



DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Licenciatura en Sociología

**Una lectura de la conversión femenina al islam desde el  
concepto de *violencia de género***

**El caso de 10 mujeres conversas asociadas al Instituto de Lengua y Cultura  
Árabe - Al Hikmah**

Asnia Ramdane

2193063171

Asesor: Dr. Leonel Pérez Expósito

Ciudad de México

Octubre 2023

## **Agradecimientos**

A la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco por darme la oportunidad de aprender de grandes profesores y por ofrecer una modalidad de enseñanza que permite a los estudiantes tener una actividad profesional durante sus estudios universitarios. Agradezco también el enfoque en la investigación que la institución dio a mi formación, el cual me facilitó la realización de este trabajo terminal.

Al Doctor. Leonel Pérez Expósito por haber participado en mi formación y por haberme asesorado en la realización de este estudio. Sin lugar a duda, este trabajo no habría sido posible sin su orientación para delimitar mi tema, teórica y metodológicamente.

A las mujeres que participaron en mi trabajo. Agradezco la forma en que me recibieron tan amablemente en la mezquita y en que aceptaron dialogar conmigo. Este trabajo no hubiera sido posible sin ustedes y sin su confianza.

Al Doctor. Alejandro Rodríguez López por la revisión que hizo de mi trabajo. Sus recomendaciones permitieron su mejoramiento y me llevaron a comprender los debates que se deben considerar al abordar la temática de la religión.

## **Dedicatorias**

A mi familia.

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	<b>10</b>
<b>Conversión religiosa, violencia de género, feminismo ... ¿Y si todo estuviera relacionado?</b>	<b>10</b>
1.1 La <i>religión</i> como memoria colectiva	11
1.1.1 La <i>religión</i> desde los clásicos	11
1.1.2 La <i>religión</i> como memoria colectiva	14
1.2 La conversión religiosa, una <i>carrera</i>	16
1.2.1 Hervieu-Léger (1999): la <i>conversión religiosa</i> y sus figuras	16
1.2.2 Becker (1963), Goffman (1968) y Richardson (1978): el concepto de <i>carrera</i> para tratar la conversión religiosa	21
1.3 La <i>violencia de género</i> , una estrategia de dominación masculina	24
1.3.1 Una coerción motivada por un orden social patriarcal	24
1.3.2 Una violencia física y simbólica	28
1.4 El feminismo islámico, ¿un oxímoron?	30
1.4.1 Crítica del “feminismo clásico” y la necesidad de hablar de “feminismos”	32
1.4.2 El feminismo islámico decolonial, una reacción a la “cárcel epistemológica”	34
1.5 El <i>antimusulmanismo</i> , una crítica del concepto de <i>islamofobia</i> desde Sánchez Estrada (2018)	38
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>41</b>
<b>Marco metodológico</b>	<b>41</b>
2.1 Enfoque epistemológico	42
2.2 Diseño de la investigación, población y muestra	44
2.2.1 Método y técnicas de recolección de datos	44
2.2.2 Población y muestra	46
2.2.2.1 La mujeres conversas de la Ciudad de México	46
2.2.2.2 El perfil socioeconómico de las diez entrevistadas	48
2.3 El caso: el Instituto de Lengua y Cultura Árabe-Al Hikmah	52
2.3.1 Su fundación y ejes directores	52
2.3.2 El espacio y sus actividades	54
2.3.3 Sus actores	56
2.4 El uso contradictorio del concepto de <i>conversión religiosa</i>	58
2.5 Implicaciones personales en el objeto de estudio, la importancia del anonimato y el “don contra don”	59
<b>CAPÍTULO III</b>	<b>61</b>
<b>El islam en México</b>	<b>61</b>
3.1 ¿Qué es el islam?	62
3.2 Los atentados de 2001, la “Guerra contra el terrorismo” y el <i>antimusulmanismo</i>	65
3.3 Llegada del islam a México	67
3.4 El islam en la Ciudad de México y la comunidad musulmana capitalina	70
3.4.1 ¿Quiénes son los musulmanes de la CDMX?	70
3.4.2 Las mezquitas y musalas capitalinas	72
3.4.2.1 La Orden Sufi Nur Ashki Jerrahi	72

3.4.2.2 El Centro Islámico Amir al Muminin y el Centro Islámico Ahlul Bayt de México	73
3.4.2.3 El Centro Salafi de México Musalah Al Ajirah	74
3.4.2.4 El Centro Educativo de la Comunidad musulmana (CECM)	74
<b>CAPÍTULO IV</b>	<b>77</b>
<b>La conversión al islam, una carrera</b>	<b>77</b>
4.1 Círculo de origen, motivos y modalidades de la conversión	78
4.1.1 Círculo de origen	78
4.1.2 Motivos de la conversión	81
4.1.3 Descubrimiento del islam	83
4.1.4 La <i>shahada</i>	85
4.2.1 <i>Respeto de sí misma y pudor</i> : adopción de una nueva vestimenta	89
4.2.2 <i>Halal, disciplina y sanidad</i> : modificación de la alimentación y del ritmo de vida	91
4.2.3 <i>Respeto y distancia</i> : cambio del lenguaje verbo-corporal, modificación de las relaciones interpersonales	94
4.2.4 <i>Espacios para hombres/espacios para mujeres</i> : una nueva organización y percepción del entorno	97
4.3 Dudas, obstáculos y negociación de la nueva identidad religiosa	99
<b>CAPÍTULO V</b>	<b>104</b>
<b>La conversión al islam: salir de ciertas violencias, ser víctima de otras y movilizarse ante ellas</b>	<b>104</b>
5.1 Salida de ciertas expresiones de la violencia de género	105
5.1.1 Salida de la violencia doméstica, incorporación a una red solidaria y recuperación de la autoestima	105
5.1.2 Redefinición del concepto de <i>belleza</i> , salida de la violencia estética	109
5.1.3 El saludo distante y el velo como protección ante la agresión en las relaciones interpersonales	111
5.1.4 Reducción de la probabilidad de ser víctima de la violencia de género característica de ciertos espacios	113
5.2 Aparición de nuevas violencias de género y <i>antimusulmanistas</i> : insultos, comentarios negativos y acoso	115
5.2.1 En la calle	115
5.2.2 En el trabajo	117
5.3 Empoderamiento femenino: movilizarse ante la violencia de género	120
5.3.1 Identificar la violencia obstétrica y movilizarse ante ella	121
5.3.2 Ser musulmana y feminista	124
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>128</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>133</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>137</b>



## INTRODUCCIÓN

El islam en México tiene una historia que, para algunos, se remonta a la conquista, con la llegada de musulmanes y judíos provenientes de la península ibérica en la expedición de Hernán Cortés (Medina, 2018), y para otros, marca su verdadero inicio con la inmigración de árabes provenientes de Medio Oriente en los siglos XIX-XX (Zeraoui, 1997). Si bien existen diversas explicaciones respecto a la llegada de esta religión al país, hay una certeza y es que la constitución de una comunidad “concreta” con altos números de integrantes se dio en la Ciudad de México en los años noventa, con el arribo de nacionales provenientes de países musulmanes y su reunión con sus representantes diplomáticos (Medina, 2018). Sin embargo, el dato que me interesó particularmente al iniciar esta investigación es que, dentro de esta población capitalina que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) medía a 1,636 personas en 2020<sup>1</sup>, se encuentran también a mexicanos conversos.

En efecto, los trabajos de García Linares (2015), Medina (2018) y Pérez-Coronado (2020) me hicieron comprender que el islam, minoritario en un país en el que predomina el catolicismo, seguido por los diversos cultos protestantes misioneros, constituye no solamente una religión a la cual los mexicanos se convierten, pero también en la que juegan un papel importante, particularmente en su mantenimiento en el país. Este descubrimiento fue el primer detonador de mi investigación, ya que suscitó numerosas preguntas: ¿por qué se convierten al islam si el catolicismo ya predomina en México? ¿Por qué el islam y no el cristianismo misionero que parece atraer a cada vez más nacionales? ¿Cómo llegan al islam si la población musulmana en la capital es “minúscula”? Estos interrogantes se multiplicaron cuando me acerqué a los trabajos de Méndez y Mendoza (2020) y descubrí que de cinco conversiones al islam que se daban a nivel nacional, cuatro eran de mujeres. Así, con este dato que es aplicable también a la Ciudad de México, puedo decir que inició realmente mi estudio.

Esta prevalencia femenina en las conversiones llamó mi atención por dos razones: por un lado, la representación negativa que se hace del islam en México y en todo Occidente —su asociación con la violencia contra la mujer y el terrorismo (Gutiérrez Müller *et al.*, 2021)— podía constituir un factor que promovería el alejamiento de las mujeres. Por otro lado, al iniciar mis investigaciones, los datos del INEGI (2021) y del Observatorio Nacional Ciudadano (s.f.)

---

<sup>1</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Panorama de las religiones 2020*. [Fecha de consulta: 24/02/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

mostraban que la capital del país se encontraba atravesada desde inicios del siglo por un escenario de fuerte violencia de género. Por lo tanto, me parecía sorprendente que hubiera mexicanas capitalinas que optaran por incorporarse al islam, una religión que según los estereotipos existentes podía constituir un espacio reproductor del maltrato del que ya eran víctimas en el contexto capitalino.

A este escenario paradójico, se sumaron las narrativas de algunas mujeres conversas de la capital que fueron entrevistadas por García Linares (2015), Navarrete Ugalde (2015) y Pérez-Coronado (2020), en donde afirmaban que, por el contrario, su incorporación les había permitido “redefinirse como mujeres”, “liberarse de la presión masculina” y “repensar sus interacciones con el sexo opuesto”. Estos postulados que encontré de forma recurrente en los diferentes trabajos realizados sobre las conversiones en la CDMX fueron de gran interés para mi estudio, porque me permitieron descubrir una situación peculiar: la mayoría de los conversos eran mujeres que además afirmaban que esta religión, asociada en Occidente con la violencia contra la mujer, les había permitido “liberarse”, en el contexto de una ciudad marcada por la violencia de género.

Así, estos hechos me llevaron a preguntarme primeramente sobre los motivos por los cuales se daban estas incorporaciones femeninas al islam, pero sobre todo, puesto que el concepto de *violencia de género* aparecía de manera recurrente en el escenario de interés (en la ciudad, en los estereotipos sobre el islam y en el discurso de las mujeres entrevistadas, particularmente con la cuestión de la “liberación femenina”), quise saber cómo se podía relacionar con estas conversiones. En definitiva, el presente trabajo se propuso guiarse por la pregunta: ¿cómo se relaciona la violencia de género con la conversión al islam de mujeres capitalinas?, considerando solamente la temporalidad 2001-2023. Esta delimitación se justificó con el hecho de que el año 2001 marcó el surgimiento del islam en las “preocupaciones” internacionales respecto a los temas de terrorismo y de derechos de las mujeres, y por lo tanto, las conversiones femeninas en este contexto sociohistórico parecían doblemente interesantes. Así, para alcanzar mi objetivo de determinar los motivos de estas movilidades religiosas e identificar las maneras de relacionarlas con las diferentes expresiones de la violencia de género, me propuse analizar las narrativas de diez mujeres conversas afiliadas al Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al-Hikmah, una de las principales mezquitas de la capital, que cuenta con una fuerte presencia femenina.



Antes de empezar la investigación, pensaba que la conversión al islam permitía a las mujeres capitalinas protegerse de algunas expresiones de la violencia de género o al menos reducir la posibilidad de ser víctimas de ellas, por medio del cambio de hábitos que requiere la nueva religión. Por ejemplo, la adopción de un lenguaje corporal-verbal más “delimitado” con los hombres y el abandono de los lugares en los cuales se promueve la convivencia entre ambos sexos (bares, fiestas,...) podían, en mi opinión, permitirles estar menos expuestas a dicha coerción. De la misma manera, me imaginaba que el hecho de adoptar nuevos códigos de vestimenta (cubrirse más, llevar el *hijab*) advertía al varón que existía una línea que no debía traspasar, lo que tenía como consecuencia la creación de una especie de protección ante la agresión física. Finalmente, la conversión se traducía, a mi parecer, en la incorporación de estas mujeres a una red de apoyo mutuo y de solidaridad, activa en el caso de violencias debido a su género.

Aunque no tenía certeza sobre lo que iba a encontrar —si la conversión iba a proteger o reproducir dicha violencia— estaba segura de que este trabajo era de interés para la sociología, para mi institución educativa y para México. En lo que se refiere a mi disciplina, me quedaba claro al iniciar este trabajo que existían pocos estudios sociológicos sobre el islam en México y la conversión de mexicanas, porque el interés académico por esta religión en América Latina se despertó principalmente después de los acontecimientos del World Trade Center de Nueva York en 2001, es decir, hace menos de 25 años. Por otro lado, la mayoría de los trabajos existentes son de corte antropológico y se enfocaron principalmente en el análisis de la inserción del islam en el país, en las trayectorias de los conversos y de las conversas, en la formación de identidades nuevas o híbridas con la llegada de dicha religión (tzótzil musulmán, mexicano musulmán,...) y en el uso de Internet o de las redes sociales por parte de los musulmanes mexicanos. Sin embargo, no existían muchos trabajos que abordaban la conversión al islam en relación con la violencia de género. De hecho, solamente dos podían acercarse a lo que quería hacer: García Linares (2018) se propuso abordar la condición de la mujer dentro del islam, a partir de la percepción de diversas conversas mexicanas de Monterrey, pero sin hacer énfasis en la variable *violencia de género*. De la misma manera, Navarrete Ugalde (2015) estudió la percepción de mexicanas musulmanas sobre su condición de mujer dentro del islam, pero desde el ámbito de la comunicación social.

A nivel institucional, me pareció que este trabajo podía ser un aporte interesante para la UAM-Xochimilco, puesto que nuestra institución no cuenta con muchas investigaciones pertenecientes a la Sociología de la religión. Por lo tanto, este estudio, por un lado, iba a poder incentivar la realización institucional de más trabajos de corte sociológico sobre la escena religiosa mexicana, que conoce muchos cambios en la actualidad, y por otro, iba a poner de relieve la necesidad de incorporar esta rama en el programa de la Licenciatura de Sociología, dada la importancia que tiene el fenómeno de conversión religiosa en nuestro siglo.

Finalmente, al dar inicio, consideraba que este trabajo iba a enfatizar la necesidad de realizar censos nacionales más regulares, cuyos datos sobre los integrantes de cultos se acercaban más a la realidad. Las últimas cifras sobre religiones en México fueron publicadas por el INEGI en 2020 que estimó que había 1,636 fieles en la Ciudad de México y 1,101 en el Estado de México. Sin embargo, estas figuras no parecían incluir a los nacionales de países musulmanes residentes de la capital, ni a los individuos que reconocen el islam como su religión aunque no acudan a una mezquita. Tampoco correspondía a las cifras proporcionadas por los responsables de las mezquitas, que habían indicado anteriormente, en diversos trabajos académicos, que el número de fieles en la capital del país era mucho mayor. Así pues, las figuras del INEGI no reflejaban fielmente el escenario religioso mexicano en el momento de mi investigación, por lo que este trabajo buscó resaltar esa necesidad de realizar censos más precisos y regulares. Finalmente, desde el Estado, existía un vacío de información importante respecto a las diversas comunidades religiosas en México, por lo que este trabajo se justificó también en este nivel: iba a constituir un recurso para instituciones públicas para obtener datos sobre la comunidad musulmana de la capital con el propósito de comprender sus desafíos.

# **CAPÍTULO I**

**Conversión religiosa, violencia de género, feminismo ... ¿Y si todo estuviera relacionado?**

Este primer capítulo tiene como objetivo definir las categorías que están presentes en este trabajo a partir de los aportes de diferentes autores. Lo que importa aquí es dar las herramientas al lector para que pueda posteriormente comprender de qué manera dichas categorías se entrelazan para dar lugar al fenómeno de mi interés. En efecto, la realidad que quiero observar remite, por un lado, a la *conversión religiosa* como recorrido individual, motivado por acontecimientos biográficos específicos y compuesto de altibajos, y por otro, a la *violencia de género* como coerción que busca la continuidad de la dominación masculina. Al vincularse, ambos conceptos dan lugar a debates sobre la posibilidad o no de liberarse de esta coerción por medio de la religión, debates en los cuales se enfrentan el feminismo llamado “clásico” y el feminismo islámico decolonial (FID).

## **1.1 La *religión* como memoria colectiva**

Me propongo aquí abordar el concepto de *religión*, a partir de los clásicos Marx, Durkheim y Weber, así como los aportes de una teórica contemporánea, Hervieu-Léger. Si bien las reflexiones de los primeros serán consideradas para la delimitación de este concepto que se empleará a lo largo del trabajo, es importante decir que se dará prioridad a la propuesta de Hervieu-Léger sobre la *religión* como hilo de memoria y red de significados-valores. Así, este apartado empezará primero con la perspectiva de los clásicos, indagando en sus posiciones respecto al porvenir de la *religión* con el avance de la modernidad, para profundizar en la propuesta de Hervieu-Léger, que es más pertinente para reflejar el escenario religioso actual.

### **1.1.1 La *religión* desde los clásicos**

*Religión* es un término comúnmente empleado en la vida cotidiana, por lo que su significado parece, hoy en día, evidente. No obstante, su definición ha sido el objeto de diferencias entre los teóricos clásicos y el estado de su porvenir fue motivo de serias reflexiones para la sociología. Este apartado pretende, por una parte, abordar las definiciones del concepto de *religión* que dieron Marx, Durkheim y Weber y, por otra, familiarizarse con su perspectiva respecto al porvenir de esta última. Retomando sus aportes y empleando el trabajo de Hervieu Léger (2005),

se tratará de formular la definición que se usará en el presente trabajo.

Para empezar, Karl Marx nunca estudió el tema de la religión en profundidad. Sus ideas respecto a este ámbito de la vida social provenían de otros autores tales como Feuerbach (1841), que proponía en su obra *La esencia del cristianismo* que la religión era una alienación humana, es decir, que los humanos consideraban valores de su propia creación como productos de dioses, olvidándose que eran realmente ellos quienes los habían creado (Giddens y Sutton, 2018). Así, este concepto de *alienación humana* se volverá el ángulo desde el cual Marx abordará la *religión*. Sin embargo, es importante mencionar que si bien el empleo del concepto de *alienación* parece implicar una opinión relativamente negativa de la religión y de sus seguidores, Marx concibe en realidad que esta constituye un refugio para los humanos frente al mundo capitalista y su violencia:

La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo (Marx, 1969, p.304, como se citó en Lowy., 2006).

Para el teórico, la *religión* consiste en valores e ideas construidas por humanos que no son negativas *per se*, pues permiten protegerse de la dureza del mundo, pero impiden que estos últimos se movilicen y reaccionen frente a las desigualdades e injusticias terrenales, pensando que el mundo tras la muerte será mejor. Al igual que una mayoría de los teóricos clásicos, Marx es un evolucionista que considera que la *religión* desaparecerá a medida que la ciencia y la razón liberen a los humanos de su alienación.

En oposición a Marx, Emile Durkheim dedica una importante parte de su carrera a estudiar la *religión*, hasta tal punto que escribe una obra entera sobre este tema: *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada en 1912. A diferencia de Marx, el sociólogo francés se propone analizar este fenómeno desde una perspectiva sociológica, demostrando así que todo puede estudiarse desde esta mirada y proponiendo un análisis ya no en relación con las desigualdades sociales como lo hizo Marx, sino respecto a las instituciones sociales, es decir, desde un enfoque funcionalista. Sin embargo, existe un elemento con el cual Durkheim y Marx concuerdan: ambos creían que conforme iba avanzando la modernidad (la ciencia y la razón), la sociedad se iba a secularizar, haciendo desaparecer la *religión* en su forma tradicional.

Así, para Durkheim, la *religión* es “un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma

comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (Durkheim, 1993: p.42). Con lo anterior, el sociólogo coincide con las definiciones que habían sido emitidas previamente al considerar la *religión* como un conjunto de creencias, pero agrega que se trata también de ritos: “Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones” (las creencias); “los segundos son modos de acción determinados” (los ritos) (Durkheim, 1993: p.53). De la misma manera, pone de relieve un elemento característico de la *religión* que no había sido contemplado antes, su separación de lo sagrado y lo profano.

Por “separación de lo sagrado y lo profano”, se refiere a que los grupos humanos diferencian los propios valores de su grupo considerados como sagrados, de aquellos valores o prácticas que van en contra de los intereses de este, considerados como profanos. En otros términos, la *religión* es una forma de clasificación de las cosas del mundo, en el que se diferencian dos ámbitos que incluyen espacios y comportamientos diferentes: lo sagrado remite a ceremoniales y rituales que llaman a comportamientos solemnes o de abstención, mientras que lo profano lleva al mundo ordinario, a la vida social terrenal que llama a comportamientos sin abstención. Finalmente, el ámbito de lo sagrado remite a ceremoniales y rituales regulares en los cuales los individuos afirman su condición de grupo y en el que conectan sus conciencias para formar una conciencia colectiva. En estos encuentros, alcanzan lo que Durkheim denomina una “efervescencia colectiva, el elevado nivel de energía que se genera en los encuentros y acontecimientos colectivos” (Giddens y Sutton, 2018: p.804), energía que aparece para el individuo como expresiones divinas, pero que son el resultado de la “expresión de la influencia de la colectividad en el individuo” (Giddens y Sutton, 2018: p.804).

Mientras que Durkheim analizó la *religión* desde una perspectiva institucional y colectiva, Weber se interesó en la *religión* en relación con el cambio social. Su enfoque, sin embargo, es opuesto al de Marx, ya que a diferencia de este último, Weber no considera la *religión* como una fuerza que impide el cambio, sino todo lo contrario. Una de sus mayores obras, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicada en 1904, es un ejemplo de lo anterior: sostiene en ella que el protestantismo fue lo que dio nacimiento al capitalismo, al promover comportamientos enfocados en el trabajo y en la obtención de beneficios, y al asociar éxito material con favor divino. De este modo, para Weber la *religión* puede ser una fuerza que provoca grandes cambios sociales.

Como señala Cordero del Castillo (2001), Weber no da una definición concreta de

*religión*, sino que se acerca a este ámbito de la vida social desde la cuestión del sentido. Para él, la *religión* es un conjunto de valores y creencias que permiten a los individuos dar sentido al mundo terrenal.

La religión se convierte así, para Weber, en fuerza legitimadora de la existencia humana. Por una parte, existe un mundo real, empírico, que es captado por los sentidos, y por otra, un mundo invisible, pero igualmente real, que es captado por los ideales religiosos, y que es muy importante para comprender y mantener en orden el mundo visible (Cordero del Castillo, 2001: p.247).

Con lo anterior, puedo ver que, además de la cuestión del sentido, Weber se propone abordar la *religión* como motor de acciones humanas que tienen un impacto en la vida social. Es decir que las “ideas religiosas” motivan a los individuos a actuar o no de cierta forma, lo que tiene una consecuencia en el orden social. A modo de ejemplo, y como se mencionó arriba, el protestantismo promueve entre sus seguidores la adquisición de beneficios, lo que a largo plazo favoreció la aparición de un nuevo orden social (el capitalismo), en los países en los cuales predominaba el protestantismo. Por lo contrario, como señalaba Weber, el hinduismo promueve valores que se centran en la huida del mundo terrenal y material, por lo que no habría podido haber nacido una forma de capitalismo en la sociedad hinduista.

### **1.1.2 La *religión* como memoria colectiva**

Para el presente trabajo, quiero adoptar lentes “durkheimianas” y comprender la *religión* como una manera de clasificar el mundo (sagrado y profano) y de asegurar la permanencia del grupo: los valores y comportamientos de la esfera sagrada que permiten la “reproducción” de la colectividad, frente a aquellos del ámbito profano que van en contra de los intereses de esta última. Si bien dichos valores de la esfera sagrada en el caso de ciertas religiones como el catolicismo o el hinduismo tienden a dirigir el interés de sus seguidores hacia el mundo posterrenal, considero como Weber que los valores que suscita la *religión* son motores de acción. A nivel individual, orientan la conducta de las personas, y con respecto a la colectividad, orientan el orden social, transformándolo de forma revolucionaria cuando se da una modificación total de los valores religiosos en los individuos de un mismo grupo.

Ahora bien, parece posible sumar a lo anterior una dimensión que no había sido contemplada por los teóricos y que me interesa adoptar para mi análisis: la *religión* como red de significados-valores o como “hilo de memoria”, en palabras de Hervieu-Léger (2005).

