

Clivajes
Revista de Ciencias Sociales

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 2395-9495

<http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/issue/view/204>

IIH-S, UV, México

Mayra Soledad Valcarcel

CONSTRUCCIONES Y TRAYECTORIAS IDENTITARIAS DE MUJERES

QUE PROFESAN EL ISLAM EN ARGENTINA

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales

Clivajes. Revista de Ciencias Sociales. Año III, número 6, julio-diciembre 2016, pp. 31-57.

Universidad Veracruzana. México

Disponible en <http://revistas.uv.mx/index.php/Clivajes/article/view/2145>

Recibido: 23-03-2016

Aceptado: 26-03-2016

Dictaminado: 03-05-2016

Publicado: 01-07-2016

CONSTRUCCIONES Y TRAYECTORIAS IDENTITARIAS DE MUJERES QUE PROFESAN EL ISLAM EN ARGENTINA

Mayra Soledad Valcarcel*

El paraíso está debajo de los pies de las madres.

Resumen

En este trabajo nos proponemos describir y analizar las formas en que se define y resignifica el “rol” —atribuido y auto-adscrito— de la mujer musulmana en la familia, su comunidad y el espacio público. Para ello, prestaremos atención, por un lado, al lugar que ocupa en este proceso el uso del cuerpo (vestimenta islámica y otras técnicas corporales generizadas), observando las modalidades en que se gestiona y negocia la normatividad, y, por otro, los principios sobre la moral sexual y familiar, los valores éticos que se transmiten en los espacios religiosos que ocupan y/o construyen las mujeres musulmanas. Utilizaremos, por una parte, los testimonios de mujeres conversas y oriundas de familias musulmanas y, por otra, el material surgido durante la observación y participación en espacios femeninos de socialización, enseñanza y/o adoración religiosa en diversos sectores o grupos de la comunidad islámica en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Palabras clave

Mujeres musulmanas, Cuerpo, Religiosidad, Agencia, Normatividad

Yusuf disfrutaba de la vida junto a Samia, que le había dado ocho hijos sanos y los había educado tan bien que todos se convirtieron en hombres y mujeres inteligentes. Pero de vez en cuando sentía una punzada al pensar que todos sus descendientes, salvo el primogénito Butros, se ponían siempre de parte de su madre en cualquier discusión. Lo consideraba un capricho del destino, y por eso con los años fue evitando toda disputa con su esposa.

El criador de caballos no se daba cuenta de que el afecto de los niños era el resultado de una cuidadosa educación. Samia se lo debía a la inteligencia de la comadrona, Amina. —Sólo quien tiene el corazón de los hijos tiene el futuro —le decía a veces la mujer. Amina era analfabeta, pero poseía la sabiduría de los milenios.

RAFIK SCHAMI. *El lado oscuro del amor.*

PRESENTACIÓN

En este ensayo vamos a explorar cómo conciben el “rol” de la mujer musulmana algunas féminas, oriundas o conversas, que profesan el Islam en Argentina. Analizaremos cómo resignifican los preceptos de la moral sexual, configurados por su religión: cuáles de estos elementos retoman y cuáles subvierten discursiva y/o pragmáticamente. Nos centraremos en mujeres que participan en mezquitas, *musalla*

* Licenciada en Ciencias Antropológicas con Orientación Sociocultural. Becaria doctoral CONICET, labora en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.

(salas de oración) y centros institucionales de orientación sunita en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Algunas de ellas mantienen vínculos más estrechos con alguna mezquita o institución en particular, mientras otras transitan por distintos espacios, estableciendo itinerarios personales de circulación y sociabilidad.

Nuestro objetivo es analizar el modelo de mujer que se configura desde el discurso religioso hegemónico que, aun con diferencias, es compartido por distintos grupos e instituciones y las formas en que es reinterpretado y puesto en marcha por las mujeres que se adhieren a él. Este tipo de discurso —como veremos más adelante— se erige sobre principios religiosos clásicos y/o tradicionales, pero se conjuga al mismo tiempo con preceptos morales que se han desarrollado en Occidente desde el ascenso y consolidación de la burguesía. El ideal maternal y conyugal que ha emergido en las sociedades occidentales, a partir del siglo XVIII, ha permeado el discurso religioso musulmán contemporáneo. Veremos, entonces, que ser una creyente piadosa, una buena madre y esposa son cualidades que definen el “rol” de una mujer musulmana. Esto no limita o restringe su presencia en el espacio público; por lo contrario, redefine su *status* y participación en el *continuum* dialógico que componen las esferas público-privado, e incluso en el espacio religioso, urbano y político, aunque su agencia y ciertas prácticas de empoderamiento no buscan la transgresión o subversión de las normas de género y religiosas, sino su resignificación y apropiación.

Dicho esto, advertimos que no buscamos indagar en las maternidades o las experiencias sobre la maternidad de las mujeres entrevistadas. Sin embargo, teniendo en cuenta, por un lado, la importancia concedida al “rol materno” tanto en el discurso religioso, como en el testimonio de las mujeres y, por otro, la interrelación entre género y parentesco, el concepto “maternidad”/“familia” aparecerá en nuestro análisis. Stolcke (2014) se refiere a la relación entre género y parentesco en términos de interseccionalidad. Señala que el concepto “interrelación” no especifica la dirección ni la dinámica de esa influencia recíproca; por esta razón, adopta la categoría interseccionalidad, introducida décadas atrás por el *black feminism*. Stolcke considera necesario prestar atención a tres aspectos: 1) la configuración de las relaciones de género como dimensión transversal de la vida social, 2) la relación entre la construcción del género y el parentesco, y 3) la contextualización histórico-cultural de las interseccionalidades (p. 184), tal cual la aborda en su análisis sobre el triple eje clase-raza-género en su estudio sobre matrimonio y honor en el mundo hispanoamericano colonial.

La teoría feminista y los estudios de género han demostrado el carácter construido de la maternidad. La antropología ha sido de gran utilidad ya que ha permitido visibilizar otros sistemas de parentesco y formas de estructurar las relaciones de género (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1997). De esta manera, la

familia nuclear o el “amor materno” se descubren como construcciones socioculturales específicas. En la sociedad occidental, el mito del amor materno o el “eterno maternal” –en palabras de Patrice Di Quinzio– impone a las mujeres una identidad generizada homogénea (Saletti Cuesta, 2008: 174; Ávila, 2004); sin embargo, creemos importante reconocer no sólo el carácter sociocultural de la maternidad, sino también la capacidad y agencia político-cultural de las mujeres para recrear significados y prácticas en torno a esta compleja y múltiple función (Ávila, 2004: 52). Su alcance simbólico, según Bolufer Peruga (2010), trasciende la intencionalidad androcéntrica (p. 66).

DISCURSOS, MORAL Y SEXUALIDAD

Si como sostiene Talal Asad (1993), el Islam es un *cosmic framework* determinado, en el que “lo religioso” no se encuentra escindido de otras dimensiones, como la política o la economía, entendemos que este universo discursivo concerniente a lo permitido (*halal*) y prohibido (*haram*) abarca también el ámbito de la sexualidad humana. La palabra sagrada constituye una *logosphere* (Arkoun, 2012: 14; Bouhdiba, 2012: 9), es decir, una estructura mental lingüística, compartida por los creyentes, a través de la cual articulan sus representaciones, pensamientos y memoria colectiva.

Abdelwahab Bouhdiba (2012) piensa el Islam como una economía simbólica de placer (p. 96). El autor explica que, aun en las corrientes más ortodoxas, la sexualidad no es un tabú. Los teólogos y sabios afirman que el Islam no condena la sexualidad, porque es una expresión o signo (*ayah*) de la bendición divina (Hidayatullah, 2003; Saleh, 2010): se la reconoce como un aspecto central de la vida humana y, por lo tanto, no se promueve el celibato. Para Bouhdiba, es necesario pensar “la dialéctica entre el éxtasis sexual y la fe religiosa” (p. 6); entiende que, en la cosmovisión coránica, la sexualidad es total y totalizante. ¿Por qué? Pues bien, la relación sexual amplifica el orden cósmico, y la procreación (*al-nasl* o progenie) sería una mimesis del acto de creación (p. 15). Para este autor, la complementariedad o *zawj* (paridad y oposición entre los sexos), fundada en la idea de la creación del mundo por pares, implica una reciprocidad dialéctica entre lo masculino y lo femenino, entre la creación y la procreación (p. 19).

Si bien para la moral musulmana el sexo no es un tabú y hasta se permite el uso de métodos anticonceptivos de barrera, existen algunas limitaciones; de hecho, Aït Sabbah¹ (2000) critica el énfasis que Bouhdiba hace sobre la consideración positiva del Islam sobre la sexualidad, en contraposición con el cristianismo. La autora piensa

¹ Seudónimo de la autora Fátima Mernissi.

que el sexo no es condenado, ni siquiera por el discurso ortodoxo, porque no interviene ni contradice el orden impuesto. No es ilícito. El deseo, en cambio, es objeto de censura; es lo opuesto a la razón y a la voluntad divina (p. 163). Por esta razón, la gran *yihad* es definida como la lucha que cada individuo emprende contra el ego y las pasiones. Aït Sabbah explica que el discurso ortodoxo islámico ha privilegiado la sobresexualización femenina, enmascarando su dimensión como creyente.

