

Ruth Jatziri García Linares\*

## Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México

### Methodological observations. A decolonial approach towards an analysis of women and Islam in Mexico

*Las feministas particularistas afirman que no hay una experiencia universal de las mujeres y que los asuntos de herencia racial, cultural o religiosa afectan la experiencia de las mujeres de manera significativa y por tanto son cruciales a la hora de entender los movimientos de liberación particulares de estas mujeres. Por tanto, no hay metodología ni experiencia de liberación universal.*

Arzu Merali (2016, 121).

**Abstract** | From the hegemonic discourses that the West has promoted on Islam there is a series of ideas that pigeonhole it as an oppressive belief system towards women. Is this true? Does Islam oppress all women who practice it? Is Islam recreated in the same way without any distinction like that in Saudi Arabia, in Pakistan or Mexico? This article reflects on the importance of understanding the practice of Islam in particular contexts. In the light of the conversion processes, we try to understand how and in what way the Muslim and Mexican women of the Islamic Center of the North reconfigure their religious and gender identity, not only under the tenets of Islam, but inserted into a patriarchal system that contains them before their arrival to this religious practice. To do so, we start with two fundamental ideas: the understanding of a universal and situated Islam and the decolonial theoretical proposal, in which we find an opportunity to adjust that hegemonic discourse that has been erected as unique and true and that places Islam as a religion that oppresses the rights of women wherever they are implanted.

**Keywords** | Islam, México, conversion, decolonial, women, identity.

**Resumen** | A partir de los discursos hegemónicos que Occidente ha promovido sobre el

---

Recibido: 30 de noviembre de 2017.

Acceptado: 25 de junio de 2018.

\* Doctorante del Posgrado en Antropología, FFyUNAM.

Correo electrónico: ruthjatziri@hotmail.com

islam hay una serie de ideas que lo encasillan como un sistema de creencias opresivo hacia la mujer ¿Es esto cierto? ¿El islam oprime a todas las mujeres que lo practican? ¿El islam se recrea de la misma forma sin distinción alguna así en Arabia Saudita, en Pakistán o México? Este artículo reflexiona sobre la importancia de comprender la práctica del islam en contextos particulares. A la luz de los procesos de conversión, tratamos de entender cómo y de qué manera las mujeres musulmanas conversas y mexicanas, del Centro Islámico del Norte en la ciudad de Monterrey, reconfiguran su identidad religiosa y de género, no solo bajo los postulados del islam, sino insertas en un sistema patriarcal que las contiene antes de su arribo a esta práctica religiosa. Para hacerlo partimos de dos ideas fundamentales: la comprensión de un islam universal y situado, y la propuesta teórica decolonial, en la cual encontramos una oportunidad para ajustar ese discurso hegemónico que se ha erigido como único y verdadero y que coloca al islam como una religión que oprime los derechos de las mujeres en donde quiera que esta se implante.

**Palabras clave** | islam, Mexico, conversión, decolonial, mujeres, identidad.

## Introducción

DESDE UNA perspectiva antropológica, los estudios del islam en México han crecido en las últimas dos décadas y debemos reconocer que la mujer ha sido el sujeto principal de análisis en la mayoría de estos. Dicha tendencia nos permite observar un estado del arte más denso sobre el tema. Aunado a ello, las investigaciones en México han abordado la práctica islámica en diferentes contextos dentro del territorio (Schenerock, 2005; Cañas, 2006; Hernández, 2009; Pastor, 2011, 2014 y 2015; Castro, 2012; Medina, 2014; García, 2014 y Robles, 2016). Tal contexto nos invita a replantear metodologías y formas de análisis en el abordaje y estudio de las mujeres musulmanas y mexicanas. ¿Con qué filtro estamos estudiando los procesos de conversión y vida cotidiana de las mujeres en el islam? ¿Las maneras en que las pensamos, a ellas, se entrecruzan con otras realidades geográficas? ¿Las situamos como mujeres libres dentro de su práctica religiosa o las concebimos bajo ciertos estereotipos occidentales? Es decir, como mujeres que se encuentran oprimidas por practicar esta religión en particular.

La presente exposición busca analizar cómo y de qué forma la decolonialidad como propuesta de análisis nos permite comprender los discursos que se erigen sobre el islam y en específico sobre la mujer musulmana. Sin embargo, debemos recordar y partir del hecho de que, la mujer en el islam es una y muchas a la vez, para entonces desmenuzar todo lo que encierra ser una mujer musulmana. Por supuesto que el caso mexicano imprime un sello distintivo a las mujeres que deciden abrazar el islam, lo cual nos permite desarrollar un examen más específico sobre la práctica islámica. Este argumento surge del trabajo

de campo que he realizado en la ciudad de Monterrey con las mujeres del Centro Islámico del Norte<sup>1</sup> (CIN).

Me interesa exponer de manera breve algunos enunciados sobre la teoría decolonial para enmarcar y desmarcar los procesos de conversión y construcción de la identidad religiosa y de género de las mujeres del CIN. Con este objetivo, presentaré, en el primer apartado un esbozo sobre lo que entiendo por religión e islam siguiendo a Talal Asad (1986), Hervieu-Léger (2004) y Geertz (2005), respectivamente. En un segundo apartado daré paso a las propuestas de Marcos (2002) y Adlbi Sibai (2016) no solo porque se insertan dentro del discurso decolonial, sino porque nos permiten abrir un panorama de análisis más crítico que nos invitará a pensar el islam y su práctica en México de una forma más objetiva. En el tercer apartado, expondré un par de relatos de las mujeres del CIN, los cuales contribuirán al entendimiento y posible empleo de la propuesta decolonial para el análisis de su práctica islámica y la generación de su identidad religiosa y de género (en México). Concluiré con algunas reflexiones.

## **Un contexto, un discurso y un sujeto**

Hablar de mujer e islam en el mundo contemporáneo requiere de una mirada situada y a la vez universal. Cuando uno decide construir un sujeto de estudio y, mejor dicho, emprender la osada tarea de entablar un diálogo con alguien en el marco de la investigación de una tesis doctoral, debe tener claro por qué hacerlo con esa persona y no con alguien más. En el momento en que decidí explorar el norte de nuestro país comprendí que, pese a que las mujeres eran y seguirían siendo un eje central en mi propuesta de análisis, los hombres también se convertirían en posibles sujetos e interlocutores. Ahí estaban ambos (ellas y ellos), en alguna medida, dispuestos a ayudarme con lo que como antropóloga planeaba realizar. Después de haber identificado que la propuesta de análisis se vería enriquecida por la voz de ellos, fue necesario hacer una segunda reflexión más allá de los entornos locales y las realidades que el islam en México nos permite observar.

La segunda reflexión fue admitir que mi mirada situada estaba claramente atravesada por un entorno global, por las lecturas y por los diversos referentes con los que llegué al campo, y era preciso (ya dentro del trabajo en campo) hacer un cruce de esto con la realidad inmediata, para entender cómo y de qué manera ambas esferas, tanto la local como la global, tienen o no incidencia en la

**1** Cabe mencionar que mi estancia en dicha comunidad se debe a la investigación doctoral que desarrollo actualmente en el Posgrado en Antropología, en la UNAM, y cuyo avance se encuentra en una etapa final de escritura.

vida de las comunidades. Había dos cuestiones importantes; por un lado, se presentaba el hecho de entender, desde el análisis antropológico, cómo todas y cada una de las comunidades de musulmanes que habitan el planeta tienen características particulares que las hacen únicas y si bien es cierto que, el islam como un sistema religioso tiene una serie de pilares y normas religiosas que marcan la vida de los creyentes, no por ello las comunidades y sus miembros son homogéneos. Por ello debemos partir de esta base diferenciadora en la reproducción y práctica del islam, para así comprender la riqueza de sus diversas manifestaciones.<sup>2</sup>

Por otro lado, encontramos en el estudio del islam actual un tema ineludible, la condición de la mujer dentro de este. También, y alrededor de la misma, dos preceptos casi inalterables y que parecían situar a las mujeres en una situación similar, es decir, todas las mujeres musulmanas estaban oprimidas y en consecuencia había que liberarlas de su opresión (primordial narrativa de los países occidentales —principalmente Europa y Estados Unidos—). Este discurso me parecía generalizador y reduccionista, generaba características que colocaban dentro del mismo parámetro de condiciones, lo que por un lado quizá las uniformaba y homogeneizaba, y, por otro lado, también nos hacía pensar en la especificidad de cada una —el contexto—. Como bien señala Eickelman: “En Occidente, hablar de una «mujer cristiana» connotaría de inmediato una visión partidista no directamente asociable a un determinado contexto histórico social. En cambio, cuando alguien, de dentro o fuera de la región, escribe sobre las mujeres y los roles sexuales de Oriente Próximo, utiliza corrientemente este tipo de abstracción transhistórica” (Eickelman 2003, 279) lo que refuerza la falta de análisis y el discurso hegemónico.

También es importante señalar que la información que los medios de comunicación socializan como verdad cierta y absoluta (una mujer musulmana está oprimida, es violentada, no tiene derechos y está clamando por ser liberada), no da espacio a la existencia de las realidades bien diferenciadas que puedan estar viviendo estas mujeres, por lo cual es necesario observar a detalle y estudiar las características específicas de ellas al interior del desarrollo de sus comunidades, para comprender con mayor veracidad si estos enunciados que “universalizan y homogeneizan” son tan así de “universales”. Uno de los análisis que nos permite observar, en una coyuntura internacional —me refiero a las revueltas

**2** Dígase Afganistán, Arabia Saudita, Argentina, Brasil, Indonesia, China o México, solo por citar algunos ejemplos. En cada una de estas regiones, países o pueblos, el islam convive (aunque de formas distintas) con los sistemas culturales, sociales y políticos en cuestión. Ello imprimirá condiciones distintas para las mujeres. Es decir, tal vez en algunos lugares podrán salir solas de casa, romper el ayuno con su familia o con el resto de la comunidad de creyentes, poder trabajar o estudiar o no poder hacerlo si el país se encuentra en guerra.