Influenciada por Clifford Geertz, la especialista en fenómenos religiosos propone que lo religioso es “toda forma de creencia que se justifique enteramente por una adhesión reivindicada en un linaje creyente” (Hervieu-Léger, 1993, p.118, como se citó en Suárez, 2005). Con lo anterior, comprendo que no cabe considerar la *religión* como un conjunto de creencias compartido por un grupo de personas como lo hacían los teóricos clásicos, sino que hace falta resaltar que estas creencias están también compartidas con los antepasados de este grupo de personas, es decir, que fueron transmitidas por una generación a las posteriores. Asimismo, un elemento importante es que dichas creencias justifican su legitimidad y validez justamente en esta transmisión generacional, en este “linaje”. Así, la *religión* puede ser considerada como un “hilo de memoria”, como una red de significados —valores, experiencias— que congrega a las generaciones anteriores, a las actuales y a las que están todavía por venir, hasta formar una tradición (o memoria colectiva) sobre la cual reposa la existencia de la comunidad de creyentes (Hervieu-Léger, 2005).

En este trabajo propongo comprender la *religión* como una red de valores compartida por personas de diferentes generaciones, que permite diferenciar el ámbito de lo sagrado (lo relativo a la reproducción del grupo) de la esfera de lo profano (lo que va en contra de los intereses del grupo). Es una red que orienta la acción de sus integrantes y su legitimidad reposa sobre su linaje, es decir, sobre el hecho de que se remonta al pasado y que fue transmitida de generación en generación. No obstante, parece relevante indicar que, aunque concuerda con la forma de abordar la *religión* de los teóricos, tanto clásicos como contemporáneos, solamente coincido con los contemporáneos, en este caso Hervieu-Léger, sobre la cuestión del porvenir de la *religión* con el avance de la modernidad. De acuerdo con la perspectiva de Hervieu-Léger, la *religión* no desaparece en nuestras sociedades modernas sino que se modifica; aquí la especialista difiere de los clásicos que planteaban que se evolucionaría hacia una secularización. Según ella, este cambio se traduce por el fin de la transmisión generacional de la fe y por el auge de la idea de *religión* como elección individual, fenómenos que percibe como el resultado del predominio del individualismo en nuestras sociedades modernas. Así, lo anterior puede ilustrarse con el fenómeno de conversión a religiones no-históricas que se da en países como Francia, Estados Unidos o México, asunto que trataré en el siguiente apartado cuando aborde el concepto de *conversión religiosa*, a partir de la misma especialista y en conjunto con el trabajo de Richardson (1978).



## **1.2 La conversión religiosa, una carrera**

Me propongo aquí abordar la *conversión religiosa*, a partir de los aportes de Hervieu-Léger y los de Richardson. Se volverá a usar a la teórica francesa para delimitar esta noción, ya que gracias a ella es posible comprender que se trata de un resultado de la religiosidad contemporánea, la cual se caracteriza por su enfoque en el individuo, por el rompimiento con el linaje y la transmisión familiar. La perspectiva de Hervieu-Léger, influenciada por Weber, resulta adecuada para leer el fenómeno de *conversión religiosa*, porque pone el foco sobre el individuo, su forma de significar su recorrido junto a los acontecimientos de su vida, que lo llevan a una nueva religión. Para complementar esta postura, sugiero emplear también el concepto de *carrera*, recomendado inicialmente por Richardson, con el propósito de enfatizar aún más la índole individual del recorrido de conversión, pero sobre todo, para insistir sobre su carácter no-lineal, es decir, sobre el hecho de que está compuesto de numerosos acontecimientos que vienen a detener, modificar y perturbar el proceso.

### **1.2.1 Hervieu-Léger (1999): la *conversión religiosa* y sus figuras**

En su obra *El peregrino y el converso: la religión en movimiento*, Hervieu-Léger (1999) se propone describir el escenario religioso francés contemporáneo, rechazando las teorías evolucionistas de la sociología clásica que predecían que conforme se modernizaran las sociedades, pasarían a secularizarse por completo, eliminando así la religión y su influencia. Lo que Hervieu-Léger descubre es que en las sociedades occidentales contemporáneas, las formas religiosas no desaparecen, sino que se modifican: decae la religiosidad de tipo institucional (Iglesia) y aumentan las “creencias” de tipo individual. Sin embargo, el elemento que resalta y que es de gran interés para mi trabajo es que la religión se hereda cada vez menos de los padres y se adquiere de forma individual desde fuera del círculo familiar. Estas constataciones llevan a la socióloga a repensar sus herramientas teóricas para analizar lo religioso en Occidente, y más particularmente, a reconsiderar la figura del “practicante-creyente” que se usa comúnmente como arquetipo para el análisis de lo religioso. En efecto, esta figura ya no representa correctamente la transformación que está conociendo la religiosidad contemporánea (decaída de la religiosidad institucional e interrupción de la transmisión religiosa), por lo que Hervieu-Léger propone partir

de las figuras que más la representan: el “peregrino” y el “converso”. Así, este apartado se propone indagar en estas tres figuras (el practicante-creyente, el peregrino y el converso), y explicar por qué la última es la más adecuada para describir la situación actual de la religión en Occidente. Propondré, además, una definición del concepto de *conversión religiosa*, partiendo también de la perspectiva de Hervieu-Léger (1999) y presentaré las figuras típicas de conversión que la especialista identifica.

Para empezar, cabe mencionar que la metodología de Hervieu-Léger para analizar el escenario religioso francés está inspirada en la propuesta de *Ideal Tipo* de Max Weber (2014) que busca producir una figura típica para resaltar los rasgos más importantes de un fenómeno, con el objeto de simplificar su descripción. Existen, asimismo, ciertas similitudes con el *Totemismo* de Emile Durkheim (1993) ya que, al igual que este último, la socióloga sugiere emplear una figura “básica” para explicitar un fenómeno mucho más complejo. Así, Hervieu-Léger (2002) parte de la constatación de que la figura del “practicante-creyente” ya no conviene para estudiar lo religioso occidental porque representa la participación religiosa en el marco de una institución. En otros términos, es característica de un escenario que todavía asocia “creencia” con “comunidad territorializada y normada”. Sin embargo, en Europa occidental, existe una tendencia hacia el “repliegue de las pertenencias confesionales y prácticas normadas por las instituciones religiosas” y una “explosión de creencias contemporáneas caracterizadas por la afirmación autónoma de la subjetividad individual” (Hervieu-Léger, 2002: p.12). Por lo tanto, la escena religiosa contemporánea necesita ser representada por una figura que tome en cuenta el carácter individual y no institucional de la religiosidad actual, y el “peregrino” junto con el “converso” constituyen excelentes ideales tipos para cumplir con la tarea anterior. Por un lado, la primera figura representa: 1) la búsqueda espiritual individual; 2) la movilidad en el espacio y 3) la práctica voluntaria e individual. Por otro lado, la segunda figura remite a: 1) el fin de la transmisión familiar de las identidades religiosas; 2) la importancia que la sociedad contemporánea da a la elección e identificación individual (característica de las sociedades “ultramodernas”), y 3) la fluidez de las trayectorias individuales.

Para el análisis del escenario religioso occidental, el uso de esta última figura (el “converso”) es particularmente relevante, ya que pone de relieve la crisis que está conociendo la transmisión religiosa de una generación a la otra en esta sociedad, movimiento esencial para poder hablar de religión. Para Hervieu-Léger (1999), la religión es una cadena de memoria

compartida entre individuos del presente y sus antecesores, y es justamente en relación con las experiencias de dichos antecesores que los creyentes se consolidan en “comunidad religiosa” y elaboran su identidad. No obstante, como se mencionó arriba, la religión se transmite cada vez menos a las generaciones posteriores y esto se explica, según la socióloga, por el hecho de que las sociedades modernas ya están dejando de ser sociedades de memoria, es decir, que “rompieron el yugo de la memoria obligada de la tradición y que se volvieron sociedades de cambio, alzando la innovación como regla de conducta” (Hervieu-Léger, 1999: p.67). Este rompimiento con la memoria hace que dichas sociedades sean “cada vez más incapaces de pensar su propia continuidad, y entonces, en consecuencia, de representarse su porvenir” (Hervieu-Léger, 1999: p.67), lo que a su vez provoca su desestructuración. Regresando a la figura del “converso”, esta parece más representativa de la religiosidad occidental actual que se caracteriza por la importancia dada a la elección individual y por el rompimiento con la tradición.

Ahora bien, el motivo principal de este apartado es delimitar uno de los conceptos centrales de mi trabajo: la *conversión religiosa*. Al respecto, la socióloga no propone ninguna definición. Sin embargo, explicita el concepto de *religión* y describe al “converso”, elementos que me permiten definir la noción de *conversión religiosa*. Así, por *religión*, Hervieu Léger (2005) entiende “un modo específico de pensar” y “una cadena de creencias” (p.81). Señala más específicamente que esta cadena “hace del creyente un miembro de una comunidad, una comunidad que junta miembros pasados, presentes y futuros”. Lo anterior me remite forzosamente a la definición de *cultura* que propone Clifford Geertz (1987), la cual sugiere que la *cultura* puede ser considerada como un sistema de significados compartidos por individuos de un mismo grupo, predecesores, actuales y futuros, lo que a su vez desemboca en la formación de un tipo de “memoria colectiva”. Por otra parte, cuando habla del *converso*, Hervieu Léger (2002) se refiere a una persona que adopta una nueva identidad religiosa, no heredada de su círculo familiar, sino fruto de su elección individual.

Por lo tanto, la *conversión religiosa* es la movilidad por la cual un individuo ingresa, debido a su elección propia, a un nuevo sistema de significados, que compartirá con otras personas, fallecidas, vivas y por nacer. En otras palabras, es el movimiento por el cual un individuo se incorpora a una nueva comunidad, en la que adquiere una nueva cosmovisión, lo que ocasiona la “reorganización global de la vida del interesado según normas nuevas”

(Hervieu-Léger, 1999: p.131). No obstante, si bien se puede definir este concepto, es importante señalar que su delimitación temporal, en el sentido de enunciar un “inicio” y un “final” parece relativamente difícil. Puesto que la conversión religiosa constituye un proceso de redefinición identitaria, la delimitación de su comienzo y final parece corresponder a cada persona, a cada recorrido. Así, en muchos casos, la *shahada* practicada en el islam como rito de conversión no constituye la “verdadera conversión”, sino que se parece más a un “rito de entrada formal” a la comunidad de creyentes. Por lo tanto, la redefinición identitaria y la adopción de la nueva cosmovisión que conlleva la *conversión* conforman un proceso de mayor duración, no lineal, y que corresponde a cada converso delimitar, como lo mostraré más adelante cuando hable del concepto de *carrera*.

Respecto a los tipos de conversión, Hervieu-Léger (2002) propone tres figuras que pueden ser consideradas como recorridos típicos de conversión. Indica que es posible, en primera instancia, identificar “el caso de individuos socializados en una tradición dada y que buscan cambiar de tradición” (Hervieu- Léger, 2002: p.16). Esta primera forma de recorrido parece corresponder a la persona que, por ejemplo, crece en un círculo familiar católico y al volverse adulta, decide incorporarse al islam o a otra religión.

La segunda figura se refiere a “los individuos —cada vez más numerosos— designados como ‘sin religión’ porque no fueron incorporados a ninguna confesión particular y que abrazan una fe y/o se unen a una comunidad” (Hervieu-Léger, 2002: p.16). Este segundo tipo de recorrido puede ser ilustrado mediante la persona que proviene de un círculo familiar, ateo, agnóstico o deísta, que comparte esta identificación y que adopta una religión como el islam en algún momento de su vida. Cabe mencionar aquí que, por *religión*, Hervieu-Léger se refiere a una creencia institucionalizada, que implica una comunidad normada.

Finalmente, la última figura remite a las personas que “deciden asumir personalmente una herencia religiosa en la cual habían sido inscritos de manera puramente nominal o que habían dejado durante mucho tiempo” (Hervieu-Léger, 2002: p.16). Este último tipo de recorrido es el más difícil de ejemplificar, ya que abarca numerosas situaciones: el individuo que crece en una familia que se identifica con el catolicismo sin seguir los preceptos de esta religión (de forma nominal) y que decide seguirlos en algún momento de su vida. También funciona para la persona que crece en una familia católica practicante y que deja la religión al volverse adulto para retomarla años después. En realidad, son múltiples las modalidades para esta figura, pero en

todos los casos se trata de un individuo que regresa a una religión que había considerado como suya en diferentes medidas en un momento dado.

En cuanto a los motivos, Hervieu-Léger (1999) propone que existen numerosos elementos que pueden impulsar (en parte) la *conversión*. Entre ellos, las condiciones sociales de existencia del individuo o algún acontecimiento relevante de su biografía. Para ilustrar el primer motivo, la socióloga sugiere el ejemplo de un joven perteneciente a una comunidad migrante marginada, que se reincorpora a la religión de origen de su grupo para “acceder a la estima de sí mismo y al mismo tiempo dotarse de una identidad socialmente reconocible” (Hervieu-Léger, 1999: p.130). El segundo caso remite al individuo que vivió la muerte de un ser querido, una violación o algún evento traumático y que sintió la necesidad de redefinir su vida espiritual. Ahora bien, Hervieu-Léger (1999) considera que los sucesos mencionados no pueden constituir la totalidad de los motivos que llevan a la *conversión*. En realidad, las experiencias de movilidad religiosa son diversas y los motivos son plurales. Sin embargo, noto un punto en común entre los diferentes relatos de conversión: la movilidad religiosa surge generalmente como manera de ordenar “una vida caótica” o como forma para acceder al “cumplimiento auténtico de sí mismo” (Hervieu-Léger, 1999: p.132).

Finalmente, me parece oportuno señalar que mi interés en el presente trabajo radica en la perspectiva de Hervieu-Léger sobre *conversión religiosa* y, en particular, en su tipología de las trayectorias de conversión. El primer elemento me permitirá poner “límites semánticos” a este fenómeno y el segundo me servirá para encuadrar el análisis de los recorridos de mis entrevistadas. Por otra parte, si bien la perspectiva que la socióloga tiene de lo religioso y de su relación con el individualismo moderno es valiosa, el análisis que se pretende hacer en este trabajo no se limita a este ángulo. Por lo contrario, la escena religiosa actual se entrelaza cada vez más con otros ámbitos, tales como el político, ejemplo de lo cual se puede constatar en el auge del evangelismo político en Brasil. De la misma manera, es fundamental considerar aquí las particularidades de la sociedad mexicana, la cual no corresponde siempre a las descripciones que hace Hervieu-Léger de ese “escenario religioso moderno”: la declinación de las religiones de tipo institucional que la socióloga observa en Francia parece suceder en menor proporción en México, ya que la religión en auge en el país es el protestantismo y sus derivaciones (INEGI, 2010), una fe fuertemente institucionalizada y comunitaria. Así, aunque la perspectiva de Hervieu-Léger en cuanto a *conversión religiosa* y su propuesta de *figuras de conversión*

constituyen herramientas valiosas para el análisis, hay que tener claro que algunas de las observaciones de la socióloga no corresponden completamente al escenario de mi interés para esta investigación. Para concluir con este apartado, es importante señalar que su delimitación del concepto de *conversión religiosa* puede ser enriquecida con la incorporación de la noción de *carrera* porque permite poner de relieve la complejidad de dicha movilidad religiosa y de su carácter “no-lineal”.

### **1.2.2 Becker (1963), Goffman (1968) y Richardson (1978): el concepto de *carrera* para tratar la conversión religiosa**

En 1978, Richardson proponía en *Conversion Careers: In and Out of the New Religions* que el concepto de *carrera*, típico del ámbito laboral, podía ser usado para hablar del fenómeno de conversión religiosa. Esta propuesta ambiciosa no tendrá continuación, ya que el especialista no dejará más que un libro que parece prácticamente imposible de conseguir hoy en día. Aun así, considero importante retomar este aporte teórico, porque me puede permitir una mayor comprensión del fenómeno de conversión resaltando su complejidad. Si bien no podré basarme en la obra de Richardson, partiré de las perspectivas de distintos sociólogos que se aproximaron a su trabajo y de especialistas en cuestiones religiosas que intentaron demostrar la validez de dicho concepto para tratar de ámbitos no-laborales. En este apartado, me propongo delimitar el concepto de *carrera* e indicar de qué manera y por qué esta noción debe ser usada para tratar el fenómeno de conversión. Finalmente, tendré como propósito último llegar a una definición del concepto de *conversión religiosa* que complementará la definición elaborada a partir de los aportes de Hervieu-Léger.

Para empezar, se debe aclarar lo que se entiende aquí por *carrera*. Como apunta Rostaing (2021), desde la perspectiva laboral, la *carrera* hace referencia a una sucesión de empleos ocupados por un individuo, que le han permitido “crecer profesionalmente”. En otros términos, se trata del conjunto de empleos sucesivos que una persona ha ocupado a lo largo de su vida y que le han otorgado una forma de “ascenso social”. Cabe mencionar que esta trayectoria laboral adquiere la denominación de *carrera* cuando las etapas que la constituyen aparecen como llenas de sentido para el individuo en cuestión, como si hubieran seguido un cierto orden lógico. Fuera

del ámbito laboral, Hughes (1937) señala que este concepto no se reduce al dominio profesional, sino que puede utilizarse para representar el conjunto de logros, responsabilidades y aventuras de la propia vida de un individuo. Al respecto, dice que la *carrera* es “la perspectiva móvil desde la cual el individuo ve su propia vida como un todo e interpreta el significado de sus atributos, acciones, y aquello que le sucede” (Hughes, 1937, p.123, como se citó en Becker, 1963). Así, ambas definiciones muestran que el concepto de *carrera* remite a la trayectoria de un individuo, la cual incluye combinaciones de logros-fracasos y de avances-retrocesos.

Pero lo que me interesa verdaderamente aquí es que este concepto remite a la interpretación que el propio individuo hace de su trayectoria. En otros términos, una persona dará sentido a las etapas de su vida, las denominará “avances” o “retrocesos”, “logros” o “fracasos”, creando así una forma de narrativa lógica. Este último elemento fue resaltado por Goffman (1968) que propone en *Asiles: étude sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* que la noción de *carrera* permite identificar la representación que el individuo hace de sí mismo y ubicar las etapas de su vida en las cuales se modificó su personalidad y su manera de aprehender su entorno. De la misma manera, el estudio de las *carreras de desviación* de Becker (1963) demuestra que, a diferencia de la trayectoria, el concepto de *carrera* permite resaltar la irregularidad de los “recorridos individuales”, sean laborales o de vida, además de hacer énfasis sobre la importancia del sentido que un individuo da a dicho recorrido. Finalmente, cabe mencionar que, si bien la *carrera* se construye en parte subjetivamente, es decir, desde la interpretación del individuo, abarca también una dimensión objetiva, porque está compuesta de etapas concretas: jurídicas, económicas, sociales, etc.

Así, el concepto de *carrera* abarca elementos que parecen apropiados para el análisis de las trayectorias de conversión. Un ejemplo de ello es el trabajo de Richardson (1978) en el que se propone leer el fenómeno de conversión a partir del concepto de *conversión careers*, que se traducirá como “carreras de conversión” en este trabajo. El sociólogo estadounidense considera que la noción es apropiada, ya que la conversión no es un proceso lineal como tampoco lo es la carrera profesional. Mossière (2015) viene a confirmar la validez de este postulado al señalar que, en efecto, los procesos de conversión “se inscriben en una duración larga y están constituidos por dudas, resistencias, retrocesos, en breve, por trayectorias caóticas que vuelven la delimitación entre un ‘antes’ y un ‘después’ borrosa” (Mossière, 2015: p.10). Por lo tanto, el concepto de *carrera* empleado para analizar las trayectorias de conversión permite resaltar la

complejidad del proceso y considerarlo como un recorrido que no se limita a las etapas “descubrimiento de la religión”, “procesión de fe” e “integración a la nueva comunidad”. Por el contrario, permite verlo como un recorrido que incluye dudas, cuestionamientos, incertidumbres, negociaciones y todo tipo de acontecimientos que lo convierten en un movimiento más “caótico” que lineal y tranquilo. Además, este concepto me lleva a considerar la narrativa que hace el converso de su trayectoria como un reflejo de la interpretación que hace de sí-mismo.

Ahora bien, la noción de *carrera de conversión* me da herramientas para formular una definición de *conversión religiosa* que emplearé en conjunto con la propuesta de Hervieu-Léger (2002). En este trabajo, quiero considerar la conversión religiosa como un proceso tumultuoso por el cual una persona pasa al ingresar a un nuevo sistema de significados, es decir, a una nueva comunidad religiosa. Esta movilidad se traduce por elementos objetivos tales como la ceremonia de procesión de fe (rito de entrada formal), el cambio de nombre en ciertos casos, la modificación de la vestimenta, pero se caracteriza también por un lado subjetivo que puede ilustrarse por la propia modificación de las esperanzas y de los significados del converso. Asimismo, es importante mencionar que el proceso está compuesto a su vez de “micro-procesos” en los cuales el converso “negocia” su incorporación a la nueva comunidad religiosa, modificando y a veces reafirmando ciertos elementos de su identidad (García Linares, 2018). Finalmente, la conversión religiosa es una movilidad compuesta de “altibajos” y de “virajes de 90 grados”, es decir, de decisiones que a veces pueden parecer contradictorias, pero que se integran a un conjunto que, al concluirse, aparece lleno de sentido para el converso.

La riqueza del concepto *carrera de conversión* me parece evidente y permite abrir interrogantes sobre la posibilidad de emplearlo como categoría para analizar fenómenos pertenecientes a otras esferas de la religión, por ejemplo, ver si es aplicable al estudio de la ordenación sacerdotal o del proceso de integración al imamate. Por otra parte, para lograr una mayor comprensión del fenómeno de conversión que quiero abordar aquí, las propuestas de Hervieu-Léger y de Richardson deben ser complementadas con aportes teóricos que no solamente resaltan la particularidad del islam y de las especificidades de su proceso de conversión religiosa, sino que permiten reubicar dicha conversión dentro del contexto en el que se da: la Ciudad de México, espacio marcado por la violencia de género y un ambiente sociopolítico en el que se asocia el islam con la violencia en contra de la mujer. Debido a la recurrencia de la aparición del concepto de *violencia de género* en el escenario en el que se



enmarcan las conversiones femeninas y capitalinas al islam, el siguiente apartado se enfocará en delimitarlo, especificando sus diversas expresiones.

### **1.3 La *violencia de género*, una estrategia de dominación masculina**

En la actualidad, el uso del concepto *violencia de género* se refiere a la violencia sexista que persiste todavía en nuestra sociedad. Sin embargo, no existe entre los teóricos que se interesaron en esta cuestión un consenso sobre los emisores y los destinatarios de este tipo de violencia. Dentro de este debate que busca caracterizar al emisor (un hombre, una mujer o una institución) me alinee con las posturas de Maqueda Abreu (2006) y Osborne (2009) que sugieren que esta violencia es emitida por un poder que busca la perpetración de la dominación masculina, principalmente un hombre, pero no necesariamente. Así, en este apartado, me propongo delimitar el concepto *violencia de género* que se quiere emplear para el análisis del discurso de las mujeres conversas, partiendo de ambas investigadoras y del trabajo de Bourdieu sobre la dominación masculina.

#### **1.3.1 Una coerción motivada por un orden social patriarcal**

Maqueda Abreu (2006) y Osborne (2009) concuerdan con el hecho de que la *violencia de género* constituye una coerción que tiene como propósito perpetuar la dominación masculina: la primera propone que se trata de cualquier tipo de coerción “resultado de una estrategia de dominación ejercida por el varón para mantener su posición de poder” (Maqueda Abreu, 2006: p.5), mientras que la segunda señala que constituye una “forma de ejercicio de poder para perpetuar la dominación sexista” (Osborne, 2009: p.48). De la misma manera, ambas concuerdan en que las mujeres son las principales destinatarias de la violencia de género, pero no eliminan la posibilidad de que los hombres sean víctimas de violencia proveniente de mujeres. En efecto, tanto Maqueda Abreu (2006) como Osborne (2009) consideran que “no podemos negar de plano el argumento de que las mujeres también ejercen la violencia” (Osborne, 2009: p.17). Sin embargo, desde su perspectiva, la violencia perpetrada por una mujer sobre un hombre no puede ser considerada como *violencia de género*, ya que las razones que la motivan no se relacionan con la búsqueda de la dominación de su género sobre el masculino.

Optando por una lectura weberiana, las investigadoras proponen que, para definir este tipo de violencia, es necesario enfocarse en los motivos que le dan lugar. Retomando a Osborne (2009), Jiménez Carrasco (2011) señala que si bien las mujeres agraden, los hombres “agreden mucho más [...], lo hacen de forma más violenta y con una finalidad diferente: controlar las vidas de aquellas” (p.2). Esa finalidad o ese motivo asociado al deseo de “controlar la vida” es de mi interés para caracterizar la *violencia de género*, porque muestra que esta última está vinculada a una ideología: la mujer es inferior al hombre y debe ser dominada. Aquí, es importante precisar que dicha ideología no se debe a una cuestión biológica, “de superioridad física (hombre) sobre el sexo más débil (mujer), sino que es consecuencia de una situación de discriminación intemporal que tiene su origen en una estructura social de naturaleza patriarcal” (Maqueda Abreu, 2006: p.2). No obstante, si bien lo biológico no explica esa situación de dominación, esta última se justifica en ello.

