



El Islam como objeto antropológico. Estudio en Buenos Aires

Mayra Soledad Valcarcel

Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Becaria doctoral CONICET, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 26/05/14

RESUMEN

155

El objeto de este artículo es presentar el proyecto de investigación que iniciamos en la tesis de licenciatura en Antropología: *Mujeres Musulmanas. Identidad, Género y Religión* la cual, como su título indica, se inscribe dentro del complejo campo de los estudios de Género y Religión. Es un trabajo preliminar que pretendemos continuar y profundizar durante el proyecto doctoral. Por otro parte, aprovechamos esta instancia para dar a conocer los debates existentes en el seno de la Antropología del Islam. Por último, reflexionamos sobre nuestro trabajo de campo y algunas cuestiones concernientes al “oficio del antropólogo”.

Palabras claves: Género, Islam, Antropología, Cuerpo, Identidad.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to present the research project we have started in the anthropological thesis: *Muslim Women. Identity, Gender and Religion* which, as its title suggests, is part of the complex field of Gender Studies and Religion. It is a preliminary work that we want to continue and deepen during the doctoral project. On the other hand, we take this instance to introduce the existing debates inside the Anthropology of Islam. Finally, we reflect on our fieldwork and some issues concerning the “the anthropologist’s job”

Key words: Gender, Islam, Anthropology, Body, Identity.

Los estudios sobre el Islam en Argentina

Emprender un trabajo sobre Islam en Argentina presenta sus ventajas y desventajas. Por un lado, existen muy pocos estudios sociológicos y antropológicos sobre esta religión en el país. Esto hace que todo aporte, aún provisorio, sea bien recibido dentro

del mundo académico y despierte el interés de diversos interlocutores. Al no existir sobreproducción y reiteración de información, todo aspecto o fenómeno con relación a esta religión genera curiosidad y puede convertirse en un objeto de estudio relevante. Pero por otro lado, la escasa literatura al respecto junto a la limitada trayectoria de trabajo etnográfico en el campo islámico, vuelve nuestra propia experiencia mucho más incierta. No contar con este *background* dificulta nuestras decisiones teóricas y metodológicas. Nos cuesta definir y construir el problema de investigación así como también elegir las estrategias de trabajo. Sin olvidarnos, además, del desafío que los académicos latinoamericanos tenemos de desarrollar marcos conceptuales, teóricos y analíticos de la Antropología de las Religiones que rompan con los enfoques eurocéntricos y neocoloniales (Masferrer Kan, 2007: 89).

Dicho esto, quisiéramos dar cuenta del estado del arte de los estudios del Islam en Argentina. Adentrándonos, principalmente, en los debates en torno a la existencia y definición de la Antropología del Islam y sus contrastes con la Antropología Islámica. Por empezar, Silvia Montenegro (2007) nos explica que los estudios sobre el Islam en Argentina y América Latina han sido escasos hasta finales de los años '90. Señala, al menos, dos razones por las que ha sido un campo de investigación marginal. A saber: 1) la comunidad musulmana es una minoría religiosa con menor visibilidad que otras y 2) la mayoría de los estudios historiográficos se centraron en las corrientes migratorias europeas mientras que la inmigración árabe ha sido poco abordada.

Cabe aquí hacer una aclaración: islam y arabidad no son términos intercambiables. El mundo islámico trasciende las fronteras del mundo árabe. Sin embargo, cuando hablamos de la presencia del Islam en Argentina debemos remontarnos a la llegada de los inmigrantes provenientes de la región de *Bilad as-Sham* (actualmente Siria, Líbano y Palestina) a fines del siglo XIX y principios del XX, aun cuando se estime que alrededor del 80% de ellos profesaba alguna vertiente del catolicismo (Akmir, 2009). Algunos de los trabajos historiográficos o periodísticos sobre esta corriente migratoria son los de Akmir (1991, 2009), Brieger (2002), Brieger y Herszkowich (2003), Humprey (1998), Jozami (1987, 1992, 1994, 1996), Kelgan (2005), Klich (1993, 1995, 1995) y Tasso (1990).

Por otra parte, la globalización, la pluralización del campo religioso y la expansión de nuevos movimientos espirituales a partir de la década de los '90, estimularon el interés de los investigadores por las minorías religiosas y corrientes no hegemónicas. A su vez, el ataque a las Torres Gemelas (2001) y la consecuente reestructuración de la geopolítica mundial convirtieron al Islam en un objeto de interés social. No obstante, distintos autores reconocen que la curiosidad social y mediática por esta religión en Argentina se despierta a partir de las presidencias de Carlos Menem (de origen musulmán y converso al catolicismo) y especialmente tras los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994) perpetrados, según una de las principales líneas de investigación judicial, por el grupo libanés Hezbollah con la colaboración de diplomáticos iraníes que residían en el país.

Estos trágicos sucesos hicieron que la comunidad islámica local adquiriera mayor visibilidad pública no sólo por la información que circulaba a través los medios de comunicación sino porque sus mismos miembros comenzaron a desarrollar distintas estrategias para contrarrestar el efecto de los discursos anti-islámicos. Todo esto fue configurando, tal como indica Montenegro, una nueva agenda empírica (2007:16-17). Podemos encontrar trabajos que: a) abordan la relación entre etnicidad árabe y religión islámica (Montenegro, 2005, 2008; Piñeiro Carreras, 2004), b) estudian procesos de estigmatización y circulación de representaciones sociales (Piñeiro Carreras, 2006;

Vagni, 2010), c) emprenden un estudio comparativo de las instituciones islámicas, las formas de conocimiento religioso y la autopresentación y legitimación de las membresías (Chinnici, 2009; Montenegro, 2010; Piñeiro Carreras, 2004, 2005; Vagni, 2010), d) se interesan por el sufismo y vertientes esotéricas (Kerman, 2007), e) incluyen el análisis ritual y las prácticas corporales (Montenegro, 2005) y f) analizan las formas de sociabilidad y los valores familiares (Buitenkamp, 2010; García Somoza, 2009; Venditti, 2004)

Nuestro trabajo se inscribe dentro del sinuoso campo de los estudios de Género y Religión y pretende continuar la línea de investigación iniciada por la socióloga Mari-Sol García Somoza (2009) quien se propone analizar las prácticas, discursos y significaciones que intervienen en el proceso de construcción de las identidades de las mujeres musulmanas argentinas. Tratando, además, de entender por un lado, las implicancias del Islam en el campo religioso y la esfera pública local y por el otro, la importancia de los modelos familiares y sociales que estas mujeres aprenden y transmiten.

