gran amigo y compañero de aventuras académicas, Carlos Humberto Cascante Segura. Se deja la referencia bibliográfica completa para su consulta¹.

Además de estos libros, el profesor Moya deja una serie de escritos en impresión o no publicados, que se espera puedan ser ofrecidos al público en un futuro cercano por su invaluable investigación e interés general. Entre estos se pueden mencionar:

- *Libro sobre el chiismo*, en el que ofrece una investigación sobre el desarrollo histórico, ramas y prácticas contemporáneas del islam chiita. Este es un esfuerzo

¹ Cascante-Segura, C. H. y Moya-Mena, S. I. (2023). *Las relaciones de Costa Rica con el Medio Oriente y Norte de África. Pasado y presente de una relación que se transforma*. EUNA.

investigativo realizado por más de 10 años que todavía no ha sido publicado.

- *El Islam en Centroamérica: Perfiles religiosos, culturales y demográficos*. Libro en prensa en el que ejerció como editor y autor de varios capítulos sobre las comunidades musulmanas en Belice, Honduras, El Salvador y Panamá. Incluso ofrece un capítulo sobre la comunidad Ahmadiyya en Centroamérica de su autoría, evidenciando la profundidad de la investigación realizada. Además, otras personas autoras ofrecen un análisis sobre las comunidades musulmanas y su heterogeneidad en Guatemala, Nicaragua y Costa Rica, contando con un capítulo especializado de gran relevancia sobre las mujeres musulmanas y conversas en Costa Rica. Este es un esfuerzo académico que nunca se había realizado con tal rigurosidad, y contando con pleno trabajo de campo en todos los países en la región centroamericana.
- *No lejos de Karbala: las comunidades chiitas en América Latina y el Caribe*. Este libro representa la última obra académica del profesor Moya, que, debido a su auto crítica, queda inconcluso, pero se considera que realmente es un producto finalizado y de gran relevancia. En el libro investiga los perfiles religiosos, culturales y demográficos de las comunidades chiitas en todos los países de América Latina y el Caribe, con trabajo de campo en cada uno de ellos, entrevistas y visitas a sus lugares de oración y culto. Al final de su vida, las prácticas chiitas en el Caribe, especialmente el Caribe afrodescendiente, se convirtieron en objeto de su interés, queriendo profundizar sus esfuerzos académicos en esta área. Desgraciadamente, su enfermedad no le permitió sobrellevar esta importante labor, que queda como una línea de investigación a legar a futuras personas investigadoras.

Además de los libros y capítulos de libros anteriormente reseñados, Sergio Moya también deja una extensa serie de publicaciones en revistas académicas indexadas y publicaciones especializadas. Entre el 2000 al 2021, publicó alrededor de 31 artículos científicos como autor y coautor sobre una variedad de temas: pensamiento político latinoamericano; pensamiento político liberal; política latinoamericana; política exterior de Costa Rica, política exterior de la República Islámica de Irán; las relaciones entre América Latina y el Medio Oriente; islamismo; la cuestión Palestina; geopolítica del Medio Oriente; entre otros temas. Asimismo, el profesor Moya deja más de 70 artículos cortos publicados como Análisis Semanal del Observatorio de la Política Internacional, sobre una multiplicidad de temas, evidenciando la heterogeneidad de sus intereses académicos. Sergio Moya deja consigo un legado impresionante, disponible al público en general, que muestra nuevamente su calidad profesional y académica, posicionándolo como uno de los principales expertos a nivel nacional e internacional en el Medio Oriente y África del Norte.

A modo de conclusión: Su legado

Por si fuera poco, Sergio Moya también fue un profesor entregado y comprometido

con sus estudiantes, siempre preocupado porque su línea de investigación fuera continuada por otras personas investigadoras. Su rol en la formación de personas como Adrián Pignataro, Valeria Rodríguez y Javier Johanning es, a todas luces, invaluable. Deja un estándar difícil de superar, pero que se espera podamos cumplir al continuar su extraordinario legado, su interés en el Medio Oriente y el Norte de África, su excelencia académica y su calidad humana.