Los juristas y eruditos han elegido un Islam jerarquizado en el que lo divino es monopolista por esencia (Aït Sabbah, 2000: 161). En este sentido, el objetivo de ser musulmán es comprender los signos de Allah mediante el intelecto (*'aql*). La adoración y sumisión deben regir la vida de los creyentes. El discurso del Islam ortodoxo se erige, según Aït Sabbah, como el discurso de la legalidad, centrándose en las recompensas futuras en el Paraíso. La vida terrestre es efímera y llena de distracciones que deben controlarse; es el espejo invertido de la vida futura (2000: 121).

La palabra árabe “islam” deriva de la raíz *s-l-m*, que significa paz y sumisión. Algunos priorizan el primer concepto; otros, el segundo. No obstante, como sostiene Ricoeur (1978), todo lenguaje simbólico posee un doble sentido y múltiples interpretaciones. De esta manera, hoy podemos encontrar en el mundo islámico corrientes progresistas, reformistas e incluso feministas que promueven interpretaciones progresistas. Estas últimas, por ejemplo, entienden la sumisión como la co-participación en la creación unitaria y no como la ausencia de agencia humana. En sintonía, emprenden reformulaciones similares con respecto al *status* de la mujer en la cosmovisión islámica.

A diferencia de Bouhdiba (2012), para Aït Sabbah (2000) lo sagrado niega la sexualidad. Existe un ordenamiento religioso del espacio cuyo objetivo es la separación entre los sexos y la preservación del contrato matrimonial (*nikah*), como el único ámbito legítimo (*halal*) para la satisfacción del deseo sexual (Saleh, 2010). El matrimonio se constituye, entonces, como la legitimación pública de la interacción sexual. Por esa razón, se establecen pautas para su concreción y disolución, es decir, entre quiénes sí (Corán, 5:5) y entre quiénes no puede efectuarse (Corán, 4:23); cómo se realiza (dote, derechos de la mujer, poligamia limitada) y, en última instancia, cómo se disuelve (Corán, 2:231). El divorcio es un acto permitido, pero no deseado, ya que la unión matrimonial es concebida como la expresión del principio de *tawhid* o unicidad (Cabrera, 2006: 105). En consecuencia, el adulterio y las relaciones extramatrimoniales (*zina*) son condenadas y penalizadas, ya que alteran el orden social y cósmico. El delito de *zina* “es la clave de bóveda del sistema familiar” (Aït Sabbah: 2000: 37). Entendemos que el principio de complementariedad sienta, como en otras

tradiciones, las bases de una estructura familiar patriarcal en la que ser esposa-madre se privilegia como el rol femenino por excelencia.

Las religiones monoteístas emplean distintas estrategias para contener las prácticas sexuales, y la territorialización de la sexualidad es lo que caracteriza al Islam (Aït Sabbah, 2000: 38). Desde esta perspectiva, el *hiyab* se convierte en un signo que delimita las fronteras entre lo público y lo privado. Waleed Saleh (2010) sostiene que el término *hiyab* (cortina u obstáculo que impide la visión) es utilizado en varias oportunidades dentro del Corán,² pero en ninguna de ellas refiere a una prenda femenina con determinadas características. Ni siquiera en las aleyas, donde se aconseja a las esposas³ del Profeta cubrir sus atributos y a los creyentes⁴ bajar sus miradas. Existen infinidad de debates sobre el significado de estos versículos, así como sobre los usos y sentidos atribuidos al *hiyab*; sin embargo, Saleh explica que el uso del velo se remonta a los asirios y que su implementación, como código moral en las sociedades musulmanas, se debe a la influencia de la ley romana (poder absoluto del *pater familias* sobre esposa e hijos) y de la tradición judeocristiana (cubrirse la cabeza simboliza la subordinación y sujeción femenina que expresa la relación jerárquica Dios-hombre-mujer).

Siguiendo una línea similar, Mohammed Arkoun (2012) afirma que la sexualidad sigue siendo un factor impensado⁵ en la cosmovisión islámica, al menos en el discurso ortodoxo y/o tradicionalista. Las transformaciones sociales y los cambios en los sistemas sexo/género demuestran, en palabras de Aït Sabbah (2000), la distancia entre la mujer real y la mujer objeto, es decir, entre el ideal del discurso religioso y la realidad (p. 26): el resurgimiento de movimientos islamistas desde los años 70 del siglo XX da muestra de ello. Entre los objetivos de tales movimientos se cuenta la lucha contra la crisis que atraviesa la familia musulmana (*'azmat al'usrat almuslima*), atribuida a la secularización y occidentalización de las sociedades. Cabe aclarar que este tipo de discurso no es propiedad exclusiva de grupos musulmanes; por lo contrario, es una retórica compartida por diversos movimientos fundamentalistas y nacionalistas (Sharp, 2005; Tarducci, 2002), una retórica que, paradójicamente, se ha exacerbado en un contexto transnacional, diaspórico, que se

² Por ejemplo, en la ayat 7:46, que dice: “Y entre ambos habrá una barrera. Y habrá personas que [en vida] estaban dotadas de la facultad del discernimiento [entre el bien y el mal], y los reconocían por sus rasgos. Y llamarán a los ocupantes del paraíso: ‘¡Paz con vosotros!’ –pues, aunque no hayan entrado en él, anhelan [entrar]”.

³ Ayat 33:59

⁴ Aleyas 24:29-31.

⁵ Arkoun analiza la tensión dialéctica entre lo *pensado-impensado* y lo *pensable-impensable* en la tradición y epistemología islámica. Define lo pensable como todo aquello que es posible pensar y expresar en el marco de una cultura, sociedad, religión o cosmovisión determinada, mientras que lo pensado es una tiranía, es decir, pensamiento elaborado y reificado por sectores hegemónicos. Lo impensable es aquello que una cultura rechaza contemplar, siendo lo impensado la suma de aquello impensable que ha sido olvidado, rechazado y marginalizado. Aquello que fija lo pensable como la única forma imaginable de expresión.

nutre tanto de elementos religiosos y tradiciones culturales, como de discursos seculares.

La ideología de género del Islam Político presenta complejidades y paradojas (Shehadeh, 2003). La eliminación de la doble moral sexual sirve para contrarrestar algunos de los privilegios masculinos del discurso hegemónico (Tarducci, 2002), tal como ha analizado Cañas Cuevas (2006) en su estudio sobre las mujeres tzotziles de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Al prohibir el consumo de alcohol y promover la fidelidad, el Islam reforzó la monogamia y mejoró el trato de los hombres hacia las mujeres. Si bien se defiende un modelo sexual y familiar heteropatriarcal, se promueve la participación de las mujeres en el espacio público al interior de una estructura moral legitimada (Castro, 2007:159). Al respecto y para citar otro ejemplo, Zeina Zaatari (2006) explica que en territorios bajo control de *Hizbullah*, al sur del Líbano, la maternidad constituye una vía de participación civil. La imagen icónica como “madre de la sociedad” y “educadora de los hombres de la resistencia”, ha sido capitalizada y resignificada por las mujeres de tal forma, que les permite incrementar su participación en la comunidad y alcanzar mayor grado de libertad en el espacio público (p. 56).

En el mismo tenor, encontramos corrientes reformistas y feministas para quienes la subordinación femenina es producto de interpretaciones patriarcales del libro sagrado. Entienden que el Corán reconoce los derechos de las mujeres y que la moral sexual y la ética de decencia en torno al cuerpo aplican por igual para hombres y mujeres (Lamrabet, 2011: 200). Advierten que Allah no es simbolizado como padre y que el libro sagrado nombra en varias oportunidades a las mujeres de manera diferencial a través de la frase “los creyentes y las creyentes”. Además, las reconoce a través de la inclusión de historias de diversas figuras femeninas (sabias, líderes eruditas). Las feministas islámicas sostienen que la piedad, la conciencia de Dios, la práctica del bien (*adab*) y la búsqueda del bien común (*maaruf*) son los únicos principios que diferencian a las personas. No hay jerarquías con base en el sexo, el género, la edad o la etnia (Wadud, 1999; Lamrabet, 2011). Se reconoce, según el acontecimiento de la *mubáhala*,⁶ la participación y contribución de las mujeres en el debate público (Lamrabet, 2011: 134).⁷

Las feministas islámicas señalan, a su vez, que el hombre no tiene poder sobre la mujer. Explican que el término *qiwama*, entendido como el tutelaje masculino, en realidad refiere a la responsabilidad financiera que tienen los hombres con respecto al mantenimiento del hogar y no a una sacralización del concepto de obediencia

⁶ Confrontación verbal. Método establecido por el Profeta Muhammad, conforme a la orden divina; se realizaba en espacios públicos con el objeto de “desvelar” la verdad (Lamrabet, 2011: 134-135).

⁷ Ayat 3:61.

(Lamrabet, 2011: 157). Para Lamrabet, el Islam efectúa una discriminación positiva de la mujer en el contexto patriarcal de revelación coránica (p.182), pero, en ningún momento, el libro sagrado habla de ella como una “perla”, “joya” o “alhaja” que hay que proteger y ocultar, como suele expresarse en algunos materiales religiosos de divulgación (p. 172). La hermenéutica feminista sostiene que el matrimonio en el Islam se erige sobre los principios de consulta, ayuda mutua y común acuerdo (Wadud, 1999; Lamrabet, 2011). No obstante, si bien estas interpretaciones sirven para enfrentar el discurso religioso hegemónico y subvertir la imagen femenina que éste difunde, las mujeres parecieran seguir atadas al matrimonio y al modelo familiar asociado a él. No se reformula la sexualidad por fuera de ese espacio.