Antropología del Islam vs Antropología Islámica

Reconocemos que abordar un fenómeno religioso desde la perspectiva de género presenta sus dificultades a las que se le suman aquellas que se desprenden del estudio antropológico de una tradición religiosa que incluye además de su mundo confesional, su propia producción teológica (Lukens-Bull, 1999). Nos “enfrentamos” no sólo a una comunidad con sus propias prácticas y significados sino a todo un universo doctrinario y teológico e incluso a sus propias formulaciones o aproximaciones científicas. Pensemos, por ejemplo, en el desarrollo de la Antropología Islámica. Por esta razón, para nosotros es importante señalar que existe una diferencia crucial entre esta última y la Antropología del Islam. Mientras una tiene al Islam como objeto de estudio antropológico (con todo lo que ello implica), la otra pretende islamizar el conocimiento antropológico poniendo en jaque el principio de autonomía existente entre el mundo científico y los imperativos religiosos (Montenegro, 2007:109).

Desde hace mucho tiempo la Antropología se cuestiona su controvertido origen como disciplina social. Sus debates internos se han intensificado a partir del posmodernismo y las teorías poscoloniales. La antropología reflexiona acerca de su rol fuera de la academia, el impacto de sus producciones, la autoridad etnográfica, la construcción del conocimiento y la otredad. Esta reflexividad autorreferencial, aunque sumamente necesaria, muchas veces conduce al escepticismo y relativismo extremo pero además, puede ser resignificada estratégicamente por corrientes que tratando de contrarrestar aquello que critican, corren el riesgo de convertirse en su reverso y opuesto necesario. Al respecto, Montenegro afirma:

“El lenguaje en juego es el de la religión, el proyecto es el de la construcción de una antropología islámica que no renuncia al proyecto científico sino que postula reintegrarlo a una noción de cientificidad texturizada por la cultura coránica. Un emprendimiento que, por ser contra-orientalista, roza a menudo el occidentalismo, si pudiera llamarse así al reverso del orientalismo denunciado por Edward Said” (2007:89)

En un contexto en el que: se refuta la idea de que Occidente posee la única tradición de pensamiento legítima y universal, se rechaza no sólo su política colonialista e imperialista sino también la colonización discursiva de su academia (Mohanty, 2008) y se discute sobre la agencia del subalterno (Spivak, 2003), surgen actores y movimientos dentro del campo científico que pretenden llevar la des-occidentalización de las ciencias a otro nivel. Es el caso de intelectuales musulmanes como Ismail al Faruqi y Akbar

Ahmed que promueven la islamización del conocimiento. Esta empresa se intensifica en un mundo globalizado en el que los flujos transnacionales y la dinámica de la política de la identidad, redefinen permanentemente las agendas política, económica, cultural, religiosa y académica. El desarrollo de las Ciencias Islámicas está íntimamente relacionado, entonces, al Resurgimiento Islámico. La sacralización de las Ciencias Sociales es un proceso adyacente al de la sacralización de la política.

La Antropología Islámica quiere exaltar las diferencias, remarcar su autenticidad e identidad cultural y religiosa. Los intelectuales musulmanes, la mayoría de ellos formados en academias occidentales, que promueven este proyecto, entienden que el conocimiento científico forma parte del *din islámico*¹. Su objetivo es construir una epistemología islámica que por un lado, recupere los métodos y premisas de los pensadores clásicos del Islam y por el otro, circunscriba los métodos científicos de Occidente a los límites del Islam (Montenegro, 2007:94).

Es necesario cuestionar y problematizar la legitimidad de las producciones científicas y académicas occidentales. Ahora bien, las “antropologías adjetivadas” corren el riesgo de caer en tentaciones bastante peligrosas. En primer lugar, homogeneizar todo el conocimiento producido en Occidente restringiendo así el diálogo e intercambio académico. En segundo lugar, utilizar estos cuestionamientos como un artilugio que las ampare o proteja de las críticas externas. Y finalmente que su empeño por defender su autenticidad, les impida reflexionar sobre su propio origen y la forma en que construyen y legitiman el conocimiento que producen.

158 Prestamos especial atención a las críticas y debates poscoloniales y creemos que todas las sociedades tienen derecho a pensar sobre sí mismas y elaborar su propio conocimiento. Aun así, pensamos que es fundamental preservar la línea que distingue la Antropología del Islam de la Antropología Islámica. La primera, con todas sus dificultades, podría contener una gran diversidad de trabajos cuyo objeto de estudio antropológico sea el Islam. Sus fronteras deben ser dinámicas y permeables. En cambio, la segunda - aunque para algunos se vuelva universal gracias a la fuerza del Islam-restringe y particulariza el conocimiento (Montenegro, 2007).

Los debates en torno al carácter “confesional” de la Sociología de la Religión parecían ya estar saldados hasta altura. Sabemos, gracias al grado de reflexividad que nuestra disciplina ha alcanzado, que la neutralidad científica no existe y que nuestra subjetividad interviene permanentemente durante nuestro trabajo. Sin embargo, creemos que no es lo mismo estudiar sociológicamente la fe que se profesa o incluso recuperar categorías provenientes de otras tradiciones de pensamiento que estudiarla desde la misma epistemología que esa religión configura. Aunque algunos sostengan lo contrario, esto puede estar más próximo a la teología que a la antropología.

Definiendo el punto de partida

Pues bien, todavía nos quedan varios interrogantes ¿Cuál es el objeto de investigación de la Antropología del Islam? ¿Podemos hablar de un único Islam? ¿Cómo definen los antropólogos el Islam? ¿Y los creyentes? ¿Qué hacemos con sus definiciones? Lejos de nosotros está poder responder todas estas preguntas, pero sí reflexionar sobre las

1. Los musulmanes conciben el Islam como una forma de vida. Es un sistema que comprende todas las dimensiones sociales e individuales (política, higiene, alimentación, economía, justicia, etc). Esta concepción tiene su fundamento en el principio de unicidad (*tawhid*). Existe una sola realidad, una creación unitaria, que es Allah. Por esta razón, creen que es inadecuado reemplazar el vocablo árabe *din* por el término religión.

cuestiones que éstas plantean. Primero, entendemos, siguiendo a autores como Hamid el Zein (1977) y Talal Asad (1986, 1993), que debemos pensar el Islam y la identidad musulmana en términos plurales. Segundo, debemos distinguir la definición teológica del Islam de su definición antropológica. Como plantea Ceriani (2013) la religión es una categoría social de status polivalente. A saber, tiene un carácter polisémico. Su uso, sentido y apropiación depende de los sujetos e instituciones que la definen y emplean así como también del contexto histórico y las relaciones de poder.