Su legado será continuado a través de la labor en el Observatorio de la Política Internacional (OPI), proyecto que funda en el año 2008 y que, a partir del 2024, lleva su nombre para recordar la importancia de su figura en la promoción del conocimiento e investigación de realidades, culturas, pueblos y naciones, estrechando el entendimiento y puentes culturales. En un entorno que suele centrar su mirada solamente a lo interno, o en ciertas locaciones cercanas, no está de más subrayar el compromiso del Dr. Moya en promover la comprensión de otras regiones del mundo, su impacto e importancia para Costa Rica y la región, accesible al público en general y no sólo a círculos académicos o de gobierno, fiel a la misión humanista de acción social de la Universidad de Costa Rica y la Universidad Nacional.

Fecha de recepción: 15 de mayo de 2024.

Fecha de aceptación: 15 de junio de 2024.

**RESEÑA: BERNABÉ LÓPEZ
GARCÍA Y EL MAGREB
CONTEMPORÁNEO.
INVESTIGACIÓN, DOCENCIA Y
COMPROMISO**



**REVIEW: BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA
Y EL MAGREB CONTEMPORÁNEO.
INVESTIGACIÓN, DOCENCIA Y COMPROMISO**

Juan José Vagni
Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y CONICET
juan.vagni@unc.edu.ar

Juan José Vagni es Licenciado en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias de la Comunicación (FCC) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Magister en Relaciones Internacionales por el Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la UNC, Máster en Relaciones Internacionales: Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa por la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA) y Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Se desempeña como Profesor Adjunto del Área de Estudios Internacionales, como Coordinador del Programa de Estudios sobre Medio Oriente y como Director alternativo del Doctorado en Estudios Internacionales

del CEA. Es Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS). Actualmente investiga sobre articulaciones políticas y culturales entre Sudamérica y el mundo árabe desde una perspectiva transnacional y transcultural.

Resumen || El libro *Bernabé López García y el Magreb contemporáneo. Investigación, docencia y compromiso* [M.H. Larramendi; J. Martos; M. A. Parejo; C. Pérez Beltrán, A. I. Planet y A. Ramírez (eds.), Universidad de Granada, 2024. 380 páginas. ISBN: 978-84-338-7311-8] homenajea la trayectoria del catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid, Bernabé López García. Alumnos, colegas y compañeros testimonian su gratitud y reconocimiento a lo largo de tantos años de vida académica. Su intensa labor en la formación de equipos de investigación, tanto en España como en Marruecos, representó la consolidación de los estudios sobre el Magreb contemporáneo y su trascendencia más allá de las fronteras hispanas.

Palabras clave || Mediterráneo, Magreb, Marruecos, Arabismo, Orientalismo

Abstract || This book is a tribute to Professor Bernabé López García's career at the Autonomous University of Madrid. Students, colleagues, and peers express their gratitude and recognition for his many years of academic life. His intensive work in forming research teams in Spain and Morocco represented the consolidation of studies on contemporary Maghreb and its significance beyond the Spanish borders.

Keywords || Mediterranean, Maghreb, Morocco, Arabism, Orientalism



Imagen 1: Tapa del libro *Bernabé López García y el Magreb contemporáneo. Investigación, docencia y compromiso*, de Miguel H. de Larramendi et al. Editorial: Universidad de Granada.

La figura de Bernabé López García constituye una referencia insoslayable para los estudios sobre el mundo árabe-islámico contemporáneo, especialmente en lo que atañe a los escenarios del Magreb y Marruecos. Con una larga trayectoria de docencia e investigación, principalmente en el marco de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), ha formado a varias generaciones de especialistas. Fue el fundador del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM)¹, en el que hoy se desempeña como codirector. En ese marco surgieron, además, iniciativas de gran trascendencia: el Doctorado en Estudios Internacionales Mediterráneos (DEIM) y el Máster de estudios árabes e islámicos, la Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)² y el Observatorio Político y Electoral del Mundo Árabe y Musulmán (OPEMAM)³.

En 2011 obtuvo su jubilación, aunque permanece como catedrático honorario de Estudios Árabes e Islámicos en la misma universidad. En esta nueva etapa se mantiene en plena actividad, produciendo una profusa serie de artículos y libros sobre temas inexplorados. Así, en los últimos años surgieron: *Tánger 1916-1924. Radiografía de la ciudad del Estrecho en vísperas del Estatuto*, donde realizó la edición literaria de las memorias del diplomático Francisco de Asís Serrat y Bonastre (2017, Almed, 408 páginas) y los libros *El frente de Tánger (1936-1940): Crónica de la guerra civil española en la ciudad internacional* (Marcial Pons, 2021, 502 páginas) y *Sáhara, democracia y Marruecos. ¿Es posible una reconciliación?* (2022, Icaria Editorial, 296 páginas).