Finalmente, señalamos que la comunidad musulmana argentina reside en un país mayoritariamente católico, en el que hasta el momento no existen movimientos islamistas ni feministas islámicos. Sin embargo, ésta se encuentra atravesada tanto por las leyes y prácticas culturales compartidas por el resto de los actores sociales, como por los discursos y debates religiosos transnacionales. El islam es releído en clave local y, en lo que respecta a la praxis de la moral sexual, se identifican diversos matices. Se difunde un discurso religioso de carácter más bien tradicional, pero al mismo tiempo las mujeres se visibilizan públicamente, participan de diversas actividades y, en sintonía con una serie de movimientos de concientización social, se manifiestan contra la violencia de género. Las mujeres resignifican “la discriminación positiva” —presente, como vimos, en el discurso religioso ortodoxo y en el feminismo islámico— como una revaloración de su *status* y un *locus* privilegiado de enunciación y praxis.

DE LA PAZ INTERIOR AL COMPORTAMIENTO PÚBLICO: IDENTIDAD Y VIDA COTIDIANA

Los discursos religiosos e institucionales no quedan dispersos en el aire; por lo contrario, se expresan y manifiestan en las creyentes: aquellas que han sido criadas bajo costumbres islámicas —muchas veces, en conjunción con tradiciones árabes— y conversas, para quienes estos mensajes cobran gran relevancia durante el proceso de reconstrucción identitaria y reconfiguración de su “modo de estar y ser-en el- mundo” (Csordas, 1994; Merleau Ponty, 1993; Valcarcel, 2014).

El Islam es para los musulmanes un *din*, es decir, un sistema de vida multifacético. Se constituye como “una manera de vivir el tiempo, es un calendario y un reloj, es una estrategia internacional y, por último, es la ley y un sistema social” (Aït Sabbah, 2000: 108). Durante una entrevista (12 de septiembre de 2014), Anisa⁸ dijo que el Islam vino a ordenar su vida y a ofrecerle paz. Anisa es una mujer de unos 40

⁸ Utilizamos seudónimos (nombres árabes y/o islámicos) para preservar el anonimato de las entrevistadas.

años, con una hija de 20, y que hace más de diez abrazó el islam. Usa vestimenta islámica cotidianamente: no sólo hiyab, sino también *abayas* (túnicas). Trabaja en un negocio familiar y, junto con otras amigas musulmanas, desarrolla diferentes proyectos relacionados con el mundo islámico. Por ejemplo, la manufactura de *souvenirs*, objetos decorativos y de enseñanza religiosa para niños musulmanes, así como el incipiente diseño y venta de burkinis.⁹ Además, es voluntaria en un hospital de la ciudad y participa de distintas actividades de diálogo interreligioso. Señala que su objetivo es contribuir a una mejor convivencia y refutar los estereotipos que circulan sobre el Islam.

Si al principio puede parecer, como ella misma advierte, algo distante, esta imagen se modifica al tiempo de conocerla. Es muy apreciada por otras mujeres de la comunidad, quienes enfatizan su compromiso y ayuda constante con otras “hermanas de fe”. Anisa siente que el islam “aplacó su carácter”. Comenta que antes era una mujer más rebelde, “contestadora”, que fumaba y tomaba alcohol. El Islam trajo tranquilidad, paz y orden a su vida: “el tener que rezar, cuando rezas sentís una paz interior que es difícil de explicar”. Y ese cambio, esa disminución en la confrontación e irascibilidad ha sido bien recibido por su familia. Según Anisa, el islam no sólo la hace feliz, sino que la beneficia profundamente en sus vínculos personales.

Algo similar relata Aisha (24 de agosto de 2015), quien concurre a las mezquitas sunitas de la ciudad y participa en un espacio *tabligh*.¹⁰ Observamos ciertas semejanzas en las narrativas de conversión —estructuras o puntos nodales— de mujeres que, provenientes de distintos sectores y con diferentes trayectorias identitarias, abrazaron el Islam. Tiene lugar un proceso de resocialización y reorganización del aparato conversacional (Berger y Luckmann, 2001; Carozzi y Frigerio, 1994). Aisha es una mujer de 37 años; proviene de una familia católica y asistió a un colegio confesional. Señala que en su juventud comenzó a dudar de algunos dogmas de la fe católica. Hacia el año 2000 comenzó a incursionar en otras religiones y, finalmente, se “islamizó” hace casi 10 años. Dice que antes era bastante rebelde y que -aunque conserva un gran carácter y una personalidad extrovertida- el Islam ha modificado su forma de comportarse y relacionarse con los otros; especialmente con su familia. Por ello, se emociona mucho cuando dice que, a pesar de las dificultades iniciales para que su familia aceptara su nueva religión, su madre participó en su boda en la mezquita y

⁹ Trajes de baño femeninos que cubren todo el cuerpo y cabellera.

¹⁰ Yamaat Tabligh constituye un movimiento religioso surgido en el siglo XX en la India y Pakistán, y con presencia actual en diversos países. Habitualmente y desde una perspectiva “católico-céntrica”, se les conoce como los “misioneros del Islam”. Inspirados en los consejos y la vida del profeta y sus seguidores, buscan la recuperación de los valores religiosos y el fortalecimiento del Islam. Su vector es la práctica del *Da'wah* (invitación y enseñanza religiosa), a través de un método pedagógico accesible y pragmático. En Argentina, la mayoría de los *tabligh*, más allá de la existencia de algunos musulmanes locales y asiáticos, proviene de Sudáfrica.

hasta le confeccionó y bordó el hiyab que vistió ese día.

En cuanto a la reestructuración de sus vínculos familiares, Aisha dice:

Mi mamá ha llegado a caminar en la vereda de enfrente para que no sepan que yo era su hija. Para mí era muy chocante, era muy doloroso. A mis hermanos no les importaba en absoluto, de hecho, yo con el que tuvo el accidente iba a la cancha con el velo y a mí no me importaba. Él también iba a la cancha y todos sus amigos decían: “¿eh, qué tiene tu hermana en la cabeza?” y él respondía: “es musulmana, ¿cuál es?” (Risas) [...] A mi mamá tampoco le costó mucho tiempo aceptar [el cambio de imagen]. Fue hasta que le hablé mucho. Fue a la mezquita, mis hermanos fueron a la mezquita y como que, además, yo también, no solamente por la promesa a mi papá que ya no estaba, sino por el hecho de que como musulmana tenés que tener otro comportamiento. Como con tu madre que “a los pies de ellas está nuestro paraíso”, entonces, cambié mucho mi forma de ser, hasta que un día ella me dijo que “estaba orgullosa de mi y de que yo...” [silencio, suponemos que se refiere a que fuese musulmana]. Fuerte, ¿eh?, pero bueno [emoción], todo costó.

En una clase,¹¹ el 12 de septiembre de 2014, en una mezquita de la ciudad, el sheij de la institución habló sobre el buen trato hacia los padres y aquellas conductas que incitan a cometer *zina* (pecado de adulterio o fornicación). Aconsejaba no acercarse a aquello que pudiera conducir al pecado. Señaló que la justicia humana se basa en el razonamiento y, por lo tanto, puede fallar. Entonces, hay que recordar la importancia de la justicia divina; sobre todo en un país no islámico como Argentina. Aquello que Allah prescribe y condena siempre es correcto; en cambio —advirtió—, los hombres pueden permitir cosas que no lo son. En esta línea y deteniéndose en prácticas cotidianas, el sheij afirmó que la mujer no debe insinuarse al hombre fuera del ámbito matrimonial y que no debe usar ropa provocativa. Del mismo modo, el hombre debe evitar mirar a una mujer que se insinúe y tampoco debe consumir películas que inciten a la fornicación. Finalmente, sentenció: “Estamos en un país no islámico, pero en Argentina hace 60, 70 años, normalmente la chica hasta los 18, 20 años tenía que conocerse con sus padres. Esta moral es la correcta, viene en la naturaleza del ser humano”.

La normatividad que de estos dichos se desprende es compartida, con algunos matices, por otras instituciones, líderes y sectores de la comunidad islámica local. En muchos casos, el *hiyab* funciona como una “tecnología del yo”: una forma de manifestar y expresar la sumisión a Allah (Foucault, 1990; Mahmood, 2012); un símbolo de religiosidad femenina (Ferreira, 2013) y, por lo tanto, un modo de reestablecer una religiosidad vinculante con la divinidad (Valcarcel, 2014: 77), pero para muchas mujeres constituye, además, una forma de decoro, de evitar las miradas masculinas y cuidar la armonía familiar. Ser pudorosas y modestas debe hacerse visible

¹¹ Es frecuente encontrar mayor participación femenina que masculina en las clases dictadas, generalmente los viernes, en las mezquitas sunitas de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

performáticamente, a través de una disciplina de los gestos (Schimitt, 1990) que respete y refuerce ese código moral, sexual y familiar. Sin embargo, toda normatividad es negociada y reinterpretada. No podemos obviar ni subestimar la capacidad de agencia de las mujeres, ya se exprese en la subversión de las normas o en su apropiación y perfeccionamiento (Mahmood, 2012). Las mujeres gestionan la normatividad y emplean tecnologías del yo en pos de una modalidad de acción ética (Cañas Cuevas, 2006; Goikolea-Amiano, 2012; Mahmood, 2012). Su objetivo es convertirse en sujetas pías. Veamos algunos ejemplos.