El autor nos explica que algunos grupos o comunidades religiosas creen que la palabra religión es insuficiente o inapropiada para referirse a su fe. Tal es el caso de los musulmanes. Otros grupos, en cambio, debido a su interés por legitimar socialmente sus creencias y prácticas deciden enfatizar el uso de este término. Pensemos, por ejemplo, en los cultos afrobrasileños. Por el contrario, movimientos new age y alternativos rehúsan de esta categoría y hablan de espiritualidad.

Siguiendo esta línea, reconocemos que la definición que emplean los antropólogos islámicos, los teólogos o los creyentes de un sector de la comunidad islámica argentina puede variar. Sin olvidarnos, por supuesto, de las tensiones existentes entre las prácticas locales y los principios universales del Islam. El desafío que cada comunidad local tiene de afianzarse como una comunidad de interpretación que respete los lineamientos de la tradición religiosa pero que pueda a adaptarlos a su propia trayectoria histórica (Montenegro, 2002:66). ¿Cómo encontrar, entonces, un eje común? ¿Cómo establecer nuestro punto de partida?

En este sentido, nos apoyamos en las propuestas de Asad (1986, 1993) y Lukens-Bull (1999). Por un lado, Talal Asad entiende el Islam - retomando la definición de religión de Clifford Geertz²- como una tradición discursiva. Esto no implica construir una falsa dicotomía entre tradición y modernidad sino en cambio, comprender el Islam como un universo de discurso y un *cosmic framework* determinado en el que se socializan los creyentes, instruyéndolos respecto del objetivo y la correcta forma de sus prácticas (Asad, 1993:120). Un elemento central en esta tradición discursiva es la separación entre lo permitido/lícito (*halal*) y lo prohibido (*haram*)³.

Por otro lado, Asad se opone a la representación del Islam como una estructura o superestructura social. Afirma que el sistema simbólico debe estudiarse considerando la forma en que se articulan las relaciones históricas de poder y la vida cotidiana en cada contexto específico. Aunque existan “dramas similares” en países de mayoría islámica, las coyunturas no son intercambiables entre sí ni los distintos ejercicios discursivos pueden simplificarse dentro de una misma narrativa (1986:7). De la misma manera, entendemos que la construcción identitaria de una mujer musulmana difiere notablemente si ésta vive en Argentina, Francia o en un país islámico.

Por su parte, Lukens-Bull nos recuerda la diferenciación analítica entre la pregunta antropológica y teológica sobre qué es el Islam. Esta última refiere a un estado ontológico de las cosas y los fundamentos de la fe. En cambio, para este autor el punto de partida de la definición antropológica del Islam es la definición musulmana. A

2. Geertz define la religión como un sistema de símbolos que establece poderosas, generales y duraderas motivaciones y estados de ánimo a través de la formulación de concepciones sobre un orden general de existencia; concepciones dotadas de un aura de facticidad y objetividad que vuelven absolutamente reales a esas motivaciones y estados de ánimo. Geertz, C. “La religión como sistema cultural”. En: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

3. Entre las prácticas ilícitas y condenables se encuentran: el consumo de cerdo y sangre de animales, beber alcohol, la usura, la difamación, el incesto, el adulterio, los juegos de azar y las prácticas adivinatorias.

saber: la sumisión a Dios. El término Islam proviene de la palabra árabe *aslama* que significa someterse. De hecho, el vocablo musulmán deriva de la misma raíz s-l-m y significa precisamente aquel que se somete. Por lo tanto, para Lukens-Bull todos los musulmanes estarían de acuerdo con esta definición aunque diferirían en la forma en que debe cumplimentarse. Ahora bien, no debemos confundir un concepto nativo con una categoría analítica. Sin embargo, creemos, siguiendo a este autor, que estudiar las diferentes formas de someterse a Dios, es decir, de ser musulmán es uno de los objetivos centrales de la Antropología del Islam (Lukens-Bull, 1999:17).

Presentación de la investigación

Mujeres Musulmanas. Identidad, Género y Religión constituye - en todo sentido - nuestra primera experiencia antropológica. Surgió de nuestro interés por los Estudios de Género y la Antropología de la Religión, en especial por aquellos dedicados a analizar distintas problemáticas en torno a las mujeres musulmanas. Definir el tema y objetivo de investigación no ha sido tarea sencilla teniendo en cuenta por un lado, la escasa producción académica sobre el Islam en Argentina y por el otro, que los trabajos realizados en otras regiones analizan fenómenos, procesos y debates poco desarrollados en el contexto local.

Aun así, nos propusimos comprender y analizar la forma en que mujeres musulmanas argentinas construyen sus identidades en un país en el que el 76% de la población se declara católica y en el que la comunidad islámica es una minoría religiosa con menor visibilidad que otras. Si bien el campo religioso local se ha pluralizado y aparecen permanentemente nuevos actores sociales en escena, la Iglesia Católica continúa preservando su posición hegemónica (Frigerio, 2007; García Somoza, 2009). No nos olvidemos que el catolicismo ha sido un elemento fundamental en la construcción del mito de la nación argentina. Por esta razón, nos preguntamos cómo viven y experimentan su identidad islámica las mujeres que profesan esta fe en una sociedad fuertemente influenciada por el catolicismo y con prácticas y costumbres que se distancian de algunas de las normas que su religión prescribe. Pero además, prestamos atención al modo en cómo sus creencias religiosas intervienen en la construcción de sus identidades de género.

Nuestro proyecto de investigación intenta abordar un aspecto o fenómeno religioso incluyendo como dimensión o categorías de análisis: el género, la corporalidad (o mejor dicho el *embodiment*) y la subjetividad. Entendemos que la construcción de toda identidad (de género, religiosa o étnica) es un proceso relacional, situacional y dinámico que incluye tensiones, negociaciones y conflictos entre los sujetos involucrados (Bourdieu, 2007; Giménez, 1997). Toda identidad se exhibe y reactualiza siguiendo determinadas pautas y normas (dimensión performática y normativa de la identidad) pero también es incorporada y experimentada de manera singular y diferencial por cada individuo. Por consiguiente, comprendemos que la religión - en este caso el Islam - no sólo prescribe determinadas normas y reglas (alimentación, higiene corporal, contacto interpersonal, etc) que rigen la conducta de los creyentes sino que constituye el cimiento o armazón ético sobre el que construyen su presencia en el mundo. Por esta razón, nos atrevimos a pensar y definir el *din islámico* como un determinado modo de estar y de ser- en- el- mundo⁴.