A mediados de 2023, “un grupo de colegas, discípulos y amigos de Bernabé” (de Larramendi et al., p. 13) tomaron la iniciativa de convocar a un amplio espectro de compañeros de diferentes rincones de España, Francia, Marruecos y Argentina. Esta composición a múltiples manos procuró articular “un conjunto caótico de testimonios, imágenes, reflexiones y anécdotas” (p. 13) en torno a las diversas facetas e intereses de este querido profesor. En la misma introducción, los convocantes señalan algunas de las cuestiones que se desgranarán a lo largo de casi cuatrocientas páginas: el recorrido del arabismo y el orientalismo, los procesos electorales en Marruecos, los estudios del Mediterráneo en una y otra orilla... Dentro de esas preocupaciones académicas, aparece también su vocación por llamar al diálogo entre disciplinas, como la sociología, la ciencia política, la antropología y el arabismo contemporáneo. Por otro lado, se reviven las experiencias de trabajo en las aulas y en la investigación en el marco del TEIM y en otras instancias, favoreciendo la cooperación entre diferentes generaciones de estudiantes y docentes-investigadores.

El libro se inicia con un breve currículum que presenta los primeros pasos de Bernabé en el ámbito de la Universidad de Granada a principios de los años setenta del siglo XX, su posterior estancia en la Universidad Mohamed Ben Abdallah de Fez y su desempeño en

1 Página web oficial en este enlace: <https://www.tallerteim.com/>

2 Disponible en este enlace: <https://revistas.uam.es/index.php/reim>

3 Página web oficial en este enlace: <http://www.opemam.org/>

la misma como profesor visitante durante la década de los ochenta. Asimismo, también se presenta su intensa trayectoria ya mencionada en la UAM entre 1977 y 2011, donde actualmente es profesor honorario. Luego aparece su abundante labor de investigación, con la dirección de una veintena de proyectos vinculados principalmente al diálogo hispano-árabe, la cooperación euro-mediterránea y los ciclos políticos en los diversos países del Magreb. También se reflejan sus incontables publicaciones: más de cuarenta libros, monografías y compilaciones; junto a innumerables artículos en las revistas más prestigiosas sobre arabismo, historia del islam, política internacional y estudios del Magreb. Su faceta como columnista en medios de comunicación constituye otro ámbito de su amplia producción. En esta descripción se menciona la dirección y codirección de más de veinte tesis doctorales. Sus méritos se extienden a otros terrenos de la actividad académica, con el asesoramiento como experto a organismos oficiales y la organización de eventos y encuentros más allá de las fronteras hispanas.

A continuación, le sigue el corazón del libro: setenta y cuatro testimonios de sus amigos y colegas en los cuales se develan los rostros de su intensa trayectoria, tanto en el plano personal como académico. En ese recorrido, todos coinciden en su calidad humana e intelectual, aderezada de impresiones personales y la evocación de momentos compartidos.

Varios trabajos parten de anécdotas de viajes y desplazamientos (Emilio Cassinello, Carlos Celaya, Fernando de Ágreda Burillo, Fernando Bravo López, Virginia González, Mercedes Jiménez Álvarez, Lola López Enamorado, Josep Lluís Mateo Dieste, Ángela Suárez-Collado, Raquel Ojeda-García, Inmaculada Szmolka); otros, de recuerdos juveniles y de la militancia (Arón Cohen junto a José María Alfaya, Rafael G. Peinado Santaella, Emilio Molina López, Víctor Morales Lescano).

Otros colegas resaltan su perfil como "arabista comprometido" (Ignacio Álvarez Ossorio, Celia de Anca, Helena de Felipe, Malika Embarek López, Gonzalo Fernández Parilla, José Antonio González Alcantud, Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita, Juan Antonio Macías Amoretti, Juan Martos Quesada, Luisa Mora Villarejo, Jordi Moreras, Francisco Moscoso García, Carmelo Pérez Beltrán, Antonio Reyes Ruiz, Waleed Saleh).