La paradoja consiste en que son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo; no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en géneros relacionales, masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad, del pundonor propiamente masculino, y la diferencia entre los cuerpos biológicos en fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos, en el sentido de géneros construidos como dos esencias sociales jerarquizadas (Bourdieu, 2000: p.20).

Reiterando lo anterior, la visión binaria y relacional que se ha empleado históricamente para analizar las cosas del mundo ha tomado el falo, el acto sexual y las diferencias anatómicas entre hombre y mujer como base para legitimar la dominación masculina en la sociedad. El aparato masculino fue y sigue siendo percibido como el superior, como el órgano con fuerza que engendra la reproducción, mientras que el aparato sexual femenino se asocia a un órgano pasivo y sin fuerza. Esta percepción binaria de lo biológico constituye, según el sociólogo, la fuerza arbitraria empleada para legitimar la dominación social de lo masculino sobre lo femenino. De hecho, la propia representación que se hizo históricamente de la relación sexual constituye una de las bases de ese sistema de dominación masculina, puesto que el acto es representado como un proceso en el que se expresa ese masculino activo y femenino pasivo.

Si la relación sexual aparece como una relación social de dominación es porque se constituye a través del principio de división fundamental entre lo masculino,

activo, y lo femenino, pasivo, y ese principio crea, organiza, expresa y dirige el deseo, el deseo masculino como deseo de posesión, como dominación erótica, y el deseo femenino como deseo de la dominación masculina, como subordinación erotizada, o incluso, en su límite, reconocimiento erotizado de la dominación (Bourdieu, 2000: p.19).

Así, estos significados *masculino-activo-vigor-fuerza* y *femenino-pasivo-débil*, se originan en la visión histórica que se tiene de los aparatos sexuales, del acto reproductivo y de la anatomía de forma general. Es decir, no se puede explicar la inferioridad de la mujer en el orden social a partir de factores únicamente biológicos, sino con la forma histórica de percibir e interpretar estas cuestiones, forma que se caracteriza por ser bipolar (masculino/femenino; seco/húmedo; fuerte/débil) y por haber logrado naturalizar cosas que no lo son, es decir, hacer que aparezcan como naturales ciertos elementos de creación social. Siguiendo esta lógica, se podría hasta afirmar que, a diferencia de lo que propone Talcott Parsons, la división sexual del trabajo es también una construcción social que se fundamenta arbitrariamente en elementos biológicos, es decir, que la forma en que se divide el trabajo —trabajo exterior-pesado para el hombre y trabajo interior-doméstico para la mujer—, no se debería en realidad (o tan solo) a las capacidades físicas de cada uno, sino a elementos creados socialmente.

De este modo, los significados asociados a cada sexo desembocan en la aparición de lo que comúnmente se llama en la actualidad el *género*, es decir, una identidad a la “que se adjudican simbólicamente las expectativas y valores que cada cultura atribuye a sus varones y mujeres” (Maqueda Abreu, 2006: p.2). Es decir que esos significados ocasionan la creación de “roles” para los individuos de cada sexo, los cuales pueden variar de una sociedad a la otra.

Corresponde a los hombres, situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo alto, de lo discontinuo, realizar todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares, que, como la decapitación del buey, la labranza o la siega, por no mencionar el homicidio o la guerra, marcan unas rupturas en el curso normal de la vida; por el contrario, a las mujeres, al estar situadas en el campo de lo interno, de lo húmedo, de abajo, de la curva y de lo continuo, se les adjudican todos los trabajos domésticos, es decir, privados y ocultos, prácticamente invisibles o vergonzosos, como el cuidado de los niños y de los animales, así como todas las tareas exteriores que les son asignadas por la razón mítica, o sea, las relacionadas con el agua, con la hierba, con lo verde (como la escardadura y la jardinería), con la leche, con la madera, y muy especialmente los más sucios, los más monótonos y los más humildes (Bourdieu, 2000: p. 25).

Osborne (2009) confirma lo anterior al indicar que la mujer se ve generalmente afiliada a “los valores ligados a la vida, a la creación de la vida, a la maternidad, al cuidado, a la dulzura y a la entrega” mientras que el hombre está relacionado con el vigor y la violencia (Osborne, 2009:

p.42). Se le atribuye el papel de “madre” y de “cuidadora” a la mujer mientras que el hombre es visto como el “proveedor” y el “representante de la autoridad”. Estas expectativas asociadas a ambos géneros tienen como resultado la creación de un orden simbólico, de una sociedad que favorece “la prepotencia de lo masculino y la subalternidad de lo femenino”, lo que da lugar a su vez a “relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres” (Maqueda Abreu, 2006: p.2).

Al respecto, es importante mencionar que ese orden se logra reproducir a través de lo que Bourdieu (2000) llama el *habitus*, es decir, a través del proceso en el que el individuo incorpora como naturales ciertos elementos de creación humana, en este caso, la supuesta inferioridad biológica de la mujer, por medio de su socialización con otras personas e instituciones como la familia. Sin embargo, el *habitus* no es el único elemento que permite la reproducción de ese orden, se reproduce también mediante la participación y colaboración de las mujeres en su propia dominación (Posada Kubissa, 2017), lo que lleva a considerar el orden patriarcal como una violencia simbólica.

La violencia simbólica es, para expresarme de la manera más sencilla posible, aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste. [...] En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran lo que los determina (Bourdieu & Wacquant, 1995: p120).

Reformulando lo anterior, el orden patriarcal es una violencia simbólica porque la mujer participa en su reproducción a pesar de que esto implique su propia dominación. Es importante aclarar que ese orden hace uso a su vez de una coerción llamada “violencia de género” que tiene dos expresiones: una física-directa (coacción física sobre la mujer para asegurar su sometimiento) y una simbólica (coacción no física para asegurar su sometimiento). Lo que es de interés aquí es comprender que, para mantener esa situación de dominación masculina y asegurar la continuación de esas relaciones de poder, se hace uso de coerción sobre la mujer.

La violencia de género responde a un fenómeno estructural para el mantenimiento de la desigualdad entre los sexos. Es una forma de ejercicio de poder para perpetuar la dominación sexista. Precisamente por este carácter estructural, está mucho más tolerada y, por ende, extendida de lo que a menudo pensamos. Quienes agreden por motivos sexistas no están haciendo sino llevar al extremo conductas que se consideran “normales” y que responden, en última instancia, a unos modelos apropiados para cada sexo (Osborne, 2009: p. 48).

Así, lo que caracteriza la llamada “violencia de género” y lo que la distingue de otros tipos de violencia es su finalidad asociada a la búsqueda de la continuidad de la sumisión de la mujer y al mantenimiento del hombre en una situación de poder, finalidad resultante de ese orden

simbólico-cultural que mencioné anteriormente. Para completar la delimitación de este concepto central en mi trabajo, me parece ahora importante desarrollar la cuestión del emisor, ya que el hecho de que esta coerción busque la perpetuación de la dominación masculina no significa necesariamente que sea ejercida por un hombre. Para el presente trabajo, quiero adoptar una postura específica: aunque este tipo de coerción se encuentra principalmente emitido por un varón hacia una mujer, puede también ser emitido por una mujer, por una institución como el Estado o la Iglesia, que obra, de forma consciente o no, a favor de la perpetuación de la dominación masculina. Se trata en este caso de una violencia que no se encuentra directamente ejercida por un hombre, pero que sí responde a intereses que buscan la superioridad social de este último. Por lo tanto, es crucial para el análisis del discurso de mis entrevistadas considerar que una mujer puede también ejercer *violencia de género*, es decir, que puede ser emitida por una persona de ambos sexos, pero que su receptora es forzosamente una mujer. Para comprenderlo, es necesario interesarse en las diversas formas de expresión de esta coerción, desde la más sutil y no coercitiva hasta la más violenta. Por lo tanto, explicaré a continuación mediante qué acciones y situaciones se traduce, partiendo de los aportes de Osborne (2009).

### **1.3.2 Una violencia física y simbólica**

Retomando a diversos autores, Osborne (2009) señala que la *violencia de género* tiene diferentes modos de expresión. Si bien algunos son actos directos y otros más indirectos, ambos tipos constituyen violencias. Así, además de la división “física”, “sexual” y “psicológica” tradicionalmente empleada para categorizar la *violencia de género*, Osborne (2009) propone una forma de diferenciación que es de mi interés para el presente trabajo y que permite distinguir entre las coerciones directas, indirectas y las de “efecto intimidatorio”.

Por “violencia directa”, la investigadora entiende el maltrato, la violación, la agresión, entre otras coerciones que constituyen “la primera causa de muerte o invalidez para las mujeres entre 15 y 44 años, por encima del cáncer, la malaria o los accidentes de tráfico” (Osborne, 2009: p.20). Resalta aquí una de las figuras características de este tipo de violencia, las mujeres en contexto de guerra, muchas veces usadas “como botines de guerra o forzadas a engendrar hijos del enemigo” (Osborne, 2009: p.21). Esta primera forma de violencia tiende a ser perpetrada por varones, pero podría también ser orquestada por una mujer como parte de una institución, de una organización o de cualquier tipo de organismo que buscaría de forma consciente, o no, la

continuidad de la dominación masculina. A modo de ejemplo, es posible resaltar la violencia obstétrica, que puede ser considerada como una violencia directa con motivo de género, pero que no es necesariamente aplicada por un hombre, sino también por mujeres especialistas de la salud que fueron capacitadas por una institución que les enseñó prácticas obstétricas degradantes. Estas últimas pueden considerarse maltrato, provocan daños en los cuerpos de las mujeres y participan en la reproducción de la dominación masculina en la sociedad.

Como lo indica Osborne (2009), “si bien la violencia directa es necesaria para la dominación patriarcal, es insuficiente por sí misma” (p.20), por lo que existe una forma de coerción más indirecta. Esta última se traduce en actos que no desembocan en la muerte o el daño físico, pero que incluyen la prohibición de movimiento, la agresión verbal, las amenazas, el control de la vestimenta, entre otras formas de expresión. Así, este tipo de violencia es más sutil que el primero y se puede ubicar en todas las esferas de la vida social: doméstica, laboral, en la calle, etc. Tiende también a ser más aceptado socialmente o al menos, a pasar más “desapercibido” que el primero, hasta tal punto que muchas mujeres no se dan cuenta de que están siendo víctimas de violencia (Osborne, 2009). Aquí, quiero apuntar que ciertos rasgos de esta violencia corresponden a lo que Bourdieu llama “violencia simbólica”. Cada orden sociocultural se rige por un cuadro compuesto de códigos específicos (vestimentarios, comportamentales, etc) para la mujer, y para asegurar que esta última se mantenga dentro de dicha delimitación, el conjunto social ejerce un control sobre ella. En este caso, al igual que la violencia simbólica de Bourdieu, el control ejercido puede ser emitido por cualquier fuerza (otra mujer, una institución, un adolescente, etc) y no se traduce necesariamente en una coerción física sino en actos de rechazo o anulación social.

Finalmente, Osborne (2009) identifica una última forma de violencia, menos tratada y denominada “de efecto intimidatorio”. Remite al miedo que los medios de comunicación y la propia educación familiar inculcan a las mujeres por el hecho de pertenecer al género femenino. En otras palabras, las mujeres aprenden en la escuela, la familia o viendo la televisión, desde su infancia, que son vulnerables por su condición de mujer, que pueden sufrir de violencia más fácilmente que un hombre; este aprendizaje ejerce sobre ellas una forma de control: para no salir de su casa, no ir a ciertos lugares, etc. Este tipo de violencia cae también en el dominio de la cultura, al estar más presente en ciertas sociedades que otras, particularmente en aquellas en las que existe un riesgo importante para las mujeres. Al igual que los otros tipos, quien emite la

violencia puede ser un hombre, una mujer, una institución o el conjunto social, y puede ser considerada como una forma de violencia simbólica, puesto que se trata de una especie de control que la sociedad “inculca” a la mujer a autoaplicarse.

A modo de conclusión, las propuestas de Maqueda Abreu (2006), Osborne (2009) y Bourdieu (2000) para abordar la dominación masculina y la *violencia de género* me parecen relevantes para el análisis del discurso de mis entrevistadas. La importancia que se ha dado a los motivos de la violencia para la definición del concepto constituye un enfoque, claramente influenciado por Max Weber, que me interesa emplear. Asimismo, aunque sea posible ubicar en los discursos de las teóricas que se privilegia a los hombres como emisores, el hecho de que ambas consideren que este tipo de violencia pueda provenir de ambos sexos me parece fundamental. La definición adoptada en este apartado propone que dichas violencias no dejan de ser “violencias de género” cuando son ejercidas por mujeres, porque siguen siendo expresiones de un poder que busca la continuidad de la dominación masculina. Dado que en esta investigación trataré de violencias no necesariamente ejercidas por hombres pero sí destinadas a mujeres, este aporte es de gran interés para mi trabajo. Por otra parte, la perspectiva de Bourdieu permite comprender que si bien la *violencia de género* se caracteriza por constituir comúnmente una coerción directa y física, puede también expresarse como violencia simbólica, es decir, como coacción no física que implica la participación de la mujer en su propia dominación. Finalmente, el acercamiento que propuse a la situación de dominación que viven las mujeres, servirá para abordar la cuestión del feminismo islámico decolonial. Mostraré más adelante que esa situación de dominación debe ser leída desde una perspectiva interseccional, es decir, a partir de una visión que considera el contexto socioeconómico, sociocultural y sociohistórico de las mujeres en cuestión, así como las numerosas relaciones de poder de las cuales son receptoras y que se relacionan con su etnia, clase social, entre otros elementos.

#### **1.4 El feminismo islámico, ¿un oxímoron?**

Como se expuso anteriormente, el orden social que predomina en Occidente se ha caracterizado históricamente por la dominación masculina. Ante ese orden en el que los hombres ocupan un lugar de poder frente a las mujeres y en donde se ejerce una coerción sobre ellas para asegurar la continuidad de dicha dominación, surge el feminismo. Este movimiento busca, por una parte,

explicitar cómo esa desigualdad fue construida socialmente y cómo no puede fundamentarse en diferencias de orden biológico y, por otra parte, se propone restablecer una igualdad entre ambos géneros en la sociedad. Sin embargo, el feminismo nacido en Occidente, que llamaré “feminismo clásico” y que se caracteriza por coincidir con las realidades de mujeres blancas, ateas y de clase media, se ha visto fuertemente criticado. No puede corresponder a las realidades de todas las mujeres, ni tampoco conformarse como representante de todas ellas. Por lo tanto, surgieron nuevas lecturas del feminismo en las pasadas décadas, una perspectiva más interseccional que se propone poner el foco sobre las numerosas desigualdades suplementarias de las cuales sufren las mujeres que no corresponden a este estrato. Esta perspectiva no busca solamente resaltar la necesidad de pensar la liberación femenina considerando todas las relaciones de poder que puedan existir y que se relacionan con la religión, la etnia o el color, sino pensar dicha liberación de acuerdo al contexto sociocultural, socioeconómico y sociohistórico de las mujeres en cuestión.

Es a partir de dicho postulado que se desarrollan una serie de feminismos, que Adlbi Sibai (2016) presenta en *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*: entre ellos, el feminismo negro, el chicano, y aquel que es de su interés para el desarrollo de su tesis doctoral, el feminismo islámico. Este feminismo, que surge de la necesidad de “descolonizar y desesencializar toda lectura del feminismo y del Islam”, se propone pensar la liberación femenina sin “responder a las interrogantes impuestas por el feminismo hegemónico” y viendo de qué manera las musulmanas “se preguntan por la cuestión de la igualdad, según modalidades, términos y problemáticas que son propias a ellas” (Ali, 2020: p.11). Lo anterior constituye justamente el objetivo de este apartado: lo que me propongo aquí es indagar en la propuesta del feminismo islámico, a partir de la crítica que se hace al feminismo clásico, particularmente a su carácter hegemónico. Por un lado, reflexionaré acerca de la invalidez de su imposición como única vía de liberación femenina y haré hincapié en la necesidad de pensar dicha liberación desde un ángulo interseccional, es decir, partiendo de las esferas socioculturales, sociohistóricas y socioeconómicas de cada mujer. Por otro lado, presentaré una de las corrientes principales que caracteriza al feminismo islámico en la actualidad: el feminismo islámico decolonial que cuenta entre sus principales teóricas a Sirin Adlbi Sibai y que se posiciona de forma crítica frente al feminismo clásico, el laico árabe y el islámico poscolonial. Finalmente, concluiré indicando de qué manera esa perspectiva es de mi interés para el análisis del discurso



de mis entrevistadas.

#### **1.4.1 Crítica del “feminismo clásico” y la necesidad de hablar de “feminismos”**

Siguiendo la perspectiva decolonial latinoamericana, que tiene entre sus pensadores a figuras como el filósofo Enrique Dussel y el sociólogo Ramón Grosfoguel, Adlbi Sibai (2016) propone que el inicio de la modernidad ha significado la consolidación de una “cárcel-epistemológico-existencial, que impone *quién, cómo, desde dónde* se tiene la validez para *hablar, ser, estar y saber* en el mundo [...]” (p.19). Partiendo de la teoría de la *decolonialidad del saber*, la autora sugiere que la modernidad caracterizada por el predominio de la razón y el “universalismo cartesiano” favoreció la división del mundo en dos esferas: por un lado, se encuentra un saber legítimo que se ubica en Occidente y, por otro lado, está un saber ilegítimo que se localiza en el resto del mundo. En otros términos, la colonización moderna no se habría realmente terminado con las independencias de las naciones, puesto que logró imponer un conocimiento/una epistemología desde la cual dichas naciones ahora independientes siguen pensando en la actualidad. Así, “pensar desde un marco legítimo” solamente se puede realizar a partir de dicha epistemología, de tal manera que los conocimientos-saberes no-occidentales, tales como el islámico o el hindú, están relegados al dominio de la ilegitimidad. Cabe agregar aquí que al igual que estos últimos, las epistemologías indígenas ubicadas geográficamente en Occidente y que no corresponden al marco cartesiano que establece la modernidad, están también “anuladas”.

A partir de lo anterior se logra entender la necesidad de hablar de “feminismos” en plural. Como lo propone Ali (2020), en este ámbito, el saber legítimo mejor reflejado por la corriente llamada “clásica” del movimiento feminista impone sus discusiones en torno a los conceptos de “liberación femenina” e “igualdad de sexos”, y orienta la reflexión estableciendo interrogantes que provienen de problemáticas suyas, aquellas pertenecientes a una clase media-alta laica y occidental. A modo de ejemplo, “desvestirse” o “descubrirse” constituye uno de los principios que se asocia a la emancipación de la mujer y que se coloca como representativo del “espacio moderno”, es decir, del mundo desarrollado y libre (Lamrabet, 2014). Frente a este “espacio moderno del ‘desvelarse’ (*dévoilement*)”, este feminismo ubica “el arcaísmo como un espacio del ‘velarse’ (*voilement*) o de la ‘ocultación’ ” en el que se encuentran las mujeres con *hijab*

(Lamrabet, 2014: p.33-34). Sin embargo, antes de hablar del velo, es importante decir que este feminismo calificado por Lamrabet (2014) de *neocolonialista* insiste en rechazar la religión en las discusiones sobre la liberación femenina, hecho que se debe al contexto sociohistórico (laicismo y secularización de las sociedades occidentales) en el que nació y que tiene como consecuencia la “anulación” de la voz de las mujeres de otras esferas socioculturales que explican la igualdad de sexos por medio de sus textos sagrados. Por lo tanto, frente a este enfoque excesivamente occidental-céntrico, se desarrollaron otras vías que incluyen a mujeres que reflexionan a partir de “modalidades, términos y problemáticas que son propias a ellas” (Ali, 2020: p.11).

Estas vías pueden reunirse en una sola iniciativa, la adopción de una perspectiva interseccional. Según Hill Collins (2019), la interseccionalidad permite analizar la situación de la mujer considerando todas las relaciones de poder de la cual puede ser receptora debido, no solamente a su género, sino a su etnia, religión, clase social, etc.

En otras palabras, las vidas e identidades de las personas normalmente están determinadas por muchos factores que se influyen de forma mutua y diversa. Además, la raza, la clase, el género, la sexualidad, la edad, la discapacidad, la etnia, la nación y la religión, entre otros, constituyen sistemas de poder conectados que se construyen o interseccionan mutuamente. En el marco interseccional, no hay un sexismo ni un racismo puros. Más bien, las relaciones de poder del racismo y el sexismo adquieren sentido en la relación del uno con el otro (Hill Collins, 2019: p.36).

Si bien se acusa con frecuencia a esta perspectiva de “identitaria” y de romper con la solidaridad del movimiento feminista, para Hill Collins (2019), no es posible aplicar un modelo universal para responder al sexismo y la dominación patriarcal, dado que las mujeres del mundo no están expuestas a las mismas problemáticas, o al menos, no de la misma manera. Por ejemplo, la dominación masculina de la cual sufre la mujer negra o indígena se mezcla con elementos que tienen que ver con el racismo y la colonización. Su cuerpo, además de constituir un objeto de la dominación masculina, podrá ser objeto de la colonización. De la misma manera, el cuerpo de la mujer musulmana será víctima de órdenes sexistas, que se relacionan también con el rechazo y odio al islam. Por lo tanto, la perspectiva interseccional permite comprender que las mujeres negras, indígenas o musulmanas, a quienes los decoloniales franceses caracterizan como “racializadas”<sup>2</sup>, se encontrarán frente a problemáticas que no corresponden a los de las mujeres

---

<sup>2</sup> El término *racializado* procede del adjetivo francés “racisé”, que se refiere a las personas que son víctimas del racismo por pertenecer a una comunidad marginada.

occidentales, blancas y ateas, a las cuales se dirige el feminismo clásico. Esta perspectiva muestra también que además de no enfrentarse a las mismas problemáticas, las mujeres negras, indígenas o musulmanas se encontrarán a su vez dominadas por las mujeres occidentales, blancas y ateas. Así, a partir de esta lectura interseccional de la dominación y de la desigualdad que viven las mujeres surge la imposibilidad de aplicar lecturas que parten “solamente desde el punto de vista del feminismo occidental clásico” (Saidi Annouri, 2020: p.166), lo que pone de manifiesto la necesidad de consolidar feminismos que se adecuen a las realidades de todas las mujeres. Entre dichos feminismos, Adlbi Sibai (2016) menciona el chicano que toma en cuenta el racismo vivido por las mujeres pertenecientes a esta comunidad, su frecuente pertenencia a esferas económicas bajas en la sociedad estadounidense y la hipersexualización de la cual son víctimas por ser latinas. De la misma manera, el “feminismo negro” en Estados Unidos hace “hincapié en la poderosa influencia que tiene el legado de la esclavitud, la segregación y el movimiento de los derechos civiles sobre las desigualdades de género que afectan a la comunidad negra” (Giddens & Sutton, 2018: p.723). Siguiendo con esta lógica interseccional, se consolida el feminismo islámico, el cual liga la cosmovisión musulmana a la liberación femenina, reafirmando principios propios de las mujeres musulmanas que se adecuen a su forma de percibir el mundo.

Esta última propuesta es aquella que abordaré a continuación desde una perspectiva plural, puesto que no existe un solo feminismo islámico, sino varios. Trataré principalmente del feminismo islámico decolonial que es de mi interés para el presente trabajo, pero insistiré sobre el hecho de que todos los feminismos islámicos existentes buscan replantear y cuestionar “el dominio del modelo occidental colonial y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y de emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contrario a lo religioso e impondría un distanciamiento de aquel” (Ali, 2020: p.129).

#### **1.4.2 El feminismo islámico decolonial, una reacción a la “cárcel epistemológica”**

Además de su oposición al feminismo clásico, el feminismo islámico decolonial se posiciona críticamente frente a la corriente laica árabe, que incluye a figuras como Nawal Saadawi o Wassyla Tamzali que “niegan categóricamente que la igualdad se encuentre en la base del islam, sosteniendo que la opresión de la mujer se da en todas las religiones” (Adlbi Sibai, 2016: p.122).

El FID se distancia también de los postulados emitidos por el feminismo islámico poscolonial. Crítica los aportes de sus grandes nombres, entre ellos Amina Wadud y Fatema Mernissi, puesto que, desde su perspectiva, si bien esta corriente señala el carácter colonial y neocolonial del feminismo occidental hegemónico, retoma sus categorías y su epistemología binaria (tradición/modernidad, identidad/alteridad, etc.) para llevar a cabo su análisis del feminismo dentro del islam.