Respecto al uso de la vestimenta islámica, Anisa cuenta que la fue adoptando paulatinamente. Al hablar y ver lo que ocurría con otras mujeres, entendió que era un proceso que llevaba tiempo. El deseo de vestir *hiyab* —señala— debe surgir espontánea y naturalmente. No por imposición. Empezó usando pañuelo islámico, jeans y remera de mangas largas hasta llegar a usar ropa más amplia y *abayas*. Explica que el *hiyab* es uno de los tantos actos de adoración a Allah, pero que además tiene que ver con el rol y la valorización de la mujer dentro del Islam. Afirma que el Islam le da a la mujer un *status* y un reconocimiento que no tiene en ninguna de las otras religiones. Advierte que fue algo realmente muy significativo para ella —advierte—, porque entendía que era respetada, protegida y valorada como no lo era por otras concepciones religiosas o discursos sociales; entendía la importancia que se le confiere al conocimiento, la ética y el comportamiento de la mujer por sobre los aspectos externos y estéticos. En una conversación informal, el 11 de agosto de 2014, explicaba:

El amor y la confianza llevan a una mujer a usar el *hiyab*. Vos te das cuenta cuando una mujer lo hace porque quiere. Se lo pone y lleva el *hiyab* con amor y con cuidado. La que no, deja de usarlo o la ves incómoda. Yo ya no me doy cuenta. Es parte de mi ser [...] Pero es [una decisión] personal y una forma de conducirse (Conversación informal, 11 de agosto de 2014).

En una línea similar, Habi, una médica de 50 años que abrazó el Islam a través del sufismo 15 años atrás, decía (19 de septiembre de 2015):

Sobre la vestimenta islámica que es el *hiyab*, básicamente, fue un proceso, la verdad que, justamente una de las cosas que en el sufismo argentino se dice “no es necesario el *hiyab*, porque acá la sociedad es diferente y hay que pasar desapercibido” y tienen todo ese discurso, pero yo comienzo a escuchar un discurso completamente diferente en la mezquita. Empiezo a ver las fuentes de donde sale que el *hiyab* es realmente obligatorio y es indiscutiblemente obligatorio el *hiyab* para la mujer. Es indiscutiblemente obligatorio...

[El Corán] lo dice lo dice muy claro: deben estar cubiertas desde arriba. ¿Para qué? Para que sean identificadas, “para que sean respetadas” dice, pero quiere decir para que vos

vayas por la calle y veas: “esta es una mujer musulmana”. Mirá su comportamiento, mirá qué dulce que es, mirá qué bien que trata a la gente, mirá qué buena que es con sus vecinos, qué buena que es, qué esto qué el otro, y es musulmana porque tiene el *hiyab*. ¿Sí? Además, te pasa eso. La verdad que yo tenía tanto miedo de usar el *hiyab* tanto... por el qué dirán, digamos. Por las miradas, que igualmente tenés miradas, cada vez menos ¿eh?, cada vez menos. Pero a mí me pasó todo lo contrario: todas mis experiencias en la calle con el *hiyab* son maravillosas, desde darme el asiento en el colectivo (Risa), hasta en el *subte* o hasta, por ejemplo, con judíos que me saludaron “Salam Aleykum” o “Paz para los dos pueblos” me dijeron una vez, ¿viste? Impresionante, casi me pongo a llorar esa vez. De preguntarme cosas sobre el Islam. Todas cosas de mucho respeto. Muy hermoso.

Tras su paso por el sufismo, a Habi comenzaron a surgirle dudas con respecto al uso del *hiyab*. Dudas que –según cuenta– se disiparon cuando empezó a escuchar las explicaciones ofrecidas por el sheij en una de las mezquitas:

En la mezquita de había un Sheikh que estuvo siete años y yo lo seguí durante los siete años, escuchando sus clases, yendo a las actividades de él. [...] Yo digo: “yo hoy le voy a preguntar al Sheikh Mohammed qué me pasa” y yo llego a la charla y el sheik, yo no le pregunté nada ¿eh?, sólo me senté ahí, dice “es muy importante el *hiyab*” [...] Empezó a hablar y él entendía que había que hacerlo por Allah, no para darle un gusto al marido o darle un gusto a fulano o a mengano, sino que hay que hacerlo por Allah, que cuando uno sintiera eso en el corazón, esa es la fuerza que te lleva a ponerte el *hiyab*. ¿Viste? Porque lo haces por Allah, no por nadie más. Entonces, me contestó la pregunta sin preguntarle. A la noche lo hablé con mi marido, le digo “mirá, a mí me pasa esto, esto y esto. La verdad que yo quiero usar el *hiyab* y estoy consciente que una vez que te lo pones no te lo puedes sacar, no es un sombrero (Risas) y, quiero conocer tu opinión”. Él está en un ámbito muy particular [académico secular] [...] Me dijo “ni hablar, quedate tranquila”. Me apoyó totalmente. Me lo puse, empecé (Risas), estuve una semana y yo ya estaba así por la calle, ¿viste?

Por su parte, Aisha dice que más adelante no dudaría en usar *niqāb*.¹² Señala, sin embargo, que la vestimenta no condiciona la personalidad, sino que modera algunos aspectos de la conducta. Observa que algunas mujeres locales conversas son más exageradas en su comportamiento que las propias mujeres provenientes de países islámicos o pertenecientes a grupos religiosos, como los *Yamaat Tabligh*, quienes –dice– enseñan y ejercen un “islam práctico”. Más allá de adoptar la vestimenta islámica cotidianamente, haber tenido un *wally* (guardián) que protegiera sus intereses al momento de establecer su contrato matrimonial y comportarse manteniendo la distancia proxémica recomendada con hombres que no son *mahram*,¹³ se reconoce como una mujer de carácter y comenta, incluso, sobre pequeños viajes que hace con

¹² *Niqāb*: tipo de velo que cubre el cuerpo, el cabello y el rostro salvo los ojos; es negro o de color oscuro, y de uso extendido especialmente en el Golfo Pérsico.

¹³ Familiares con los que la mujer no puede contraer matrimonio, pero con quienes –además de su esposo– sí puede mostrarse sin *hiyab* y tener contacto corporal. En la categoría de *mahram* se incluyen, por ejemplo, padres, hermanos e hijos.

amigas musulmanas sin la presencia de sus esposos. Aunque reconoce que lo recomendable es viajar siempre acompañada del esposo, su comportamiento demuestra flexibilidad con respecto a las normas. Parte de esto se ejemplifica en el siguiente relato:

En una de las veces que hablamos, él le dijo a mi *wally*: “vos no me presentaste una mujer, vos me presentaste un FUEGO, ES FUEGO ESA MUJER, NO ES MUJER, ES FUEGO” (Risas). O sea, de cómo son las mujeres en India [su esposo es oriundo de ese país], es imposible, no hay un punto de comparación conmigo, y porque son muy calladas, muy sumisas por más que estudien. [...] El “chabón” se vio: “qué es esto Dios mío”. Entonces, a ver, no podés tirar cuando una persona es así. Vamos a acompañar, tampoco lo vamos a dejar ir a bailar —por más que yo no vaya—, obviamente yo no le voy a pedir eso, pero no podés ir en contra de la corriente. Entonces, creo que de eso se trata [del acompañamiento mutuo], además, sinceramente él tiene, más allá de su concepción moral y conservadora, una cuestión religiosa. Él tiene un *din*, una creencia muy fuerte, pero muy fuerte, que desde ya, si Dios quiere yo pueda tener ese grado de fe tan alto, ¿entendes? Este... a ver, al principio yo tuve problemas con él, porque mi marido, te dije ¿no?, es importador y de repente yo un día llego a casa y había ropa interior y pañuelitos. Me agarró la locura: “Yaaaaaiiiiaaayayay”. Su respuesta fue: “yo soy musulmán, yo no soy argentino, no soy tu ex, yo no soy cualquiera, yo soy musulmán, yo no te voy a engañar, pero no por vos, porque yo tengo y temo a Allah. Estos planteos a mí no me los vas a hacer”. Cuando el “chabón” me la corto así, yo dije... ahí entendí con quién me casé. Eso no pasa en un matrimonio de acá.

En este relato observamos lo que mencionamos anteriormente con respecto a la forma en que el discurso tradicional —incluso preservando la autoridad masculina— enfrenta algunos de sus privilegios. El pecado de *zina* debe ser evitado tanto por hombres como por mujeres. No existe, en ese sentido, una doble moral. Ambos deben temer a Allah y ser respetuosos entre sí.

A partir de su trabajo de campo, en la década de los 90, con mujeres que participaban en el movimiento de mezquitas en Egipto, Saba Mahmood (2012) reflexionó sobre el concepto de agencia. Discutiendo con Butler, sostiene que la capacidad de agencia no se reduce a la subversión de las normas. Por lo contrario, incluye diferentes formas de negociar y habitar la normatividad en un contexto sociohistórico determinado. En este sentido, entiende que las mujeres que participan de movimientos fundamentalistas no buscan resistir la autoridad masculina; sin embargo, su reinscripción en los roles tradicionales reconfigura las prácticas generizadas (p. 45). En este contexto, el uso del *hiyab* se convierte en un dispositivo o técnica corporal que les permite convertirse en sujetas pías. Siguiendo a Foucault (1990), el *hiyab* es una “tecnología del yo” que posibilita la creación y expresión de la modestia femenina.