4. Recuperamos el concepto propuesto por Merleau Ponty. El filósofo francés explica que el sujeto mantiene una relación de co-implicación con el mundo. El cuerpo y el mundo se comunican a través de la facticidad de la carne. Entiende que la percepción es una modalidad de existencia pre-objetiva que requiere de la agencia

Para cumplir con el objetivo propuesto empleamos y combinamos distintas estrategias metodológicas. Entre ellas: 1) la observación participante en distintos eventos sociales, culturales y religiosos, 2) la realización de entrevistas etnográficas a mujeres con distintos grados de participación en la institución, 3) la búsqueda y análisis de bibliografía religiosa, material de divulgación y publicaciones impresas y digitales y 4) la reconstrucción de relatos de vida.

Decidimos iniciar nuestra investigación concentrándonos en un grupo específico de la comunidad argentino-árabe-islámica de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Entrevistamos a mujeres que asisten a la mezquita At Tauhid del barrio porteño de Floresta y que participan en la agrupación Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas (UMMA) que funciona en ella. Antes de continuar, debemos aclarar que la comunidad islámica argentina es una comunidad con una gran diversidad interna. Existen distintos grupos, tendencias e instituciones. Si bien los lazos son estrechos y mantienen una imagen pública de armonía y unidad, están atravesados - como todo grupo o comunidad - por tensiones políticas, religiosas e identitarias.

La mezquita At Tauhid fue inaugurada en el año 1983 en un barrio ocupado históricamente por familias musulmanas de origen libanés. Se construyó, según las palabras de los propios entrevistados, a partir de la necesidad que la comunidad tenía por establecer un lugar de encuentro y una institución que los ayude a “recuperar” su identidad y difundir “el verdadero rostro” del Islam. Esta mezquita se define o caracteriza por su orientación teológica-doctrinaria y su posicionamiento político. Ésta, a diferencia de las otras dos mezquitas existentes en Capital Federal, adhiere al Islam Shía⁵. Esta distinguibilidad, sobre la que no entraremos en detalle en esta oportunidad, confiere ciertas particularidades o especificidades al proceso de construcción de las identidades personales, sociales y colectivas de los miembros de esta comunidad.

Identidades múltiples, Cuerpo y Subjetividad

En primer lugar, reconocemos la interseccionalidad y transversalidad de las identidades (Femenías, 2008; Yuval Davis, 2006). Por esta razón, nos pareció acertado emplear el concepto de **posición translocacional** (*translocational positionality*) de Floya Anthias (2002, 2008). Esta autora entiende que la identidad no es una esencia sino un complejo entramado de continuidades y discontinuidades entre múltiples pertenencias (sexo/género, etnia, clase, etc). La posición de cada actor social se define a partir de la interacción de estas distintas locaciones las cuales a su vez reconfigurará de diferentes maneras según su presente biográfico y contexto situacional. De esta manera, la identidad de género se encuentra fuertemente influenciada por la posición de clase, las creencias religiosas y los estereotipos culturales.

e interpretación del sujeto. Por más ver: Merleau-Ponty, M. 1993 [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.

5. La división entre sunnitas y chiitas se origina a partir del conflicto sobre quien debía ser el sucesor del Profeta Muhammad. Los sunnitas apoyan el califato mientras que lo shiitas creen en el imanato. Estos últimos afirman que Alí (yerno y primo del profeta) es el primero de una serie de imanes (líderes espirituales que guían la comunidad). Los imanes son seres infalibles cuya descendencia se establece a través de Fátima (la hija del Profeta) y su esposo Alí. Los chiitas constituyen el 15% de la población islámica mundial y residen principalmente en Irán, el Líbano y algunas regiones de Siria, Bahrein e Irak. Por otro lado, sunnitas y shiitas comparten las mismas creencias y prácticas rituales. Sin embargo, difieren en algunos puntos. El Islam shía permite el ejercicio del ijthihad (abolido en el siglo X por los sunnitas) y, además, creen que el Mahdi (el guiado que aparecerá antes del Juicio Final) es el Imán Oculto mientras para los sunnitas aún no ha nacido.

Las mujeres que entrevistamos poseen trayectorias y narrativas biográficas muy diferentes entre sí. Algunas son jóvenes conversas al Islam que deciden usar vestimenta islámica cotidianamente. Otras, en cambio, son mujeres de mediana edad, nacidas en el seno de familias árabe-musulmanas, que - salvo eventos específicos- no exhiben públicamente señas identitarias. Cada una articula sus pertenencias y posiciones de distinta manera. Sin embargo, todas - con mayor o menor dificultad - intentan conciliar o armonizar la identidad nacional (argentinidad) con su identidad religiosa (musulmanidad) (Piñeiro Carreras, 2004, 2005, 2006; García Somoza, 2009).

Como explicamos párrafos atrás, el catolicismo aún conserva una posición dominante o hegemónica en el campo religioso y político argentino. El imaginario social asocia el catolicismo a la identidad nacional. Es decir, existe cierta sinonimia entre geografía, nacionalidad y religión. Este desconocimiento sobre la diversidad religiosa conduce a que todo signo no católico (tal es el caso del velo islámico) sea percibido como un elemento foráneo. Pudimos observar en algunos eventos públicos y culturales⁶ en los que las mujeres musulmanas participan vistiendo hiyab, que muchas personas se acercan para hacerles preguntas tales como: “¿De qué país vienen?”, “No son argentinas, ¿no?”, “¿Se visten como en su país?”, “¿Son de Arabia?”. Ellas responden que son argentinas y tratan de explicar la diferencia entre Islam y arabidad.

A este desconocimiento debemos sumarle el impacto de los discursos anti-islámicos y la agresividad simplificadora de los medios de comunicación (Brieger y Herszkowich, 2003). A partir de los atentados a la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994) en Buenos Aires y en especial luego del 11 de septiembre, empiezan a circular una serie de imágenes que estigmatizan al musulmán como un hombre violento y terrorista y a la musulmana como una mujer sumisa y oprimida. Si bien Argentina no presenta los grados de islamofobia⁷ e islamofobia generizada⁸ que existen en otros países - de hecho, quizás ni siquiera resulte pertinente emplear dichos términos -, muchas de estos estereotipos tienen eco en la sociedad. No hemos presenciado actos de discriminación sin embargo, las mujeres entrevistadas nos han relatado algunas situaciones en las que ellas u otras mujeres de la comunidad han sido mal tratadas o exhaustivamente revisadas en aeropuertos y otras dependencias por el hecho de estar vistiendo hiyab.