Una gran parte de estos testimonios dan cuenta de su preocupación constante en torno a las problemáticas de Marruecos y el futuro del Sáhara (Thierry Desrues, Laura Casielles, Ignacio Cembrero, Laura Feliú Martínez, Khadija Mohsen-Finan, Juan Montabes Pereira, Alí Lmrabet, Ángela Hernández Moreno, Lola Infante, Eloy Martín Corrales, Victoria Veguilla, Javier Otazu). Sus intereses en torno al Mediterráneo y el diálogo euro-árabe también son reflejados en algunos textos (Senén Florensa, Olivia Orozco junto a Karim Hauser y Javier Rosón).

Mientras sus discípulos repasan la trayectoria e impacto en la UAM (Ana I. Planet Contreras, Laura Rodríguez del Pozo, Carmen Rodríguez López, Eva Sáenz-Diez Jaccarini), otros destacan el aliento, ejemplo y aprendizaje a su lado (Mimoun Aziza, Ana Ballesteros Peiró, Mokhtar el Harras, José Luis Gómez Barceló, Ana Karin López Lindström, Laura Mijares, Laura Ruiz de Elvira, Larbi Ben Othmane, Miguel Hernando de Larramendi, María Angustias Parejo Fernández, Lise Storm, Luciano Zaccara y Mourad Zarrouk).

Finalmente, algunas exposiciones evocan recuerdos personales y académicos (Irene

González González, Mouna Abid, Josefina Matas García, Rafael G. Peinado Santaella, Daniel Gil-Benumeya, Juan Vagni); su pasión por la cocina como disparador de momentos compartidos (Alberto Gómez Font, Ángeles Ramírez, Indira Isel Sánchez Bernal, Mariana Tello Weiss); y la fascinación por el cine (Bárbara Azaola Piazza junto a Bábel Ramsis Labib y Natalia Ribas). También adhirieron a estas evocaciones: Haizam Amirah Fernández, María Arcas Campoy, Julia María Carabaza, María Cardeira da Silva, Alfonso Carmona, Celia del Moral, Puerto García Ortiz, Miguel Ángel Manzano y Ana Ramos.

Estas contribuciones de Bernabé alcanzan a nuestro medio sudamericano no sólo en formación de algunos investigadores, sino también de la mano de sus propias publicaciones. Dentro de su inabarcable producción debemos señalar dos trabajos que, por su particularidad en términos didácticos, constituyen una herramienta indispensable para la enseñanza de la historia del mundo árabe-islámico: su libro de 1997, *El mundo árabe islámico-contemporáneo*, y el de 2011 junto a Fernando Bravo López, *Introducción a la historia del mundo árabe-islámico*. En nuestro ámbito, ambas publicaciones constituyen un recurso fundamental a la hora de planificar la bibliografía básica de los cursos destinados a estudiantes de grado y también de posgrado.

Entre tantos reconocimientos y expresiones de gratitud, creemos que las opiniones de Olivia Orozco, Karim Hauser y Javier Rosón sintetizan en gran medida estos sentimientos colectivos, al señalar que Bernabé logró “crear escuela sin querer ser maestro” (p. 275). A lo que agregan: “como si se tratara de un padre cercano, que no impone ni dicta cátedra, aunque sugiere y acompaña. Esta sencillez, de su persona y su forma de hacer, ha contribuido a enriquecer las voces del arabismo y los estudios árabes” (p. 276).

Referencias bibliográficas

- De Larramendi, M. H.; Martos, J.; Parejo, M. A.; Pérez Beltrán C.; Planet, A. I.; y Ramírez, A. (2024). *Bernabé López García y el Magreb contemporáneo. Investigación, docencia y compromiso*. Editorial Universidad de Granada.
- López García, B. (1997). *El mundo árabe islámico-contemporáneo: una historia política*. Síntesis.
- Lopez García, B. y Bravo López, F. (2011). *Introducción a la historia del mundo árabe-islámico*. UAM Ediciones.
- López García (ed.) (2017). *Tánger 1916-1924. Radiografía de la ciudad del Estrecho en vísperas del Estatuto*. Almed.
- López García, B. (2021). *El frente de Tánger (1936-1940): Crónica de la guerra civil española en la ciudad internacional*. Marcial Pons.
- López García, B. (2022). *Sáhara, democracia y Marruecos. ¿Es posible una reconciliación?* Icaria Editorial.

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2024.

Fecha de aceptación: 30 de agosto de 2024.