árabes (2011)— las miradas que se despliegan sobre las mujeres musulmanas, es el de Camila Pastor, en su artículo titulado: “Mujeres y revueltas en el mundo árabe: historia y orientalismos” (2014), la autora desmenuza con gran solidez el papel de los medios de comunicación al retratar la participación y la imagen de las féminas en estos movimientos nacionales.

Con lo anterior quiero decir que, pese a que el islam es una religión practicada por miles de personas en el mundo,<sup>3</sup> las particularidades de los creyentes musulmanes hacen que esta tradición religiosa adquiera diferentes matices que nos llevan a su estudio particular (en la diversidad cultural). He sido muy reiterativa en este argumento, porque considero preciso expandir el horizonte dentro de las perspectivas de análisis. Me parece que la propuesta decolonial nos aporta, en este sentido, un par de enunciados sugerentes y que quisiera retomar en la presente exposición. Explicaré más adelante la relevancia de la propuesta, para el caso en cuestión. Para seguir avanzando en esta exposición explicaré a continuación cómo entiendo y estudio el islam, cómo concibo la religión y de qué manera traslado esto al caso del islam en México.

## Religión e islam: una estrecha relación

La aproximación contemporánea al islam a través de la antropología se ha dado desde diferentes perspectivas. Una de ellas ha sido la esfera religiosa, debido a su natural conexión. Asad (1986) nos advierte al respecto y comenta que es importante poner atención a los discursos que se generan sobre el islam:

El argumento no es contra el intento de generalizar sobre el islam, sino contra la forma en que se lleva a cabo esta generalización. Cualquiera que trabaje en la antropología del islam será consciente de que existe una considerable diversidad en las creencias y prácticas de los musulmanes. El primer problema es, por lo tanto, el de organizar esta diversidad en términos de un concepto adecuado.<sup>4</sup> (Asad 1986, 5).

**3** El islam es una de las religiones que crece de manera rápida en la actualidad. Según el *Pew Research Center* desde el 2010 el islam es la segunda religión más grande con 1.6 billones de fieles (23% de la población mundial), cifra que se coloca solo por debajo del cristianismo que abandera la lista con 2.2 billones de adeptos. Pero “si las tendencias demográficas actuales continúan, el islam alcanzará el mismo porcentaje de adeptos que el cristianismo a mediados del siglo XXI” (*Pew Research Center* 2015, 2).

**4** La traducción es mía. Del original: The argument here is not against the attempt to generalize about islam, but against the manner in which that generalization is undertaken. Anyone working on the anthropology of islam will be aware that there is considerable diversity in the beliefs and practices of Muslims. The first problem is therefore one of organizing this diversity in terms of an adequate concept.

Me parece sustancial este primer planteamiento de Asad, porque no puede entenderse la práctica islámica como única y universal. Es importante distinguir el contexto político y social en todos aquellos territorios donde habitan musulmanes, lo cual me lleva a pensar que la presencia del islam en México y su ejercicio tendrá ciertas características, así como la forma en que las mujeres mexicanas tratan de adaptarse o resistir a determinadas costumbres culturales que se mezclan con la práctica de la religión islámica.

Las diferencias que existen en la práctica religiosa o en el ejercicio del islam, ya sea a nivel macro o micro, nos permiten pensar en quienes legitiman o no dichas prácticas al interior de un determinado territorio. Sería complejo y erróneo pensar al islam como un ente monolítico, lo que nos conecta con otro planteamiento del autor:

Diremos que no se trata de una estructura social islámica esencial, sino de formaciones históricas en Medio Oriente cuyos elementos nunca están totalmente integrados, y delimitados por los límites geográficos de "Oriente Medio". Con demasiada frecuencia se olvida que "el mundo del islam" es un concepto para la organización de las narrativas históricas, no el nombre de un agente colectivo autónomo. Esto no quiere decir que los relatos históricos no tengan ningún efecto social, sino todo lo contrario. Pero la integridad del mundo del islam es esencialmente ideológica, una representación discursiva...<sup>5</sup> (Asad 1986, 11).

Debido a ello es importante comprender en qué forma las narrativas respecto al otro se están construyendo desde los procesos históricos y contemporáneos, tanto en lo local como en lo global. Parecería entonces que este acto discursivo de representación tiene no solo una connotación específica territorial, sino translocal o global. ¿Quién, cómo, cuándo, para qué y por qué se enuncia un determinado discurso? Esta es la principal premisa que debemos tener en cuenta para introducirnos en la comprensión del islam y su dinámica social actual. Dice Asad:

Una tradición discursiva islámica es simplemente una tradición del discurso musulmán que se dirige a los conceptos islámicos pasados y futuros, en referencia a una

<sup>5</sup> La traducción es mía. Del original: We shall then write not about an essential islamic social structure, but about historical formations in the Middle East whose elements are never fully integrated, and never bounded by the geographical limits of "the Middle East." It is too often forgotten that "the world of islam" is a concept for organizing historical narratives, not the name for a self-contained collective agent. This is not to say that historical narratives have no social effect—on the contrary. But the integrity of the world of islam is essentially ideological, a discursive representation.

práctica islámica en el presente. Claramente, no todo lo que los musulmanes dicen pertenece a una tradición islámica discursiva. Tampoco es una tradición islámica en este sentido necesariamente imitativa de lo sucedido en el pasado. Incluso cuando al antropólogo le parezca que las prácticas tradicionales son imitativas de lo que ha sido antes. Serán los conceptos de los practicantes sobre lo que es *un adecuado performance* y cómo el pasado está relacionado con las prácticas presentes los que serán cruciales para la tradición no la repetición aparente de una vieja forma.<sup>6</sup> (Asad 1986, 14-15).

Así, pasado, presente y futuro se entrelazan en las prácticas cotidianas de los musulmanes en cada región geográfica específica. No sería posible aceptar la existencia de un relato universal sobre una tradición viva como lo es el islam, por lo que tiene que coexistir un análisis particular, regional y local de lo que acontece con la práctica islámica para comprender cómo y de qué manera se está transformando, considero que es el proceso de conversión al islam (como fenómeno global entre muchos otros) el que nos permite detallar las reconfiguraciones que la práctica islámica puede tener.

Quisiera enlazar los planteamientos de Asad con lo que expone Hervieu-Léger sobre la categoría religión para comprender hacia dónde va este análisis. Ella explica que la religión es “un dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu-Léger 2004, 23). Aunada a la propuesta de Hervieu-Léger, yo me atrevería a decir que la esfera emotiva, como lo menciona Geertz (2005), es sustancial para comprender el tipo de conversión religiosa que está presentándose en las mujeres del CIN. Ellas encuentran en el islam no solo el dispositivo ideológico que les permite ubicarse en el mundo y actuar en él. A través de este también logran generar una identidad como mujeres, como musulmanas y como mujeres musulmanas mexicanas. Es a través de lo que se comparte simbólica, espiritual y emocionalmente que las mujeres pueden construir una identidad religiosa que dota de sentido y significado su existencia. Consideramos que la esfera emotiva resulta positiva en su proceso de conversión, porque al platicar con cada una de

**6** La traducción es mía. Del original: An islamic discursive tradition is simply a tradition of Muslim discourse that addresses itself to conceptions of the islamic past and future, with reference to a particular islamic practice in the present. Clearly, not everything Muslims say and do belongs to an islamic discursive tradition. Nor is an islamic tradition in this sense necessarily imitative of what was done in the past. For even where traditional practices appear to the anthropologist to be imitative of what has gone before, it will be the practitioners' conceptions of what is *apt performance*, and of how the past is related to present practices, that will be crucial for tradition, not the apparent repetition of an old form.

las mujeres conversas se manifiesta el bienestar anímico y espiritual que les concede su práctica religiosa.

Desde mi punto de vista, la religión no solo provee al sujeto de ciertas concepciones del mundo, sino que, en todo momento, la religión estimula la generación de ciertas emociones en los individuos, así como pautas de conducta en su actuar cotidiano. No son únicamente las concepciones religiosas las que hacen actuar de tal o cual manera a los hombres, sino que los sentimientos o emociones que existen en ellos y que se generan a partir del discurso religioso se convierten también en un estímulo. La religión confiere significación a la existencia del hombre a través de un entramado simbólico, como diría Geertz, pero también hay un código emocional y de desarrollo personal en cada una de las diferentes propuestas religiosas, cuestión que debemos tener presente.

Para mí la religión es esa herramienta simbólica y práctica que compartimos en comunidad, cuyo eje es la creencia en un ente sagrado y sobrenatural. Dicha herramienta sitúa a los sujetos en el mundo de forma significativa y dota de sentido la existencia, permite de igual forma generar un estado anímico particular motivado por la creencia en un orden sagrado o cósmico donde todo lo que ocurre tiene una razón de ser. Entonces, también se manifiesta estable y esperanzadora pese a los cambios en el contexto sociocultural. Aunado a ello, forja en los sujetos un sentimiento de pertenencia e identidad.