Este feminismo [el islámico poscolonial] se fundamenta en las teorías poscoloniales, que rechazan el feminismo árabe liberal y laico, ya que lo consideraban neocolonial e imperialista. Del mismo modo, aboga por la emancipación de la mujer musulmana y se aferra a la *sharia* para poder llevar a cabo dicha emancipación. Con una reinterpretación de los textos sagrados, pero a la vez una vuelta al islam, pretende destruir los cimientos patriarcales, y las cúpulas y estructuras machistas existentes en el mundo islámico. Destacan figuras, como la académica Amina Wadud, que propuso reformas interesantes y revolucionarias como la posibilidad del imamato para la mujer (Saidi Annouri, 2020: p.161).

Rechazando la idea de una incompatibilidad entre religión y feminismo, la propuesta poscolonial de Amina Wadud, ubicada en una tradición reformista, considera que “el *islam original* no promueve el patriarcado, sino que, por el contrario, promete la igualdad de los sexos” (Ali, 2020: p.129). Así, propone que a partir de la herramienta *ijtihad* (اجتهاد), que permite repensar los textos religiosos de acuerdo con la evolución de los contextos socioculturales, económicos o políticos, se realice “un retorno a las fuentes del islam (Corán y Sunna) a fin de limpiarlo de lecturas e interpretaciones sexistas que traicionan la esencia liberadora del mensaje de la revelación coránica” (Ali, 2020: p.129). En otros términos, las feministas islámicas de esta corriente consideran que la Revelación constituye una propuesta igualitaria, pero que el mensaje fue “pervertido” por el patriarcado árabe.

Las feministas decoloniales parecen coincidir con las grandes líneas del pensamiento de esta corriente: la Revelación coránica en su esencia es igualitaria. Sin embargo, Adlbi Sibai (2016) no se pronuncia sobre la necesidad de una reinterpretación de los textos religiosos, se enfoca más bien en la crítica de la forma en que los poscoloniales se proponen releer dichos textos y abordar la cuestión femenina en el islam: desde la epistemología occidental. Así, para la investigadora, la propuesta poscolonial busca descolonizar el feminismo en el mundo islámico, empleando herramientas de la filosofía islámica como el *ijtihad*, pero reflexionando desde el pensamiento binario que ha impuesto la modernidad “tradición/modernidad e identidad/alteridad” (Adlbi Sibai, 2016: p.232). Además de este pensamiento binario, las

feministas poscoloniales sugieren un acercamiento a las mujeres en el islam partiendo de categorías de análisis tales como “democracia”, “responsabilidad individual” o “igualdad de sexos”, como sucede en la obra *El harén político: el Profeta y las mujeres*, escrita por la feminista poscolonial Fatema Mernissi. Esta es precisamente la crítica de los decoloniales como Adlbi Sibai: no basta con poner de relieve la modernidad eurocéntrica y subrayar las dinámicas coloniales, se trata más bien de distanciarse completamente de las categorías de análisis y de los ejes articuladores (pensamiento binario) impuestos por esta modernidad.

Ahora bien, en lo que se refiere al feminismo islámico decolonial, este propone que “la Revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres [...]” (Adlbi Sibai, 2016: p.122), pero las interpretaciones y actuaciones de los musulmanes no lo son necesariamente. Sin embargo, si bien este movimiento se pronuncia sobre el carácter igualitario o no del texto sagrado del islam, su propuesta recae principalmente en la necesidad de “salir de la cárcel” extrayéndose de ese supuesto “universalismo” que ha impuesto la modernidad y que ha establecido como referente general valores de hombres y mujeres de clase media, laicos y occidentales. Por lo tanto, parece ahora necesario seguir estos preceptos, acercándose a algunos de los significados existentes en el islam que podrían ilustrar esa necesidad de leer la liberación de las mujeres desde su propio contexto.

Para empezar, debo detenerme en el concepto de *igualdad*, el cual remite comúnmente a los derechos, pero adopta una connotación suplementaria en la cosmología islámica.

Alá ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Alá (Sura 33: Al-Ahzab, verso 35).

Quien obre mal no será retribuido sino con una pena similar. En cambio, los creyentes, varones o hembras, que obren bien entrarán en el Jardín y serán proveídos en él sin medida (Sura 40: Ghafir, verso 40).

Como lo demuestran ambas suras del Corán, el concepto de *igualdad* se encuentra presente en la cosmología islámica, pero remite a cuestiones morales y al juicio de Allah. Así, además de los asuntos societales sobre los cuales el feminismo clásico se enfoca, el feminismo islámico suma cuestiones morales y éticas en su forma de abordar la igualdad de sexos. En otras palabras, se trata de una igualdad no solamente en términos de derechos, como lo sugiere el feminismo clásico, sino también en cuestión de deberes. De la misma manera, su enfoque no se encuentra

solamente dirigido hacia la sociedad, sino también hacia Allah, es decir, hacia el “mundo posterior”.

Para ilustrar esa necesidad de un análisis desde su propio contexto, el *hijab* o la ropa larga para las musulmanas son elementos que, además de constituir un símbolo de su fe y de su identidad, tienen un significado liberatorio. En efecto, se trata en la cosmología islámica de la libertad “de disponer de sus cuerpos y sus imágenes” y de la voluntad “de ser consideradas por su intelecto y capacidades personales” (Adlbi 2016, 165). Así, lejos de la lectura esencializadora del feminismo clásico, la cual propone que el velo “representa la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos” y que la liberación femenina se alcanza mediante el hecho de “desvestirse” (Lamrabet, 2014: p 33), el hecho de cubrirse remite a la salida de un mundo donde predomina la hipersexualización de las mujeres, la competencia y el enjuiciamiento de los cuerpos, un mundo en el que las mujeres y su cuerpo se encuentran continuamente escrutadas y juzgadas, donde su valor parece medirse más a través de su físico que por su intelecto. Así, más que constituir una imposición del hombre, el *hijab* y la adopción de ropa larga constituyen elementos liberadores para muchas musulmanas, que les permiten priorizar sus capacidades intelectuales y su valor como seres humanos.

Sin entrar a fondo en los significados presentes en el islam y con el afán de resumir lo anterior: para hablar de liberación femenina, es necesaria una lectura que parte del contexto sociocultural-sociohistórico de los actores y que considera todas las relaciones de poder que puedan existir en relación con su religión, etnia, situación económica, entre otros. Además, parece imperativo interpretar su realidad desde su cosmología. Tanto el *hijab* como la propia noción de “mujer” tienen significados diferentes en la sociedad islámica y en la occidental-laica, y esto me obliga a hacer énfasis sobre la imposibilidad de una lectura universal del feminismo. A modo de conclusión, el feminismo islámico decolonial constituye un aporte de interés para el presente trabajo, principalmente porque muestra que el análisis del discurso de mis entrevistadas deberá realizarse dentro de su propio contexto sociocultural y partiendo del pensamiento islámico. Como se podrá ver más adelante, ciertas entrevistadas sienten que se liberaron a través del islam o que su conversión religiosa fue una forma de protección ante la violencia de género. Estas afirmaciones parecen entrar en el panorama propuesto por el feminismo islámico decolonial, ya que confirman que existe una forma de liberación por medio de la religión y que el planteamiento de que el “islam” y la “liberación femenina” no son compatibles, como lo afirma

el feminismo clásico, no puede considerarse una verdad absoluta. Sin embargo, si bien los aportes de Adlbi Sibai son de gran interés para el presente trabajo, el carácter activista que conlleva la noción de “feminismo” no es pertinente para mi análisis, ya que el hecho de que ciertas conversas puedan encontrar en esta religión una manera para afirmarse como mujeres o una alternativa a la violencia de género, sea doméstica o callejera, no significa que se encuentren en un proceso reivindicativo o de carácter activista.

### **1.5 El *antimusulmanismo*, una crítica del concepto de *islamofobia* desde Sánchez Estrada (2018)**

Además de poner en tela de juicio la lectura occidentalocentrista de la liberación femenina, el feminismo islámico decolonial busca resaltar el contexto de aversión hacia el islam que existe en Occidente, el cual provoca el ejercicio de una discriminación y violencia hacia los musulmanes, y las musulmanas en particular. Es en este contexto sociohistórico que se enmarcan las conversiones al islam de mis entrevistadas, por lo que conviene dedicar un espacio a este tema en mi trabajo. Así, este apartado se propone delimitar esta situación de violencia, empleando el concepto de *antimusulmanismo* que desarrolló Sánchez Estrada (2018) y explicando por qué se rechazará a lo largo del presente trabajo el uso de la noción de *islamofobia*.

Hoy en día, es común emplear el concepto de *islamofobia* para referirse a la situación de discriminación que conocen los musulmanes desde los atentados del 9/11. Esta noción que nació en el transcurso de las pasadas dos décadas se encuentra definida de la siguiente manera por las Naciones Unidas<sup>3</sup>:

La islamofobia es el miedo, los prejuicios y el odio hacia los musulmanes que conduce a la provocación, la hostilidad y la intolerancia mediante amenazas, acoso, abuso, incitación e intimidación de musulmanes y no musulmanes, tanto en el mundo en línea como fuera de ella. Motivada por la hostilidad institucional, ideológica, política y religiosa, que trasciende al racismo estructural y cultural, la islamofobia se dirige contra los símbolos y rasgos distintivos de la condición de ser musulmán (Organización de las Naciones Unidas [UN], s.f.).

Según la organización, se trata del “miedo” hacia los musulmanes, miedo que se puede notar en la composición etimológica de la noción: está compuesta por las palabras *islam* que remite a la

---

<sup>3</sup> Organización de las Naciones Unidas. (s.f.) Día internacional de la lucha contra la islamofobia. [Página Web]. [Fecha de consulta: 06/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

religión musulmana y por *fobia* que remite al miedo o temor a algo. Frente a eso, existen críticas, como la que hace Sánchez Estrada (2018), que rechazan la idea de que las discriminaciones y violencias que sufren los musulmanes sean consecuencia del miedo.

Sánchez Estrada (2018) indica que es necesario dejar de emplear el concepto de *islamofobia*, porque sugiere que esta situación discriminatoria se debe a “una fobia irracional e incontrolable —que en sentido estricto dejaría sin responsabilidad al individuo que la ‘sufre’, y por tanto no podría ser juzgado por sus actos” (p. 167). Según la misma autora, se trata más bien de un odio consciente al islam, de “un fenómeno intelectual” occidental que se posiciona en contra del poder que ganan los movimientos políticos islamistas en el mundo musulmán y en “contra [de] la emancipación de los musulmanes” (Sánchez Estrada, 2018: p.167). Por lo tanto, la autora propone reemplazar este concepto por la noción de *antimusulmanismo* que retrata con mayor exactitud la situación de rechazo a su emancipación que conocen los musulmanes, la cual no se encuentra solamente motivada por los atentados del 2001, sino por “viejos prejuicios occidentales” que existían ya en el siglo XX (p.168). Así, este concepto permite mostrar que tampoco se trata de un miedo al extranjero como lo sugiere la noción de *islamofobia*, sino de un odio a los musulmanes muchas veces compatriotas de las personas que ejercen esa discriminación (Sánchez Estrada, 2018).

En resumen, mi intención en este apartado es justificar el hecho de reemplazar el concepto de *islamofobia* por la noción de *antimusulmanismo* ideada por Sánchez Estrada (2018). Es necesario emplear una categoría que representa de manera más adecuada la situación de violencia que conocen los musulmanes en la actualidad, en vez de la explicación única de un miedo “irracional e incontrolable” al islam que motivaría dicha coerción. En realidad, como lo propone la autora, se trata de un odio histórico al islam y a sus seguidores, que las sociedades occidentales ya tenían antes de los acontecimientos del 9/11. Se caracteriza por formar parte de esta epistemología binaria de la cual el feminismo islámico decolonial hace una crítica y que se basa en la cancelación y el rechazo del otro: nosotros/ellos-modernos/arcaicos-desarrollados/atrasados, etcétera.

Concluyo este capítulo teórico indicando que el objetivo que se persiguió fue delimitar los conceptos centrales que conforman juntos la realidad que quiero observar. Retomando todos los elementos que fueron expuestos aquí, es importante tener claro que la *religión* es entendida en este trabajo como una estructura de significados-valores, como un hilo de memoria que



comparten las personas de diferentes generaciones y sobre el cual reposa la comunidad de creyentes. De la misma manera, se entiende la *conversión religiosa* como una movilidad mediante la cual una persona se incorpora a un nuevo hilo de memoria, una movilidad mejor representada por el concepto de *carrera*, puesto que al igual que una carrera profesional, está compuesta de dudas y altibajos. Por otra parte, se concibe la *violencia de género* como una coerción ejercida sobre la mujer, que busca la reproducción de la dominación masculina en la sociedad, y de la cual una mujer se puede liberar empleando diferentes caminos entre los cuales se encuentra el islam. Finalmente, será importante en los capítulos siguientes tomar en cuenta que los motivos de discriminación que sufren los musulmanes son mejor representados por el concepto de *antimusulmanismo*. Se trata de un odio hacia los musulmanes, de una oposición a su emancipación, y no de una fobia incontrolable.

# **CAPÍTULO II**

## **Marco metodológico**

## 2.1 Enfoque epistemológico

Para abordar la conversión al islam de mujeres capitalinas, me propuse partir de la propuesta comprensiva de Max Weber (1964), un enfoque teórico y metodológico según el cual el objetivo de la sociología es explicar las acciones sociales, es decir, leer lo social desde un ángulo que se centra en el individuo, considerándolo como el motor de su realidad. A continuación, presentaré este enfoque weberiano, justificaré su uso en el presente trabajo, y destacaré la corriente de pensamiento que se opone a él, el estructuralismo.

Según Weber (1964), para acercarse a una realidad social, primero es necesario buscar el sentido que el actor da a su acción, es decir, encontrar el motivo (desde su punto de vista) que hay detrás de ella. Como lo demostró en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, los fenómenos sociales son el resultado de los valores de los individuos y, en consecuencia, una modificación de dichos valores puede provocar el desarrollo de nuevos fenómenos, a veces de gran envergadura, como la aparición del capitalismo. Según Weber (1905) este último acontecimiento fue resultado de los valores que la nueva fe, el protestantismo, había promovido en Europa: esta religión habría impuesto nuevos significados, entre ellos, *trabajo = acumulación de la riqueza = salvación de Dios*, lo que habría propiciado la formación de un contexto favorable a la aparición del capitalismo. Por lo tanto, para Weber, si se quiere comprender un fenómeno social, primero hay que encontrar los valores que motivaron a los individuos a llevar a cabo su acción, dado que identificar el motivo permitirá comprender el fenómeno.

Esta perspectiva se contrapone a una importante corriente de pensamiento: el estructuralismo, que tiene entre sus teóricos a Levi-Strauss, Bourdieu, Durkheim, entre otros. A diferencia de la propuesta comprensiva, la estructuralista analiza los fenómenos sociales poniendo el foco sobre las estructuras en lugar de los individuos. Sugiere que estos últimos están insertos en un “sistema” o una “estructura”, un todo que existe de forma inconsciente y que da lugar a los fenómenos sociales, mientras que el enfoque comprensivo se interesa en las personas y considera que son ellas las que dan lugar a dichos fenómenos. En otros términos, el estructuralismo considera que el individuo está sujeto al determinismo, es decir, que no es realmente “maestro de su condición”, y eso hace que la lectura que propone esta corriente se caracterice por partir desde arriba (estructura) hacia abajo (individuo). A su vez, la sociología comprensiva concibe al individuo como “maestro de su condición” y generador de fenómenos

mayores, por lo que sugiere una lectura que parte desde abajo (individuo-actor) hacia arriba (estructura). En realidad, más que ser opuestos, ambas formas de leer el fenómeno social pueden complementarse, proponiendo así una lectura multidimensional: una que parte del “sistema” o de la “estructura” en el que el individuo está inserto y una que se enfoca en el individuo como actor.

Por otra parte, la sociología comprensiva propone una metodología respecto a la interpretación del fenómeno social que resulta interesante para el presente trabajo. Weber (1964) considera que después de haber identificado el motivo de la acción, el sociólogo debe entrar en una “fase interpretativa”, la cual se subdivide en dos procesos: la exteriorización del investigador de la realidad que observa y la creación de *tipos ideales*. Después de recolectar el sentido, el investigador debe interpretarlo desde una postura exterior, objetivo que alcanzará mediante la identificación de sus propios valores (el reconocimiento de su propia subjetividad) para no emitir juicios de valor durante la posterior interpretación de los datos recolectados. Así, una vez que logre “exteriorizarse”, deberá elaborar conceptos o mejor dicho “categorías” a partir de lo que observó. En este proceso, surge una herramienta que busca facilitar la lectura de la realidad: el *tipo ideal*, categorías de análisis que resaltan los rasgos principales, distintivos y significativos de la realidad observada. Un ejemplo de ello es lo que hace Weber (1964) en sus análisis sobre el Estado; aquí crea tres categorías (tipos ideales) para caracterizar la *dominación* —que de acuerdo con él son los aspectos principales de dicha institución—: *la carismática, la tradicional y la legal racional*.

En resumen, la propuesta comprensiva resultó de gran interés para la realización del este estudio, ya que me permitió comprender que la conversión al islam de mujeres capitalinas no podía solamente considerarse como resultado de fenómenos estructurales, puesto que era también el fruto de las propias decisiones de las conversas. En otros términos, la sociología comprensiva me llevó hacia una explicación de la conversión centrada en la manera en que estas mujeres significaron su movilidad religiosa y en los acontecimientos de su propia biografía que podían haberla motivado. Así, decidí leer el fenómeno de mi interés desde este enfoque epistemológico porque me ayudaba a cumplir con mi objetivo: llevar a cabo un análisis cualitativo del discurso de estas mujeres, dando una gran importancia al significado que dieron a su recorrido. Finalmente, el empleo de este enfoque se justificó también con la propuesta weberiana de *tipos ideales*, pues esta me iba a permitir una mayor comprensión del fenómeno,

mediante el establecimiento de categorías que describen los tipos de conversión, así como los diversos valores y acontecimientos biográficos que la motivaron.

## **2.2 Diseño de la investigación, población y muestra**

### **2.2.1 Método y técnicas de recolección de datos**

El método de investigación empleado fue el estudio de caso. Como lo señala Bryman (2016), permite enfocarse en un solo grupo y una sola localidad, con el propósito de resaltar los rasgos importantes de su realidad. Para la presente investigación, este método fue el adecuado porque me interesaban particularmente las mujeres conversas del Instituto de Lengua y Cultura Árabe-Al Hikmah, ubicado en la Ciudad de México, por ser un caso excepcional: fue fundada por mexicanos conversos, está compuesto en su mayoría por mujeres que se incorporaron al islam en los pasados años y “propone un modelo religioso” que pretende adaptarse al contexto sociocultural mexicano. Estos elementos que conforman la excepcionalidad del caso de Al-Hikmah a nivel capitalino me llevaron hacia la elección del estudio de caso como método de investigación, que me permitiría estudiar la realidad del Instituto sin pretender que esta sea representativa de la de todos los musulmanes de la capital (validez externa). Cabe decir aquí que en el proceso de selección del método, se rechazaron varias opciones, entre ellas, el estudio comparativo. En efecto, si bien me habría permitido analizar la realidad de mi interés comparando dos casos diferentes, determinando así las distinciones y puntos en común que existen entre ambos, habría requerido que me involucrara en un mayor grado en el campo y por lo tanto habría tomado más tiempo. Así, el estudio de caso me convenció por su enfoque en un caso en especial, considerado excepcional, pero también por su amplia propuesta a nivel de técnicas e instrumentos de recolección de datos (Bryman, 2016): posibilidad de emplear la etnografía, las entrevistas grupales, el grupo focal, las entrevistas individuales junto al instrumento “encuesta”.

Para mi investigación, decidí emplear la etnografía y la entrevista individual. La primera técnica me permitió insertarme en la realidad de mi interés: participación en actividades cotidianas de la comunidad para acceder a la información relacionada con las costumbres, las prácticas y las formas de interrelacionarse de quienes integran el centro. Con la segunda, iba a

poder recolectar datos que corresponden a las experiencias individuales de las mujeres, desde su propia narración. Respecto a la etnografía que realicé, es importante mencionar que el tiempo de mi inmersión en el Instituto fue relativamente corto, debido a la breve duración del duodécimo trimestre que no permite la verdadera realización de un trabajo etnográfico profundo. Sin embargo, durante un periodo de tres a cuatro meses, pude participar en la celebración del *Aid-el-Adha*, acudir al Instituto de forma regular para las oraciones del sábado y domingo (llevar a cabo el rezo con las otras mujeres), participar en las actividades de la comunidad como los talleres de cocina y los bazares, convivir con las mujeres en el espacio que les corresponde en la mezquita, además de comer y cenar con la comunidad los días sábado y domingo. Debo decir que esta implicación se caracterizó también por múltiples conversaciones informales con las mujeres de la comunidad y por una convivencia fuera de la mezquita, lo que me permitió acceder a datos propios de su vida cotidiana. Es necesario indicar aquí que esta técnica de recolección de datos fue acompañada del instrumento “diario de campo”, en el cual registraba mis observaciones.

Sobre las entrevistas individuales que apliqué, estas adoptaron un eje biográfico que me ofreció la posibilidad, por un lado, de conocer los acontecimientos que componen las *carreras* de estas mujeres y que las llevaron a su incorporación al islam y, por otro, a comprender su forma de interpretar su propio camino hacia la conversión. Además, es importante mencionar que, con esta técnica, he podido tratar temas delicados con mayor facilidad e identificar a posteriori si existían elementos comunes entre los relatos de cada entrevistada. Para guiar estas entrevistas semiestructuradas, realicé un guión de preguntas que incluía interrogaciones pertenecientes a categorías intermedias, que conformé a partir de cuatro elementos: los conceptos teóricos que guían este trabajo; las nociones que formularon algunas conversas entrevistadas por otros investigadores; algunas de las etapas que identifiqué como aquellas que componen la *carrera de conversión* y, finalmente, las esferas de la vida cotidiana en las cuales consideré que podía haber sucedido alguna modificación después de la conversión. Estas categorías intermedias fueron las siguientes: 1) *Background*; 2) Forma de descubrimiento del islam; 3) Motivos de la conversión; 4) Matrimonio islámico; 5) Vestimenta; 6) El concepto de *mujer*; 7) Relaciones interpersonales; 8) Espacio; 9) Ritmo de vida y prácticas cotidianas; 10) Conversión y sociedad mexicana. Respecto a su modalidad, las entrevistas se llevaron a cabo en tres espacios: dos se realizaron por teléfono, cuatro por Zoom y cuatro de forma presencial en el Instituto Al-Hikmah.

En combinación con estas técnicas, elaboré y apliqué un cuestionario, con el propósito de obtener información sobre su nivel socioeconómico. Esta encuesta me pareció necesaria para delimitar el fenómeno de conversión femenina al islam en la CDMX, sobre todo para determinar si concierne a todos los estratos sociales o solo a uno en particular. Las categorías empleadas para elaborar el cuestionario fueron: 1) Lugar de nacimiento y nacionalidad; 2) Profesión de los padres y hermanos; 3) Situación laboral; 4) Lugar de residencia; 5) Tipo de vivienda; 6) Nivel educativo; 7) Estado civil; 8) Hijos; 9) Medios de transporte usados; 10) Frecuencia de la asistencia al Instituto Al-Hikmah. Quiero resaltar aquí que solamente ocho de diez entrevistadas contestaron la encuesta, por lo que no ha sido posible obtener una información completa sobre el perfil socioeconómico de la totalidad de mi muestra.

Finalmente, en los inicios de esta investigación, se contempló la posible organización de un taller en torno a las experiencias femeninas ligadas a la conversión religiosa en la CDMX. Esta actividad pretendía encuadrar una entrevista grupal, crear un espacio de conversación en torno a cuestiones que atañen directamente a mi población de estudio y se pensaba como una técnica de recolección de datos que hubiera podido complementar las entrevistas individuales. Sin embargo, debido a las limitaciones de tiempo y al hecho de que mis entrevistadas residen en lugares diferentes de la Ciudad de México y del Estado de México, no se logró organizar dicha actividad.

## **2.2.2 Población y muestra**

### **2.2.2.1 La mujeres conversas de la Ciudad de México**

La población de mi interés para este trabajo fueron las musulmanas conversas de la Ciudad de México. Dentro de este grupo, me interesaron particularmente las mujeres asociadas a la segunda mezquita de la capital, creada por mexicanos conversos: el Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al-Hikmah. Para establecer mi muestra, seguí el método de Patton (1990), el cual sugiere seleccionar solo a *information-rich informants* [informantes con mucha información] dentro del grupo de interés. Sin embargo, adapté esta metodología a la realidad que estaba estudiando y, en lugar de seleccionar a las mujeres que “poseían la información”, seleccioné a aquellas que ya

llevaban suficientes años en el islam para estar en capacidad de reflexionar sobre su propio recorrido. En otros términos, descarté a las mujeres que se acababan de incorporar a esta religión.