RESEÑA: *GAZA ANTE LA HISTORIA*

REVIEW: *GAZA ANTE LA HISTORIA*



Enrique Shaw
Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
enrique.shaw@unc.edu.ar

Enrique Shaw es Profesor y Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Magíster en Relaciones Internacionales por el Centro de Estudios Avanzados (CEA), Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la UNC y Doctor en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Actualmente dirige el Doctorado en Estudios Internacionales del CEA y es el Responsable Institucional de *1991. Revista de Estudios Internacionales*.

Resumen || El libro *Gaza ante la historia* [Enzo Traverso, Akal, 2024. Traducción de Valentina Olalla Salvador. ISBN: 978-84-460-5579-2] propone un análisis del ataque de Hamas del 7 de octubre de 2023 desde una perspectiva de profunda indagación histórica. El trabajo recorre las narrativas y supuestos sobre el Estado de Israel, a la luz de fenómenos como el orientalismo, el Holocausto y la controversia entre antisionismo y antisemitismo. También aborda las razones de Estado y la legitimidad de la resistencia, junto a los desafíos de la propuesta de los dos Estados o de un Estado binacional.

Palabras clave || Israel, Palestina, Antisionismo, Antisemitismo, Holocausto

Abstract || This book proposes an analysis of the Hamas attack of 7 October 2023 from a perspective of deep historical enquiry. It traces the narratives and assumptions about the state of Israel in the light of phenomena such as Orientalism, the Holocaust and the controversy between anti-Zionism and anti-Semitism. It also addresses reasons of state and the legitimacy of resistance, along with the challenges of the two-state or bi-national state proposal.

Keywords || Israel, Palestine, Anti-Zionism, Anti-Semitism, Holocaust



Imagen 1: Tapa del libro *Gaza ante la historia*, de Enzo Traverso. Editorial: Akal.

En este ensayo Traverso analiza profundamente una problemática actual, central y, a la vez, sumamente complicada de la política internacional como es el conflicto de Gaza. Un tema complejo para cualquier intelectual que quiera abordar esta cuestión. Como científicos sociales, muchas veces la pregunta que nos hacemos es: ¿cuáles son los temas espinosos que nos complican explicar lo complicado? En este trabajo, Traverso responde a esta pregunta con una sólida y exhaustiva argumentación. Un consejo: el autor presenta varias obras sobre la temática judía; ésta última se puede complementar si se lee primero *El fin de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. En este trabajo, que abarca desde la Revolución Francesa hasta el Holocausto, recorre las mutaciones del judaísmo desde el modelo tradicional durante el Antiguo Régimen hasta su incorporación a la modernidad y a los Estados nación. En ese tránsito, el ingreso a la modernidad política fue transformando política, social y culturalmente al judaísmo, definiendo una identidad cosmopolita.

Gaza ante la historia consta de un prefacio y ocho capítulos, con el último apartado a modo de conclusiones. En algunos capítulos el autor inserta un epígrafe que guarda relación con la obra en general y con el contenido del capítulo en particular. Y, si bien es un ensayo, sus argumentaciones están respaldadas por un consistente aparato erudito.

En el prefacio, el autor nos centra en la problemática del conflicto entre Israel y Palestina, teniendo como punto de partida el ataque del 7 de octubre de 2023. Desde allí, hace un gran recorrido histórico hacia sus orígenes, itinerario que repetirá muy hábilmente y con prácticos recursos estilísticos a lo largo de toda la obra. Traverso denuncia no solo la política israelí hacia los palestinos sino también hacia las potencias occidentales, las cuales “miran para otro lado” ante las violaciones de los derechos humanos cometidos por el Estado israelí. Esta postura del autor para nada justifica los atentados producidos por los grupos propalestinos, pero los entiende. Esta posición valiente de Traverso se mantiene a lo largo de su ensayo. Si bien aclara que no es un especialista sobre el tema, la lectura del texto denota un conocimiento profundo de la problemática, fruto quizás de sus trabajos anteriores, tal como hemos mencionado.