En el caso de las mujeres conversas del CIN, es a través de esta generación de sentido que se presenta también la reconfiguración de su identidad religiosa y de género como consecuencia de la aceptación de normas y creencias, de un sistema simbólico compartido y de su sentido de pertenencia a una comunidad creyente. Si entendemos entonces al islam como esta herramienta que dota de sentido y genera pautas de conducta en los sujetos que se adhieren a él entenderemos que son estos sujetos los que recrean la religión según los contextos sociohistóricos en los que se sitúan. Así, en los elementos básicos indispensables como el vestido, la comida y el calzado, y de igual forma en las formas más elaboradas y complejas de comprender un pasaje del Corán, los individuos, como menciona Asad, hacen una adecuación de la práctica religiosa musulmana. Lo cual imprime un panorama complejo, pero rico en su análisis y es bajo esta pluralidad que nos interesa seguir examinando cómo y de qué forma la propuesta decolonial tendría cabida en las formas en que me he acercado al estudio de las identidades religiosas y de género que se viven y crean dentro del islam en/de México.

## La decolonialidad

El pensamiento decolonial sienta sus bases en la propuesta filosófica y sociológica planteada por Ramón Grosfoguel (2007), Enrique Dussel (1975, 2007) y San-

tiago Castro–Gómez (2007) entre otros pensadores y teóricos latinoamericanos. Dicha propuesta tiene como uno de sus argumentos principales el estudio de lo social a partir de un nuevo enfoque que rompa con los esquemas establecidos, en donde la producción científica eurocéntrica y estadounidense se ha erigido como la poseedora de todo el conocimiento respecto al resto del mundo; sobre el tema, Grosfoguel apunta:

todas las otras tradiciones de pensamiento fueron consideradas inferiores: caracterizadas en el siglo XVI como «bárbaras», en el XIX como «primitivas», en el siglo XX como «subdesarrolladas» y en el siglo XXI como «antidemocráticas». Por lo tanto, desde la creación de las ciencias sociales liberales occidentales durante el siglo XIX, tanto el racismo como el sexismo epistémicos han sido constitutivos de sus disciplinas y de la producción de conocimientos. Las ciencias sociales occidentales dan por supuestas la inferioridad, parcialidad y falta de objetividad en la producción de conocimiento de cualquier saber no occidental, y la superioridad de Occidente. Como consecuencia, la teoría social occidental se basa en la experiencia de cinco países, Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos, que incluyen únicamente a menos de un 12% de la población mundial; el provincianismo de las ciencias sociales occidentales, con sus falsas pretensiones de universalidad, se propone dar cuenta de la experiencia social del otro 88% de la población. (Grosfoguel 2012, 49).

El análisis del autor nos invita a reflexionar de manera más profunda sobre cómo y de qué forma estamos construyendo entonces nuestros saberes sobre los otros y si es bajo esta producción teórica en la que estamos imbuidos ¿cómo podemos entonces construir otros caminos epistemológicos? Además de esta reflexión, la propuesta decolonial plantea otro enunciado de sumo interés para clarificar que es necesaria una decolonización del pensamiento, porque las relaciones coloniales de poder no acabaron desafortunadamente con la independencia de los Estados–nación, sino que se perpetúan hasta nuestros días a través de la forma en la que nos observamos y observamos a los otros, lo que podemos rastrear a través de diferentes narrativas que occidente ha construido sobre la otredad. Y reitera Grosfoguel:

En cambio, la segunda descolonización —a la cual nosotros aludimos con la categoría *decolonialidad*— tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una *decolonialidad que complemente la descolonización* llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un pro-

ceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (Grosfoguel 2007, 17).

Junto con este planteamiento surge también una propuesta de análisis denominada: “feminismo decolonial”, que quizá aún no esté acabada del todo, pero podemos identificar varios debates alrededor de ella. Su apuesta principal es enunciar en alguna forma y siguiendo la línea argumentativa de la decolonialidad que el feminismo construido en occidente, de manera general, se ha erigido como universal dejando de lado los intereses e inquietudes de las mujeres que no son blancas y que no viven necesariamente en occidente, por ejemplo; el feminismo chicano y afro tendrían cabida aquí. Muy probablemente las principales representantes de este feminismo, también denominado como el feminismo de la tercera ola serían: Mohanty, (2008); Spivak, (1988); y Mahmood (2011).<sup>7</sup> Aunado a esta ola de propuestas, de forma más reciente, se une el libro de Adlbi (2016) quien desde el mundo islámico retoma el discurso de la decolonialidad para develarnos una mirada aguda en el análisis de las mujeres dentro del islam.

Cabe decir que, en el gran aporte de la propuesta decolonial encontramos a los feminismos latinoamericanos (Hernández y Tarcila Rivera 2011), a los feminismos negros (Mama 2011) y por supuesto a los feminismos islámicos (Mahmood 2011), todos ellos muy diversos en sus configuraciones teóricas y en sus luchas particulares. Este espacio no es el más adecuado para desarrollar cada uno de ellos, pero consideramos importante mencionarlos, para que el lector comprenda la diversidad de debates que hoy están teniendo lugar en este amplio movimiento social y epistemológico que convoca la decolonialidad.

Para el caso en cuestión me parece importante traer al debate, las ideas de Adlbi Sibai (2016) y Marcos (2002). En ellas encontramos elementos que nos permite comprender la ineludible observación de las mujeres musulmanas desde ángulos heterogéneos, para comprender la complejidad política y sociocultural que implica ser una mujer musulmana, así en el imaginario colectivo, como en los intentos más serios por tratar de explicar la expresión religiosa y de género de ellas mismas. Cabe decir que la obra de estas autoras se enmarca en una prolífica discusión que se desarrolla a nivel macro y que en las últimas décadas se ha nutrido sin duda de los estudios postcoloniales.<sup>8</sup> La obra de Adlbi Sibai es

<sup>7</sup> Cabe decir que las posiciones que ellas abanderan pueden contraponerse en algún punto, pero nos interesa ahora rescatar lo que tienen en común que es, pensar a las mujeres fuera del marco occidentalocéntrico. Para una revisión más detallada de sus propuestas, léase: Mohanty (2011); Mahmood (2011), y, Spivak (2003).

<sup>8</sup> Es preciso mencionar que hay dos debates importantes, que me interesa rescatar, por lo que respecta a los estudios de las mujeres musulmanas en el Medio Oriente, en los países árabes y en Asia. Uno de ellos tuvo su formación en la década de los ochenta y es el que se

muy reciente y le anteceden otras voces que no podemos dejar de mencionar, me refiero, en específico a la de Lila Abu-Lughod, ella es una teórica palestino americana que, en las últimas décadas ha puesto una discusión muy importante al centro del debate, su trabajo etnográfico en Egipto retrata de una forma muy densa la relación que existe entre el poder y la cultura, así como la cuestión de género y los derechos de las mujeres en Medio Oriente. Aunado a estas discusiones remarca con insistencia la necesidad de pensar los constructos de “Oriente” y “Occidente”.

Lo que enlaza a Abu-Lughod (2002), Marcos (2002) y Adlbi Sibai (2016) es el propósito de resaltar la construcción de los imaginarios sobre las mujeres en el islam. Consideré importante, en esta ocasión, rescatar solo los planteamientos de Marcos y Adlbi Sibai en el presente artículo, principalmente por cuestiones de síntesis. Me parece que la obra de Abu-Lughod no podría ser esbozada en solo unos párrafos. Pero hay un análisis más profundo sobre ello en la investigación que me encuentro desarrollando y de la que este artículo forma parte. Si al lector le interesa profundizar en estos debates lo invito a acercarse a los estudios de Abu-Lughod<sup>9</sup> para engrandecer las ideas que trato de rescatar en este pequeño escrito.

### **Nuevas formas de analizar, nuevas formas de comprender, nuevas formas de mirar**

Sylvia Marcos (2002) y Sirin Adlbi Sibai (2016) tienen claro dos cosas: a las mujeres musulmanas se les ha querido encajonar en un lugar sumamente estrecho que se está rompiendo actualmente. En su artículo, “Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del islam”, Marcos plantea una serie de supuestos muy convenientes para este caso en cuestión, nos dice que la interpretación que se ha hecho de la mujer en el islam cae en un lugar muy cuestio-

---

refiere a los estudios postcoloniales. En este podríamos enmarcar la propuesta de Lila Abu-Lughod (ed.), *Feminismo y modernidad en oriente próximo*, Madrid, Cátedra–Universitat de València–Instituto de la Mujer, 2002. El texto nos invita, a través de sus diferentes capítulos, a la comprensión de las mujeres y el género en sus respectivos contextos. Se aborda así el caso egipcio, iraní y turco. El segundo debate ha surgido en América Latina y se refiere a la decolonialidad, en esta propuesta se inscribe la obra de Sylvia Marcos (2002) y Sirin Adlbi Sibai (2016). Es interesante que podamos examinar, con mayor detenimiento, cómo y de qué forma Adlbi retoma la propuesta decolonial, para enmarcar una problemática que atañe a una región cuya producción, al menos en los estudios de la mujer ha estado muy influida por los estudios postcoloniales, de forma particular me parece que ambas tendencias teóricas deben ser revisadas y contrapuestas para que se entiendan sus diferencias y similitudes, aunque aquí no daremos ese debate.

<sup>9</sup> Abu-Lughod (1989 y 1993).

nable porque esta ha quedado circunscrita a una mirada patriarcal. Pese a esto, en las últimas décadas se ha dado paso a una revisión más crítica de esta hermenéutica:

El debate contemporáneo sobre la religión islámica y su impacto sobre las mujeres es complejo. Las generadoras de este debate son mujeres, en su mayoría creyentes. Sus contribuciones críticas para corregir las lecturas e interpretaciones patriarcales de su texto sagrado y de sus prácticas religiosas revelan un horizonte insospechado. Recrean una legitimidad islámica en donde las mujeres no aparecen ya como marginales, sumisas y segregadas. Todo esto con apego riguroso a las fuentes de la tradición y con una exégesis contextual del Corán. (Marcos 2002, 51).