Esas mujeres rechazan el uso folklorizado del velo. Por lo contrario, entienden que el *hiyab* es una obligación religiosa, símbolo de modestia (evita *fitna* o

desorden social) y de la relación personal con la divinidad. De esta manera, para Mahmood (2012) el velo –junto con otras prácticas rituales cotidianas– constituye una disciplina que posibilita la transformación del *self*. Reconoce la importancia del cuerpo en este proceso, un proceso que no se restringe a la esfera de lo privado, sino que se traslada y expresa en el ámbito de lo público. Además, este tipo agencia y “formación ética” (piedad y modestia) son producto de construcciones sociales y discursivas; por consiguiente, tienen una dimensión política (p. 61).

Ahora bien, de acuerdo con Cañas Cuevas, mientras para las mujeres egipcias con las que trabajó Mahmood el velo era un medio para adquirir y recrear ciertos valores religiosos, para las conversas tzotziles primero es necesario alcanzar cierto grado de religiosidad (*iman*) que les permita sentirse lo suficientemente seguras para utilizar el *hiyab* como parte integral de su vida cotidiana (2006: 163). La modesta forma corporal (*the modest bodily form*) a la que se refiere Mahmood se encuentra estrechamente vinculada al cuerpo velado (*veiled body*) (2012: 215); sin embargo, trasciende al uso de la vestimenta islámica y remite a una serie de prácticas, comportamientos y conocimientos que se alcanzan durante la conversión y/o transformación del *self*. El *hiyab* puede estar presente o no: iniciar dicho proceso, emerger simultáneamente o ser su culminación. Su utilización no implica una transgresión del modelo normativo, es decir, del sistema sexo/género que configura la moral sexual musulmana, pero puede resultar un elemento disruptivo en el espacio público, especialmente, quizás, en contextos no islámicos. La performance es resignificada políticamente. Por otro lado, observamos que si bien para nuestras entrevistadas es importante enfatizar que el uso del *hiyab* emerge de una decisión individual “espontánea”, contraria a la imposición, es –siguiendo a Mahmood– el resultado de un proceso de cultivación de ese deseo que se encuentra atravesado por diferentes tipos de negociaciones y transformaciones.

“A DIEZ CENTÍMETROS DE DIOS”: RUPTURAS Y CONTINUIDADES EN TORNO AL MATRIMONIO, LA FAMILIA Y LA MATERNIDAD

A través de los relatos y testimonios presentados, podemos observar que la conducta moral sugerida y, muchas veces, auto-adscrita por mujeres musulmanas trasciende el uso de la vestimenta islámica. Su rol como esposa, hija, madre y creyente son fundamentales para la constitución de una mujer virtuosa, característica del modelo *lady like* del pensamiento islámico victoriano (*victorian islamic thinking*) (Atasoy, 2006: 209; Rajmi, 2007). Así se configura una retórica moral sexual y familiar en la que se destacan los siguientes puntos: a) la “diferenciación positiva” de los roles masculino y

femenino, b) la importancia de la maternidad en la transmisión de valores y la educación de sus hijos, y c) la protección, cuidado y respetabilidad de la mujer (Valcarcel, 2014: 74). En palabras de Habi:

Primero, para mí lo básico es que la mujer musulmana tiene que, si no tiene familia, tratar de formar una familia, y que su familia esté construida bajo los cimientos del Islam. Tiene que respetar todo el tiempo el derecho del marido, así como van ser respetados sus derechos. Para el musulmán y para la mujer en especial, también, es más importante respetar el derecho de los otros que los propios. Tiene que ser eso primero y principal. [...] El islam se adapta bien en el mundo moderno, no es verdad lo que dicen, que es anacrónico. Se adapta bien y en el mundo islámico muchas mujeres trabajan. Pero sí es importante para la mujer que elija una profesión que esté relacionada con su energía femenina, ¿entendés? El Islam no ve bien –y me parece bien– para la mujer un lugar del hombre, que la mujer quiera ocupar el espacio del hombre. Nosotros lo que bregamos es respetar la creación tal como la hizo Allah. No cambiarla. No podés cambiar la energía de la mujer, no es bueno para la salud de la mujer. Entonces, si trabaja elegir una profesión que sea adecuada a la energía femenina, es decir, una profesión con cierta tranquilidad, donde si la puede hacer en su casa mejor o en un lugar o ámbito tranquilo: como la mía que es una profesión de medicina natural. [...] Respetar la creación, respetar nuestra energía y nuestra esencia femenina, ¿viste? Construir una familia islámica. Es muy interesante lo que el islam propone respecto del matrimonio islámico. No sé cómo va a sonar esto, porque en Occidente hay mucha confusión al respecto y yo lo entendí. Al principio me chocaba y después lo entendí y me pareció espectacular.

A nosotras desde chiquitas nos crían con una especie de historia fantástica respecto del príncipe azul y creemos que el matrimonio tiene que estar cimentado por ese hombre, que es como un príncipe, que te saca de la casa paterna y te hace vivir un sueño encantado. Eso no es así: el matrimonio es un contrato, si después surge el amor está muy bien, mucho mejor. Pero lo que tenemos que construir es una familia, tenemos que construir una familia para que la humanidad siga; porque el germen de la sociedad es la familia: tener hijos, una familia que contenga a sus hijos, que les permita crecer y que a su vez tengan su familia. Entonces, tiene que ser un contrato. Puede ser que ese contrato no funcione o que funcione un tiempo y después no funcione más y nos divorciamos (Risa contenida). En el Islam tenés la posibilidad de volver a casarte, tenés la posibilidad de volver a intentarlo. Tenés la obligación moral, por lo menos, de volver a intentar cimentar este núcleo, este germen de sociedad que es la familia. Entonces, para el Islam eso es muy importante, muy importante entender que no hay un príncipe azul, que eso se construye, y que el matrimonio es una construcción. Si el vínculo está cimentado en el amor, por supuesto, mucho mejor.

Habi no es la única que piensa de esta manera. Nayat,¹⁴ una mujer de 70 años, proveniente de una familia siria y musulmana, decía algo similar; aunque, en su caso, también nos advertía de las picardías de una mujer y cómo ésta puede desarrollar estrategias sutiles de negociación en el seno conyugal. No obstante, la maternidad aparece como un elemento fundamental que eleva la condición y el *status* de la mujer. Una de las tantas cosas que nos dijo, citando un *hadiz* del Profeta Muhammad, fue que “el paraíso está debajo de los pies de las madres”.

¹⁴ Entrevista realizada en agosto de 2013 con un la Mg. Mari-Sol García Somoza.

Esto, ¿eh?, les decía así, que la mujer es el eje y purificador de todo su hogar. Ella colabora con el esposo, colabora con el hijo, con los amigos de los hijos, con las amigas de las hijas. La mamá se amplía porque el poder de ayudar es hacia todos. Y la mujer decide a qué hora se levanta el marido, a qué hora se va, el trabajo de ella, del marido. Todo lo que a él le pasa, él viene y se lo cuenta a la noche y ella rebobina y al día siguiente le contesta. Es así, y la mujer es así, al ladito de Dios, es 10 centímetros, porque no hay otro ser humano que haya dado a luz. Somos nosotras, somos las más elevadas, elevadísimas del universo. Tómenlo así, cuando ustedes toman posición de que soy así, todo lo demás, todo, desde los amigos, la familia, todo lo que te rodea se cae, no tiene importancia, porque su rol es ese, y no hay ninguna otra persona que lo pueda ocupar. Entonces, si vos querés podés continuar con este hombre toda tu vida, elegís cuantos hijos querés tener ¡A ver si se creen que un hombre puede hacerle tener un hijo a una mujer que ella no quiera! Está requete equivocado: ella, la mujer, elije cuántos hijos quiere [...] ella tiene como cuidarse. Y el marido ni se da por enterado que es lo que está pasando. Dice no, no me quedo embarazada, y queda ahí.
[...]

Mi abuela, la madre de mi mamá, les decía: “vengan que voy a darles una lección para todas ustedes”, Y ¿cuál era? Las sentaba alrededor, desde las nueras, las nietas, todas alrededor y decía: “al hombre por más mal que esté, nunca lo miren así a la cara desafiándolo, bajen la vista, y recuerden esto que yo les digo, ustedes son [quienes tienen el control]... tomen posición siempre desde este lugar, y el hombre queda más bajo que ustedes. [...] Pero nunca se lo digan, nunca él se tiene que enterar que vos sos mucho más que él, vos sos siempre mucho menos que él, y cuando le tenés que comunicar algo se lo decís en voz baja y nunca desafiándolo, ni mirándolo, así como, entonces, de esa forma pueden lograr lo que ustedes deseen. Cuando el hombre te asuste y te diga ¡Qué hiciste! vos enseguida tocas la rodilla así, y alguna mentira te va a venir, le decís una mentira para no herirlo, aunque después se la corrijas. Pero herirlo en un momento de furia, de angustia, no lo hagan, y así podés llevar a cabo tu hogar, tu familia”.