La idea central de Traverso es tratar de recuperar aquellas voces cada vez menos escuchadas, porque los medios de comunicación las silencian de un modo u otro. En el capítulo 1, “Ejecutores y víctimas,” comienza con una analogía entre la Segunda Guerra Mundial y la actualidad, en el sentido del silencio acerca de las víctimas de los bombardeos sobre las poblaciones civiles y las justificaciones de varios filósofos sobre estos hechos. Volviendo a presente, compara:

Tengo la impresión de que hoy la gran mayoría de nuestros columnistas y comentaristas se han vuelto “heideggerianos”, inclinados a confundir a los agresores con las víctimas, con la diferencia de que los agresores de hoy ya no

son los vencidos sino los vencedores. (p. 11)

En la página siguiente aborda el tema de Gaza y hace un recorrido por los diferentes genocidios cometidos luego de la Segunda Guerra Mundial, aclarando las diferencias y similitudes entre ellos. Su reflexión ahonda sobre hasta dónde es legítimo el uso de la autodefensa y la utilización de la Shoah como justificativo por parte del Estado de Israel. En ese sentido, señala críticamente la presentación de los atentados de Gaza como “el mayor pogromo de la historia desde el Holocausto” (p. 11). Traverso alerta sobre el paso de víctimas a verdugos —como ha titulado a este capítulo— y no duda en calificar como limpieza étnica la acción llevada a cabo en Gaza por el gobierno del primer ministro Benjamin Netanyahu. Cada comentario o afirmación, tanto en este capítulo como en los subsiguientes, están acompañados por su correspondiente cita o referencia que lo sustentan.

En el capítulo 2, denominado “Orientalismo”, examina el tema de la democracia en Medio Oriente y hace especial énfasis en demostrar, con sólidos argumentos, cierta falacia en seguir presentado al Estado de Israel como una “isla democrática” en la región (p. 20). Traverso disecciona el gobierno de Netanyahu, su necesidad imperiosa de mantenerse en el poder y su recurso a la guerra permanente. En esa línea, examina los vaivenes de un gobierno y de una sociedad judía cada vez más rechazados, tema que profundiza, como ya señalamos, en su trabajo anterior sobre el fin de la modernidad judía. En este marco, el paradigma del orientalismo contribuye a repensar “el tropo de la dicotomía entre civilización y barbarie, ahora reformulado como la oposición entre democracia occidental y terrorismo islámico” (p. 20). Traverso indaga en torno a una repetida inversión y cambio de roles frente a este tropo: ahora la barbarie parece vislumbrarse en las acciones que el Estado judío está operando en Gaza. En esta obra Traverso se atreve a adjetivar duramente la política exterior israelí con respecto a los palestinos y el silencio de los países democráticos occidentales. En ese contexto, podemos traer a la luz dos citas del autor en su libro anteriormente mencionado, donde sostiene: “las élites occidentales decidieron sin pensárselo dos veces hacer pagar a los árabes el precio de los crímenes perpetrados en Europa contra los judíos por el nazismo” (2014, p. 175) y “la identificación del antisemitismo con el antisemitismo es el ardid que permite neutralizar automáticamente cualquier crítica a la política israelí (2014, p. 19). A lo largo de este capítulo, Traverso se apoya en numerosos autores, partiendo de Edward Said y pasando por diferentes politólogos y filósofos, para revisar los conceptos de ciudadanía política y comunidad imaginada en el diseño del Estado judío. Así, sostiene que la comunidad imaginada en los inicios del Estado de Israel fue concebida bajo una identidad laica y política, y que luego fue modificada hacia un perfil fuertemente religioso. De este modo, la noción de ciudadanía restringida a las raíces judías excluye a los palestinos y a otros grupos de la posibilidad de ser ciudadanos de hecho y de derecho.

En el capítulo 3, “Razón de Estado”, el autor entra de lleno en las justificaciones sobre la teoría de la guerra, siguiendo a autores como Nicolás Maquiavelo, Friedrich Meinecke, Paul Wolfowitz, Norberto Bobbio, Omer Bartov, entre otros. En ese camino, reflexiona sobre el derecho a la guerra y a la legítima defensa, para cuestionar las justificaciones israelíes a