Mi primer contacto con la comunidad Al-Hikmah se realizó mediante mi correspondencia con la página de Facebook de *Musulmanas Latinas*. La administradora era una mujer conversa asociada al Instituto Al-Hikmah quien me dio el contacto de la responsable de los “Asuntos Femeninos” del espacio. A partir de mi encuentro con esta última, seguí el método *Bola de nieve* de Patton (1990) que me permitió ubicar a las *información-rich informants* [*informantes con mucha información*], o mejor dicho, a las mujeres con varios años en el islam: participé en las actividades religiosas y culturales de la comunidad que la encargada me recomendó, y en cada una de ellas, pregunté a diversos integrantes: “¿con quién debo hablar?”. Basándome en los nombres que se repetían en las respuestas, localicé a ciertas *information-rich informants* de la comunidad y constituí una muestra que las incluyó. De este proceso, salieron seis mujeres. Además, una integrante de la mezquita me recomendó a cuatro mujeres más, porque consideró que iban a poder contestar mis preguntas. Debo señalar aquí que, si bien estas cuatro mujeres estaban asociadas a Al-Hikmah, no eran regulares del centro a diferencia de las seis primeras. De hecho, esta situación quedó reflejada en la encuesta que les apliqué, donde tres de ellas indicaron “no acudir al Instituto”, “haber ido solamente una vez en 11 años” o “ir muy esporádicamente”.

<b>Frecuencia de asistencia al Instituto</b>
Aquí vivo.
No aplica.
Sólo he ido una ocasión hace como 11 años.
3 veces al mes.
2 o 3 veces al mes.
Cada fin de semana.
2 días a la semana, viernes y sábado.
Muy esporádicamente.

#### ***Frecuencia de asistencia a Al-Hikmah***

En cuanto a los criterios de selección de las mujeres de mi muestra, aunque el factor principal era que llevaran en el islam los años suficientes para poder reflexionar sobre su propio recorrido, debían tener otra característica en común: haber ingresado a esta religión en o después de 2001. Esta elección se justificaba por el hecho de que solamente me interesaban las conversiones que tuvieron lugar en el marco sociohistórico que fue establecido por los sucesos de el World Trade



Center de Nueva York en 2001 y que marcaron el inicio de la asociación del islam con el terrorismo y con la violencia contra las mujeres.

### 2.2.2.2 El perfil socioeconómico de las diez entrevistadas

El cuestionario<sup>4</sup> socioeconómico que apliqué a ocho de mis diez entrevistadas<sup>5</sup> muestra que la mayoría de ellas eran mexicanas<sup>6</sup> en sus treinta años.

Edad	Lugar de nacimiento	Nacionalidad
36	Ecuador	Ecuatoriana
55	Orizaba, Veracruz	Mexicana
35	Ciudad de México	Mexicana
46	Tecámac	Mexicana
39	Ciudad de México	Mexicana
48	Ciudad de México	Mexicana
35	San Luis Potosí	Mexicana
34	Ciudad de México	Mexicana

#### *Edad, lugar de nacimiento y nacionalidad de las entrevistadas*

Sobre su círculo familiar de origen, la mitad tenía padres que ocupaban un empleo calificado, el cual requirió estudios universitarios (contadores, ingenieros, secretarías ejecutivas, docente de la universidad, entre otros), mientras que los padres de la otra mitad se desempeñaban en un sector laboral menos calificado (comerciantes y agricultores) o se encontraban sin empleo.

Profesión de los padres
Papá del army de EE.UU y buzo marino. Mamá comerciante.
Papá contador carrera Trunca. Mamá negociante independiente y labores del hogar.
Mi papá jubilado (fue contador privado). Mi mamá se dedicó a criarme y antes de mi nacimiento trabajo 17 años como secretaria.
Mi madre no trabaja.
Padre maestro y madre ama de casa.
Secretaria ejecutiva e ingeniero eléctrico.
Agricultura.
Ama de casa.

#### *Profesión de los padres*

Dado que el nivel educativo de los padres constituye un indicador del estrato social de los hijos, puedo decir que la mitad de las entrevistadas (50%) que contestaron la encuesta provenían de familias pertenecientes a una clase social media y calificada. Sin embargo, es importante

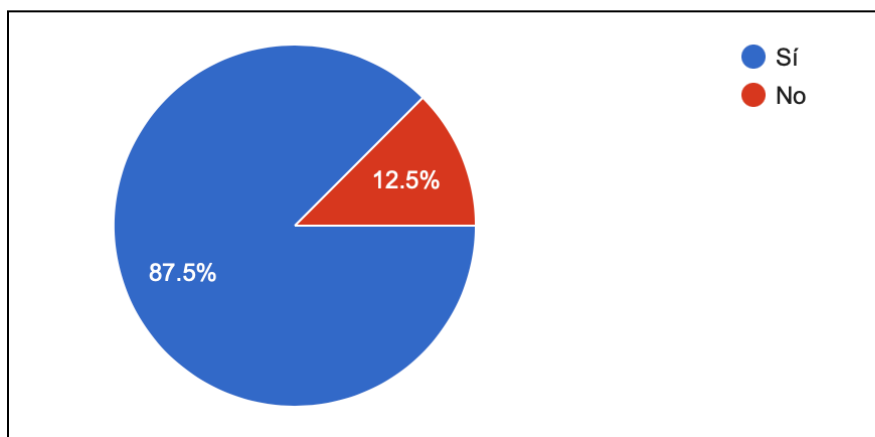
<sup>4</sup> Cuestionario socioeconómico *Google Form* aplicado los días 25 y 26 de julio de 2023.

<sup>5</sup> Dos de las entrevistadas no pudieron contestar la encuesta.

<sup>6</sup> Una de las entrevistadas era ecuatoriana.

mencionar que las mujeres de orígenes sociales más populares, con padres que tenían una ocupación laboral que no requirió un grado universitario, se encuentran igualmente representadas en los resultados de la encuesta y constituyen la otra mitad (50%) de la muestra.

Ocurrió la misma situación con la ocupación laboral de mis entrevistadas: del 87.5% de las mujeres que indicaron trabajar, la mitad tenía una profesión calificada al momento de la encuesta, frente a la otra mitad que tenía una actividad laboral que no implicó un grado universitario.



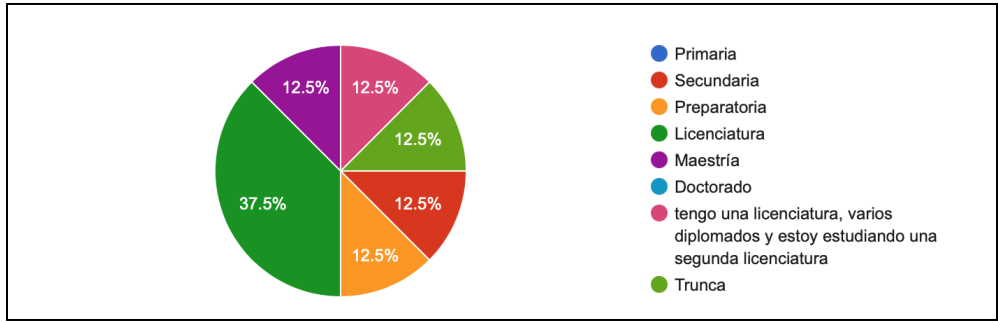
*Respuestas a la pregunta “¿Trabajas?”*

<b>Profesión/Ocupación</b>
Desde casa.
Responsable sanitario industria farmacéutica.
Soy educadora perinatal, doula y terapeuta holística (profesional independiente).
Empleada doméstica.
Docente.
En mi boutique de ropa Musulmana Pakistani.
No aplica.
Docente.

*Profesión*

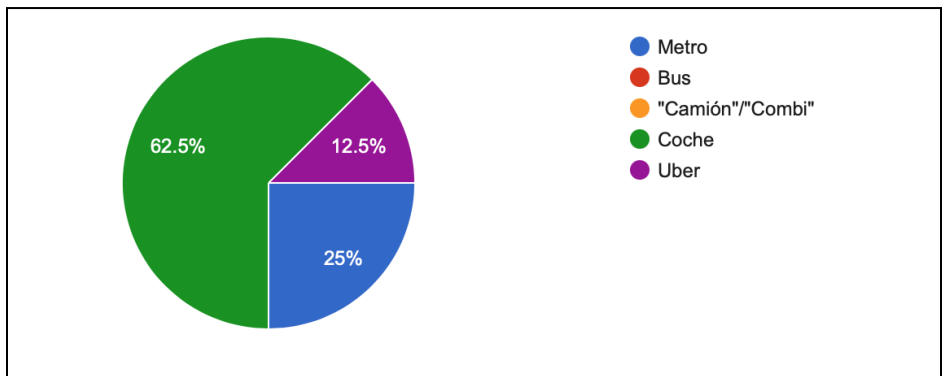
Este hecho me iba a llevar hacia la confirmación de la tesis sobre reproducción social de Bourdieu (1973), de acuerdo con la cual los orígenes sociales de un individuo determinan su futuro estrato social ya que el sistema educativo clásico no permite su ascenso, sino que reproduce las desigualdades de origen. En otros términos, esta tesis propone que las mujeres con orígenes sociales más elevados o más populares siguieron en ese mismo estrato al volverse

adultas. Sin embargo, un dato presente en los resultados de la encuesta vino a contradecir un poco dicha tesis: más de la mitad de ellas (62.5%) indicaron poseer estudios universitarios, porcentaje dentro del cual cuatro indicaron contar con un nivel licenciatura y una con una maestría.

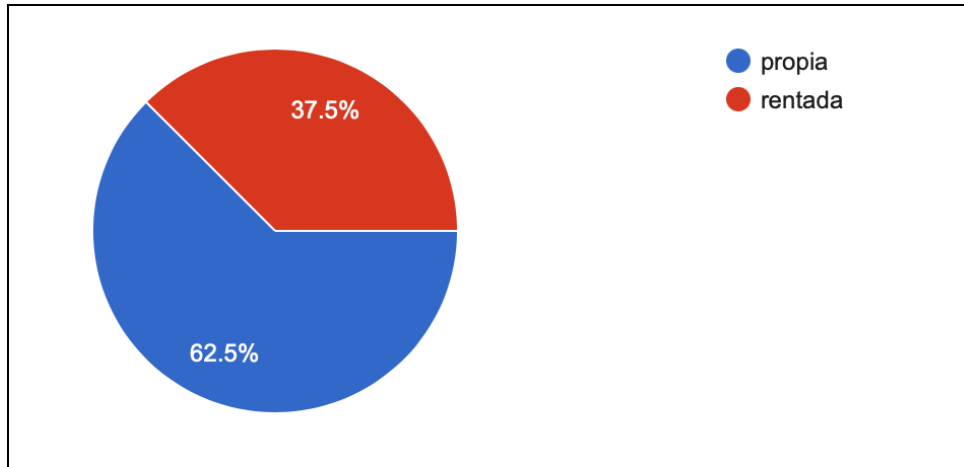


*Nivel educativo*

Por lo tanto, es posible afirmar que sucedió un ascenso social al menos para una de ellas. Además, el hecho de que la mayoría de mis entrevistadas contaban con un grado universitario al momento de la encuesta significa que tenían un capital cultural asociado a un estrato social elevado. Su pertenencia social se confirma con las respuestas sobre los medios de transporte y vivienda, donde se observa que la mayoría de las encuestadas se desplazaban regularmente en coche o Uber (75%) y vivía en su propia casa (65.5%) en el momento de la encuesta.



*Medios de transporte*



### *Vivienda*

En la zona metropolitana del Valle de México, poseer un coche, usar Uber como medio de transporte principal y ser dueño de una vivienda son tres elementos a los cuales solamente un sector específico de la sociedad puede acceder. Por lo tanto, estos tres indicadores permiten excluir la idea de que mis entrevistadas pertenecen mayoritariamente a una clase trabajadora.

En resumen, los resultados de la encuesta socioeconómica muestran que las ocho mujeres que contestaron la encuesta eran mexicanas, activas profesionalmente y tenían en promedio treinta años. Sus orígenes sociales eran diferentes: había tanto mujeres que crecieron en una familia de clase media y calificada, como mujeres que provenían de círculos más populares, lo que atestigua la diversidad de perfiles en los procesos de conversión al islam en la Ciudad de México. Si bien la actividad laboral de los padres constituye un dato importante para determinar la clase social de mis sujetos de estudio, su nivel educativo, los medios de transporte que emplean y su vivienda parecen ser elementos aún más representativos: la mayoría de ellas indicaron contar con estudios universitarios, tener un coche, emplear Uber como medio de transporte principal y ser dueñas de su vivienda, por lo tanto, la representación que prevalece en mi muestra es la de una mujer perteneciente a un sector social medio y calificado. Así, estas observaciones concuerdan con lo que García Linares (2015) había encontrado en su propia investigación: la mayoría de las mujeres que se convierten al islam en la CDMX son jóvenes, activas y mayoritariamente educadas.

## **2.3 El caso: el Instituto de Lengua y Cultura Árabe-Al Hikmah**

Como lo expliqué en el apartado anterior, el caso de mi interés fue el del Instituto de Lengua y Cultura Árabe-Al Hikmah, particularmente el de las mujeres conversas asociadas a este centro. Por lo tanto, se presentarán a continuación las características principales del Instituto, sus espacios, actividades y actores, lo que permitirá a su vez familiarizarse con el escenario en el que se desarrolló el trabajo de campo. Para ello, se recurrirá a fuentes bibliográficas, pero se utilizará principalmente la información recogida a través del trabajo etnográfico realizado en el Instituto y el cuestionario socioeconómico aplicado a las ocho personas entrevistadas.

### **2.3.1 Su fundación y ejes directores**

El centro surge de la iniciativa de Isa Rojas, un converso mexicano egresado de la Universidad Islámica de Medina (Arabia Saudita), uno de los primeros mexicanos conversos, junto a Omar Weston y Muhammad Ruiz, que se propusieron abrir espacios para representar el islam en México, a inicios del siglo (Zeraoui, 2018). En la página web<sup>7</sup> del Instituto, que se desempeña como otra mezquita para la comunidad sunita capitalina (después del CECM), se puede leer que la construcción del centro empezó en 2006, en una casa ubicada en la colonia San Juan de Aragón, propiedad de la familia de Isa Rojas, que también se había convertido al islam tras la incorporación del hijo. Esta información fue confirmada por Jalila, una conversa del Instituto, quien confirmó que el espacio fue “ofrecido” por la madre de Isa Rojas para la construcción de la mezquita. Sin embargo, es importante mencionar que, durante la entrevista con Milouda, otra integrante del centro y responsable de una asociación que reúne a musulmanas latinas, me enteré de que Al-Hikmah ya daba clases de árabe y religión en 2002 en este mismo sitio. Por lo tanto, se entiende que la casa ya recibía fieles y nuevos musulmanes antes del inicio de su renovación formal en 2006. De hecho, este dato fue a su vez confirmado por Pérez-Coronado (2020) quien señala que “en un inicio Al-Hikmah proponía únicamente cursos de lengua árabe y de religión, sin que este fuera un espacio para realizar las oraciones” (p.120).

La creación de este espacio, que se encuentra todavía en construcción, parte de una constatación que Zeraoui (2018) y mis entrevistadas hicieron: el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), principal mezquita sunita de la capital, tiende a proponer un

---

<sup>7</sup> Instituto de Lengua y Cultura Árabe - Al- Hikmah. (s.f). [Página de Facebook]. Facebook. [Fecha de consulta: 05/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

islam muy influenciado por la cultura árabe, según ciertas entrevistadas, debido a la gran presencia de miembros de esta comunidad en el centro. Frente a ello, surgió la necesidad de crear una alternativa que se adaptara mejor al contexto sociocultural mexicano, motivación que dio lugar a la creación de Al-Hikmah. Sarah explica:

[Hablando del CECM] En Polanco, siempre ha habido muchísima afluencia, pero es más como de extranjeros [...] y en el caso de Al-Hikmah, era una comunidad pequeña y éramos nacionales, que era como lo importante en ese momento porque creo que el idioma, pues sí es una barrera muy importante como para que te puedas comunicar, puedas fortalecer esta parte de ... pues de un sentido de comunidad y de pertenencia (Entrevista con Sarah, el 11 de agosto de 2023).

De la misma manera, Jalila<sup>8</sup> afirma que es común referirse a las musulmanas de la CDMX hablando de “las hermanas<sup>9</sup> de Polanco” y de “las hermanas de Aragón”, para resaltar esta diferencia que existe entre ambos centros, el CECM y Al-Hikmah: cada uno tiene un posicionamiento cultural diferente, el primero propone un islam que se asocia a una esfera cultural árabe y arabizada, mientras que el segundo se adecua más al contexto sociocultural mexicano. Además, como lo muestra el testimonio de Assia, Al-Hikmah parece dar mayor importancia a la recepción de personas interesadas en el islam y a su preparación, en el caso en que quisieran convertirse:

Antes iba a Polanco [hablando del CECM], pero Polanco casi no me gustó mucho. Porque sí hay muchas hermanitas que no me gusta su forma de ser y yo trato mejor de evitarlas. [...] Sí, trato mejor de evitarlas, porque, o sea, yo digo o sea, han aprendido, digo yo, ya han aprendido. Ya, ya son mexicanas, pero nuevas. [...] Entonces, al hamdoulillah, yo nada más fui allá como tres ocasiones. Y la verdad, no me sentía a gusto. [...] Pero, al hamdoulillah, ya dejé de ir allá y yo todavía no conocía aquí [hablando de Al-Hikmah]. [...] Es que habían hermanitas que, por ejemplo, si usted rezaba, o sea, ellas te decían: “Es que así no es, es que no sabes, así no es”. Entonces, yo decía: “Pues, es que yo no sé, yo apenas estoy aprendiendo” (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Así, Al Hikmah nace de esa voluntad de crear un espacio de confianza para los conversos, donde los fieles apoyen a los nuevos miembros y donde estos no tengan que renunciar a su cultura mexicana. Según Milouda<sup>10</sup>, muchas mujeres creen erróneamente que, al convertirse, deben adoptar las costumbres de los países árabes, y es precisamente esta creencia la que ella, junto a su esposo que ocupa un lugar importante en la fundación y gestión del Instituto Al-Hikmah,

---

<sup>8</sup> Entrevista con Jalila, Instituto Al-Hikmah, el 15 de julio de 2023.

<sup>9</sup> En el islam, los fieles se consideran como hermanos y hermanas que forman parte de una misma familia religiosa.

<sup>10</sup> Entrevista con Milouda, por teléfono, el 8 de julio de 2023.

intentan eliminar. En su opinión, esto no es necesario para volverse musulmán.

Cuando inicialmente, como musulmanas, creo que pensamos que nos tenemos que vestir así como con ropa muy tradicional de diferentes países y que eso es lo mejor. [...] Pero bueno, si eres mexicana, yo estoy casada con un mexicano también, converso. Entonces, más que nada hemos adecuado el islam a nuestra cultura. No como al principio, que a lo mejor no tenía como mucha idea y trataba de adoptar culturas diferentes. Porque bueno, uno está cambiando y uno.. creo.. creemos que tenemos que cambiar. De hecho, la mayoría de las conversas, vas a encontrar muchas chicas que se cambian el nombre. Esto también es súper común. Y bueno, sabemos de que no es necesario cambiar tu nombre, siempre y cuando no tenga alguna cuestión de idolatría (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).

Si bien Milouda no habla directamente de Al-Hikmah, la posición de su esposo dentro de esta mezquita junto con su interés personal para informar sobre la inutilidad de “volverse árabe” para convertirse en musulmán, demuestran perfectamente uno de los ejes directores del centro y de la asociación que ella supervisa (y que se encuentra asociada al centro). En efecto, el Instituto se creó como alternativa a la propuesta islámica arabizada, y es partir del discurso de la casi totalidad de las entrevistadas que entiendo que su objetivo es promover un islam mexicano que introduce, informa y prepara a los nuevos musulmanes, enseñándoles a conservar su cultura de origen. De hecho, esto se confirma en el trabajo de Pérez-Coronado (2020) en el que Riad, un fiel de la mezquita, afirma que “Al-Hikmah es una comunidad que valoriza el hecho de estar compuesta al 100% por mexicano(a)s y que practican un *islam universal*” (p.121). Y mostraré más adelante que existen elementos suplementarios que dan cuenta de ese propósito, entre ellos: 1) la invitación a no-musulmanes a las celebraciones religiosas de la comunidad, como el *Eid*, y la distribución de carne de borrego a todos, incluyendo a los no musulmanes; 2) la orientación de las actividades de *da’wa*<sup>11</sup> que propone el Instituto, ya que estas últimas emplean una explicación que parte esencialmente del catolicismo, religión mayoritaria en el país, para presentar el islam a partir de la estructura de significados de una importante parte de los mexicanos.

### 2.3.2 El espacio y sus actividades

Respecto al espacio, como ya se mencionó, Al-Hikmah tiene su sede en una casa grande ubicada en la colonia San Juan de Aragón. Se trata de una casa, todavía en renovación, de tres pisos

---

<sup>11</sup> El *da’wa* es el término usado en el islam para referirse a las acciones que buscan compartir el mensaje de *Allah* con personas no musulmanas. En otros términos, se trata de la invitación que hace un musulmán a una persona no-musulmana a unirse al islam.

(incluyendo la planta baja), con una azotea. En la planta baja, se encuentra la cocina y los baños de los hombres. En el primer piso, es posible encontrar la sala de rezo para los varones, donde se realiza la llamada a la oración (el *adhán*). El primer piso es también el espacio en el que los hombres y mujeres de la mezquita se reúnen para comer o cenar (generalmente platillos mexicanos), de forma separada, pero en el mismo cuarto. Finalmente, en el segundo piso, se encuentra la sala para las mujeres, en la que se ubica su espacio de oración, de convivencia y sus baños.

Respecto a sus actividades, puesto que el Instituto es una mezquita, ofrece un espacio para llevar a cabo las oraciones de toda la semana y para escuchar el *jutba* del viernes. Durante el mes de Ramadán, la mezquita recibe a los fieles para las oraciones y para romper el ayuno. Para los festejos como el *Eid*, organiza distribuciones gratuitas de carne de borrego, la cual es generalmente consumida durante dichas celebraciones. Para los nuevos musulmanes o los fieles que quieren complementar su conocimiento, el centro ofrece regularmente cursos relacionados con el saber islámico: cómo preparar a un difunto según la norma islámica, cómo hacer la *salat*, los fundamentos del matrimonio islámico, preparación al imamato, entre otros. Previamente a estos cursos, que tienden a dirigirse hacia los conversos, el *imam*<sup>12</sup> de la mezquita ayuda a aquellas personas interesadas en realizar su *shahada*, su testimonio de fe, que marca la incorporación formal al islam. Debo decir al respecto que tuve la oportunidad de asistir a varios testimonios de fe durante mi trabajo de campo en el Instituto, principalmente de mujeres. Se realizaban sobre todo durante los grandes eventos organizados por la comunidad. Tras dicho rito de entrada, es común para el centro recibir a los nuevos integrantes para “iniciarles al islam”: por ejemplo, he podido participar en la preparación de los *hijab* que iban a ser ofrecidos a las nuevas integrantes durante un pequeño encuentro que buscaba informarles sobre los principios básicos de su nueva religión.

Además, es importante notar que la comunidad es activa en la organización de eventos culturales, entre los que se incluyen: talleres abiertos a musulmanes y no musulmanes para aprender a cocinar un platillo mexicano como la longaniza, pero con pollo, puesto que la comunidad no come cerdo; organización de bazares en la azotea del centro a los cuales se invita al público en general y en donde se venden productos alimenticios mexicanos o árabes,

---

<sup>12</sup> El *imam* es la persona que lidera las oraciones formales en la mezquita. Su papel difiere entre el chiismo y el sunismo.



accesorios y vestimenta para las personas musulmanas: *hijab*, broches para el *hijab*, abayas, etc. Con esta amplia gama de actividades, que incluyen no solo talleres de cocina y bazares, sino también clases de inglés y árabe, puedo decir que la comunidad es muy activa en su propósito de hacer de Al-Hikmah un lugar de encuentro abierto a todos y donde la gente pueda aprender.