Entre los discursos de las entrevistadas (muchos de ellos, basados en discursos institucionales) y sus prácticas y comportamientos, con frecuencia se nos presentan algunos interrogantes. No existe una contradicción entre ambas dimensiones. Suponerlo sería olvidar la fuerza del acto lingüístico y la relación entre éste, la praxis y la subjetividad (Alcoff, 1999). Existen intencionalidades distintas entre aquello que se experimenta o siente y aquello que se quiere o se cree que debe comunicarse. Esos matices y supuestos “desfasajes” no manifiestan otra cosa que la capacidad de agencia de quienes integran el campo que intentamos estudiar y que, además, construyen junto con nosotros el mundo social que compartimos y las categorías que usamos para interpretarlo (Giddens, 1982). En algunas oportunidades, las mujeres conversas presentan discursos más rígidos o estructurados que las nacidas en familias musulmanas, tal vez por la necesidad de reafirmar su identidad religiosa como identidad maestra (Frigerio, 2007; Goffman, 1998a, 1998b); otras veces, tanto las mujeres de origen, como las conversas confunden y combinan elementos árabes con prácticas religiosas, mientras otras más se detienen a diferenciar un aspecto del otro y

ponen énfasis en la desarabización y nacionalización del Islam. Además, están quienes por su rol y desempeño institucional tienen la responsabilidad de transmitir ciertos discursos, incluso en sus relatos personales, más allá de flexibilizarlos en la vida cotidiana.

El contexto social y las características de la comunidad influyen, al igual que las trayectorias y biografías, en las elecciones e interpretaciones de las mujeres. Espinosa (2013) muestra que, por ejemplo, en la comunidad musulmana de Florianópolis (Brasil), el uso del *hiyab* se asocia directamente a una práctica cultural. Tiene un significado religioso —perfil de recato—, pero también es una forma de visibilizar su pertenencia étnica. La comunidad de Florianópolis está conformada por un 80% de inmigrantes árabes o descendientes, por lo que prima en ésta un Islam arabizado, contrariamente a lo que sucede en Río de Janeiro, donde el 50% de la población musulmana corresponde a brasileños conversos. En ese caso, se busca la desarabización del Islam (Montenegro, 2008) y algo similar ocurre con la comunidad shiíta en Buenos Aires (García-Somoza y Valcarcel, 2016). Según Espinosa (2013), más allá de las diferencias entre los objetivos, al velarse, las mujeres son “descubiertas por la sociedad” (p. 93).

Hasta aquí, hemos escuchado a Nayat, quien habló de las estrategias que desarrolla una mujer para controlar su hogar y decidir cuántos hijos tener. Aunque nació en una familia islámica y se casó con un musulmán, sus hijos adoptaron otra religión. Tuvimos también el relato de Habi, quien, habiendo abrazado el Islam hace 15 años, subraya la importancia de construir una familia bajo los cimientos de esa religión y los comportamientos adecuados para una mujer musulmana. Nayat describía a una mujer de apariencia sumisa, pero que, en definitiva, controlaba las riendas del hogar y a su esposo, mientras Aisha hablaba de la modestia y el recato, al tiempo que reconocía ser “fuego”. El contexto va delimitando la capacidad de agencia, así como los cambios en las percepciones, los discursos religioso-institucionales y las construcciones identitarias.

Aunque su retórica mantenga esos “aires de familia” en los que el modelo de mujer se asocia a la vida hogareña (esposa, hija, madre), es decir, al espacio privado o doméstico (Tarducci, 2002), estas mujeres también se refieren a una serie de cualidades cuya *performance* trasciende el ámbito privado, cualidades que deben desarrollarse públicamente, siendo el cuerpo vehículo para ello. Recordamos a una joven siria quien llegó junto a su esposo hace unos años a la Argentina. A ambos les sorprende la existencia del noviazgo y desapruaban la práctica del matrimonio

temporal o *mutah*¹⁵. En una charla recordaban que no solían caminar de la mano por algunos barrios de su ciudad natal ya que, si no los conocían, podían pensar y hablar mal de ellos. En cambio, en barrios en dónde los vecinos sabían que estaban casados, sí lo hacían. Mientras que en Buenos Aires también se han animado a hacerlo. Es significativo, entonces, cómo el contexto, las diferencias del espacio urbano y la dinámica entre chismes, rumores, reputación y normatividad condicionan y modifican la práctica de las personas.

Además, “que el paraíso esté debajo de los pies de las madres” no sólo esconde un imperativo o un modelo ideal, sino una consideración y estima particular hacia quien lo es, elevando su *status* en la familia y la comunidad. Ser madre no implica desatender sus profesiones u otras actividades fuera del espacio doméstico. Ser madre significa algo más que ser reconocida por su esposo e hijos. Una madre puede convertirse en una verdadera “jefa”, “pilar” del hogar, así como una importante y respetada autoridad dentro de la comunidad. Recordemos que la comunidad se maneja en términos de una gran familia o familia extensa; de hecho, entre los musulmanes es común que se llamen tío/a, primo/a, hermano/a, aunque no tengan lazos sanguíneos. A propósito de ello, inmediatamente se nos viene a la mente la figura de Fairuz¹⁶ a quién tuvimos el placer de conocer y entrevistar.

Fairuz es una mujer siria de unos 70 años, que vive en Argentina desde hace 50. A los seis años de haber llegado al país, su esposo falleció y ella quedó sola a cargo de las dos hijas pequeñas que tuvo con él. Una mujer que apenas conocía el idioma debió sobreponerse y llevar adelante la crianza de sus hijas y la economía familiar. Aprendió a hablar y a escribir en español, a conducir (aún lo hace) y a manejar los negocios y alquileres de su difunto esposo. Cuenta que cuando llegó dejó de usar hiyab porque su esposo le decía que era mejor no hacerlo. Seguramente por la hipercorrección exigida a los inmigrantes (Balibar, 1990; Sayad, 1989). No obstante, cuando regresó hace un par de años de su peregrinación a La Meca, decidió usarlo cotidianamente. Asegura que estando allí prometió vestirlo porque le surgió una fuerte necesidad de hacerlo. Sus hijas (quienes no lo usan) se sorprendieron, pero apoyaron su decisión.

Aunque reconoce que propuestas no le faltaron, optó por no contraer matrimonio nuevamente. Fairuz ha sido y es una mujer emprendedora. Colabora

¹⁵ El matrimonio temporal es aceptado por el Islam *shía*, mientras que las escuelas de jurisprudencia sunnita lo prohíben. Ese contrato se puede renovar y, en caso de finalizar, se debe esperar el período de *edah* (2 ciclos menstruales de la mujer). El *mutah*, a diferencia del casamiento definitivo, no le otorga a la mujer derechos de herencia, pero sí al hijo que nace producto de este matrimonio. Se advierte que la institución del *mutah* debe practicarse de manera piadosa y moderada para que no cree una imagen negativa del Islam (Eessa Ibarra, 2003: 26).

¹⁶ Entrevista realizada el 24 de noviembre de 2015.

activamente con sus hijas en la crianza de sus nietos. Es, además, figura querida y respetada dentro de una de las comunidades árabe-musulmana más tradicionales de la ciudad. Participa de clases de religión y programas solidarios e institucionales. Su historia y trayectoria de vida hacen que muchas mujeres, incluso las recientes conversas, acudan a ella en busca de consejo y ayuda. Todos la llaman tía y la saludan con respeto, admiración y cariño. Es una voz autorizada que ejerce, sin predeterminación ni postura autoritaria, un rol de liderazgo o, al menos, de referencia y de sabiduría.

Al respecto, creemos que sería interesante pensar la dimensión ritual de la maternidad más allá de la diada madre-hijo, como propone Moncó (2009). En su estudio sobre las procesiones de la Virgen en Marbella, la autora analiza la forma en que se ritualiza la maternidad (p. 379). Las mujeres visten de luto y acompañan a la Virgen en la conmemoración de su sufrimiento; son las madrinas de la procesión y, como tales, deben vestir de manera elegante y utilizar correctamente sus mantillas. La mantilla, al igual que el *hiyab*, se convierte en un símbolo polivalente e hipercodificado: un símbolo ritual trasladable (p. 378). Representa la elegancia, el luto, la maternidad, la femineidad y también la pertenencia a la cofradía y al pueblo.

En los casos que nos ocupan, observamos que el rol de la mujer como madre y esposa –discursivamente circunscrito al ámbito privado, doméstico– irrumpe en el espacio público. En primer lugar, como señalamos anteriormente, el modelo normativo es construido socialmente. Según las restricciones y posibilidades del contexto, las mujeres habitan, corporizan (*embodiment*), negocian, resignifican o resisten dicha normatividad. Estos procesos ocurren simultáneamente en las esferas de lo público y lo privado. En segundo lugar, lo personal no sólo se vuelve político a través de *performance* subversivas y demandas en la arena pública. La elección¹⁷ o aceptación de la ética pía implica una determinada conducta o formas preestablecidas de interacción y sociabilidad en el espacio público y privado. Más allá de que la modestia, en tanto código moral de conducta, busque la preservación de la intimidad, lo hace a través del cuerpo, su disciplina y ritualización en el espacio público.