la hora de expandir sus fronteras más allá de lo establecido por Naciones Unidas y con una argumentación basada en fuentes bíblicas. En esta ocasión, vuelve sobre el tema de la religión civil y la apropiación del Holocausto por parte del Estado israelí. La lectura en torno a la *mundialización* del Holocausto a partir del caso Eichmann recuerda, en cierta manera, la postura de Hannah Arendt en su clásico *Eichmann en Jerusalem* (2006) y la de Edith Zertal en *La nación y la muerte. La Shoá en el discurso y la política de Israel* (2010). Traverso realiza un análisis histórico de la utilización de la razón de Estado por parte de los países occidentales —especialmente Alemania y Estados Unidos— para justificar algunos de los conflictos mundiales del siglo XX cuyo costo humanitario no tuvo ni tiene justificación moral ni ética. En el caso estadounidense, se aborda la ocupación de Irak y las violaciones a los derechos humanos en la base de Guantánamo. Los holocaustos, los genocidios, las limpiezas étnicas y las múltiples violaciones a los derechos humanos nos sitúan más allá de los términos jurídicos amparados en el derecho internacional público: implican valoraciones en torno a lo moral y lo ético, hacia la memoria y el recuerdo. Y, en este caso, aparece nuevamente aquella inversión: la pérdida del recuerdo o la transformación de la memoria histórica en torno a los sufrimientos del pueblo judío europeo durante el siglo XX, el tránsito de víctimas a victimarios.

El capítulo 4, “Noticias falsas sobre la guerra”, comienza con un ejemplo de la obra de 1921 de Marc Bloch sobre la difusión de noticias falsas durante la Gran Guerra, previa a la invasión alemana a Bélgica. El Segundo Reich alemán utilizó —como también lo haría el Tercero— recursos de propaganda con divulgación de noticias falsas que justificaban ante la opinión pública el accionar violento del Estado. Traverso trae a colación numerosos ejemplos de este medio performativo para crea realidades que se usaron desde tiempos remotos. Los judíos fueron presa de estas difamaciones desde la Edad Media hasta la actualidad. Esta situación, dice el autor, también se ha repetido a la luz de los hechos del 7 de octubre. Pero, esta vez, la construcción performativa partió desde el mismo Estado de Israel y de los medios de comunicación occidentales para justificar la acción violenta de la represión israelí hacia Gaza. El autor siempre aclara que no justifica el uso de la violencia por parte de los palestinos (Hamás) hacia los ciudadanos inocentes, pero tampoco avala la reacción desmedida en la represión sin límites llevada adelante por el Estado judío. Éste es uno de los capítulos más cortos del ensayo, pero vital en la atribución del sentido a toda la obra. Abunda en múltiples ejemplos del uso de las falsas noticias y de su repercusión en la sociedad, repasando los fines y las consecuencias que tuvieron.

El capítulo 5, “Antisionismo y antisemitismo”, procura diferenciar y delimitar estos dos términos, cuestión que explicó también en trabajos anteriores. En ese sentido, recuerda que cualquier crítica o comentario sobre la política israelí hacia los palestinos es rápidamente denunciada como una forma de antisemitismo o de antijudaísmo. Muchas veces son los mismos intelectuales judíos los que resultan acusados y repudiados por su propia comunidad ante cualquier cuestionamiento del discurso oficial. El autor brinda numerosos ejemplos históricos de esta situación. En la década de los 60 del siglo XX, cuando los movimientos juveniles en Estados Unidos protestaban contra la guerra de Vietnam, los medios conservadores tildaban a estos manifestantes de antinorteamericanos. En este último año, las protestas contra la

acción israelí en Gaza realizadas en los diferentes campus universitarios son consideradas como expresiones de antisemitismo por la prensa y el *establishment* político. La agitación de banderas palestinas en manifestaciones multitudinarias, partidos de fútbol u otros eventos convocados en Europa y América del Norte, fueron censuradas y reprimidas por las fuerzas de seguridad. El autor aclara que ha participado en algunas de estas marchas de protesta y ha podido constatar la presencia de numerosos estudiantes y profesores judíos, lo que confirma la multiplicidad de opiniones y posicionamientos frente a lo que está sucediendo en Medio Oriente. Traverso define un nuevo antisemitismo, utilizado como arma de denuncia frente a los cuestionamientos de la política israelí y/o la expansión territorial en nombre del sionismo. Los antiguos antisemitas, dice Traverso, hoy se han transformado en sostenedores de las políticas de derechas implementadas por el gobierno israelí en el sentido de que muchos de ellos utilizan las mismas formas para repeler la llegada de inmigrantes africanos a diversos países europeos. Lo que más le preocupa al autor, en este trabajo y en anteriores, es la profunda derechización de la juventud judía en Israel y en gran parte del resto de la diáspora, en especial de aquellos que se consideraban progresistas. Este cambio progresivo se profundizó notablemente a partir del 7 de octubre.