Para Marcos es importante poner sobre la mesa que son las mismas creyentes las que están tratando de llegar a una interpretación más fidedigna sobre el papel de la mujer en la historia del islam, es decir, dentro de la misma práctica se busca mostrar una historia de las mujeres que difícilmente sobrepasa lo que ya se conoce (o supuestamente se conoce) respecto a la condición de esta en el islam. En esta misma perspectiva, encontramos esfuerzos por parte de otras investigadoras como Mahmood (2005), cuando de igual forma trata de explicarnos el uso del velo entre las mujeres cairotas, un uso que se vuelve reivindicativo de los valores, saberes, intenciones y sentimientos de las mujeres que no se sienten oprimidas ni mucho menos obligadas a vestir de cierta forma. Por otro lado, estarían en el mismo tenor Amina Wadud, *Qur'an and woman: Rereading the Sacred Text from a woman's perspective* (1999), o el texto de Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an, traditions and interpretation* (1994).

Otro de los argumentos que abona a la intención de renovar un estudio más crítico sobre la interpretación de los textos sagrados es el de Leila Ahmed, quien explica que, “aun cuando el islam instituyó, en la sociedad inicial, una estructura jerárquica como base de las relaciones entre varones y mujeres, también predicó, en su voz ética, la igualdad moral y espiritual de todos los seres humanos. Se puede argüir que, aun cuando instituyó una jerarquía sexual, propuso a su vez en su voz ética la subversión de esta jerarquía” (Ahmed citada en Sylvia Marcos 2002, 54). Por ello, la desproporción que existe entre hombres y mujeres actualmente en ciertos regímenes musulmanes y políticos no tendría una base que sustentara dicha desigualdad. Estas voces se alzan para intentar cuestionar al sistema patriarcal dentro del islam, pero debemos poner atención a este discurso crítico y señalar de manera precisa que el sistema patriarcal no es exclusivo de la sociedad islámica o musulmana, basta con mirar la historia de la mujer en general para darnos cuenta de que este sistema ha existido por mucho tiempo y en muchas de las sociedades que conocemos. De ahí que considere-

mos importante subrayar que, el patriarcado como tal no es inherente solo al islam como propuesta religiosa, sino que lo podemos encontrar así en el judaísmo como en el cristianismo y que por supuesto también se hace eco fuera de estos círculos religiosos (en sociedades laicas).

En esta misma perspectiva de análisis encontramos a Adlbi Sibai (2016) quien, en su libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, hace una revisión exhaustiva de los diferentes argumentos que se ciernen sobre las mujeres musulmanas y que las encapsulan, como mencionábamos ya líneas arriba, en un círculo de supuestos hegemónicos totalmente esencialistas y occidentales en los que no hay espacio para otras formas de ser y pensar salvo las que se promulgan desde los sitios de pensamiento occidentales. Ella apunta explicando que estos:

acaban siendo, por lo tanto —unas y otras—, lecturas culturalistas, basadas en nociones, imágenes y constantes estáticas, atemporales, homogeneizados, están amputados, y en cuanto a la identificación de los elementos del patriarcado (las interpretaciones sexistas del islam y de la situación generalizada desfavorable para las mujeres en los países árabes), estos no se analizan desde su relación directa con el contexto donde surgen y en el que se reproducen, así como se ignoran las estructuras múltiples de poder que interseccionan al patriarcado. (Adlbi 2016, 113).

Es importante identificar con claridad que la posición de las mujeres como víctimas y oprimidas ha sido un lugar común por parte de la mirada occidental al aproximarse al análisis de estas mujeres y con ello quiero explicar dos cosas que me parecen relevantes. Una que tiene que ver con la forma en que pretendemos comprender la otredad. La otra con la mirada en el “espejo”. Vayamos desmenuzando la primera: si bien es cierto que el ejercicio antropológico prueba ir más allá cuando se allega a cualquier realidad cultural para dar cuenta justo de la diversidad, quizá por inicio de cuentas se quede corto al traer consigo una cierta mirada, una cierta lectura y ciertas posturas teóricas, por ello es indispensable subrayar que, en el trabajo de campo, el análisis de los datos y la comparación de estos con la teoría nos permite reinventar nuestras preconociones al respecto de cualquier tema a investigar. El ejercicio de llevar, traer y discernir de manera integral nos acerca entonces a lugares que nos son de dificultosa comprensión y que constantemente nos interpelan, dando un salto sustancial en la forma en que podemos mirar las cosas y, por lo tanto, explicarlas, he ahí el resultado que pretende alcanzar la antropología y que me parece lo hace con bastante solvencia en la mayoría de los casos.

Con la segunda cuestión, me refiero a ese incómodo momento en el que, al mirar a otra cultura y sus costumbres nos estamos mirando a nosotros mismos

y quizá hallemos cosas que no pensamos y que incluso pueden llegar a sernos en suma molestas. Me atrevería a decir que es esta segunda postura la que ha mantenido la perspectiva occidental, mejor llamada orientalismo<sup>10</sup> cuanto ha tratado de mirar a quien constantemente en los últimos tiempos la interpela. Encontrar, por ejemplo, que la mujer musulmana es una figura oprimida y causa de un malestar generalizado en aquellas “sociedades democráticas” con valores liberales en las que supuestamente la mujer ha alcanzado otra serie de libertades y, por lo tanto, estatus, pero bastaría con revisar algunas cifras para darnos cuenta de que cojeamos del mismo pie, quizá no en la misma medida, pero sí del mismo pie. Para muestra la de Bouteldja, solo por mencionar algún dato:

En Francia, muere una mujer cada tres días por violencia conyugal. Se estima en 48,000 el número de violaciones al año. Las mujeres están mal pagadas. Las jubilaciones de las mujeres son inmensamente inferiores a las de los hombres. El poder político, económico, simbólico sigue estando en manos de los hombres. Es cierto que desde los años 60 y 70 los hombres participan más en las labores del hogar: ¡estadísticamente, 3 minutos más en 30 años! Entonces, retomo mi pregunta: ¿hay compatibilidad entre la República francesa y el feminismo? Estaríamos tentados a responder que no. De hecho, la respuesta no es ni sí ni no. Son las mujeres francesas las que han liberado a las mujeres francesas y es gracias a ellas que la república es menos machista de lo que era antes. Lo mismo es válido para los países arabomusulmanes, asiáticos o africanos. Ni más ni menos. Sin embargo, con un desafío adicional: consolidar la dimensión descolonial, la crítica de la modernidad y del eurocentrismo en el combate de las mujeres. (Bouteldja 2010).

Considero que la cita anterior nos permite ver con bastante nitidez que la condición de desigualdad hacia la mujer no es exclusiva del credo islámico sino que hay una violencia simbólica, económica, política y religiosa que es cotidiana en muchos referentes geográficos y que debería acabar de alguna forma. Por ello las mujeres, y no solo las musulmanas, han estado luchando a través del discurso feminista por avanzar en un desarrollo más pleno hacia las mujeres, hacia nosotras. Otro de los puntos que quiero traer a la luz de lo que estamos analizando es la forma en que los discursos hegemónicos se yerguen como auténticos enuncia-

**10** Retomando el término de Said (1990), el cual se refiere a la construcción de un discurso por parte de Occidente donde el árabe o el musulmán fue categorizado como salvaje y enemigo de la fe cristiana y, por lo tanto, se le había de contener donde quiera que estuviese. Dice el autor: “el orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales” (Said 1990, 20).

dos cargados de verdad, o al menos eso quieren hacernos creer, como si lo que se pensara en estos núcleos de análisis fueran los pensamientos correctos, objetivos y científicos que nos llevarán a acabar con los males que aquejan a las sociedades y en este caso a las mujeres. Y volvemos al argumento, ¿cómo debemos entonces mirar al otro?, ¿con qué parámetros podemos observar la realidad y revertir ideologizaciones que nos invitan más que al entendimiento, a la condena moral y social? Como si solo hubiera una forma de ser mujer en el mundo y esta tuviera su ejemplo en la sociedad occidental. Vayamos entonces al punto nodal de este ejercicio analítico, ¿qué pasa con las mujeres del Centro Islámico del Norte bajo este contexto? ¿Comparten ellas las luchas de las mujeres en Egipto, Afganistán o Arabia Saudita? ¿En qué se parecen y en qué se diferencian? ¿Tiene algún sentido para ellas pensar en las luchas que el feminismo islámico ha emprendido ya desde hace algún tiempo? ¿Se identifican con estas posturas? ¿Qué de su vida en el islam las posiciona o no dentro de una relectura islámica en equidad de género?