Algunas mujeres dicen que debido a la estigmatización no se sienten cómodas ni seguras para usar diariamente la vestimenta islámica ya que piensan que hacerlo interferiría en el ejercicio de sus actividades. Estas mujeres deben negociar permanentemente sus pertenencias identitarias y ponderar alguna de ellas según la ocasión. Esto es, por ejemplo, lo que nos dice una de las entrevistadas que se define a sí misma como *una argentina descendiente de árabes que profesa la religión islámica*

“Yo quiero tanto una empanada criolla como un keppe. En eso te resumo el sentimiento y el sentimiento tiene que ver con lo que me enseñaron ellos [sus padres]. Todos somos nacionalistas nada más que nosotros somos bi-nacionalistas. Esa es la realidad. (...) Siento que estoy luchando con hermanos míos para que entiendan que yo puedo pensar distinto. Estoy tratando de que entiendan que hay diversidad religiosa. Que yo

6. Las mujeres participan, por ejemplo, en el stand “La Casa del Islam” de la Feria Internacional de Libro que se realiza cada año en la Ciudad de Buenos Aires.

7. Ver: **Muñoz**, Gema y Grosfoguel, R. (eds.) 2012. *La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al Islam y la construcción de discursos anti-islámicos*. Madrid: Casa Árabe.

8. Recomendamos: **Zine**, Jasmine. 2006. “Unveiled sentiments: gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic School”. En: *Equity and Excellence in Education*, vol. 39, 3.

soy argentina como vos y que amo mi patria como vos. Que amo a la bandera como vos pero que tengo una diversidad religiosa y quiero que la acepten. Que no piensen que porque no profesó su religión soy una terrorista”

Sin embargo, también encontramos mujeres que sí usan hiyab cotidianamente y no sólo cuando asisten a la mezquita o a eventos sociales. Para ellas la vestimenta islámica es parte de una forma de vida y de un modo de relacionarse con la divinidad y con los demás. Sostienen que su fe y sus creencias deben coincidir con su accionar y apariencia. Existe, por otro lado, un cambio generacional. Las jóvenes musulmanas (de familia islámica o conversas) son más proclives que las mujeres de mediana edad a usar el pañuelo islámico. Las jóvenes reconocen que todavía existen algunos prejuicios pero hablan de una mayor apertura social. Una de ellas nos afirmó:

“(…) Cuando uno se presenta sin prejuicios, la gente también va perdiendo los prejuicios. Ya no te ven como algo raro. Te ven como cualquiera salvo que te vestís distinto o tenés una religión distinta. En general siempre encontré mucho respeto”

Este cambio generacional se debe por un lado, a los procesos que se han ido gestando en la sociedad argentina desde la década del '80 y por el otro, a la reconstrucción de la identidad argentino-árabe-islámica como una identidad política con mayor visibilidad pública. Esto es, la transformación de una alteridad histórica en una identidad política en el marco de un contexto glocal signado por la gramática de la política de identidades (Segato, 2007). Las mujeres mayores de 40 años que pertenecen a la segunda o tercera generación de musulmanes en el país, aún recuerdan la hipercorrección exigida a sus padres (Sayad, 1989). Para los inmigrantes disimular todo diacrítico era el requisito fundamental para su aceptación en la sociedad y la obtención de la ciudadanía (Balibar, 1999; Segato, 2007). Mientras que las jóvenes han nacido y se han socializado en una coyuntura histórica local y mundial completamente diferente. No creen que expresar su identidad religiosa ponga en duda su nacionalidad. Por el contrario, suponemos que la musulmanidad les permite reconstruir con cierta particularidad esta última.

En segundo lugar, nos cuestionamos si la afirmación de determinada creencia religiosa (Islam) basta para hablar de la conformación o construcción de una específica identidad socio-religiosa (musulmanidad). Pero además nos preguntamos ¿cómo interviene esa creencia en la constitución de la subjetividad del creyente? En este sentido, nos resultó esclarecedor el aporte de Alejandro Frigerio (2007). Este autor nos explica que cada individuo posee un *self* que es tipificado situacionalmente a través de sus distintas pertenencias identitarias. Aquella pertenencia que organiza o estructura todos los compromisos identitarios siendo reivindicada en mayor cantidad de oportunidades, se erige como la identidad maestra o *master identity*. Esta identidad puede cambiar a lo largo de la vida del sujeto. Pensemos, por ejemplo, en el proceso de conversión religiosa. La nueva identidad se convierte en la pertenencia identitaria a través de la cual el individuo reestructura su vida, su universo de discurso y sentido. Esto lleva al autor a distinguir entre la identidad personal, social y colectiva.

La **identidad personal** es la conceptualización que la persona hace de sí misma, es decir, de su continuidad como sujeto. Es el concepto que el individuo tiene de sí mismo en tanto ser físico, social, espiritual y moral. Mientras que la **identidad social** es la categoría adjudicada al individuo durante la interacción social a través de los mecanismos de auto y exo clasificación. Las identidades étnicas y religiosas son un ejemplo. Por último, tenemos la **identidad colectiva** que refiere a la conexión entre el

individuo y una comunidad mayor. Esta conexión moral, cognitiva y emocional permite el desarrollo del sentimiento de “un nosotros compartido” que caracteriza a distintos movimientos sociales, políticos y religiosos.

A partir de esta distinción Frigerio nos explica que una persona puede adoptar una identidad social sin que ésta genere grandes cambios en su identidad personal. Nos dice, por ejemplo, que gran parte de la población argentina se define católica (identidad social) pero aun así no sabemos la importancia que esa adscripción religiosa tiene en la identidad personal de los creyentes como tampoco, si ésta constituye la base de una identidad colectiva.