El otro elemento de las actividades del Instituto que me parece fundamental resaltar es su compromiso con la *da'wa*, es decir, la invitación a no musulmanes a unirse a su religión. En efecto, mediante sus eventos culturales y educativos abiertos al público, Al-Hikmah da a conocer el islam y se consolida como una comunidad abierta. Lo que ilustra muy bien ese compromiso es la presencia de panfletos sobre el islam (“Mujer en el islam”, “Jesús en el islam”, entre otros) en muchos de los eventos que organiza: por ejemplo, en los bazares, estos folletos se colocan en las mesas entre los productos que se venden. Por otra parte, he podido observar la organización de un puesto callejero en el que los varones de la comunidad iban a distribuir folletos y dar información a las personas interesadas. Cabe decir al respecto que la información dada (oralmente y en los panfletos) tiene la particularidad de proponer un acercamiento al islam que parte del catolicismo o del cristianismo, es decir, desde las esferas de significados de muchos mexicanos. De este modo, el trabajo del Instituto sobre la *da'wa* contribuye a hacer visible el islam y a representarlo en un país donde está sujeto a muchos prejuicios. Debido a ello, al entrar en contacto con las personas no-musulmanas, la comunidad Al-Hikmah no solamente invita a las personas a unirse al islam, sino que aparece como una entidad abierta al diálogo y capaz de tener un papel activo en los asuntos sociales de su localidad, ofreciendo cursos de idiomas, organizando eventos culturales, estableciendo distribuciones de carne y de ropa a residentes vulnerables en casas de retiro, entre muchos otros servicios que presta en una zona relativamente marginada de la ciudad.

### **2.3.3 Sus actores**

El conjunto de personas involucradas en Al-Hikmah es muy diverso: árabes musulmanes o conversos, mexicanos conversos, entre otros. Sin embargo, al llegar por primera vez allí me di cuenta de que las personas que acuden son principalmente mexicanas conversas. Así, esta primera constatación se confirmó a lo largo de mi trabajo de campo y me permitió notar que, efectivamente, Al-Hikmah se caracteriza por su islam mexicano, pero también por un “islam

femenino”.

Las conversaciones informales que he podido tener durante mi trabajo de campo me permiten afirmar que la mayoría de las mujeres de Al-Hikmah trabajan. Es importante resaltar aquí la fuerte presencia de mujeres trabajadoras independientes, ya sea con un negocio propio de venta de ropa o como educadora perinatal, entre otras actividades laborales, situación que podría reflejar las dificultades que encuentran algunas de estas mujeres a laborar en organizaciones y empresas mexicanas llevando su *hijab*, asunto que expondré más adelante con el testimonio de mis entrevistadas. En cuanto a sus lugares de procedencia, muchas provienen de otros estados de la República como Nuevo León o Veracruz, una de otro país (Ecuador), pero la mayoría de ellas eran de la zona metropolitana o del Estado de México. Así, la comunidad es plural, pero fuertemente marcada por su presencia femenina y mexicana.

Aunque las mujeres mexicanas constituyen la mayoría de quienes integran el Instituto, también hay mexicanos. No he podido convivir con ellos, ya que las actividades entre mujeres y varones se encuentran separadas, pero a partir de mi observación, puedo decir que constituyen una minoría visual frente a las mujeres. Junto a los nacionales, se encuentran los fieles provenientes de países musulmanes pero, a diferencia del CECM, la mayoría de las personas involucradas en el Instituto o que acuden allí para rezar son mexicanos y mexicanas conversos.

Finalmente, quiero resaltar la presencia de parejas constituidas en el Instituto, la cual fue también mencionada por Pérez-Coronado (2020). En efecto, allí se formaron varias uniones, principalmente parejas de mexicanos conversos que se incorporaron al islam juntos o por separado, que participaron a la fundación del centro o simplemente que establecieron Al-Hikmah como su mezquita de predilección. De algunos de estos matrimonios nacieron mexicanos musulmanes, niños y adolescentes que acuden al Instituto con sus padres para orar y participar en las actividades. Así pues, lejos de ser solo un espacio religioso, Al-Hikmah es un verdadero lugar familiar que alberga una comunidad consolidada y solidaria, en la cual participan de manera activa estas parejas que conforman, de cierta forma, los pilares del lugar.

En resumen, la comunidad Al-Hikmah se caracteriza por su compromiso con el establecimiento de un islam universal que se incorpora a la cultura mexicana. A diferencia de otros centros, esta mezquita puede ser considerada como una creación 100% mexicana y como un espacio que representa ese deseo de establecer el islam en México adecuándolo a las especificidades culturales nacionales. Como se ha expresado en este apartado, esa voluntad se

ilustra a través de las actividades que el centro propone, mediante su apertura a no-musulmanes y con su involucramiento en los asuntos sociales de su localidad, factores que lo hacen accesible y que promueven un diálogo con la sociedad mexicana de la cual forma parte también. Debido a la fuerte presencia de mexicanos, tanto en la historia de la fundación del Instituto como en la participación diaria en los asuntos del centro, este espacio me pareció ser de gran interés para abordar la cuestión de la conversión al islam en México. Desde mi perspectiva, es el centro capitalino que mejor representa dicho fenómeno, y particularmente la movilidad religiosa de mexicanas, ya que se caracteriza por estar compuesto en gran medida por mujeres.

#### **2.4 El uso contradictorio del concepto de *conversión religiosa***

Este apartado está dedicado a justificar el uso en este trabajo del concepto de *conversión religiosa*, a pesar de la contradicción que suscita su empleo. En efecto, me propongo leer la incorporación al islam desde la perspectiva de los teóricos de la decolonialidad del saber, quienes afirman que una realidad debe abordarse desde las estructuras de significados y las epistemologías de los sujetos de estudio, en este caso, las mujeres conversas al islam. Sin embargo, al emplear el concepto de *conversión religiosa* para ilustrar el tema central de mi trabajo, me refiero a una noción que se encuentra más asociada a la cristiandad que al islam, ya que en esta última religión, no se considera que una persona se “convierta” en el sentido de entrar por primera vez a una fe, se concibe más bien que vuelve al estado en el que se encontraba al nacer, es decir, a su estado musulmán inicial.<sup>13</sup> Por lo tanto, varias fuentes favorecen el empleo del concepto de *regreso* para referirse a las incorporaciones al islam, pero existe también una propuesta interesante hecha por Pérez-Coronado (2020), que uso en este trabajo en combinación con la *conversión religiosa*: la noción de *movilidad religiosa*, que permite abarcar tanto el movimiento único que sugiere la noción de *conversión* como el movimiento de retorno ilustrado por el concepto de *regreso*.

Ahora bien, aunque se habla a veces de *movilidad religiosa*, la noción de *conversión* sigue siendo central en este estudio dado que tanto mi teórica principal, Hervieu-Léger, así como la mayoría de mis entrevistadas, se inclinaban por este segundo concepto. Es importante notar también que la noción de *regreso* está a su vez sujeta a críticas debido a la inexactitud, según

---

<sup>13</sup> En el islam, se considera que todos los humanos nacieron musulmanes.

varias fuentes, de la interpretación del hadiz<sup>14</sup> que afirma que todos los humanos nacieron musulmanes. Así, si bien la perspectiva decolonial sugiere en este caso emplear un vocablo propio de la filosofía islámica, me parece más importante usar el lenguaje de mis entrevistadas o un vocablo que se adecua más a la línea teórica de Hervieu-Léger que constituye la base de mi estudio. Dicho lo anterior, cabe decir que aunque la mayor parte de las mujeres que entrevisté emplearon el concepto de *conversión religiosa*, no era el término que preferían para describir sus recorridos. En realidad, se pudo hasta notar una cierta dificultad para nombrar su camino hacia el islam, lo que muestra que se trata de un movimiento complejo muy difícil de delimitar y nombrar, tanto para las interesadas como para los investigadores.

## **2.5 Implicaciones personales en el objeto de estudio, la importancia del anonimato y el “don contra don”**

Al ser yo una mujer musulmana, inevitablemente este trabajo adquirió rasgos personales. En efecto, el hecho de que las mujeres en el islam y su forma de aparecer en el espacio público se encuentren al centro de las discusiones en Occidente me impulsó a llevar a cabo esta investigación. En la actualidad, se define el islam y a sus integrantes desde el exterior, por lo que parece imperativo fomentar el discurso de los musulmanes, en este caso de las mujeres musulmanas, para que puedan reivindicar su propia verdad. Así, es evidente que este trabajo tiene implicaciones personales, puesto que es como mujer y mujer musulmana que considero necesaria nuestra reapropiación de la narrativa sobre nuestra realidad.

En cuanto a la identidad de las mujeres que entrevisté, consideré esencial mantener su anonimato para proteger su privacidad. Por lo tanto, a lo largo de este trabajo, utilicé nombres ficticios para asegurar que pudieran expresarse con libertad y sin preocupaciones. En mi opinión, cualquier investigación sobre el islam debería tomar en cuenta la necesidad de proteger la identidad de sus informantes, dado el contexto sociopolítico actual que tiende a ser relativamente hostil para los musulmanes.

---

<sup>14</sup> Los hadices son las acciones y los dichos del profeta relatados por sus compañeros. Fueron posteriormente recopilados y son hoy en día una guía para los musulmanes.

Por último, Weber resalta la importancia del distanciamiento con el objeto de estudio y Durkheim insiste sobre la necesidad de liberarse de las prenociones al momento de investigar. Sin embargo, es necesario reconocer que, si bien la investigación requiere un enfoque objetivo, el investigador sigue siendo un actor que está directamente involucrado en lo que estudia y que se ve comprometido en cierta medida. En este proceso en el que me involucré, fue esencial para mí ser consciente de que mis entrevistadas iban a tener expectativas, necesidades y a veces esperanzas de “un regreso del favor”. Desde mi perspectiva, estas expectativas debían ser tomadas en consideración, ya que me parecía éticamente incorrecto implicarme en una realidad sin ofrecer algo a cambio. Así, el concepto de *don contra don* de Marcel Mauss cobró gran relevancia en mi trabajo y me llevó a buscar maneras de devolver el favor a las mujeres que participaron en mis entrevistas y que me recibieron en el Instituto.

# **CAPÍTULO III**

## **El islam en México**

Abordar un fenómeno vinculado con el islam, como lo es la conversión femenina y su relación con la violencia de género, requiere una comprensión de esta religión y de sus corrientes de pensamiento. De la misma manera, es necesario que se dimensionen los acontecimientos que marcaron a sus fieles y que provocaron su asociación con el terrorismo y la violencia contra la mujer. Por ello, después de una introducción al islam y al contexto sociopolítico que caracterizó su evolución en las últimas dos décadas, presentaré su inserción en México y exploraré los actores, espacios y actividades que lo caracterizan en la actualidad, particularmente en la Ciudad de México, mi escenario de interés para este trabajo.

### **3.1 ¿Qué es el islam?**

Esta religión monoteísta nace en Meca en 610 cuando su profeta, Muhammad, recibe una revelación de Allah por medio del ángel Gabriel, primera de una larga serie de revelaciones que establecerán los principios fundamentales del islam y que terminarán en 632, el año de su muerte (Ramadan, 2017). Además de dichos principios, que permanecen hasta la fecha y que fueron transcritos en el libro sagrado del islam, el Corán, los fieles musulmanes guían su camino con la *Sunna* del profeta, una compilación de todo lo que este último habría dicho, hecho o aprobado (Ramadan, 2017). Para caracterizar su mensaje, vale la pena resaltar los cinco pilares del islam enunciados por el profeta y que representan los deberes fundamentales de cualquier musulmán: la *shahada* (la profesión de fe) o la creencia en la unicidad de Allah y en el carácter profético de Muhammad; la *salat* (la oración) o el rezo cinco veces por día; el *zakât* (la limosna) o el hecho de dar una parte de los ahorros a las personas que menos poseen; el ayuno durante el mes de Ramadán; el *hajj* o la peregrinación a Meca. Para aportar mayor precisión sobre el segundo pilar, los musulmanes generalmente llevan a cabo la *salat* en sus respectivos hogares, pero se juntan también en mezquitas, particularmente el viernes (*jumu'a*), el día sagrado del islam, para rezar en idioma árabe y escuchar el *jutba* (el sermón del imam/sheikh de la mezquita) en idioma árabe o local. Además de este espacio, existe la musala que constituye un lugar de congregación para las personas que quieren orar en conjunto y que no tienen la posibilidad de acudir a una mezquita. Estos pilares conforman los puntos que cualquier persona musulmana busca alcanzar, pero es importante mencionar que no pretenden constituir la totalidad de los deberes que hay que cumplir de acuerdo con el islam.

Aunque lo anterior se establezca como fundamental para todos, también existen elementos propios de cada corriente que compone el islam. Como señala Ramadan (2017), además de la primera división política que se orquesta a la muerte del profeta y que dará lugar a las dos principales ramas de esta religión, el sunismo (que nace con los fieles que se encontraban a favor de un sucesor elegido y no forzosamente parte de la línea familiar del profeta) y el chiismo (que se constituye con los fieles a favor de un sucesor descendiente directo de Muhammad), existen escuelas que proponen “diferentes interpretaciones del Corán y de la sunna del profeta” (Sánchez Carmona, 2007: p.81). Entre aquellas pertenecientes al sunismo, puedo resaltar:

La Escuela Malikita (al norte y oeste de África y Kuwait), la escuela Hanafita (en Turquía, Siria, Líbano, Jordania, India, Pakistán), la escuela Shafita (en el bajo Egipto, sur de Arabia, este de África, Indonesia y Malasia) y la escuela Hanbalita (en Arabia Saudita) (Sánchez Carmona, 2007: p.81).

Así, estas escuelas sunitas tienden a distinguirse entre ellas. A modo de ejemplo, la *hanafita* aplica el *ijtihad*, una herramienta del saber islámico que consiste en la interpretación de los textos religiosos, empleando un razonamiento independiente y que toma en cuenta el contexto sociohistórico. A partir de dicha herramienta, esta escuela llega a aceptar el imamato femenino, a diferencia de las otras. Por lo contrario, la *hanbalita* propone una lectura literal de los textos religiosos y rechaza casi siempre la adaptación de estos últimos de acuerdo con el contexto sociohistórico. No obstante, si bien dichas escuelas se caracterizan por cubrir la jurisprudencia de la mayor parte del mundo musulmán, existe una franja que se asocia a otras corrientes, aquellas pertenecientes al chiismo.

Las escuelas de los doce (que sostiene que había 12 imames a seguir después del Profeta, los siete (Ismaili), la (escuela) Zaidí, la Alawi, la Aleví y la Khaysani. De cierta manera, cada una puede ser vista como una escuela de derecho y jurisprudencia con distintas metodologías que regularmente incluyen diferentes corrientes (Ramadan, 2017: p. 124).

Es importante mencionar que estas escuelas que se enfocan en la cuestión jurídica no constituyen la totalidad del ámbito jurídico y académico musulmán. En efecto, en el siglo VIII emergieron otras escuelas de pensamiento que se enfocaron en desarrollar una filosofía islámica (*falsafa*) y que reflexionaron acerca de conceptos como la *razón*, la *libertad* o la *libre elección* (Ramadan, 2017: p.125). De estas escuelas influenciadas por los antiguos griegos, derivaron “innumerables círculos místicos (*tasawwuf*)” que “aparecieron y se extendieron alrededor del mundo en el siglo IX y (que) siguen hasta la fecha, cada uno con sus maestros espirituales, sus especificidades, sus métodos de iniciación” (Ramadan, 2017: p.126). Podría decirse que estos círculos comúnmente



caracterizados con la denominación de *sufíes* sobrepasan la cuestión de la separación entre el sunismo y el chiismo. Sin embargo, hay que aclarar que algunas escuelas como la *hanbalita* (sunismo) prohíben formalmente dichos círculos místicos.

Ahora bien, según Ramadan, en Occidente, es común resumir la pluralidad del islam empleando dos categorías: los “musulmanes moderados” y los “musulmanes fundamentalistas”. Sin embargo, esta forma de clasificación es, en su opinión, errónea y reduccionista. Por ello, propone otra categorización para resumir dicha diversidad, para lo cual destaca cinco grandes tendencias:

- 1) Los literales, quienes leen las fuentes sin considerar el contexto histórico y sin dar importancia a la razón;
- 2) Los tradicionales, quienes siguen una escuela específica de derecho y jurisprudencia y afirman que todo lo que se tiene que decir ya fue dicho por los académicos antiguos;
- 3) Los reformistas, quienes se refieren a los textos sagrados y creen que los musulmanes deben reconfigurar su entendimiento a través del empleo de la razón independiente y de la ciencia;
- 4) Los racionales, quienes afirman que la razón debe imponerse como prioridad frente a los textos sagrados, y cuya aproximación es relativamente secular;
- 5) y los místicos, quienes agregan a la lectura del espíritu la del corazón y encuentran significados escondidos que van a llevar a la purificación y la liberación (Ramadan, 2017: p.127).

Esta manera de diferenciar a los musulmanes parece más adecuada para este trabajo, puesto que permite considerar el mundo islámico como una entidad plural en la que se encuentran diferentes interpretaciones de los textos sagrados, diferentes grados de relación con la filosofía griega y la ciencia, diferentes aspiraciones políticas, herramientas hermenéuticas, entre otros. Dicho de otra manera, Ramadan sugiere una forma menos simplista de acercarse al pensamiento islámico, que pone de relieve su riqueza y diversidad.

Por último, el islam, en sus términos más amplios, es una religión que se centra en la unicidad de Allah y que tiene importantes propuestas en ámbitos que van desde la jurisprudencia, la filosofía y la hermenéutica hasta la forma de organizar la vida cotidiana. No obstante, el islam como asunto político ha cobrado protagonismo en las dos últimas décadas, con los acontecimientos del 9/11 y la denominada “Guerra contra el terrorismo” liderada por los Estados Unidos, la cual fomentó el auge del *antimusulmanismo* en Occidente. Dado que estos eventos proporcionaron el escenario en el que el islam ha tenido que evolucionar y en el que se dieron las conversiones de mis entrevistadas, la próxima sección tratará de presentarlos y de explicar el marco sociopolítico en el que tuvieron lugar.

### 3.2 Los atentados de 2001, la “Guerra contra el terrorismo” y el *antimusulmanismo*<sup>15</sup>

Los acontecimientos del año 2001 en los cuales dos aviones se estrellaron contra las torres gemelas del World Trade Center en Nueva York, símbolo de la prepotencia económica y política estadounidense a nivel mundial, marcaron el inicio de una nueva era para los asuntos geopolíticos internacionales. Este suceso precisa el comienzo de lo que el entonces presidente estadounidense, George W. Bush, llamó primero “Guerra preventiva” y posteriormente “Guerra contra el terrorismo”, y que se tradujo en una aceleración de las políticas imperialistas e intervencionistas estadounidenses en Afganistán y en países del Medio Oriente. Al respecto, Sánchez Estrada (2018) indica que las invasiones de Afganistán e Irak fueron presentadas inicialmente por los EEUU como “preventivas de un posible otro ataque”.

Como respuesta a tales ataques, el presidente George W. Bush decidió emprender una “Guerra preventiva”, el 26 de septiembre de 2001, Paul Wolfowitz, en el marco de una reunión con sus homólogos en la OTAN, aseguraba que la respuesta de los Estados Unidos a los ataques perpetrados sería “multidimensional, multifacética y de larga duración”. Ello fue respaldado por el presidente Bush el 29 de enero de 2002, en su discurso en la academia militar de *West Point*, es decir, se justificaba el ataque bajo la sola sospecha de una posible agresión (Sánchez Estrada, 2018: p. 159).

Sin embargo, “hoy sabemos que no hubo justificación alguna para la intervención militar, ni menos aún, para el uso unilateral de la fuerza” y es por esta razón que los Estados Unidos “se enfrentaron a la negativa de Alemania, Francia y Rusia en el seno del Consejo de Seguridad” (Sánchez Estrada, 2018: p.160). Aun así ocurrieron las invasiones, la emigración forzada de una importante parte de los nacionales de los países invadidos y la destrucción de estos últimos, que hasta la fecha no logran recuperarse. Además, es relevante anotar que, para los musulmanes, el largo periodo que va de 2001 hasta la fecha no se caracterizó solamente por conflictos armados en sus respectivos países, sino que supuso su asociación definitiva con el terrorismo.

En efecto, a estos sucesos, se agregaron fuertes campañas mediáticas de desinformación, racistas y dirigidas contra los musulmanes, que participaron en gran medida en la difusión del miedo y rechazo de esta comunidad religiosa, presentándola como el enemigo número uno de Occidente e insistiendo sobre su supuesta incompatibilidad con el “modo de vida occidental”.

La constante en este contexto, la construcción de un enemigo común al mundo “occidental” y sus libertades, en tanto que dicha amenaza se representa como ente único e indivisible, el “Oriente Medio” y sus conflictos, con la construcción mediática del terrorismo y su vinculación con el fundamentalismo islámico (Sánchez Estrada, 2018: p.161).

---

<sup>15</sup> Idem.

Además de su vinculación con el terrorismo, la información que se manipuló sobre la guerra en Afganistán promovió la asociación del islam con la violencia contra el género femenino. Sin embargo, aunque esta imagen negativa de los musulmanes parece “explicarse” con los acontecimientos de 2001 y las guerras que siguieron, es posible ver en el libro de Edward Said *Cultura e imperialismo* (1993) que ya existía en el siglo XX:

Percepciones y actitudes políticas moldeadas y manipuladas por los medios eran significativos aquí. En Occidente, las representaciones del mundo árabe a partir de la guerra de 1967 fueron crudas, reduccionistas, groseramente racialistas, como lo ha comprobado y verificado mucha literatura crítica en Europa y Estados Unidos. Las películas y programas de televisión todavía retratan a los árabes como sórdidos “jinetes de camellos”, “terroristas” y “sheikhs” ofensivamente ricos (Said, 1993: p.36).

Según Said (1993), el retrato racista de los árabes (y por ende, de los musulmanes), y su asociación con el terrorismo, ya eran elementos presentes en los medios de comunicación occidentales antes de que sucedieran los acontecimientos de 2001. Sánchez Estrada (2018) confirma este supuesto al señalar que “si bien esta imagen se exacerbó desde los atentados del 9/11, es innegable que dicha construcción discursiva era ya de por sí una creencia arraigada en las sociedades occidentales, que por vía de los estereotipos ve a los musulmanes como un bloque monolítico y estático” (p.161).

Como consecuencia, este clima de odio al islam y a sus seguidores se tradujo en el aumento de los ataques contra musulmanes en países occidentales, en el transcurso de las dos últimas décadas, como en los casos en que se les arrebató el *hijab* a mujeres musulmanas en plena calle o los insultos y atentados contra mezquitas, como el ocurrido en Christchurch (Nueva Zelanda), donde 49 fieles, niños y adultos, fueron asesinados. En algunos países como Francia, se formularon leyes y prohibiciones específicas para los miembros de esta comunidad religiosa: no está permitido, entre otras, llevar el *hijab* en el trabajo (instituciones públicas), usar la *abaya* en las instituciones escolares públicas, o el *niqab* en el espacio público. En Estados Unidos, se decretó una prohibición de entrada en su territorio para los nacionales de varios países musulmanes, junto con el control del ingreso de los fieles de esta religión procedentes de otros países.

En conclusión, la guerra emprendida por los Estados Unidos, supuestamente justificada por los atentados de 2001, provocó un clima de rechazo del islam y, por ende, una fuerte discriminación de los musulmanes. Como se mencionó en un capítulo anterior con los aportes de Sánchez Estrada (2018), esta situación de rechazo debe ser considerada como resultante de un

odio a esta religión y no de un simple miedo a la misma que los atentados justificarían. Es por esta razón que el concepto más adecuado para ilustrar la situación de discriminación que tienen que enfrentar los musulmanes es el *antimusulmanismo*. Respecto a este último punto, mostraré en el siguiente apartado que la discriminación *antimusulmanista* ya existía en México antes de los acontecimientos del 9/11, particularmente con las primeras migraciones arabomusulmanas hacia el territorio nacional (mediados del siglo XX), la cual tuvo como resultado que dichos migrantes escondieran su identidad religiosa.

### 3.3 Llegada del islam a México

En este escenario marcado por el *antimusulmanismo* que he venido describiendo en el apartado anterior, se desarrolla el islam en México. Sin embargo, es importante notar que esta religión empezó su relación con la tierra mexicana desde mucho antes de los acontecimientos del 9/11 y de la guerra liderada por los EEUU que detonaron el contexto de asociación del islam con el terrorismo. Por lo tanto, este apartado busca abordar los inicios del islam en México. Para empezar, hablaré de su primer contacto con el territorio durante la conquista. Luego, abordaré el tema de las migraciones arabomusulmanas de los siglos XIX y XX. Finalmente, explicaré la constitución de una comunidad musulmana concreta en la Ciudad de México, a finales del siglo XX y principios del siglo XXI.

Como lo señalan Medina (2018) y Zeraoui (2018), existen numerosos relatos sobre la llegada del islam a México. Entre ellos, está la idea de que esta religión habría tenido un primer contacto con el territorio durante la conquista. Según Zeraoui (2018), entre las personas que participaron en la expedición de Hernán Cortés a “México”, se encontraban musulmanes procedentes de la península ibérica. Medina (2018) viene a confirmar lo anterior al indicar que, efectivamente, es posible que dichos musulmanes hayan sido mudéjares, es decir, musulmanes de Al-Ándalus que fueron obligados a convertirse al catolicismo durante la toma del territorio por el reino de Castilla y que pretendieron haber renunciado al islam,<sup>16</sup> aunque continuaban su práctica en la esfera privada. Así, dichos musulmanes habrían participado en la expedición hacia

---

<sup>16</sup> Según Zeraoui (2018), conviene emplear el concepto de *taqiyya* para ilustrar ese acto de disimulación de su fe que un musulmán puede llevar a cabo cuando teme la persecución, un acto permitido por el islam y asociado principalmente a la tradición chiita.