Usar el *hiyab* en una sociedad no musulmana implica una mayor visibilización pública. La intimidad comienza a disolverse en la esfera social (Arendt, 2009: 75). La religiosidad que no hace mucho se circunscribía al ámbito de lo privado, según algunos paradigmas, cobra protagonismo en el espacio público. En última instancia, debemos concebir el espacio público como un *locus* poroso. En palabras de Benhabib (1993), es necesario construir, *thinking with Arendt against Arendt*, un modelo dialógico

¹⁷ Excluimos de este análisis el uso coercitivo del *hiyab* o cualquier otra normativa restrictiva.

y procesual en torno a los conceptos de espacio público y privado y los distintos niveles de privacidad (*privacy*) e intimidad (*intimacy*) (p. 100).

REFLEXIONES FINALES

Una mujer virtuosa, modesta y piadosa se expresa dentro y fuera del hogar. Se manifiesta tanto en sus profesiones y trabajos, como en proyectos de participación en el espacio público. Como pudimos observar, por más que enarbolan la maternidad, el uso de vestimenta islámica o el rol de esposas, ninguna de las entrevistadas coincide con el clásico perfil de mujer abnegada y recluida en el espacio doméstico. Son mujeres emprendedoras que desarrollan distintas actividades; algunas se manifiestan expresamente en contra de la violencia de género y la cosificación de la mujer, o a favor de medidas para proteger su salud sexual y reproductiva.

De acuerdo con Mahmood (2012), las sujetas pías constituyen un desafío para la teoría feminista; ponen de manifiesto un tipo de agencia distinta a la enarbolada por los movimientos de mujeres y feministas. Tal vez, una revisión crítica de las contribuciones de las teorías poscoloniales y decoloniales nos sirva para analizar estos procesos de construcción identitaria, así como las trayectorias, los discursos y la agencia de mujeres que habitan la normatividad, no exenta de tensiones.

En los años de 1980, los estudios poscoloniales cuestionaron los discursos eurocéntricos y la construcción mistificada de la alteridad por parte de la academia occidental. Retóricamente, se preguntaban por el derecho del subalterno a hablar y ser escuchado, reconociendo la existencia de formas implícitas y explícitas de resistencia (Spivak, 2003). Por su parte, las feministas poscoloniales se oponían a la colonización discursiva, que representaba a las mujeres de tercer mundo como sujetos monolíticos (Mohanty, 2008). Al mismo tiempo, criticaban a las feministas que asumían su cultura y posición como la norma *standard* universalizable. Tiempo después, a finales de la década de 1990, surgió en América Latina y el Caribe una comunidad de argumentación cuyo proyecto epistémico y político se erigió sobre la herencia o diferencia decolonial (Restrepo y Rojas, 2010).

La inflexión decolonial, como se le conoce actualmente, mantiene muchos puntos de contacto con los estudios poscoloniales; sin embargo, sus *locus* de enunciación y contextos de surgimiento son diferentes. Los estudios poscoloniales emergen en sintonía con los procesos de descolonización en Asia y África tras la dominación político-administrativa, económica y militar de Inglaterra, Francia y Alemania en la región desde el siglo XVIII. Los estudios decoloniales, en cambio, tienen su anclaje histórico en la colonización española y portuguesa del continente

americano entre los siglos XVI y XIX.

La perspectiva decolonial, al igual que la teoría poscolonial, busca problematizar los discursos eurocentrados, pero su énfasis está en la colonialidad como un patrón complejo de poder global que se extiende más allá del fin del colonialismo en tanto sistema de dominación. La colonialidad, según Restrepo y Rojas (2010) constituye el reverso de la modernidad; conduce y posibilita la explotación, subalternización y obliteración del *otro* (Restrepo y Rojas, 2010: 15), a través, por ejemplo, de la existencia de diversas macro-narrativas universales como el cristianismo, las ideas de la ilustración, el colonialismo transnacional y la lógica de mercado.

Los estudios decoloniales priorizan el conocimiento situado (*situated knowledge and standpoint theory*), algo que la teoría social y feminista ya había desarrollado tiempo atrás, incluso en términos de imaginación situada (Stoetzler y Davis, 2002). Desde una perspectiva geo y corpo-política apuntan al desarrollo de un “paradigma otro” no eurocéntrico y diverso (Dussel, 2014) y un “pensamiento fronterizo” que se sitúe desde la multiplicidad de historias marcadas por la colonialidad y permita un cosmopolitanismo crítico (*critical cosmopolitanism*) (Mignolo, 2000: 723). Este último constituye una crítica al multiculturalismo como forma de dominación. En contraposición, proponen la interculturalidad como una forma no imperativa de interrelación entre diferentes grupos sociales. Una propuesta que tiene ciertas reminiscencias con la “hermenéutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos (2002).

Respecto a los *estudios* de mujeres, el feminismo decolonial profundizará las críticas iniciadas por las feministas poscoloniales. Se hablará de la colonialidad del saber, del ser y de género. Las teóricas decoloniales sostienen que la raza y el género son categoría que imponen la modernidad. La deshumanización de los colonizados es generizada (Lugones, 2011, 2014). Afirman que dicha clasificación continúa vigente. Es interesante su análisis sobre la hipersexualización de la alteridad y la pureza sexual como metáfora del poder económico, político y racial. Las feministas decoloniales entienden que el sistema heterosexual permea el control patriarcal y racializado sobre la producción (explotación) económica (Lugones, 2014: 41); su énfasis está en el género, como diferencia clasificatoria introducida por el capitalismo eurocentrado e indisoluble de la taxonomía racial (p. 26).

Si bien este análisis contribuye a la problematización, presenta algunas dificultades. Por un lado, se puede caer en una romantización de las sociedades etnográficas pre-intrusión. Puede ser que el género como categoría o principio clasificatorio fuese inexistente, pero ello no implica la ausencia de desigualdades entre hombres y mujeres o distintas formas de violencia. Mucho se habla en el Islam, por ejemplo, del género y la homosexualidad cual conceptos foráneos impuestos por

Occidente. Sin embargo, muchos académicos y teólogos reformistas señalan la existencia histórica de principios organizadores que se asemejan en su definición y función a esas categorías. Además, reconocen la influencia y el intercambio entre sistemas de pensamiento que permiten la reformulación y elaboración de terminología específica. Tal es el concepto islámico *shudhudh* como solidario al vocablo *queer* (Kugle, 2003: 199), o del término *al-jandar*, resultado de la asimilación y arabización del vocablo inglés *gender* (Badran, 2012: 315). Por otro lado, la interrelación entre distintos sistemas de subordinación no es un hallazgo teórico: fue analizado con anterioridad por el *black feminism* a través del concepto de *interseccionalidad* (Crenshaw, 1991).

Siguiendo esa misma línea, nos parece oportuno pensar el proceso de construcción identitaria y las trayectorias de las mujeres musulmanas en Argentina empleando, críticamente, la categoría de *interseccionalidad*. Si bien el contexto regional es más proclive al modelo de la teoría decolonial, las mujeres con las que trabajamos —a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con musulmanas y migrantes en Europa— no constituyen “las otras raciales”. La diferencia colonial —en tanto anverso de la modernidad— atraviesa la sociedad local, pero no interviene con la misma intensidad con que lo hace respecto de otras comunidades y minorías en el país. Por esta razón, consideramos que repensar la identidad en términos de interseccionalidad puede resultar de gran utilidad, siempre y cuando se articule con otros conceptos, en especial cuando trabajamos enfatizando la subjetividad y la corporalidad como dimensiones de análisis.

La interseccionalidad ha sido puesta en cuestión por diversas autoras que consideran que sus orígenes y desarrollo se encuentran demasiado atados al análisis y proyecto político del *black feminism* (Puar, 2013); por consiguiente, retomando otros aportes y considerando el contexto transnacional, reformulan esta categoría. Floya Anthias (2006) sugiere el concepto de posición translocacional (*translocational positionality*) para pensar la interseccionalidad más allá de la yuxtaposición de identidades. Entiende la identidad como una experiencia formal e informal de pertenencia (*belonging*) que incluye prácticas de inclusión y exclusión con sus respectivos derechos y obligaciones. Las fronteras de membresía van cambiando. Sus negociaciones son políticas; por lo tanto, más que enfatizar la coexistencia de múltiples pertenencias identitarias que constituyen a cada individuo, hace hincapié en la multiplicidad del carácter situacional del proceso identitario. Las personas atraviesan diversas fronteras empíricas y simbólicas; reconstruyen su identidad en cada contexto a través de diversos mecanismos de locación y dislocación. La idea de posicionamiento social (*positionality*) refuerza el interjuego entre agencia y estructura.

Por su parte, Puar (2013) relea la interseccionalidad como *assemblage*

identitario. Retomando el modelo *cyborg* de Haraway y el concepto de *agencement* de Deleuze y Guattari, sugiere la existencia de “montajes” o “collage” interseccionales (*intersectional assemblage*) (p.3888). Del mismo modo que Anthias, piensa la identidad como un proceso multicausal y multidireccional, pero cuestiona el privilegio otorgado al cuerpo como órgano o entidad discreta (p. 380). En contraste, afirma que el cuerpo no termina en la piel y que existen distintos tipos de cuerpos: sociales, urbanos y tecnológicos, entre otros. La identidad es resultado de una conjunción a través de axis verticales y horizontales de diversos aspectos; consecuencia de procesos porosos de desterritorialización y reterritorialización.