Gracias a nuestra experiencia de campo pudimos divisar que la identidad islámica no sólo es una categoría que se adscribe y adjudica durante la interacción social sino que también es un componente clave en la construcción de las identidades personales de los creyentes así como también de una identidad colectiva. Incluso, podríamos referirnos a ella como una identidad maestra. Como aclaramos anteriormente, existen distintas instituciones y membresías dentro de la comunidad islámica argentina. En consecuencia, distintas formas de construir y definir la identidad islámica o musulmanidad (Piñeiro Carreras, 2004). A través de todas sus instituciones⁹, canales de comunicación y espacios de socialización, la comunidad de Floresta construye una identidad islámica que se caracteriza por su orientación teológica-doctrinaria (islam shía) y su ideología política. En este caso la musulmanidad es la base de una identidad política y colectiva. Los miembros de esta comunidad organizan y asisten a distintos actos, marchas y eventos políticos en apoyo de la causa árabe-islámica¹⁰ y de lo que definen como una lucha anti-imperialista y anti-sionista. El Islam es, para muchos, el sustento de su praxis y conciencia política. Es redefinido como un símbolo de resistencia.

164

Por un lado, la comunidad señala la importancia que la Revolución Islámica de Irán ha tenido en la “revitalización” o “redescubrimiento” de su identidad religiosa¹¹. Incluso algunos de sus miembros se reconocen herederos e hijos de la revolución¹². Muchos han viajado, gracias al apoyo de la mezquita y el financiamiento de Irán, a distintos congresos y seminarios realizados en dicho país islámico. Por su parte, los líderes institucionales participan en disertaciones y conferencias en las que sostienen que el Islam es un sistema ético y social mucho más íntegro que el que existe en las sociedades occidentales capitalistas. Por ejemplo, durante la jutba de Ramadán del año 2013 el sheij afirmó que *islamizar es socializar*.

Por otro lado, cabe destacar que la jutba de los viernes está a cargo de un sheij argentino (converso por cierto) y se realiza en español, mientras que en las otras dos mezquitas de la ciudad los guías religiosos provienen de universidades islámicas y pronuncian su discurso en árabe. Esta diferencia no sólo beneficia a gran parte de los concurrentes que no comprende el idioma árabe sino que además, se engloba dentro de un objetivo mayor que es el de nacionalizar el Islam. A diferencia de otras instituciones que enfatizan el arabismo pensamos que aquí prima la politización y desarabización

9. La comunidad cuenta con: la Mezquita At Tauhid (1983), la UMMA (1985), la Asociación Árabe Argentina Islámica (1959) y el Instituto Argentino Árabe Islámico (1971). Además tienen sus propios sitios web y hasta participan en el canal islámico Annur TV.

10. Por ejemplo, las concentraciones y eventos realizados anualmente en conmemoración del Nakba palestino.

11. Opinión vertida por uno de los miembros de la comunidad y representante de FEARAB (Confederación de Entidades Argentino Árabes).

12. Palabras del sheij a cargo de la jutba de Ramadán en el año 2013.

del Islam¹³. Algunas de las entrevistadas nos dijeron que aunque reconocen y valoran su ascendencia árabe, el elemento de cohesión de esta comunidad es el Islam y no el componente étnico-cultural.

En tercer lugar, entendemos que la identidad islámica emerge de un doble proceso de institucionalización e individualización. La musulmanidad, como toda identidad, también se corporiza. Por esta razón, nos pareció oportuno emplear la distinción analítica establecida por Scheper Hughes y Lock en su ya clásico trabajo “*The Mindful Body: A Prolegomenon to the Future Work in Medical Anthropology, 1987*”. Las autoras señalan la existencia tres posibles unidades de análisis y enfoques teórico-metodológicos para estudiar el cuerpo. La primera unidad corresponde al **cuerpo individual**, es decir, al *body-self* fenoménicamente experimentado; objeto de estudio por excelencia de la fenomenología. La segunda refiere al **cuerpo social** como símbolo natural para pensar las relaciones entre naturaleza, sociedad y cultura. Basta recordar los estudios del simbolismo estructuralista. La última dimensión de análisis comprende el **cuerpo político** como artefacto de control social y normativo. Pensemos, tal vez, en estudios post-estructuralistas como los de Michel Foucault o Judith Butler.

Teniendo en cuenta esta distinción entendemos que:

- El Islam prescribe determinadas normas de higiene, prácticas rituales, forma de alimentación y vestimenta que sirven tanto para distinguir a los musulmanes de otros actores sociales como para delimitar y mantener las fronteras reales y simbólicas que separan a un grupo social de otro (Douglas, 1973). Silvia Montenegro (2008) se refiere, por ejemplo, a la islamización del cuerpo como una forma de afirmar y exhibir la pertenencia a la comunidad de creyentes en la sociedad transnacional. **[Cuerpo social]**
- La identidad islámica requiere del aprendizaje y performance de determinados códigos éticos y técnicas corporales (Mauss, 1979). Pensemos en los pilares del Islam¹⁴, la distinción *halal-haram*, o las normas que configuran las relaciones de género. Podríamos hablar, en términos foucaultianos, de una disciplina que controla y normaliza los cuerpos.

Ahora bien, muchos de estos elementos pueden ser resignificados y empleados estratégicamente en pos de convertir la identidad islámica en una identidad política con mayor visibilidad en el espacio público (Roy, 2002; Segato, 2007). Quizás el ejemplo más resonante y conocido sea el de la utilización del hiyab o velo islámico como símbolo de resistencia. En este caso vemos como un código de vestimenta propio del sistema sexo/género islámico¹⁵ puede transformarse - y aquí valen toda clase de interrogantes - en un símbolo de lucha política y de afirmación identitaria. **[Cuerpo político]**

- Las disciplinas, roles e identidades sociales son aprehendidos y exteriorizados a través de las disposiciones o esquemas operativos que constituyen el *habitus* (Bourdieu, 2007). Entendemos que el *habitus* carga con cierto esquematismo pero que éste puede ser trascendido por la existencia corporizada (*embodiment*)

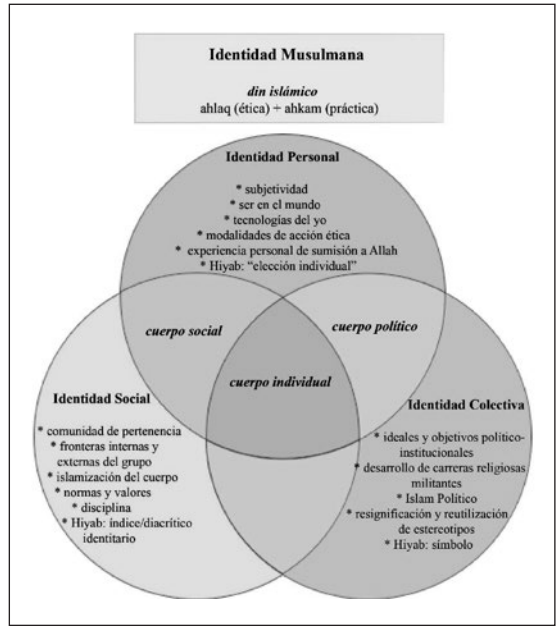
13. Recomendamos leer: Montenegro, Silvia. “Identidades muçulmanas no Brasil: entre o arabismo e a islamização”. En: *Lusotopie*, 2002, 2, pp.59-79.