México, pero no habrían sido reconocidos oficialmente como musulmanes. Para Zeraoui (2018) el islam podría incluso haber llegado mucho antes “con los primeros descubridores del continente”. Según él, “en la medida que Cristóbal Colón buscaba las Indias, es muy probable que en la tripulación haya traído árabes o mozárabes” (p.1). No obstante, puesto que no existe una certeza respecto a esta hipótesis, es común considerar que la relación de México con el islam empieza con la llegada de árabes provenientes del Medio Oriente (libaneses, sirios y palestinos), en las últimas décadas del siglo XIX y a lo largo del siglo XX (Zeraoui, 1997).

Como lo indica Zeraoui (1997), durante diversos periodos comprendidos entre fines del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, libaneses, sirios y palestinos migraron a México debido a la situación geopolítica del Medio Oriente y a las oportunidades económicas que ofrecía la floreciente industria petrolera del país en el siglo XX. Aunque la mayoría de los migrantes eran católicos y maronitas, existió una pequeña franja musulmana de la cual Zeraoui (1997) tiene registro: 4.6% en 1930 (p. 275). Sin embargo, puesto que se encontraban en un contexto social dominado por el catolicismo donde sufrían “constantes ataques estereotipados como aludir que los varones eran polígamos o que les gustaba vivir con lujo” (Medina, 2018), dichos fieles adoptaron el catolicismo u ocultaron su religión de la misma manera que los musulmanes durante la conquista. Entre aquellos que ocultaron su pertenencia a la fe islámica, se encuentran los musulmanes que se asentaron en Torreón, Coahuila, los cuales “años después [de su llegada], hacia 1983, en su intento de salir de su práctica en disimulo, íntima y familiar se llevó a cabo el proyecto de una mezquita (espacio para la reunión comunitaria de los musulmanes inmigrantes)” (Medina, 2018: p.10). Así, de esta pequeña migración arabomusulmana, resultó la formación de la primera mezquita y comunidad musulmana del país en los años ochenta.

La consolidación de esta primera comunidad me lleva a fines del siglo XX, hacia una nueva era para las relaciones mexicanas con el islam, ya que en las décadas de los ochenta y noventa aumenta la presencia islámica a nivel nacional y se incorporan nuevos actores. Para ilustrar lo anterior, parece oportuno mencionar la conversión al islam de los indígenas tzotziles en el estado de Chiapas en la década de los noventa. Medina (2018) señala que esta conversión se dio después de la instalación del “Movimiento Mundial Murabitun (MMM) y de dos andaluces, Aureliano Pérez Iruela y Esteban López Moreno” al Estado (p.12). No obstante, aunque la conformación de esta comunidad es un paso importante para el islam en México, que marca el ingreso de nuevos actores en el país, el verdadero establecimiento de esta religión en

tanto “comunidad asentada” se da en la Ciudad de México, a partir de los años noventa, con el nuevo arribo de nacionales procedentes de países musulmanes y su congregación con sus representantes diplomáticos en una sucesión de espacios de oración. Antes de interesarse en dichos espacios, es necesario indicar que el Club Egipcio creado en los años ochenta fue el primer lugar de congregación para los musulmanes<sup>17</sup> en la CDMX. Le siguió el Centro Cultural Islámico de México (CCIM), una musala ubicada en la Colonia del Valle que abrió sus puertas en 1995 y que cerró años después. Finalmente, este espacio fue reemplazado por el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM) creado en 2001, la primera mezquita de la Ciudad de México y que sigue activa en la actualidad (Zeraoui, 2018).

En resumen, el islam es una religión plural, que se caracteriza por la diversidad de su propuesta en los ámbitos de la filosofía, hermenéutica, jurisprudencia y política. Esta diversidad es retomada por el feminismo islámico decolonial para criticar el análisis binario del islam que elabora en general la “epistemología occidental” (empleando los términos del FID): la lectura occidental del islam reduce a los musulmanes a las categorías de “buenos” y “malos” o de “moderados” y “fundamentalistas”. Por lo tanto, resaltar la diversidad de la propuesta islámica permite poner de relieve lo erróneo de esta forma de categorización y de la asociación que se hace de esta religión con el *salafismo*, un movimiento proveniente de una sola corriente (el *hanbalismo*) y que no representa a todos los fieles del islam, como lo pretenden los medios de comunicación occidentales. En la actualidad, los musulmanes se enfrentan a un gran reto: definirse por sí mismos, pero sobre todo hacer visible la creciente discriminación que sufren, que se intensificó con los acontecimientos del 9/11 y la denominada “Guerra contra el terrorismo”.

En el caso de México, la literatura relacionada muestra que esta discriminación ya existía en la primera mitad del siglo XX, tras la llegada de libaneses, sirios y palestinos musulmanes al territorio nacional, migración que permite comprender que el islam ha tenido un segundo contacto con la tierra mexicana, después de la conquista, mediante estas personas que posteriormente se volvieron nacionales del país. Sin embargo, me interesan particularmente para el presente trabajo los eventos de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI: la nueva ola de migración de nacionales musulmanes, la conversión de mexicanos al islam y la formación de una comunidad asentada en la capital del país. Así, el siguiente apartado se propone presentar los actores que, en su conjunto, forman la comunidad musulmana capitalina.

---

<sup>17</sup> Acudía principalmente el cuerpo diplomático de las embajadas de países musulmanes.

## **3.4 El islam en la Ciudad de México y la comunidad musulmana capitalina**

### **3.4.1 ¿Quiénes son los musulmanes de la CDMX?**

Determinar la cantidad exacta de fieles capitalinos constituye una tarea que hasta ahora no ha logrado realizarse. Sin embargo, es posible identificar a los actores que la componen, así como su procedencia y las mezquitas/musalas a las que acuden. Entre ellos, mencionaré el cuerpo diplomático presente en la zona Lomas-Polanco, los nacionales de países musulmanes residentes en la capital del país, los mexicanos vinculados a estos países y aquellos que se convirtieron. El objetivo de esta sección es, por tanto, presentar brevemente a los musulmanes de la capital, antes de describir sus lugares de culto.

En primer lugar, hay que señalar que las cifras existentes sobre el tamaño de la comunidad musulmana de la capital parecen estar subestimadas. Como lo indica Zeraoui (2018) hablando del conteo de Mohammed Abdullah Ruiz, el fundador del Centro Salafi de México, muchas estimaciones se centran solamente en los fieles que asisten a las oraciones en las mezquitas y no “incluye(n) ni a los sufíes, ni a los demás musulmanes de otras organizaciones [los fieles que no son sunitas] y tampoco a los no practicantes” (p. 343). Podría también remitirme al conteo que realizó el INEGI en 2020, que estimó en 1,636<sup>18</sup> el número de musulmanes en la Ciudad de México y en 1,101 en el Estado de México<sup>19</sup>. Sin embargo, la comunidad capitalina creció desde el año en que se realizó esta encuesta y es posible que esta última no haya contemplado a los extranjeros musulmanes residentes en la capital del país.

Así, parece difícil conocer el número exacto de musulmanes en la capital, pero sí es posible identificar a los actores que componen a esta comunidad. Como expliqué en el apartado anterior, la génesis de la comunidad musulmana de la CDMX se da con la reunión del cuerpo diplomático de países musulmanes y de sus familiares en el Club Egipcio, a finales del siglo XX (Zeraoui, 2018). En efecto, como lo muestra Zeraoui (2018), dichos actores han desempeñado un papel esencial en la formación de la comunidad, mediante el financiamiento de musalas y de la “mezquita principal” de la ciudad (el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana-CECM)

---

<sup>18</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Panorama de las religiones 2020*. México: INEGI. [Fecha de consulta: 25/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

<sup>19</sup> Idem.

con el propósito de crear un lugar de reunión para los musulmanes que deseaban realizar la *salat* y escuchar el *jutba* del viernes. En la actualidad, dicho cuerpo diplomático sigue acudiendo al CECM, junto a los musulmanes procedentes de sus respectivos países.

La comunidad musulmana capitalina se caracteriza por contar con una importante franja de nacionales de países musulmanes residentes en la capital. De la misma manera que sus representantes diplomáticos, acuden principalmente a la mezquita de Anzures, el CECM, para llevar a cabo la *salat* y escuchar el sermón del *jutba*. Esta migración desembocó en el nacimiento de mexicanos musulmanes, cuyos padres provienen de un país musulmán o cuyo/a padre-madre proveniente de un país musulmán se casó con un mexicano/a converso/a. Así, se trata de mexicanos que conservaron la fe de sus padres y que acuden principalmente a la mezquita de Anzures, el CECM.

Aunque el testimonio de Mohammed Ruiz, el fundador del Centro Salafí de México, no contemple a todos los musulmanes de todas las ramas, hay un dato presente en su discurso sobre el cual parece interesante pararse. Según él, en el año 2009, del total de musulmanes en la capital del país, el 50% eran mexicanos conversos (Zeraoui, 2018). Este dato parece confirmarse con otras fuentes que indican que la mayoría de los musulmanes capitalinos son mexicanos conversos. Así, se desconoce también la cantidad exacta de conversos en la CDMX, pero se sabe que los actores que permitieron la evolución del islam en la capital, mediante sus actividades de *da'wa*, son justamente los mexicanos conversos. Un ejemplo de ello son las figuras de Omar Weston, el británico-mexicano que fundó el Centro Cultural Islámico de México que ya no existe, Mohammed Ruiz, el fundador del Centro Salafí de México, e Isa Rojas que inició el Instituto de Lengua y Cultura Árabe-Al Hikmah. Los conversos acuden a todas las mezquitas y musalas de la capital, pero es importante mencionar que el lugar que se encuentra en su casi totalidad compuesto por mexicanos conversos es el Instituto de Lengua y Cultura Árabe - Al Hikmah (mezquita), el espacio de mi interés para el presente trabajo.

En resumen, los actores que componen la comunidad musulmana de la Ciudad de México son diversos, con distintos orígenes y diferentes centros de congregación. Sin embargo, queda claro que los que desempeñan el papel principal en las actividades de difusión del islam y de creación de lugares de culto son los mexicanos conversos. En este apartado, presenté a los fieles capitalinos de forma sintética, pero me falta todavía abordar sus puntos de encuentro con mayor profundidad, por lo que el siguiente apartado se enfocará en cumplir con esta tarea.



### **3.4.2 Las mezquitas y musalas capitalinas**

En la Ciudad de México, es posible identificar seis puntos principales de reunión para la comunidad musulmana, cada uno perteneciente a una tradición religiosa específica. A partir de la literatura relacionada, parece posible afirmar que la mayoría de los fieles capitalinos pertenecen al sunismo y se juntan en el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana y en la mezquita del Instituto de Lengua Árabe-Al Hikmah. Sin embargo, existen también personas que siguen la rama chiita del islam y otras que están afiliadas al sufismo, por lo que acuden a sus mezquitas y musalas propias: la Orden Sufi Nur Ashki Jerrahi (teque sufi), el Centro Islámico Amir al Muminin (chiita) y el Centro Islámico Ahlul al Bayt (chiita). Dada esta diversidad, el objetivo de este apartado es presentar los lugares de reunión de la comunidad musulmana en la Ciudad de México, sus afiliaciones religiosas y las actividades que realizan.

#### **3.4.2.1 La Orden Sufi Nur Ashki Jerrahi**

La Orden Sufi Nur Ashki Jerrahi fue creada por “la Sheija Amina Teslima Al Yerrahi, puertorriqueña” quien “empezó la daawa entre los no musulmanes mexicanos” (Zeraoui, 2018: p.347). Este espacio ubicado en la colonia Roma y creado por ella en 1987 junta a fieles sufíes pertenecientes a la Orden sufi Halveti Jerrahi, la cual Zeraoui (2018) describe como de origen turco y derviche.

A partir de dos visitas y participaciones en las actividades de la comunidad, puedo decir que el espacio es una casa muy grande, de varios pisos, que posee grandes cuartos donde se realizan los bailes rituales y las oraciones. Posee también una cocina, cuartos para las oraciones y dormitorios para las personas que se quedan en el centro durante los “seminarios de medicación”. La mayoría de las personas que acuden a dicho espacio son conversos mexicanos que parecen pertenecer a una clase media con estudios universitarios. Entre las actividades de la orden, se encuentran el *dihkh* (la remembranza de los nombres de Allah), meditaciones, bailes rituales (derviche), la oración del viernes, entre otras actividades que no corresponden (aparte de la oración del viernes) a los estándares sobre los cuales la mayoría de los musulmanes del sunismo y del chiismo coinciden.

El simple hecho de que una mujer dirija la oración es considerado prohibido por la mayoría de las escuelas islámicas, la participación en actividades religiosas en un espacio de oración sin velo o sin cubrirse el cuerpo es inimaginable, y realizar las oraciones sin realizar antes sus abluciones es un acto que parece ir en contra de las normas prescritas por el Corán.

Además, es importante mencionar aquí que hasta la forma de integrarse al islam no sigue la tradicional *shahada*<sup>20</sup> normal y formalmente prescrita en el islam para convertirse, puesto que la orden tiene su propio rito de integración.

Por lo tanto, dado que su práctica se diferencia fuertemente de la del resto de los musulmanes capitalinos, esta comunidad junto con el espacio que ocupa se ve un poco aislada, hecho que pude confirmar con lo que un converso de la orden me afirmó, después de haberle preguntado si iba a acudir a la festividad del *Eid Al-Adha* en el Plan Sexenal de la CDMX unos días después, evento que iba a reunir a todos los musulmanes de la capital: “Nosotros tenemos nuestra propia forma de celebrar. Nunca participamos allí. Somos diferentes”.

### **3.4.2.2 El Centro Islámico Amir al Muminin y el Centro Islámico Ahlul Bayt de México**

El Centro Islámico Amir al Muminin se ubica en diferentes espacios y congrega a la comunidad chiita capitalina. Su página de Facebook dice que su sede principal se encuentra en Coyoacán. No obstante, al comunicarme con los responsables del centro durante el mes de Ramadán del año 2023, me informaron que disponían de una musala en la colonia Santa María la Ribera. Observando sus redes sociales, me di cuenta de que el centro ofrece diversas actividades: cursos de idioma persa y árabe, conferencias sobre asuntos relacionados con el islam y el mundo islámico, venta de libros, entre otros. Sin embargo, aunque este espacio está vinculado al chiismo y al mundo islámico, es decir, a un ámbito religioso, sus actividades se centran más en la cultura.

Por el contrario, el Centro Islámico Ahlul Bayt de México tiene una línea directora más religiosa, la cual se puede notar con el compromiso del centro que aparece en su página web: “Llegar a ser una herramienta que nos permita comprender nuestra fe de una manera simple e innovadora”. Este centro creado en 2012 por Lizbeth Márquez Villarreal, una conversa mexicana al chiismo, propone actividades de una amplia gama que se relacionan con la religiosidad chiita. En su página web se encuentra que las actividades del centro incluyen: “la oración del viernes, *du'a kumeil*, clases coránicas, *tafsir*, programas para jóvenes, programas de Ramadán, de *Ashura*, retiros islámicos, seminarios, conferencias, servicios fúnebres”. En la actualidad, el centro ya no cuenta con sede física y se enfoca principalmente en actividades en línea.

---

<sup>20</sup>La *shahada* es la procesión de la fe, el acto por el que una persona se convierte al islam. La realiza el interesado pronunciando la siguiente oración ante testigos: “Ash Hadu, an lâ ilâha il-la Al-lâh, wa ash-hadu an-na Muhammadan Rasûl Al-lâh” que significa “No hay más Dios que Allah, y Muhammad es su profeta”.

### **3.4.2.3 El Centro Salafi de México Musalah Al Ajirah**

El Centro Salafi de México Musalah Al Ajirah fue creado por Muhammad Ruiz, un converso mexicano que he mencionado previamente por su activa participación junto a Omar Weston en la búsqueda del establecimiento de espacios de oración en la CDMX, a finales del siglo pasado e inicios de los años 2000 (Zeraoui, 2018). Esta musala que se ubica en la Colonia Santa María la Ribera y que propone un espacio para llevar a cabo las oraciones de la semana, la oración y el *jutba* del viernes, surge de la orientación sunita salafista de Muhammad Ruiz. En efecto, según Zeraoui (2018), su afiliación con el salafismo ya no correspondía a los ejes directores del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, principal mezquita capitalina de afiliación sunita hanafita y de la cual Muhammad Ruiz es fundador y exdirector (Pérez-Coronado, 2020).

Este centro, con muy poca afluencia, según Zeraoui (2018) y García Linares (2015), sigue una escuela del sunismo, el hanbalismo, que se asocia a lo que Ramadan (2017) llama “los literales”. Es decir, se trata de una orientación que propone una lectura de los textos sagrados del islam “sin considerar el contexto histórico y sin dar importancia al uso de la razón” (Ramadan, 2017: p.127). El centro se establece como resultado de una crítica de las afiliaciones religiosas y de la práctica de los otros centros, principalmente del CECM, y propone un islam más conservador que se asemeja al wahabismo, otro movimiento de origen saudita perteneciente a la misma escuela hambalita.

### **3.4.2.4 El Centro Educativo de la Comunidad musulmana (CECM)**

El Centro Educativo de la Comunidad musulmana (CECM), ubicado en la colonia Anzures, fue registrado oficialmente como asociación civil en 2001 (Zeraoui, 2018). Este centro de corriente sunita, que Zeraoui (2018) considera de tendencia hanafita (escuela del sunismo), constituye la principal mezquita de la capital y reúne a gran parte de la población musulmana de la capital, entre ellos: los representantes diplomáticos de las embajadas de los países musulmanes, los nacionales provenientes de dichos países y los conversos mexicanos. Este espacio nació de la necesidad de establecer un punto de encuentro concreto para los musulmanes de la capital a principios de siglo, pero como señala Zeraoui (2018), la ubicación de la mezquita no permite que los fieles del sur y este de la ciudad acudan con regularidad.

Respecto a sus actividades, la mezquita recibe a devotos para las oraciones de toda la

semana, así como para la *salat* y el *jutba* del viernes. Además, su página de Facebook<sup>21</sup> muestra que sus actividades incluyen cursos para aprender a rezar, a realizar las abluciones, a preparar a los difuntos de forma islámica, a casarse de forma islámica, así como actividades de *da'wa* como la distribución de folletos y libros a no musulmanes,<sup>22</sup> entre otras actividades que buscan dar información sobre el islam al público en general, preparar a los conversos y complementar el conocimiento de los fieles.

En conclusión, en la Ciudad de México hay varios centros que reúnen a musulmanes sunitas y chiitas, así como un espacio especial que congrega a miembros de un círculo sufi específico. Sin embargo, la mezquita que se establece como principal para la comunidad sunita mayoritaria es el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM). Al respecto, es importante señalar que debido a la fuerte presencia de nacionales de países árabes, esta mezquita se ha visto asociada a una propuesta cultural y religiosa más arabizada, situación que se tradujo en la creación de otros centros para la comunidad sunita capitalina, entre ellos, el Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al-Hikmah que se propone establecer un islam mexicano. De hecho, la comunidad de la capital tiene la particularidad de estar formada en gran parte por mexicanos conversos, por lo que fue posible observar, tanto a través de mi trabajo de campo como de la literatura relacionada, el deseo de algunos de ellos de universalizar su nueva religión, a menudo asociada a los árabes, adaptándola al contexto de su país, México.

---

<sup>21</sup> Centro educativo de la comunidad musulmana. (s.f.). [Página de Facebook]. Facebook. [Fecha de consulta: 01/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

<sup>22</sup> Este dato me viene del trabajo de Garcia Linares (2015).



# **CAPÍTULO IV**

## **La conversión al islam, una *carrera***

Este capítulo examina las etapas de la conversión al islam a partir de los relatos de diez entrevistadas. El objetivo aquí es entender este proceso como algo individual, resultado de acontecimientos biográficos y de las decisiones de mis interlocutoras. Para ello me interesaré en su perfil (si proceden de una confesión determinada), cómo descubrieron el islam, qué les motivó a unirse a la religión y cómo realizaron su rito formal de entrada, la *shahada*. Este capítulo también analizará los cambios subjetivos que se produjeron tras su incorporación religiosa y su repercusión en su vida cotidiana. Por último, se analizarán las dudas que tuvieron y los obstáculos que encontraron en el camino, así como la forma en que tuvieron que negociar los términos de su conversión con su entorno familiar y con su religión de adopción.

## **4.1 Círculo de origen, motivos y modalidades de la conversión**

### **4.1.1 Círculo de origen**

Los recorridos de conversión de siete de diez mujeres se caracterizan por pertenecer a la primera figura que Hervieu-Léger (2002) describe como “el caso de individuos socializados en una tradición dada y que buscan cambiar de tradición” (Hervieu-Léger, 2002: p.16). En efecto, estas siete entrevistadas provienen todas de familias religiosas, que no dieron el mismo lugar a la religiosidad dentro de su educación: por un lado, se encuentran las mujeres que se desarrollaron en un círculo religioso activo y, por otro, aquellas que fueron inscritas en una fe de forma nominal.

Sarah, Milouda y Zahra corresponden al primer caso, ya que provienen de familias católicas que colocaron la fe al centro de su educación: fueron bautizadas, iban cada semana a misa, siguieron el catecismo e hicieron su confirmación en la adolescencia. El relato de Sarah parece ser el más representativo de lo anterior: “Mi familia la que es de aquí, la mexicana mexicana son súper súper católicos, tan católicos que tengo tías que son monjas, tíos que son sacerdotes. Mi hermano el menor es sacerdote” (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Al igual que ellas, Leila, Jalila y Amel crecieron en un entorno religioso, pero este estaba más asociado al cristianismo que al catolicismo. De hecho, las dos primeras proceden de familias cristianas practicantes y su adolescencia se caracterizó por su participación activa en la iglesia de su comunidad:

Sí, mayormente cristianos evangélicos. [...] Es un pueblito muy pequeño en donde mi abuelo fue el que ayudó a construir y fundar la primera iglesia en esta

región. Entonces, todos crecieron bajo ese lema, digamos, de que: “Oye, venimos de familia cristiana evangélica y hay que mantenerlo y hay que seguir”. Muy pocas personas católicas se encuentran ahí. Entonces, sí vengo de una... de hecho, tengo hermanas y hermanos que son muy dedicados al cristianismo, el evangelio, digamos [...] Pues, yo hasta trabajé en la iglesia ayudando a los hermanos como ujier, sirviendo a la gente y todas esas cosas, ¿no? (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).

Para la tercera persona, la situación es un poco diferente, creció bajo el catolicismo, pero se dio cuenta de que varios miembros de su familia se habían hecho cristianos a lo largo de los años, lo que llevó a su madre a plantearse una posible conversión, que finalmente no se produjo. Cabe decir aquí que el asunto de las conversiones al cristianismo de miembros de la familia regresa regularmente en los relatos de la casi totalidad de las entrevistadas, lo que demuestra que, paralelamente al fenómeno de movilidad hacia el islam, se está dando en México y en toda América Latina un fenómeno de incorporación al cristianismo evangélico. Finalmente, frente a estas primeras interlocutoras que se desarrollaron dentro de familias católicas y cristianas “activas”, se encuentra una entrevistada, Assia, quien considera que fue inscrita de forma nominal al catolicismo: “Pues, católicos entre comillas. Porque no van a misa, no hacen nada. Porque no van a misa, no hacen así gran cosa” (entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023). Así, aunque su familia no era practicante, Assia identifica el catolicismo como la fe que caracteriza el entorno en el que creció.

Como se puede ver, la mayoría de las mujeres vienen de una religión en particular, sea el catolicismo o el cristianismo, de forma activa o de forma nominal, de modo que sus recorridos se insertan dentro de la primera figura que sugiere Hervieu-Léger (1999). Sin embargo, existe una segunda figura que se asocia con la experiencia de tres de nuestras entrevistadas, la cual remite a “los individuos —cada vez más numerosos— designados como ‘sin religión’ porque no fueron incorporados a ninguna confesión particular y que abrazan una fe y/o se unen a una comunidad” (Hervieu-Léger, 2002: p.16). En efecto, Rim y Nour no crecieron en una religión en específico, ya que existió una pluralidad de mensajes en su educación. Nour dice:

Sí, mi mamá era católica, pero no eran tan religiosos. O sea, mi papá es marxista. Entonces, bueno, mi familia es una cosa. Mi papá, de hecho, es especialista en Marx. Entonces, mi mamá venía de una familia muy, muy religiosa. Entonces, cuando mi papá conoce a mi mamá, pues le quita todas las ideas, le dice: “No, es que la religión está para controlar a la gente y para oprimir” y cosas así. Entonces, mi mamá deja de ir a la iglesia, deja de rezar, deja de esto (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Así, ambas tuvieron a uno de sus padres que se identificaba con el catolicismo, pero esta fe no



constituyó la esfera en la cual realmente crecieron. Cabe decir que el caso de Nour es muy interesante debido a la orientación ideológica de su padre, quien era “marxista” y quien, por lo tanto, se encontraba opuesto a cualquier religión. Por su parte, Anissa conoció una situación un poco similar, a diferencia de que su padre era judío. No obstante, si bien su infancia y adolescencia estuvieron marcadas por la presencia del catolicismo de su madre y el judaísmo de su padre, parece claro que la primera religión estuvo un poco más presente en su educación.