El capítulo 6, titulado “Violencia, terrorismo, resistencia” rememora las incursiones violentas contra los palestinos realizadas por grupos israelíes durante la guerra de 1948, siguiendo las investigaciones del historiador revisionista israelí, Benny Morris. En ese marco, menciona la participación en estas acciones de relevantes personajes de la política israelí en las siguientes décadas, como Menahem Begin. Las unidades del Irgún, Lehi y Stern fueron responsables de múltiples atrocidades, como la masacre de 200 personas en la aldea palestina de Deir Yassin. En este apartado, el autor menciona la continuidad en la utilización de la violencia, ya sea material o simbólica. A continuación, Traverso se pregunta si los palestinos pueden ser considerados “partisanos”, con el derecho a defender también su tierra y a combatir a un enemigo que utiliza las últimas tecnologías para su eliminación física —sin discriminar entre adultos o menores, entre población civil y beligerante—. A su vez, pone en cuestionamiento las caracterizaciones que se han hecho sobre grupos terroristas y grupos que defienden su territorio e independencia.

En el capítulo 7, “Recuerdos cruzados”, el autor vuelve sobre el debate en torno al antisionismo y al antisemitismo, examinando cómo estos términos se han transformado y reconceptualizado desde la creación del Estado de Israel. Esta mutación ha ido de la mano de la conversión hacia un Estado colonial y colonizador, que avanzó sobre territorios de otros, pero que considera suyos bajo justificaciones histórico-religiosas.

Finalmente, en el capítulo 8, “From the River to the Sea”, Traverso cita esta máxima controvertida, utilizada desde los años 60 por la militancia palestina, y que fue retomada por los movimientos estudiantiles en los campus europeos y estadounidenses. Según su posición, esta frase no constituye en sí una manifestación de antisemitismo. En este tramo final del ensayo, examina las dificultades de los dos caminos de resolución: la constitución de dos Estados o la transformación de Israel en un Estado binacional. A modo de cierre, Traverso afirma:

Hoy, la situación ha cambiado profundamente, Israel se ha revelado vulnerable y, sobre todo, con su furia destructiva, carente de toda legitimidad moral. La causa palestina se ha convertido en la bandera del Sur Global y de gran parte de la opinión pública, en particular de los jóvenes, incluidos muchos judíos, tanto en Europa como en los Estados Unidos. Lo que está en juego hoy no es la existencia de Israel, sino la supervivencia del pueblo palestino. Si la guerra de Gaza acabara en una segunda Nakba, la legitimidad de Israel se vería definitivamente comprometida. En ese caso, ni las armas estadounidenses, ni los medios de comunicación occidentales, ni la razón de Estado alemana, ni el recuerdo distorsionado e indigna de la Shoah podrán redimirlo. (p. 77)

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2006). *Eichmann en Jerusalem*. De bolsillo.

Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*. Akal.

Traverso, E. (2014). *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*. Fondo de Cultura Económica.

Zertal, I. (2010). *La Nación y la Muerte. La shoá en el discurso y la política de Israel*. Editorial Gredos.

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2024.

Fecha de aceptación: 15 de septiembre de 2024.

NÚMEROS PUBLICADOS

- Vol. 1 Nro. 1 (2019). Desafíos y avatares de los Estudios Internacionales
- Vol. 1 Nro. 2 (2019). Globalización y capitalismo tardío en tiempos presentes
- Vol. 2 Nro. 1 (2020). Neoliberalismo recargado: un estado de la cuestión
- Vol. 2 Nro. 2 (2020). Internacionalización del conocimiento científico: una necesidad y una amenaza para América Latina
- Vol. 3 Nro. 1 (2021). Pensar las culturas. Discusiones desde los espacios transnacionales
- Vol. 3 Nro. 2 (2021). Temática libre
- Vol. 4 Nro. 1 (2022). Tan lejos, tan cerca. Rusia mirada desde América Latina / América Latina mirada desde Rusia
- Vol. 4 Nro. 2 (2022). Temática libre
- Vol. 5 Nro. 1 (2023). África en los Estudios Internacionales
- Vol. 5 Nro. 2 (2023). Temática libre
- Vol. 6 Nro. 1 (2024). Temática libre