14. Los cinco pilares del Islam son: el testimonio de fe, el salat (cinco oraciones diarias), el ayuno durante el mes de Ramadán, el zakat (limosna) y la hayy (peregrinación a la Meca).

15. Entendemos la forma en que el Islam regula y configura las relaciones de género a partir de la categoría sistema sexo/género de Gayle Rubin. Por más, leer el capítulo III titulado “El Sistema Sexo-Género Islámico” de la tesis de licenciatura *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*.

adquiriendo potencialidad creativa y productiva (Csordas, 1990). Por lo tanto, incluso un código corporal restricto puede ser resignificado y reactualizado - aunque con limitado margen de acción - de diferentes maneras. En este sentido, el *din islámico* no sólo tiene un carácter disciplinario sino que constituye un modo somático de atención¹⁶ específico que les permite a los creyentes definir, comprender y construir su presencia en el mundo. He aquí donde se abre un abanico de posibilidades respecto del ideal regulatorio que la identidad exige y las diferentes formas de gestionar esa normatividad. En definitiva, existen distintas modalidades de agencia musulmana. Las mujeres musulmanas pueden emplear distintas tecnologías del yo¹⁷ en pos de transformarse a sí mismas, por ejemplo, en sujetas pías (Mahmood, 2001; Amiano, 2012). **[Cuerpo Individual]**

En último lugar, decir que intentamos articular los conceptos y unidades previamente explicitados con el objeto de desarrollar una enfoque holístico y multidimensional sobre el proceso de construcción identitario.



166

Palabras finales

Nos gustaría concluir este artículo con una breve reflexión sobre nuestro trabajo y experiencia de campo. Si bien nuestra disciplina de formación es la antropología, nuestra temática de investigación nos invita a dialogar con otras áreas de estudios. Adentrarse en los estudios de Género y Religión nos exige, sin lugar a dudas, un enfoque interdisciplinario. Por lo tanto, hemos recuperado autores del campo de la Antropología del Islam, de la Sociología de la Religión, de la Antropología del Cuerpo y de los Estudios de Género. Hacerlo nos permitió incorporar y articular distintas dimensiones de análisis que aún debemos desarrollar y profundizar. Para ello, es necesario ampliar los referentes empíricos del trabajo de campo e incluir otras instancias de observación participante.

16. Para Csordas los modos somáticos de atención son los procesos a través de los cuales prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos en un entorno intersubjetivo. La experiencia corporizada se configura culturalmente. Csordas, Thomas. 2011. "Modos somáticos de atención". En: Citro, Silvia (coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

17. Foucault define las tecnologías del yo como aquellas tecnologías que "permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser; obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" (1990:48). Foucault, Michel. "Tecnologías del yo". En: *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990, pp. 45-90

La comunidad con la que trabajamos no es, lo que podríamos denominar erróneamente, un “grupo etnográfico tradicional”. Las mujeres que entrevistamos son “nuestras vecinas” (Ginsburg, 2004). Tienen prácticas, creencias y opiniones diferentes a las nuestras pero pertenecemos a la misma sociedad, compartimos el mismo idioma y algunas costumbres. Aun así, experimentamos ese extrañamiento que se produce en todo contacto con la alteridad (Lins Ribeiro, 2004; Krotz, 2004). Aun así, intentamos desnaturalizar lo “conocido” y familiarizar y conceptualizar lo “exótico” (Da Matta, 2004). Nos encontramos con prácticas, como el uso de la vestimenta islámica, que nos ponen ante una encrucijada. Por un lado, entender su sentido desprendiéndonos de nuestros propios prejuicios. Por el otro, tratar de entender lo que tiene en común con otras expresiones religiosas e identitarias.

Iniciamos nuestro trabajo con una imagen un tanto romántica, hasta hiperreal nos atreveríamos a decir, de la mujer musulmana (Ramos, 1992). Buscábamos encontrar en el plano local indicios de procesos, debates y conflictos propios de otros contextos. Nos encontramos, sin embargo, con mujeres que pertenecen a una minoría religiosa con ciertas particularidades pero que en definitiva tienen muchas cosas en común con otras mujeres argentinas y en especial, con las mujeres de otras comunidades de fe monoteísta. No son muy distintas de cualquier mujer católica que participa de una comisión de damas en una parroquia a la que asiste todas las semanas.

Este “hallazgo”, que contradecía nuestra inconsciente búsqueda de lo exótico, nos generó cierta frustración. Sin embargo, con el tiempo comenzamos a descubrir diferencias y aspectos que desconocíamos y que se convirtieron en puntos centrales de la investigación. Por ejemplo, la importancia de la descendencia del Profeta Muhammad y la figura de su hija Fátima dentro del Islam Shía, las tensiones existentes entre el grupo de Floresta y otros sectores de la comunidad islámica de la ciudad o la politización del Islam. También nos encontramos, como mencionamos previamente, con elementos comunes a otras tradiciones religiosas como los son, quizás, los principios éticos que defienden (humanidad, paz, tolerancia) o el modelo de mujer que promueven (mujeres piadosas y respetables).

El trabajo que realizamos nos permitió entender que distanciarse del hogar o del mundo familiar no requiere de un viaje a una comunidad lejana, por el contrario, implica atravesar por un lado, fronteras mentales que separan el mundo propio del ajeno y por el otro, distintas localizaciones identitarias que se yuxtaponen entre sí (Clifford, 1990). Sentir una gran empatía por momentos y una notable distancia en otros, tiene que ver, ni más ni menos, con el hecho de que trabajamos con sujetos que tienen la misma capacidad de agencia y cognoscibilidad que nosotros. Aunque no estemos de acuerdo con todo lo que digan, piensen o hagan, debemos reconocer que existe un conocimiento mutuo compartido entre ellos y nosotros que reconstituye el mundo social (Giddens, 1982).