## Un espacio propicio para orar

Antes de empezar el siguiente apartado, una brevísima mención del Centro Islámico del Norte (CIN). Fue a través de las diferentes pláticas, con algunos de los miembros<sup>11</sup> del CIN, que he podido comprender la formación del mismo, cabe decir que este es un lugar que alberga uno de los grupos musulmanes más grandes dentro del territorio mexicano. Como explica Zapata (2015), “actualmente el Centro Islámico del Norte es el grupo más numeroso que se reúne en Monterrey, aunque no el único; desde el año 2005, ocupa un recinto especial ubicado en el Hotel Jolet, y, actualmente, entre cien y ciento cincuenta fieles hacen oración y realizan reuniones especiales”. Cabe decir que ya no se reúnen ahí y según las mujeres con las que he platicado es desafortunada esa situación. Alguna de las razones por las que dejaron ese lugar era el pago oneroso de la renta, así que tuvieron que cambiarse a la calle Hidalgo y ahí permanecieron hasta enero del 2016. Este lugar estaba ubicado, justo en el centro comercial de Monterrey. Pero en las últimas semanas del mes de enero de 2016, lo dejaron para trasladarse a una casa ubicada en la Calle Matamoros núm. 1270 esquina con Bravo, cerca de la Avenida Carranza, dentro de la misma ciudad. Al respecto de este último cambio se publicó en el Facebook del Centro Islámico de del Norte (CIN) el siguiente anuncio:

IMPORTANTE. As salamaleikum, como muchos saben nos estamos cambiando de mezquita y se está remodelando el lugar al cual nos iremos, por lo cual les solicita-

**11** Notas del Diario de campo y entrevistas a miembros del Centro Islámico del Norte en Monterrey, 2015-2016.

mos su apoyo para seguir financiando la remodelación y adecuación del lugar para la comodidad de nuestra comunidad. Cualquier interesado favor de hacerlo saber por inbox. Allah les multiplique su apoyo y les brinde bendiciones a ustedes y sus familias.<sup>12</sup>

Dicho anunció también me tocó escucharlo de viva voz porque en enero de 2016 me encontraba haciendo trabajo de campo en la comunidad y aún seguían en Avenida Hidalgo, justo en ese momento se estaban haciendo los últimos ajustes al nuevo espacio para que la comunidad se trasladara ahí. A decir del número total de los miembros que conforman el CIN siguiendo lo dicho por Zapata, que eran entre cien y ciento cincuenta, debo decir que pese a mi constancia en acudir al lugar de reunión cada viernes como es costumbre (en mis temporadas de trabajo de campo), solo he visto cuando mucho a 13 mujeres y en el área de hombres por los comentarios que he escuchado, acuden como 20 asistentes de forma regular.<sup>13</sup> Los mismos asistentes señalan que son más, los miembros de la comunidad, pero que a veces no todos pueden asistir de forma frecuente, esto por la cuestión del horario laboral, pero el día de la fiesta del *Eid Al-Fitr*, cuando es la celebración del fin del mes de Ramadán, la mayoría de los miembros se encuentran presentes.<sup>14</sup>

Actualmente, la comunidad del Centro Islámico del Norte ha cambiado su sede y ahora rentarán una casa en la avenida Carranza, el cambio de zona les causó entusiasmo a algunas chicas, quienes forman parte de la comunidad, porque piensan que al ser una casa especialmente para la oración, estarán mejor. De hecho, ese espacio, que ocuparon hasta enero de 2016 en Avenida Hidalgo, les parecía inseguro a algunas de ellas, porque estaba en un lugar no apto y rodeado de lugares que no son propios para cobijar un espacio de rezo, cuando ellas me comentaron esa situación yo les pregunté que si les molestaba la ubicación a algunos, ¿cuál era el motivo para permanecer ahí? Y varias veces me contestaron que era conveniente para los hermanos (musulmanes extranjeros) que tenían cerca sus negocios y podían llegar con prontitud al lugar.<sup>15</sup>

**12** Centro Islámico del Norte (Facebook) Publicado el 9 de enero de 2016.

**13** No fue sino hasta julio de este año, en la fiesta del fin del mes de Ramadán de 2016, que logré observar el número más aproximado de los miembros que conforman la comunidad, es decir, hablamos de entre unas 80 o 100 personas, el cálculo lo hice contando a las mujeres que se presentaron el día de la fiesta, identificando a las que están casadas y al número de hijos que ellas tienen, a este cálculo sume las personas que están solteras y que son miembros del CIN.

**14** Pláticas informales con los miembros del Centro Islámico del Norte en Monterrey. Junio y diciembre de 2015.

**15** Notas del Diario de campo, enero de 2016.

Al respecto del cambio de sede<sup>16</sup> escuché en uno de los últimos viernes que acudí a la *musallah*,<sup>17</sup> cómo se les pedía a las hermanas y hermanos en general cooperación económica o en trabajo, para hacer las últimas adecuaciones al nuevo lugar y literalmente se mencionó: “que ese espacio era de todos, no de unos cuantos y que todos eran bienvenidos, que era importante que se sintieran parte de ese espacio”. Este comentario refuerza las ideas que me han externado algunas de las mujeres respecto al hecho de no sentirse parte de ese proyecto debido a que, muchas de las decisiones que se toman, se hacen pensando en los intereses solo de algunos cuantos. Dicho lo anterior retomo el tema de la presente exposición.

## Las mujeres del Centro Islámico del Norte (Monterrey, Nuevo León)

La teoría se convierte en un filtro a través del cual podemos observar la realidad, pero este filtro se torna a veces borroso cuando la realidad sobrepasa el lente y su capacidad. El feminismo islámico es hoy un tópico que recorre muchos contextos musulmanes, la idea o el imaginario que pesa en la tergiversación noticiosa sobre la manera en que creemos que viven muchas mujeres dentro de las sociedades musulmanas es ya muy conocida y poco cuestionada. ¿Y qué de todo lo que se dice es cierto, para el contexto que priva en la vida de las mujeres que forman parte del Centro Islámico del Norte en Monterrey? Desde hace ya dos años me encuentro de manera intermitente dialogando con ellas<sup>18</sup> y ellos sobre la identidad, la conversión religiosa y la construcción del género en el marco de su práctica islámica. Ellas tienen cada una, de forma particular, historias únicas, pero enlazadas cuando de islam se trata. A través de los diferentes diálogos que he entablado con ellas, he logrado divisar una manera aún no acabada de comprender los procesos de conversión y la generación de identidades religiosas y de género.<sup>19</sup> Cabe resaltar que la complejidad epistemológica ha sido tenaz a

**16** Notas del Diario de campo, diciembre 2015 – enero 2016.

**17** Notas del Diario de campo, enero 2016.

**18** La metodología que se empleó para rescatar las narrativas que las mujeres del Centro Islámico del Norte tuvieron a bien compartir conmigo tuvo como eje principal la elaboración de entrevistas abiertas en las que íbamos explorando diferentes temas, tanto de su vida particular, como de la vida en la comunidad musulmana. Se escogió una muestra de ocho matrimonios cuya característica principal es que, ellas son mexicanas y ellos extranjeros y musulmanes de origen. Consideramos que esta particularidad nos permitiría observar y analizar con mayor complejidad la construcción de la identidad religiosa y la construcción del género.

**19** Nos parece conveniente decir que las mujeres y hombres que entrevistamos cuentan con las características siguientes: 1) las mujeres han alcanzado un nivel académico alto; todas cuentan con licenciatura; 2) las mujeres tienen una edad que oscila entre los veintiocho y cincuenta años; 3) por su parte los hombres cuentan con una edad que va de los

cada paso y no ha dado tregua alguna. Hay una serie de circunstancias que ahora pesan sobre el islam y que restringen la creación de miradas más empáticas en estos procesos socioculturales. Pero ello no impide nuestro ejercicio. Por el contrario, lo hace más enriquecedor. Lo que haremos a continuación es presentar fragmentos de diferentes narrativas, tanto de las mujeres como de los hombres que forman parte del Centro Islámico del Norte. Sus ideas nos permitirán comprender, si lo expuesto con anterioridad respecto al feminismo islámico y la propuesta decolonial tendría alguna incidencia en la construcción de su identidad religiosa y de género que ellas y ellos recrean como parte de su práctica religiosa. Es importante siempre tener en mente al sistema patriarcal y recalcar nuevamente que este no es exclusivo del islam. Dicho lo cual comencemos por lo que Lt<sup>20</sup> nos comenta en relación con los roles de género que pueden experimentarse entre hombres y mujeres en la sociedad mexicana y la marroquí:

En el caso de Marruecos sí, porque yo ahorita no lo veo igual. Cuando yo me casé los roles estaban muy marcados en la sociedad marroquí. Pero una cosa muy, muy clara, como lo era aquí hace muchos años, como que, él es el hombre de la casa y él llega y se sienta y no mueve ni un dedo. Todos lo tienen que atender y, o sea, una cosa muy exagerada. Sí sentía que era de pronto exagerado eso. Pero la figura del hombre, no nada más era el papá, eran los hermanos hombres, si eres hombre te tienen que atender y a los niños, a los niños hombres sí, por ejemplo, las mujeres son las que tienen que atender, las que tienen que servir, las que tienen que estar pendientes, eso sí, está muy bueno yo lo vi muy marcado, en ese entonces. Ahorita siento que hay más apertura, lo sigue habiendo, pero no es tan marcado como a mí me tocó en un principio, esta vez me tocó ver (en su reciente visita a Marruecos) a muchas mujeres trabajando, entonces vi como ciertas cosas, como que con más libertades que antes, que antes no me tocó ver.<sup>21</sup>

La respuesta de Lt a nuestra pregunta sobre las costumbres culturales relacionadas con el trato entre hombres y mujeres y de su matrimonio en específico

---

veintiocho a los cuarenta años; 4) algunos de ellos han estudiado la licenciatura, pero en el país (México) no siempre se desempeñan en la profesión que estudiaron; 5) en su mayoría, ellos son extranjeros y musulmanes de origen, solo un hombre de la muestra es mexicano; 6) ellas son todas mexicanas y musulmanas conversas; 7) todos y todas son casados; 8) el 98% de ellos y ellas tienen hijos, y, 9) todos pertenecen a lo que podríamos considerar en México como clase media o media-alta.

**20** Para la utilización de las narrativas he creado un código personal en el que identifico a los sujetos en cuestión sin revelar sus nombres reales, esto como parte del resguardo respetuoso de su identidad y agradecimiento a su colaboración para la investigación.