Para ilustrar este modelo, Puar emplea la metáfora de la *cyborgian goddess* (diosa cyborg). Finalmente, nos quedamos con esta figura que expresa el carácter liminal, complejo, procesual y mutable de las trayectorias identitarias. Una alegoría que reconoce la corporalidad, la agencia, la sacralidad, el género y el paisaje socio-tecnológico contemporáneo, y sirve para repensar desde otra perspectiva las diferentes identidades y subjetividades nómades (Braidotti, 2004; Bidaseca, 2014).

REFERENCIAS

- AÏT SABBAH, F. (2000 [1986]). *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- ALCOFF, L. (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *Mora* (5), pp. 122-138.
- ANTHIAS, F. (2006). Belonging is a globalizing and unequal world: rethinking translocations. En: N. YUVAL-DAVIS, K. KANNABIRAN Y U. VIETEN (Eds.), *The situated Politics of belonging*. (pp.17-31). Londres: Sage Publications.
- ARENDRT, H. (2009 [1958]). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- ARKOUN, M. (2012). *Islam: to reform or to subvert?* Londres: Saqi Books [Ebook, EISBN 978-0-86356-790-2].
- ASAD, T. (1993 [1982]). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- ATASOY, Y. (2006). Governing women’s morality: a study of Islamic veiling in Canada. *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 9 (2), pp. 203–221.
- ÁVILA, Y. (2004). Desarmar el modelo mujer = madre. *Debate Feminista* (30): pp. 35-54.
- BADRAN, M. (2012). *Feminismo en el Islam: Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- BALIBAR, E. (1990). The Nation Form: History and Ideology. *Review* XIII (3), pp. 329-361.
- BENHABIB, S. (1993). Feminist Theory and Hannah Arendt’s concept of public space.

- History of The Human Sciences*, Vol. 6 (2), pp. 97-114.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- BIDASECA, K. (2014). Nomadismo identitario, Colonialidad, Género/Sexo y Religión en la Performance de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del Tercer Feminismo. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 3 (5), pp. 9-22.
- BOLUFER PERUGA, M. (2010). Madres, maternidad: nuevas miradas desde la historiografía. En: G. FRANCO RUBIO (Ed.), *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)* (pp. 51-81). Barcelona: Icaria Editorial.
- BOUHDIBA, A. (2012 [1975]). *Sexuality in Islam*. Londres: Saqi [Ebook, EISBN 978-0-86356-866-4].
- BRAIDOTTI, R. (2004). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Barcelona: Gedisa.
- CABRERA, H. (2006). *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*. Córdoba, España: Junta Islámica.
- CAÑAS CUEVAS, S. (2006). *Koliyal Allah Tsotsunkotik. Gracias a Allah que somos más fuertes. Identidades étnicas y relaciones de género entre los sunníes en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de Maestría. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- CAROZZI, M. J., FRIGERIO, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, metodologías y hallazgos. En: CAROZZI Y FRIGERIO (Comps.), *El Estudio Científico de la Religión a fines del siglo XX* (pp. 17-53). Buenos Aires: CEAL.
- CASTRO, M. DE C. (2007). *A construção de identidades muçulmanas no Brasil: um estudo das comunidades sunitas da cidade de Campinas e do bairro paulistano do Brás*. Tesis de Doctorado. São Paulo, Brazil: Universidad Federal de São Carlos.
- COLLIER, J., ROSALDO, M. Y YANAGISAKO, S. (1997). Is there a family? New anthropological views. En: LANCASTER Y DI LEONARDO (Eds.), *The gender sexuality reader: Culture, history, political economy* (pp.71-81). New York: Routledge.
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford law review*, pp.1241-1299.
- CSORDAS, T. (1994). *Embodiment and Experience: The existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- DUSSEL, E. (2014). Cartografías del saber desde la transmodernidad. En: B. AGUER (Ed.), *Cartografías del poder y descolonialidad* (pp. 33-44). Buenos Aires:

Ediciones del Signo.

- EESSA IBARRA, M. (2003). *Risalatul Mutah (El Matrimonio temporal en el Islam)*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait. Recuperado de: <http://www.biab.org>
- ESPINOSA, C. (2013). El velo que (des)cubre a la comunidad árabe musulmana de Florianópolis. S. MONTENEGRO Y F. BENHABIB (Eds.), *Musulmanes en Brasil. Comunidades, instituciones e identidades* (pp. 93-116). Rosario: UNR Editora.
- FERREIRA, F. (2013). Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas, Revista de Ciências Sociais* (43), pp. 183-198.
- FOUCAULT, M. (1990). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- FRIGERIO, A. (2007). Repensado el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. En: M. J. CAROZZI Y C. CERIANI (Eds.), *Ciencias Sociales y Religión en América Latina: Perspectivas en debate* (pp.87-118). Buenos Aires: Biblos, ACSRM.
- GARBE, S. (2012). Descolonizar la antropología - antropologizar la colonialidad. *Otro Logos, Revista de Estudios Críticos* (3), pp. 114-129.
- GARCÍA SOMOZA, M. (2009). *Narrations Interjectivés. Identités, discours et contre-discours*. Tesis de Maestría. París: L'École Des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- GARCÍA SOMOZA, M., VALCARCEL, M. (2016). Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires. *Andes, Revista de Estudios Sociales* (en prensa).
- GIDDENS, A. (1982). Hermenéutica y teoría social. *Profiles and Critiques in Social Theory*. Trad. J. F. GARCÍA. University of California Press.
- GOFFMAN, E. (1998a). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- _____. (1998b). *Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GOIKOLEA-AMIANO, I. (2012). *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. Universidad del País Vasco: Master en Estudios Feministas y de Género.
- HIDAYATULLAH, A. (2003). Islamic Concepts of Sexuality. En: D. MACHACEK, Y M. WILCOX (Eds.), *Sexuality and the World's Religions*. California: ABC-CLIO [Ebook, 1-800-309-6868].
- KUGLE, S. (2003). Sexuality, Diversity and Ethics in the agenda of Progressive Muslims. En: SAFID (Ed.), *Progressive Muslims*. Oneworld Publications.
- LAMRABET, A. (2011). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria Editorial.
- LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo decolonial. *La manzana de la Discordia, Vol. 6* (2), pp. 105-119.
- _____. (2014). Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. En: W. MIGNOLO (Comp.), *Género y Decolonialidad*. (pp. 13-42). Buenos Aires:

Ediciones del Signo.

- MAHMOOD, S. (2012 [2005]). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New York & United Kingdom: Princenton University Press & Oxford University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- MIGNOLO, W. (2000). The many faces of cosmo-polis. Bother thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture*, Vol. 12 (3), pp. 721-748.
- MOHANTY, CH. (2008 [1984]). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: L. SUÁREZ NAVAZY A. HERNÁNDEZ (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, (pp. 112-161). Madrid: Ediciones Cátedra.
- MONCÓ, B. (2009). Maternidad ritualizada: un análisis desde la antropología de género. *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4 (3), pp. 357-384.
- PUAR, J. (2013). I would rather be a cyborg than a goddess: intersectionality, assemblage, and affective politics. *Meri Tum*, Vol. 8 (2), pp. 371-390.
- RAMJI, H. (2007). Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims. *Sociology*, Vol. 41 (6), pp. 1171-1189.
- RAMOS, A. (2011). Por una antropología ecuménica. En: A. GRIMSON, S. MERENSONY G. NOEL (Comps.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad* (pp. 97-124). Buenos Aires: Siglo XXI.
- RESTREPO, E., ROJOS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.
- RICOEUR, P. (1978). *El lenguaje de la Fe*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- SALEH, W. (2010). *Amor, Sexualidad y Matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- SALETTI CUESTA, L. (2008). Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad. *Clepsydra* (7): pp. 169-183.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El otro derecho* (28), pp. 59-83.
- SAYAD, A. (1989). *La Double Absence*. París: Seuil.
- SCHMITT, J. C. (1990). La moral de los gestos. En: J. LE GOFF (Comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp.129-146). Madrid: Taurus.
- SHARP, J. (2005). Guerra contra el terror y geopolítica feminista. *Tabula Rasa* (3), pp. 29-46.
- SHEHADEH, L. (2003). *The idea of women under fundamentalist Islam*. United States: University Press of Florida.
- SPIVAK, G. (2003 [1985]). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana* (39), pp.

297-364.

- STOETZLER, M., YUVAL DAVIS, N. (2002). Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination. *Feminist Theory* (3), pp. 315-333.
- STOLCKE, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cuadernos de Pesquisa* (44), pp. 176-189.
- TARUCCI, M. (2002). *Servir al marido como al señor: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género*. Tesis doctoral. Buenos Aires: UBA-Facultad de Filosofía y Letras.
- VALCARCEL, M. (2014). Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam. *Revista Cultura y Religión (Monográfico Prácticas Corporales y Religión en América Latina)*, Vol. 8 (2), pp. 54-82. Santiago de Chile.
- WADUD, A. (1999.). *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- ZAATARI, Z. (2006). The culture of motherhood: An avenue for women's civil participation in South Lebanon. *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 2 (1), pp. 33-64.
- ŽIŽEK, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: J. FREDRIC Y S. ZIZEK. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Buenos Aires: Paidós.