Creemos que la antropología nos debe servir no sólo para mediar y establecer puentes (Da Matta, 2004) preguntándonos por *la igualdad en la diversidad y la diversidad en la igualdad* (Krotz, 2004:17), sino también para iniciar un diálogo en la que la voz del otro sea audible aunque ese otro ya no sea como lo imaginábamos y su discurso sea algo controversial (Ginsburg, 2004).

Finalmente, esta experiencia nos sirvió para comprender que la investigación es una práctica corporizada en la que la que también interviene nuestra subjetividad y en la que la búsqueda bibliográfica, el trabajo de campo y la escritura se entrecruzan y retroalimentan permanentemente.

Bibliografía

- Achilli, Elena. 2005. *Investigar en Antropología Social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde.
- Akmir, Abdeluahed (coord.). 2009. *Los árabes en América Latina: Historia de una Emigración*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Anthias, Floya. 2002. "Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location". En: *Woman's studies International Forum*, 25, n°3, pp. 275-286
- Anthias, Floya. 2008. "Thinking through the lens of translocational positionality: An Intersectionality frame for understanding identity and belonging". En: *Translocations: Migrations and Social Change*, vol.4, pp. 5-20.
- Asad, Talal. 1993. "The Construction of Religion as an Anthropological Category". En: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 1986. "The idea of Anthropology of Islam". Trabajo publicado por el Centro Estudios Árabes Contemporáneos de la Universidad de Georgetown, Washington.
- Balibar, Etienne. 1999. "The Nation Form: History and Ideology". En: *Review XIII*, 3.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 1995. "La práctica de la antropología reflexiva". En: Bourdieu y Wacquant (comp.) *Respuestas por una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *El sentido Práctico*. Bs. As: Siglo XXI Editores.
- Brieger, P. y Herszkowich, E. 2003. "De la Meca a las pampas: la comunidad islámica en la Argentina". En: *Todo es Historia*, n°430, pp. 6-15.
- Ceriani, César. 2013. "La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas". En: *Revista Cultura y Religión*, vol. II, N°1, pp.10-29.
- 168 Csordas, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". En: *Ethos*, vol. 18, n°1, pp-5-47.
- Da Matta, Roberto. 2004. "El oficio del etnólogo o cómo tener Anthropological Blues". En: Boivin, Rosato, Arribas (eds.) *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Femenías, María Luisa. 2008. "Identidades esencializadas/violencias activadas". En *Isegoría* (Revista de Filosofía Moral y Política), n°38, pp. 15-38.
- Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina". En Carozzi, María Julia y César Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate*. Buenos Aires: Biblos.
- García Somoza, Mari-Sol. 2009. *Narrations Interjectivés. Identités, discours et contre-discours*. Tesis no publicada de Maestría, L'Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París.
- Giddens, Anthony. 1982. "Hermeneútica y Teoría social", En: *Profiles and Critiques in Social Theory*, University of California Press.
- Giménez, Gilberto. 1997. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: *Frontera Norte*, 9, n° 18, México.
- Ginsburg, Faye. 2004. "Cuando los nativos son nuestros vecinos" En: Boivin, Rosato (comp.) *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Bs. As: Antropofagia.
- Goikolea Amiano, Itzea. 2012. *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al Islam*. Master en Estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco.
- Hamid- el Zein, Abdul. 1977. "Beyond Ideology and Theology: Search for the Anthropology of Islam". En: *Annual Review of Anthropology*, vol. 6.

- Krotz, Esteban. 2004. “Alteridad y pregunta antropológica”. En: Boivin, Rosato, Arribas (eds.) *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2004. “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. En: Boivin, Rosato, Arribas (eds.) *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Lukens Bull, Ronald 1999. “Between text and practice. Considerations in the Anthropological study of Islam” En: *Marburg Journal of Religion*, vol. 4, n°2.
- Mahmood, Saba. 2001. “Feminist Theory, Embodiment and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, En: *Cultural Anthropology*, 6 (2).
- Masferrer Kan, Elio. 2007. “La Antropología de las Religiones: Aportes para su desarrollo en América Latina”. En: *Pensar*, n°2, Universidad Nacional de Rosario.
- Mauss, Marcel 1979. “Técnicas y movimientos corporales” En: Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Mohanty, Chandra. 2008. “Bajo los Ojos de Occidente” En: *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Montenegro, Silvia. 2004. “Antropologías Post-coloniales: La Antropología Islámica y la Islamización del Conocimiento en Ciencias Sociales”. En: *Revista de Antropología Social*, vol. 5, n° 2.
- Montenegro, Silvia. 2005. “El problema del Islam como ‘identidad axiomática’: destejendo vínculos entre religión y etnicidad”. En: *Claruscuro*, Año IV, N° 4.
- Montenegro, Silvia. 2007. “Antropología del Islam y Antropología Islámica”. En: *Etnografías Contemporáneas*, vol. 23 (3), Universidad Nacional de San Martín.
- Montenegro, Silvia. 2008. “Contextos locales y expresiones contemporáneas del Islam”. *Modernidad, Religión y Memoria*. Ed. Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Colihue.
- Piñeiro Carreras, Julia. 2004. “Islam, Religiosidad e Identidad: Posibilidades y límites de la comparación entre un caso argentino y uno brasileño. Ponencia presentada en el I Simposio Internacional *Fronteiras na América Latina*, UFSMRS, Brasil.
- Piñeiro Carreras, Julia. 2005. “La musulmanidad: Representaciones sociales e instancias ritualizadas” Ponencia presentada en las III Jornadas de Investigación en Antropología Social, FFyL-UBA,
- Piñeiro Carreras, Julia. 2006. “La “hermana de Bin Laden” o los ecos del estigma: bromas en torno al proceso de construcción de la identidad musulmana” Ponencia presentada en las VI Jornadas de Rosarinas de Antropología Sociocultural.
- Ramos, Alcida. 1992. “The Hyperreal Indian”. En: *Serie Antropología 135*, Brasilia.
- Roy, Oliver. 2002. *L’Islam Mondialisé*. París: Editions du Seuil.
- Sayad, A. 1999. “Immigration et Pensée d’État”. *La Double Absence*. París: Seuil.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. 1987. “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. En: *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp. 6–41.
- Segato, Rita. 2007. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Spivak, Gayarty. 2003. “¿Puede hablar el subalterno?”. En: *Revista Colombiana*, vol. 39,.
- Valcarcel, Mayra Soledad. 2013. *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FFyL, Universidad de Buenos Aires.
- Yuval-Davis, Nira. 2006. “Intersectionality and Feminist Politics”. En: *European Journal of Women’s studies*, 3, pp-193-209.