**21** Entrevista realizada con Lt. Monterrey, Nuevo León, enero 26, 2017. El subrayado es mío.

permite explorar los siguientes temas. Ella tiene claro que cuando conoció Marruecos en 2003 la figura del varón resaltaba al interior de su familia política, haciendo que la mujer fuera un sujeto servil, pero recalca que eso pasaba en su sociedad de origen cuando ella afirma: “cómo era aquí hace muchos años”, es decir, esta práctica y creencia de que la mujer debe estar al servicio de las necesidades del hombre no es exclusiva de la sociedad marroquí (ni del islam), el sistema patriarcal aparece tanto en la sociedad a la que ella llega como en la sociedad de la que ella forma parte. Y acaba comentando en su relato que en esta última expedición a Marruecos (2017) las cosas habían cambiado un poco y podía verlo en la libertad que tienen ahora las mujeres.

Examinemos ahora el relato de A, un hombre marroquí de nacimiento que vivió la mayor parte de su juventud en Argelia antes de llegar a México y que nos comenta lo siguiente cuando le preguntamos sobre su papel como jefe del hogar:

Necesito mucho a cuidar a mi familia, estar con mi familia a tener, no sé. El primero ¿cómo se llama?, el primero la religión, después la cuestión económica y después la cosa social. No sé, yo necesito también mantenerlos sanos y salvos, mantenerlos alejados de las cosas malas para no dejar a mi hijo, mi hija tomar y fumar, drogas a tener unos amigos malos o hacer estas cosas malas, yo tengo que luchar y hacer todo bien, porque también no sé, cómo padre, ahorita que estoy joven necesito luchar para tener frutos. Después yo ya no voy a tener fuerzas para luchar por mis hijos, pero si ahorita que yo tengo fuerzas, sí voy a hacer lo máximo de mí, para que ellos crezcan como yo quiero, después no voy a tener problemas con ellos, después no voy a tener graves problemas con ellos, casi voy, ¿cómo se llama?, voy a estar feliz, voy a estar contento, porque voy a tener unos hijos, unas hijas buenos que me respetan, que respetan a su mamá, que respetan a su familia, eso es la imagen del matrimonio.<sup>22</sup>

Los valores que A piensa para su familia, tampoco son exclusivos de la práctica islámica. El valor del cuidado, de la crianza, de la procuración de las buenas amistades y de la religión como esfera fundamental que engloba a los otros, se reproduce en muchos círculos familiares en México así como la idea sobre trabajar mucho para sacar adelante a sus hijos. Vemos entonces aparecer la figura tradicional del varón en el hogar, a quien por mucho tiempo se le ha concedido el papel del proveedor principal. Pero esta postura tampoco es exclusiva del islam. Es importante señalar que la configuración de género en este caso o mejor dicho de los roles que se viven al interior del matrimonio tiene una fuerte carga social y cultural, a lo que se añade para el planteamiento en cuestión, la presen-

22 Entrevista realizada con A. Monterrey, Nuevo León, junio 29, 2016.

cia del islam. Por lo que es preciso preguntarnos, si tanto en México como en Marruecos se viven roles muy parecidos en ciertas familias mexicanas, ¿por qué entonces nos asombramos (y creemos que a ellas las oprimen porque son musulmanas) del concepto que tienen ellos de familia o del lugar que tiene el padre y la familia al interior de esta? En este mismo sentido encontramos el relato de MI, quien al tener a su primera hija se plantea situaciones que cualquier madre tendría sobre sus pequeños:

Yo no había pensado en dejar de trabajar, yo tenía una muy buena estabilidad económica cuando era soltera y cuando me vine a Monterrey empezaba a trabajar... entonces teníamos (su esposo y ella) buen dinero, pero cuando nace mi hija tuvimos que sopesar la prioridad, la educación de mi hija por manos de sus padres o por manos de desconocidos y, justamente, en esa época me ofrecieron un buen trabajo y en verdad una parte de mí dijo: ¡Guarderías!, pero ninguna estaba a la altura de lo que yo buscaba, bueno, realmente ninguna iba a estar a la altura de lo que yo buscaba realmente. La verdad es que disfruto mucho de mi hija, para mí es fundamental y por supuesto, cuando nace ella, pues la parte del islam tomó más prioridad, o sea fue lo más importante, más que otra cosa, fue el islam, Dios, y fue cuando dije: me tengo que poner las pilas con mi hija, ¡imagínate! Siendo musulmana mi hija y que no tenga un ejemplo a seguir... ¿qué ejemplo puede seguir ella en una guardería siendo musulmana? Tuvimos (ella y su esposo) que sopesar la educación islámica primero para ella, esa es la razón por la cual también decidí no trabajar.<sup>23</sup>

Vemos que la postura de MI y el razonamiento que hace sobre su papel de madre y cuidadora principal de su pequeña es una situación que viven muchas mujeres (en todo el mundo) que tienen que combinar su vida laboral con la maternidad. Es conocido que el proceso de lactancia y horas de cuidado se complican, cuando aquellas mujeres que han sido madres, requieren combinar ambas actividades, ya sea por cuestiones económicas o porque así lo desean hacer. Tanto para MI como para cualquier otra mujer, la dependencia entre madre e hijo se vuelve crucial en los primeros meses de vida del pequeño (a), el padre juega en cierta forma un papel secundario, el ejemplo más real sería la alimentación, cuando la madre decide que la leche materna será el principal sustento de vida del pequeño o la pequeña, la relación (entre ella y el/la bebé) se vuelve un proceso de sobrevivencia. La configuración del rol materno de MI viene dada, en este caso, por cuestiones que tienen que ver con la educación religiosa que se pretende dar a su pequeña, lo que quizá guarde más fuerza y contundencia

**23** Entrevista realizada con MI. Monterrey, Nuevo León, junio 16, 2016. Los paréntesis son nuestros.

en la decisión que ella toma de ya no trabajar más y dedicarse al cuidado de su hija. Pero volvemos al punto en cuestión ¿esta disyuntiva es exclusiva de las madres musulmanas? ¿Sería diferente si el caso fuera en mujeres que no practican el islam o en las que se allegan a otro credo religioso? Ahondaremos un poco más en estos cuestionamientos en las reflexiones preliminares. Pero queremos que el lector reflexione sobre estas situaciones no como propias del islam, sino de un sistema en el que muchas mujeres de diferentes geografías se encuentran, es decir, el hecho de querer estar al pendiente de la crianza de sus hijos no es una disyuntiva que vivan solo las mujeres musulmanas sino que es un tema muy actual; de hecho, en algunos países europeos (Castro y Pazos 2007) ya hasta hay licencia de paternidad para que justo el padre también disfrute de este periodo. No podríamos decir que ese hecho es retrógrado, por el contrario, cada día hay debates más intensos sobre la crianza y el cuidado de los pequeños. Siguiendo con el tema de la familia, la crianza de los hijos, los roles al interior del hogar y lo que implica vivir en pareja, So menciona que:

Si quiere trabajar es para ella el dinero. Y si quiere colaborar en la casa, adelante. Así te lo decía en la casa mi papá y mi mamá, a lo mejor no lo decían de esa forma, pero sí fue muy marcado. Mi mamá siempre estuvo con nosotros a lo largo de toda la educación, mi papá era el que se la pasaba trabajando, a veces en la mañana, a veces en las noches... entonces no, realmente yo creo que si hubiera visto algo totalmente contrario en el islam respecto a eso, yo creo que no me hubiera hecho ni musulmán porque sí es una educación que yo tenía muy marcada tanto de mis papás, mis abuelos, mis tíos, o sea, todos estábamos bajo la misma sintonía.<sup>24</sup>

Él es un musulmán mexicano y en su relato observamos que al interior de su hogar le enseñaron que tenía que trabajar, y aprendió, a través del ejemplo, que su papá era el principal proveedor del hogar y que, no obstante su mamá trabajara, ella no se hacía cargo del gasto en el hogar, es decir, podía disponer de su dinero. De igual forma, no por trabajar desatendía el cuidado de sus hijos. Esta situación no solo era exclusiva de su familia nuclear, sino que también en su familia extensa tenían y compartían esta apreciación de los roles de las mujeres y los hombres, es decir, que este rol del hombre como proveedor y la mujer como administradora de su dinero y cuidadora de los pequeños no lo experimentó al llegar al islam, sino que culturalmente era una enseñanza aprendida desde casa. Pero al llegar a esta tradición religiosa la reforzó, porque aquí se planteaba algo muy parecido. De nueva cuenta encontramos que este *back-*

**24** Entrevista realizada con So. Monterrey, Nuevo León, julio 13, 2016. El subrayado es nuestro.

*ground* no es exclusivo del islam, sino que en la sociedad nuevoleonesa en la que él y sus padres se desenvuelven así se practicaba o se sigue practicando en algunas familias, lo que él aprendió, lo aprendió culturalmente a través del ejemplo en casa, no por sus ideas religiosas. Esto nos lleva a pensar que el discurso que se ha generado en torno a la práctica religioso del islam y la supuesta opresión en que se tiene a la mujer es una cuestión construida, así como pensar que en esta religión se asignan roles a hombres y mujeres. Si observamos a detalle, como lo hemos venido comentando, en la cultura mexicana tradicional hay un pensamiento similar, y tendríamos que reflexionar si esto se debe a una cuestión del catolicismo o de la cultura mexicana patriarcal. Contrastemos ahora el relato anterior con el de un hombre musulmán y marroquí:

Vengo de una casa donde mi papá era muy, muy, muy *light* en el sentido de su relación con su esposa, o sea, mi mamá era la que administraba la casa, mi mamá es la que hacía todo. Mi mamá, yo le doy las gracias porque nunca ha salido a la calle a trabajar, para estar al lado de nosotros, mi mamá era analfabeta, hasta la fecha nunca buscó trabajar en la calle o poner problemas por salir a la calle, ella desde que se casó con mi papá le dijo: “tu Dios te dio el derecho de que trabajes de que traigas lo que yo necesito, y yo como madre voy a educar a tus hijos, yo tengo mi función y tú tienes la tuya. Vamos a trabajar en equipo”. Mi papá le dijo: a ti no te va a faltar nada y voy a hacer todo lo posible y tú vas a ser la madre instructora, es decir, si tú te quedas con los niños, yo sé que los niños van a ser alguien algún día. Mi mamá toda la vida nos cuidó, nos alimentó, nos cambiaba de ropa, estaba más cerca de nosotros, cuando estábamos enfermos era el emblema para nosotros, el símbolo de la vida, mi madre. Lh es testigo, le digo: mamá si quieres pegarme aquí, te doy esta parte, para que me golpees, pues tú eres la figura y siempre lo vas a ser.<sup>25</sup>

En esta narrativa encontramos la historia de un matrimonio regido por la tradición islámica. Sobre él podemos decir que, de la misma manera que en la historia de los padres de So, hay roles establecidos para el hombre y la mujer. El hombre tendrá que salir de casa para buscar el sustento cotidiano que cubra las necesidades de su hogar, mientras que la mujer deberá quedarse en casa para el cuidado de los hijos, la narrativa de Mh deja muy claro que ese arreglo está mediado por la religión, pero si lo comparamos con el relato anterior no tiene que ser necesariamente esta la que determine el comportamiento del hombre y la mujer en un matrimonio. Por otro lado, podemos ver la figura simbólica de la madre como dadora de vida, que da y puede sostener con abundancia a través de su papel en la familia. La madre como aquella figura fuerte, columna

25 Entrevista realizada con Mh. Monterrey, Nuevo León, diciembre 8, 2015.

y baluarte no es exclusiva tampoco de la práctica islámica, el peso y significado de la madre en México tiene un parangón. Cabe decir que también en este relato se ensalza el hecho de que la madre no buscó trabajo, con el objetivo de permanecer al lado de sus hijos, esta acción por supuesto la valoran como un gran sacrificio que requiere de mucho trabajo. Y vuelvo a preguntar ¿la idea de que la madre esté cerca de los hijos para criarlos es exclusiva del islam?

De igual forma, como parte del análisis que estoy realizando sobre la construcción de género, he examinado, a través de las entrevistas, el tema de la reconfiguración en el carácter femenino. Sobre ello, Ml expresa:

Probablemente, pero yo sigo siendo la misma, igualita, pero con diferente vestimenta y diferente forma de hacer las cosas, pero igual, no tienes por qué cambiar. La personalidad no tiene por qué estar peleada, el hecho de que cambies de religión o de forma de vida, no tienes por qué perder tu esencia. El ser así más canijas, con carácter fuerte es parte de tu personalidad. Eso no lo puedes cambiar, probablemente te hagas la de no, ya voy a ser una mujer sumisa, el ideal del principio, voy a ser esto, voy a ser aquello, pero eso dura durante un rato, al final siempre sale tu... o sea, no cambia, no cambia.<sup>26</sup>

Hay algo importante en el relato de Ml que quiero traer a colación, ella dice que la personalidad no cambia, que esta se mantiene a pesar de adoptar una serie de valores diferentes, pero junto con ello también expresa: “ya voy a ser una mujer sumisa, el ideal del principio, voy a ser esto, voy a ser aquello, pero eso dura durante un rato, al final siempre sale tu...” ¿Qué quiere decir con voy a ser una mujer sumisa?, ¿por qué en la mayoría de los relatos la figura de la musulmana sumisa aparece como algo inherente a la práctica?, ¿de dónde viene esta idea de que el islam delinea y valora la figura de una mujer sumisa?, ¿este postulado se marca en el Corán?, ¿es una ley religiosa? Si fuera así, la pregunta sería: ¿esta idea de mujer solo la encontramos dentro de la práctica islámica o había que analizar el papel que juegan las mujeres en otras propuestas religiosas para observar qué se espera de su comportamiento?

En este apartado he tratado de analizar cómo y de qué forma están imbricados la religión, el género y la cultura. Es importante que, a través de los relatos expuestos, me acerque a la comprensión del fenómeno estudiado para entender que las cosas no solo se pintan en blanco y negro sino en muchos colores de grises entre ambos. ¿Qué podemos decir sobre el islam y el género? ¿Qué hay sobre la teoría decolonial y la vida de las mujeres conversas del Centro Islámico del Norte? ¿Existe una correlación entre la apuesta sobre una reinterpretación del islam y la perspectiva de género de las mujeres del CIN?

## Reflexiones finales

Cuando comencé a plantear las hipótesis de la investigación doctoral del que este escrito forma parte, estaba convencida de que el islam, al imprimir una serie de valores morales a la vida de los sujetos, estampaba ciertos parámetros de comportamiento entre hombres y mujeres. Pensaba que dichas directrices coadyuvarían a delinear la forma en que los hombres y las mujeres están construyendo sus identidades religiosas y de género. Aunque esta idea se sigue manteniendo, ahora puedo decir que el peso de la cultura patriarcal es muchas veces mayor en la biografía de los sujetos, que el supuestamente y tan estigmatizado peso religioso, que esta cultura nos envuelve a todos por igual, pero quizá en niveles diferentes y contribuye decididamente, en muchos de los casos, a generar desigualdades o no sobre las relaciones que puedan establecerse entre hombres y mujeres. Explico enseguida.

Este escrito comenzó con la idea de exponer que nos encontramos inmersos en discursos estigmatizantes y hegemónicos sobre lo que significan ciertas culturas y tradiciones religiosas, en particular en este caso el islam. El occidente científico nos ha hecho creer que hay ciertos valores inherentes a las sociedades que se dicen democráticas que deben ser exportados irremediabilmente a todos los demás países. Que, en estos países, la mujer goza de libertades que en otros no, y que debe ser liberada de ese yugo impuesto de manera violenta. Toda esta serie de argumentos están contruidos bajo una mirada orientalista de la que nosotros queremos desmarcarnos. La decolonialidad fomenta el uso de una mirada y análisis diferente de las situaciones que desde la academia queremos abordar, como es en este caso, la construcción de la identidad y el género a la luz del islam. De ahí que compartamos con estos teóricos la posición que debemos tomar como investigadores. Es decir, una posición que nos permita decolonizar los discursos existentes sobre los “otros”, acercarnos de una forma más antropológica al entendimiento de las “otredades” y construir explicaciones más reales sobre los contextos específicos que exploramos como investigadores.

Desde esta perspectiva y junto con Marcos (2002) y Adlbi Sibai (2016), nos adentramos en algunos de los debates que están teniendo lugar al interior de la tradición religiosa islámica y que se enlazan con el cambio que se busca generar en la interpretación patriarcal del islam y el discurso hegemónico, sesgado y esencialista sobre las mujeres musulmanas. ¿Tienen estas situaciones algo que ver con la forma en que las mujeres del Centro Islámico del Norte están construyendo su identidad religiosa y de género? ¿Estos planteamientos tienen cabida en el día a día de ellas? ¿Cómo enlazamos estas propuestas teóricas con sus relatos? Por inicio de cuentas quiero decir que a través de la propuesta decolonial, como lo he expresado líneas arriba, podemos enriquecer el debate en torno a la construcción de la identidad de género en el islam, es decir, al invitarnos la de-

colonialidad a mirar de otra forma al sujeto estudiado, nos permite desmenuzar con mayor precisión la relación: género, cultura e islam. Si dejamos caer el supuesto hegemónico que afirma que el islam es un núcleo que provoca la opresión de las mujeres y develamos que en realidad es el sistema patriarcal<sup>27</sup> que está en muchas sociedades el que oprime y refuerza la opresión en alguna manera que puedan estar viviendo determinadas mujeres musulmanas, nos acercamos más al entendimiento y la configuración de las identidades religiosas y de género.

En cada uno de los relatos expuestos tanto de las mujeres y los hombres del CIN vemos que la cultura “patriarcal” (llámese: formas, parámetros, conductas y costumbres adquiridas o aprendidas a lo largo de nuestra socialización con la familia y con el entorno geográfico–temporal inmediato) delinea nuestra visión sobre las relaciones entre hombres y mujeres, este bagaje cultural puede estar condicionado, delimitado o normado cuando crecemos en una familia religiosa, pero es desde el hogar como primer núcleo de socialización donde aprendemos ciertas maneras de relacionarnos. Esto nos permite entender que no es necesariamente la propuesta religiosa islámica la que define las identidades de género en el caso de las mujeres y hombres del Centro Islámico del Norte, sino que hombres y mujeres llevan consigo como parte de su crecimiento, desarrollo y vida, una biografía incanjeable como diría Giménez (2009), es decir, una serie de parámetros conductuales que están inscritos en las formas del ser y que pueden ser o no modificados según sus intereses y circunstancias. Lo que quiero decir es, que el peso de la cultura “patriarcal” muchas veces norma nuestra existencia antes de encontrar el camino religioso que más nos parezca conveniente y que es, en este caso, que no precisamente la islámica, la que se halla presente de una manera innegable en la reconfiguración o reafirmación de las identidades religiosas y de género de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte.

Los relatos nos permiten comprender que la construcción del hombre como figura que provee y la mujer como madre y administradora del hogar, no es exclusiva de una apuesta religiosa en particular, sino que esto forma parte de algo más grande y que se relaciona con el sistema patriarcal que está inmerso en muchas sociedades. Dicho sistema está cuestionándose desde hace décadas justamente por contribuir a la opresión de la mujer en muchas formas. Por esta razón es conveniente entender que no es el islam precisamente aquello que oprime a las mujeres sino que hay una relación mucho más profunda entre la cultura patriarcal y la construcción del género y que es ahí donde se debe insistir, para lo-

**27** Claro que por ahora me refiero al sistema patriarcal, pero no hay que perder de vista como menciona Cumes (2012) que, la estructura de dominio no se circunscribe a este, sino que se entrelaza con una dominación político–económica e ideológica que va más allá y que necesita ser estudiada para una comprensión más integral de las formas en que se articula la misma.

grar un análisis más agudo, porque ya sea en sociedades occidentales o musulmanas, este sistema impera. Y el hecho de que hallemos una combinación que daría como resultado esta falsa idea de que el islam es una religión que oprime a las mujeres, se enlaza más con la historia del desarrollo del patriarcado a nivel global. Aunado a ello habría que analizar con mucho mayor detalle cómo está conformada esta estructura de dominación que se entrelaza con otros procesos<sup>28</sup> (Cumes 2012).

Los miembros del Centro Islámico del Norte, en especial las mujeres conversas, han crecido en una sociedad patriarcal y eso lo debemos tener muy en cuenta al momento de desmenuzar cuáles de esas pautas adquiridas en sus biografías tienden a encajar con un discurso religioso islámico y que no es precisamente el religioso, el que conlleva a poner a la mujer por una parte como esta gran figura simbólica, dadora de vida y baluarte de la familia y a los hombres como los proveedores absolutos de las necesidades de la misma. Pareciera que el hilo es muy fino y que es difícil hallar una frontera que nos permita delimitar la cultura patriarcal de la religión y viceversa, pero la hay y hay que buscarla para dar cuenta de las realidades culturales que subyacen en todo este entramado.

Resulta en suma complejo explicar cómo y de qué forma el islam se convierte muchas veces en el depositario “único” de un sistema patriarcal opresor. Pero si este primer enunciado lo entendemos en clave decolonial, podemos comprender que esta es una idea que se ha construido desde Occidente y que no necesariamente es así, ni se cumple hasta el cabo en los diferentes espacios en donde el islam logra asentarse como una práctica religiosa. Para el caso de México y de la conversión de mujeres mexicanas al islam, me parece altamente conveniente entender cómo desde la propuesta decolonial podemos desbaratar y rehacer ese discurso hegemónico que pesa sobre el islam para comprender que, el sistema patriarcal es mucho más amplio e incide, así en la cultura mexicana como en la marroquí, para el interés de este estudio. Esta influencia trae como consecuencia que se desarrollen formas de pensar a los hombres y a las mujeres que no necesariamente van de la mano con la propuesta religiosa islámica, por lo que es importante reconocer que los contextos particulares de desarrollo del islam pueden o no cuestionar estos postulados.

**28** Desde hace tiempo hay una discusión en suma interesante que pone sobre la mesa el tema de la decolonialidad, el colonialismo, la raza, el género y la cuestión de clase (Lugones 2008 y Segato 2010, 2013). Este debate sigue abierto y me parece interesante entrar en diálogo con estas propuestas. Si bien es cierto que en este escrito solo hablo de la cuestión del patriarcado habría que enlazar el tema con un proceso mucho más grande, para entender cómo es que esta estructura desigual, entre los sexos, se ha construido históricamente hablando, pero es un debate que dejaré pendiente para otro artículo, en el que pueda darse una discusión mucho más nutrida a este respecto. Por ahora me parece relativamente suficiente apuntalar la cuestión del patriarcado.

La antropología del islam nos brinda, de la misma forma, la oportunidad de subrayar lo importante que es entender al islam y su práctica así universal como situada a partir de un sistema más amplio como podría ser “el patriarcado”, solo así podremos analizar las diferentes caras de la conversión, de la generación de las identidades religiosas y de género. Pero estas no son las palabras finales de la presente exposición. Considero que lo que nos brinda esta perspectiva teórica y epistemológica (la decolonialidad) es la posibilidad de pensar otros campos de análisis y encuentro, para seguir el estudio del islam así como su actual movimiento y su significación y recreación específica en México. **ld**

## Referencias

- Abu–Lughod, Lila (ed.). *Feminismo y modernidad en oriente próximo*. Madrid: Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, 2002.
- . «Zones of theory in the anthropology of the arab world.» *Annual Review of Anthropology*. 18: 267-309, 1989.
- . *Writing women's worlds: Bedouin stories*. California: University of California Press, 1993.
- Adlbi, Sibai. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/Inter Pares, 2016.
- Asad, Talal. *The idea of an anthropology of Islam*. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- Bouteldja, Houria. *Las mujeres y el privilegio de la solidaridad*. Texto de la intervención de Houria Bouteldja, portavoz del Partido de Indígenas de la República, en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Madrid, 21-24 octubre, 2010. <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/houria-bouteldja-IV-congreso-de-feminismo-islamicoEsp.html> (Consultado, septiembre 2, 2017).
- Bramon, Dolors. «La condición de la mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación.» En Ma. A. Goicoechea Gaona y Ma. J. Clavo Sebastián (coords.), *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistani*. Logroño: Universidad de La Rioja; Servicio de Publicaciones, 2012, 25-36.
- Cañas, Sandra. *KOLIYAL ALLAH TSOTSUNKOTIK “Gracias a Allah que somos más fuertes”. Identidades étnicas y relaciones de género entre los indígenas suníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2006.
- Castro–Gómez Santiago y Grosfoguel, Ramón. «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico.» En Santiago Castro–Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Edi-

- tores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 9-23.
- Castro, Claudia. *Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el islam en México*. Tesis de maestría en estudios de género. México: El Colegio de México, 2012.
- Castro Carmen y Pazos María. «Permisos de maternidad, paternidad y parental es en Europa: algunos elementos para el análisis de la situación actual.» *Papeles de trabajo del Instituto de Estudios Fiscales. Serie economía*, 26: 1-55, 2007.
- Cumes, Aura. «Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio.» *Anuario Hojas de Warmi*, 17: 1-16, 2012. <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/180291/151201> (Consultado, febrero 28, 2018).
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol, 1975.
- Eickelman, Dale. *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- García, Jatziri. *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis de maestría en antropología. México: FFYL/IIA-UNAM, 2014.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Giménez, Gilberto. *Identidades sociales*. México: CONACULTA-Instituto Mexiquense de Cultura, Colección Intersecciones, 2009.
- Grosfoguel, Ramón. «Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales.» En Gema Martín Muñoz y Ramón Grosfoguel (eds.), *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe-IEAM, 2012, 47-60.
- y Castro-Gómez Santiago (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Hernández, Aída. «Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2011, 75- 113.
- Hernández González, Cynthia. *El islam en la ciudad de México: la orden halveti yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. Tesis de licenciatura en etnohistoria. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Hervieu-Léger, Danièle. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico, 2004.
- Lugones, María. «Colonialidad y Género.» *Tabula Rasa*, 9: 73-101, 2008.
- Mahmood, Saba. «Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el

- renacimiento islámico en Egipto.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia; Instituto de la Mujer, 2008, 165-221.
- . *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.
- Mama, Amina. «Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2011, 223-241.
- Marcos, Sylvia. «Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del islam.» *Revista Académica para el Estudios de las Religiones*, IV: 51-66, 2002 <http://www.revistaacademica.com/tiVonlinea.asp> (Consultado, mayo 18, 2016).
- Medina, Arely. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. México, Guadalajara: Colegio de Jalisco, 2014.
- Merali, Arzu. «La cooptación del feminismo islámico en el euroislam y la pérdida de la liberación.» En Grosfoguel Ramón (coord.), *Feminismos islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana, 2016, 107-135.
- Mohanty, Chandra. «Bajo los ojos de Occidente. Academia Feminista y discurso colonial.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, 117-163.
- . «De vuelta a “Bajo los ojos de occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas.» En Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra; Universitat de Valencia; Instituto de la Mujer, 2011, 407-464.
- Pastor de María y Campo, Camila. «La economía política de la fe: ser musulmán nuevo en México.» *Istor Revista de Historia Internacional*, XII(45): 54-75, verano, 2011.
- . «Mujeres y revueltas en el mundo árabe: historia y orientalismos.» *Foro Internacional*, LIV( 3): 522-551, julio-septiembre, 2014.
- . «Guests of Islam: conversion and the institutionalization of Islam in Mexico.» En María del Mar Logroño Narbona, Paulo G. Pinto y Johm Tofik Karam (eds.), *Crescent over another horizon*. Austin: University of Texas Press, 2015, 144-189.
- Pew Research Religion & Public Life Project*. <http://www.pewforum.org/future-of-the-global-muslim-population-regional-americas.aspx#1>
- Robles Méndez y Tovar, Nallely. *Este es mi cuerpo: mujeres mexicanas conversas viviendo el islam*. Tesis de licenciatura en etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Schenerock, Angélica. *Más allá de velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y*

- genéricas de las chamulas sufís en San Cristóbal de las Casas*. Tesis de maestría, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005.
- Segato, Rita. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial.» En Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.), *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.
- . «Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad.» En Segato, Rita, *La crítica de la decolonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, 69-99.
- Spivak, Gayatri. «¿Puede hablar el subalterno?» *Revista colombiana de Antropología*, 39: 297-364, 2003.
- Spivak, Gayatri Chakravorty y Ranajit Guha (eds.). *Selected subaltern studies*. Nueva York Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation*. Nueva York: Oxford University Press, 1994.
- Rivera, Tarcila. «Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos.» En Suárez, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y análisis desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, 331-349.
- Wadud, Amina. *Qur'an and woman: Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*. Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- Zapata Pacheco, Juan. «Los musulmanes de Monterrey (México).» Webislam. [http://www.webislam.com/noticias/51680los\\_musulmanes\\_de\\_monterrey\\_mexico.html](http://www.webislam.com/noticias/51680los_musulmanes_de_monterrey_mexico.html) (Consultado, junio 23, 2015).