Ahora bien, es necesario explicar por qué los tres últimos casos corresponden, desde mi perspectiva, a la segunda figura de Hervieu-Léger (2002). Considero que, aunque existió una presencia del catolicismo en las historias de Rim y Nour, y una educación relativamente católica en el caso de Anissa, las tres mujeres crecieron con varios mensajes religiosos o ideológicos simultáneamente, lo que hizo que no se pudieran identificar con uno en particular. Por lo tanto, puesto que la segunda figura no designa solamente a los individuos “sin religión” sino a aquellos que “no fueron incorporados a ninguna confesión particular”, la pertenencia de las experiencias de estas tres mujeres a esta figura parece correcta.

En resumen, si bien cada una de las entrevistadas proviene de familias que profesaban alguna religión y le daban un peso diferente a esta última, es posible afirmar que la mayoría de ellas se desarrollaron en entornos marcados por la presencia de una fe. Es por eso que la primera figura que propone Hervieu-Léger (2002) suele ser más representativa del perfil de mis entrevistadas que la segunda. Noto también que, aun para las mujeres que no se desarrollaron en una religión específica, existió una presencia del catolicismo en su entorno, seguramente debido a que crecieron en un país cuya cultura está muy marcada por esta fe. Finalmente, puesto que la mayoría de las mujeres poseían, en cierta medida, una o varias “religiones de origen”, el hecho de haberse incorporado a otra tradición religiosa (el islam) puede parecer sorprendente, pero indicaré en el siguiente apartado que esta movilidad se puede explicar mediante diferentes factores que dieron lugar a una crisis espiritual y existencial: acontecimientos biográficos, inconformidad con el mensaje de la religión de origen o vacío espiritual provocado por el hecho de no haber crecido en una fe en específico.

#### **4.1.2 Motivos de la conversión**

Numerosos factores pueden motivar la salida de un individuo de una fe específica y su incorporación a otra. Al respecto, Hervieu-Léger (1999) señala que las condiciones sociales de

existencia de una persona o algún acontecimiento importante en su biografía pueden ser elementos que desembocan en el estallido de una crisis espiritual. En la mayoría de los casos, dicha crisis resulta en la búsqueda de algún mensaje, es decir, de alguna estructura de significados-valores que permite responder a los cuestionamientos del individuo sobre la existencia y el sentido de la vida. En este apartado, será posible ver que, efectivamente, la casi totalidad de las narrativas de mis entrevistadas incluyeron una crisis espiritual que fue el detonador de su recorrido de conversión.

En varios relatos, esta crisis espiritual fue desencadenada por un acontecimiento biográfico concreto, como lo indica Hervieu-Léger (1999). En el caso de Zahra, se trató de una depresión: “Yo empecé el sufismo por una depresión” (entrevista con Zahra, el 20 de agosto de 2023). Para Assia, este momento fue el resultado de un matrimonio dominado por la violencia doméstica, crisis que la llevó a tener “ideas malas” (empleando sus palabras), lo que se puede interpretar como “ideas de suicidio”.

Entonces, al hamdulillah, sí ha cambiado mucho mi vida, porque yo también antes de ser musulmana, yo vivía mucha violencia doméstica en todos los aspectos. Pero, al hamdulillah, desde que me hice musulmana, yo tengo siete años de divorciada y seis años, al hamdulillah, en el islam. Y mire, de allá para acá, nadie me ha maltratado. Al hamdulillah, soy libre. Ahora puedo hablar con las personas, ahora tengo muchas cosas muy bonitas la verdad. Al hamdulillah (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Cabe decir que la experiencia de Assia es muy similar a la de Jalila quien tuvo que enfrentar una enfermedad debido a la violencia de su exesposo, lo que la llevó a experimentar una serie de cuestionamientos existenciales y a iniciar una búsqueda de Dios. Sin embargo, para Nour, los sucesos que detonan un momento de crisis fueron la muerte de su amiga y el posterior asesinato de su hermano cuando era un niño, eventos traumáticos que dejaron una huella significativa en su camino hacia una religión.

Mi hermano falleció cuando yo tenía 11 años. Entonces, yo siempre como que tenía el hábito de rezarle a Dios en la noche, pero a Jesús. Y tenía una cruz... [...] Entonces, este hermano fallece y, para mí, es la primera vez que me... o sea, yo he tenido experiencias de pérdidas porque, cuando yo tenía seis años, a mi mejor amiga la atropellaron. [...] Para mí, yo siento que desde chica siempre hubo una pregunta así de: “¿Para qué estoy aquí? ¿Qué estoy haciendo aquí?”. Porque, a mí, no se me hacía suficiente...o no me llenaba como solo ir a la escuela y sacar diez eso o no sacarlos. O sea, se me hacía algo vacío. No le encontraba yo sentido a la vida, y tenía 6 años (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Si bien estos acontecimientos motivaron el estallido de una crisis espiritual en mis entrevistadas, en muchos casos, la “búsqueda de algo” ya existía antes de que sucediera algún evento decisivo

como se puede ver con el testimonio de Nour. Esta última ya se hacía preguntas y sentía un vacío espiritual desde joven, lo que a primera vista podría parecer el resultado de no haber crecido en una fe específica, pero los casos de Amel y Milouda contradicen dicha hipótesis; ellas afirman haber estado en una búsqueda espiritual a pesar de haber crecido bajo el catolicismo: “Pues, la espiritualidad. Yo buscaba la espiritualidad y encontré...Bueno, crecí en la religión católica, pero la forma de presentar la espiritualidad es diferente” (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023). Así, ambos casos se diferencian de las otras mujeres, porque su cuestionamiento espiritual fue motivado por otro factor: una inconformidad con las estructuras de significados propuestos en la fe de la cual heredaron, el catolicismo.

Ahora bien, aunque los motivos fueron diferentes, todas las entrevistadas afirmaron buscar una “espiritualidad” y, en consecuencia, gran parte de ellas pasaron por otras religiones antes del islam, particularmente confesiones que tienen una propuesta no solamente a nivel de práctica, sino en una dimensión “espiritual”. La experiencia de Rim parece muy representativa de esto:

Yo me empecé a interesar en buscar más allá del catolicismo. Empecé a leer primero los libros que tenía él [su padre]. Él tenía muchos libros de Hare Krishna y de Budismo y cosas así. Y empecé a buscar, luego empecé a leer sobre diferentes variantes del cristianismo. Un tiempo practiqué algo que se llama *Wicca*, es como el paganismo, digamos, así *New Age*. Y empecé a leer sobre el judaísmo. En fin, muchas cosas. Pero no sé, en todas las religiones yo decía: “Hay algo bonito, esto me gusta, pero no está completo. Hay algo que falta”. No me parecía como completo (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Además de la investigación que hizo Rim, la cual pretendía “averiguar” sobre otros mensajes como el del *Wicca*, se encuentran aquellas entrevistadas que pasaron primero por el cristianismo y las que se incorporaron brevemente al satanismo o que colocaron prácticas esotéricas al centro de su vida, como fue el caso de Sarah:

Y, entonces, yo pasé como por muchos lados porque investigué muchísimas religiones. Te hablo de que estaba yo en la etapa de la secundaria, unos 13-14-15 años. Y entonces, pues averigüé muchas, muchas, muchas, muchas religiones y la última...te puedo decir que hasta averigüé del satanismo, o sea, así tal cual por esos procesos y lo último con lo que me topé fue con el islam (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Frente a estas entrevistadas que buscaron una religión que no tenía que ver con su círculo de origen, está el caso de Anissa quien intentó regresar a la religión de su papá, el judaísmo, haciendo que su trayectoria compartiera rasgos con la tercera figura de conversión de Hervieu-Léger (2002), la cual remite a los individuos que “deciden asumir personalmente una

herencia religiosa” (p.16). Sin embargo, aunque el intento de regreso al judaísmo de Anissa hace que su recorrido sea un caso un poco excepcional, formó parte de la misma búsqueda espiritual que conocieron las otras mujeres.

Como se vio en este apartado, el elemento que más ha regresado en los relatos es el estallido de una crisis espiritual que las lleva a todas hacia la investigación de diversas propuestas religiosas, hasta el último punto de su recorrido que se traduce por su incorporación al islam. Los factores que dan lugar a esta crisis espiritual y a la búsqueda de alternativas religiosas son diferentes: un acontecimiento biográfico específico, un vacío espiritual provocado por el hecho de no haber crecido en una religión en particular o un desacuerdo con el mensaje de su religión de origen. Así, antes de llegar al islam, las mujeres se informaron y, en ciertos casos, se incorporaron a otras religiones, pero el mensaje que logró responder a lo que buscaban fue el islam. Esta elección para modificar su estructura de significados y valores es precisamente lo que se abordará en la siguiente sección, mediante las siguientes preguntas: ¿de qué manera descubrieron esta última religión? y ¿cuáles fueron los elementos presentes en ella que las atrajeron a diferencia de los dogmas por los cuales habían pasado antes?

#### **4.1.3 Descubrimiento del islam**

Las formas en que mis diez interlocutoras descubrieron el islam son muy variadas y evidencian una pluralidad de caminos hacia esta religión. A pesar de esta diversidad, existen regularidades en sus discursos que ponen de relieve la importancia de los encuentros con personas relacionadas con el islam, el Internet y los acontecimientos del 9/11.

Para empezar, se encuentran las mujeres que descubrieron el islam por medio de una persona asociada a esta religión. En el caso de Amel, fue su madrina, casada con un árabe, quien la introdujo a islam, mientras que en el de Assia fue una amiga:

Por una amiga, una amiga. Me da risa porque ella no es musulmana. Ella no es musulmana, pero le gusta. Es que ella no es musulmana, pero le gusta porque ella dice que...a ella le gusta mucho la religión, porque dice que hay mucha disciplina, pero ella no se sometería mucho a la disciplina. Dice: “Yo soy más rebelde, ¿no?”. Pero le gusta y por ella yo la conocí, por ella yo la conocí [el islam]. Y al hamdulillah, mire, aquí estoy. Y la verdad, al hamdulillah, pues yo creo que Allah es misericordioso y gracias a ella encontré yo el islam (Entrevista con Assia, el 09 de julio de 2023).

En ambos casos, esta primera aproximación no se realizó a través de personas musulmanas, sino con familiares y amigos que se encontraban asociados a dicha religión, debido a un matrimonio

con una persona afiliada al mundo islámico o porque tenían un interés particular por esta fe. Por el contrario, las experiencias de Zahra, Leila y Jalila están directamente ligadas a una coincidencia con una o varias personas musulmanas. Para la primera, se trató de un sheikh sufi,<sup>23</sup> para la segunda, de un hombre musulmán de origen saudita, quien se volvió posteriormente su esposo, y para la última, de varios fieles de esta religión en la colonia Polanco. Aquí, debo resaltar que a diferencia de las otras personas que hacen descubrir el islam a mis entrevistadas, las que conocen Zahra y Leila parecen buscar su conversión. Este hecho hace que ambas entrevistadas sean un caso particular, porque la mayor parte de los recorridos hacia el islam que encontré en este trabajo se caracterizaron por no haber implicado la intervención de agentes que buscaron motivar su incorporación a esta fe.

Así, en la mayoría de los casos, el primer contacto de mis entrevistadas con el islam se da por medio de su encuentro físico con un individuo asociado o perteneciente a dicha religión. No obstante, existe también una franja que descubrió esta religión mediante el uso de internet: Nour conoció a un católico, proveniente de un país árabe, en una página web sobre los vikingos. Ambos compartían el mismo interés por la búsqueda espiritual, lo que les llevó a investigar juntos el islam. Por otro lado, se encuentra Rim quien tras una larga indagación acerca de una religión que pudiera responder a sus preguntas, realizó una búsqueda en Google.

Y un día, estaba...no tenía nada que hacer y estaba en la computadora y dije: “¿Qué religión me falta buscar? ¿Cuál no he buscado?”. Y ya en eso puse en Google “islam” y ya empecé a leer todo lo que es el islam, que creen en un solo Dios, que así...Y dije: “¡Guau! Es esto, o sea, esto es lo que estaba buscando” (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Aquí es importante señalar que muchas de las mujeres “googlearon” el islam en algún momento dado para obtener información, pero lo que hace que Rim sea un caso especial es que su descubrimiento no pasó primero por su encuentro con alguien. Por el contrario, ella sola decide investigar esta religión porque sabe que es “la última que le falta por averiguar”.

Finalmente, queda un último modo que parece muy interesante para el presente trabajo, el que se relaciona con los acontecimientos del 9/11. Si bien estos atentados difundieron una idea negativa de los musulmanes, interpelaron a Anissa y Nour quienes quisieron verificar posteriormente el mensaje del islam. Al respecto, Anissa explica:

Un día, prendo la televisión y veo que hay una fila de gente besando el Corán y en las noticias están diciendo que estos hombres eran hombres que se

---

<sup>23</sup> En la tradición sufi derviche, se trata de una persona autorizada a enseñar, iniciar y guiar a las personas que quieren entrar a una congregación derviche.

explotaban, o sea, que eran terroristas y que las enseñanzas del Corán y tatata. Entonces, yo dije ... lo primero que pensé fue: “¿Qué tiene el Corán para que me valga madres mi vida? Ya me interesa, me interesa saber por qué estos hombres se explotan” (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Así, ambas descubrieron el islam a través de la televisión que relataba los atentados del 9/11. Por lo tanto, su primera aproximación a esta religión se dio por medio de la perspectiva del terrorismo, y es justamente esta última la que provoca en ellas la voluntad de buscar más allá. Pues, ambas quisieron corroborar si los textos sagrados del islam pedían realmente a las personas “hacerse explotar” como se podía escuchar en los medios de comunicación en aquel momento, porque sabían por su experiencia en el catolicismo que el comportamiento de los fieles no se corresponde a menudo con lo que está escrito en los textos sagrados.

En resumen, las modalidades por las cuales mis entrevistadas descubren el islam por primera vez se pueden agrupar bajo tres grandes categorías: 1) Encuentro físico con una persona asociada a esta religión (sea musulmana o no); 2) Búsqueda en internet, sola o acompañada de otra persona; 3) Medios de comunicación que relatan los hechos del 9/11. Es importante mencionar que existen dos casos que no he mencionado en este apartado debido a su peculiaridad: Milouda conoció el islam en un taller para jóvenes católicos en el que se buscaba reforzar sus conocimientos sobre el catolicismo, mientras que Sarah descubrió que algunos de sus antepasados pertenecían a una tribu beduina musulmana del desierto del Sahara. Finalmente, es importante indicar aquí que si bien el 9/11 no fue la forma en que todas mis entrevistadas descubrieron el islam, este acontecimiento desempeñó un papel importante en su posterior investigación sobre el islam, ya que esta representación de los musulmanes en los medios de comunicación las animó a querer saber más.

#### **4.1.4 La *shahada***

Como indica Hervieu-Léger (1999), la conversión es un proceso difícil de delimitar, que no se puede reducir a su rito de entrada formal, la *shahada* en el caso del islam. Efectivamente, para las diez mujeres que entrevisté, la *shahada* marca el reconocimiento público de su adopción de una estructura de valores islámicos y su integración al hilo de memoria perteneciente al islam. Sin embargo, no parece constituir el acontecimiento mayormente significativo de toda su carrera hacia esta religión, dado que se coloca dentro de un proceso de movilidad de mayor duración que está compuesto de otras etapas importantes: llevar el *hijab*, afirmarse frente a sus familiares y conocidos, entre otros. A continuación, abordaré las experiencias de *shahada* de mis

entrevistadas, con el propósito de comprender cómo se llevaron a cabo y qué significados le dieron a este paso.

Primero, es importante señalar que, en la mayoría de los casos, no se realizó una sola *shahada*, sino dos: una por videollamada con un sheikh o a través de un chat en una página web sobre el islam, y una presencial en una mezquita. Sobre la primera modalidad, las mujeres de Al-Hikmah me indicaron que existen varios sitios web que proponen este servicio de “*shahada* en línea” con sheikhs hispanohablantes. Según ellas, esta modalidad es interesante para las mujeres que no tienen conocimiento de las mezquitas en sus alrededores, que se encuentran en un lugar sin mezquita o que prefieren realizar su incorporación al islam de forma discreta, sin advertir a sus familiares. Así, el testimonio que mejor representa lo anterior es el de Rim:

Después, encontré un chat en línea que decía, de esos chats que te dicen que te ayudan a hacer la *shahada* online. Y ahí me dijo el hermano que estaba del otro lado de la pantalla, me acuerdo que entré al chat y me dijo: “Este es el islam y estos son los pilares del islam y esto”. Y me dice: “¿Quieres ser musulmana?” Yo: “Sí”. Y dice: “Ahora repite esto”. Y ya entonces dije...di la *shahada* ahí en mi computadora. Y ahí me dijo: “Bienvenida, ya eres musulmana”. [...] Y ya, de ahí pasaron como seis meses para que yo me acercara a una mezquita. Fui a la mezquita que está aquí en Polanco y ahí di *shahada* presencial con todas las personas. [...] Pero, honestamente, para mí, la más bonita fue la que di online, porque fue la que di para mí. O sea, fue ese momento que fue así de ¡guau!, o sea, como si hubiera hecho una travesura, así de... (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Lo que se ve en su discurso es que la *shahada* más significativa para ella fue la primera. Como lo explica, estaba sola, se realizó de forma íntima y representó su verdadera decisión individual de unirse al islam, elemento que nos remite forzosamente al postulado de Hervieu-Léger (2002) sobre la importancia que se da en la sociedad contemporánea a la elección y “la afirmación autónoma de la subjetividad individual” (Hervieu-Léger, 2002: p.12). Encontré este mismo elemento en los recorridos de Jalila, Zahra y Sarah: Jalila hizo su primera *shahada* en línea con un sheikh español, Zahra en videollamada con un sheikh que se encontraba en Jerusalén y Sarah por medio de un chat en un foro sobre el islam.

Por su lado, las otras entrevistadas llevaron a cabo este “rito de entrada” en una mezquita, y en algunos casos, tuvieron que viajar hasta otra localidad. Por ejemplo, Amel se desplazó hasta la ciudad más cercana que contaba con una mezquita y Nour se desplazó hasta Puebla. Sin embargo, el caso de esta última entrevistada es un poco particular porque ella realizó su *shahada* junto a otra persona:

Yo la hice en el 2021, en Puebla. Sí, ahí la hicimos nosotros...que fuimos, ahí

nos casamos mi esposo y yo. Nos casamos en Puebla. Entonces, un día fuimos de viaje para allá y él quería... Él primero se decidió a ser musulmán, empezó a rezar antes y todo. Yo todavía me lo estaba pensando, porque todavía como que había un choque en mí, así como... Porque dije: “No, pues, es que es una religión”. Entonces, yo tenía este rollo de mi papá que decía que la religión era algo malo (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Además del hecho que se convierte junto a su esposo, elemento que muestra que su camino hacia el islam no fue totalmente individual, Nour es la única entrevistada que realiza su testimonio de fe sin haberlo planeado antes.

Finalmente, Anissa también tuvo que viajar a otra ciudad para realizarlo, pero lo que llama la atención en su caso es que ella lo realizó siendo menor de edad (17 años). Por lo tanto, su camino hacia la conversión fue más complejo que para las otras entrevistadas: su edad la obligó a informar o “pedirle el permiso” a sus padres previamente, permiso que nunca obtendrá debido a la oposición de estos últimos. No obstante, la oposición de los padres desaparecerá con los años ya que ambos acabarán convirtiéndose al islam a su vez años después, junto con el hermano de Anissa y su abuela. Así, el recorrido hacia el islam de esta entrevistada se caracteriza por haberse convertido posteriormente en un camino familiar, situación absolutamente excepcional en los relatos de conversión y que viene a cuestionar el carácter individual sobre el cual Hervieu-Léger insiste cuando habla de conversión religiosa.

En resumen, respecto a este “rito de entrada”, lo que realmente importa recordar es que fue vivido de forma distinta por cada una de las entrevistadas: algunas hicieron dos testimonios de fe, una en línea y una en presencial. Ciertas mujeres encontraron mayor sentido en la modalidad virtual porque reflejaba mejor su decisión individual de incorporarse, mientras que otras sintieron que realizar su testimonio presencialmente junto a los otros miembros de la comunidad representó un paso importante en su afirmación como musulmanas. Algunas lo hicieron solas y otras fueron acompañadas, sea por una amiga musulmana o por un ser querido que también se quería incorporar. Una fue seguida en este camino por la totalidad de su familia. Por lo tanto, parece claro que, al igual que todas las otras etapas que marcan el proceso de conversión, la *shahada* fue significada de forma distinta por cada mujer, pero resultó en todos los casos en su incorporación formal a la comunidad de creyentes.

En consecuencia, concluiré este apartado indicando que la conversión religiosa al islam es un camino que incluye a perfiles de mujeres procedentes de círculos familiares muy diferentes, pero en los que prevaleció una cierta presencia de la religión. En lo relativo a los



motivos de su conversión, mostré que si bien se caracterizaron por haber sido únicos y propios de cada mujer, todas las entrevistadas encontraron en el islam una manera de responder a una crisis espiritual. Finalmente, lo que se intentó ilustrar aquí es que la conversión es un proceso muy difícil de delimitar, que no puede reducirse a la *shahada*. Se trata de un proceso individual en el que cada persona entrevistada indica cuándo sintió que “por fin se había unido al islam”: para algunas, fue con su *shahada*, otras lo sintieron cuando se afirmaron frente a sus familiares, algunas están todavía en un proceso de búsqueda dentro del islam a pesar de haber hecho su *shahada*, y como lo mostraré en el siguiente apartado, otras lo vivieron al adoptar los significados-valores de la nueva religión, al incorporarse a su hilo de memoria y al modificar los hábitos de su vida cotidiana.

## **4.2 Adopción de una nueva estructura de significados-valores, cambio de hábitos**

Convertirse al islam como mujer significa adoptar como propios los significados-valores de *respeto, pudor, distancia, halal, sano, espacio para hombre, espacio para mujer y disciplina*. Además, significa incorporarse a un hilo de memoria que recopila las experiencias del profeta Muhammad y de los primeros musulmanes, hilo que se encuentra compartido por los fieles del pasado, de la actualidad y de los que faltan todavía por nacer. Así, la conversión es un proceso total caracterizado por un cambio a nivel objetivo (modificación de los hábitos de la vida cotidiana), pero sobre todo por un cambio a nivel subjetivo que da lugar al primero. Sin un cambio en las estructuras de significado-valores, no puede haber cambio de hábitos y, por tanto, no puede haber conversión al islam. Esta sección pretende examinar algunos de los cambios que implica la conversión al islam, a partir de las narraciones de mis diez entrevistadas. El objetivo es analizar los significados-valores propios del islam que fueron adoptados por estas mujeres y ver cómo impactaron sus hábitos.

### **4.2.1 *Respeto de sí misma y pudor: adopción de una nueva vestimenta***

El *respeto de sí misma y el pudor* son dos nociones regularmente empleadas por mis entrevistadas, hasta el punto que parecen centrales en la nueva cosmovisión que adoptaron tras su conversión. A continuación, trataré de mostrar cómo su incorporación al islam implicó su asimilación de ambos significados-valores y cómo esto resultó en el cambio de su vestimenta: ropa más larga-holgada y *hijab*.

La totalidad de las entrevistadas emplean ambos conceptos de forma regular, reflejando así lo que tuvieron que asimilar para realmente integrar el islam en sus vidas. Al respecto, Amel y Assia indican que su nueva fe les enseñó que debían “respetarse a sí mismas”, es decir, darse cuenta del “valor de su cuerpo” e impedir que este sea visto o tocado por hombres, como lo explica Assia:

Yo tengo esa percepción, porque las mujeres aún no se respetan, hermanita. No se respetan. Y entonces, si ellas no se respetan, ningún hombre las va a respetar. Entonces, es como yo les digo a mis hijas: “Mi amor, tú vales mucho, debes de respetarte, no te iguales con nadie, ningún hombre. No te debes de igualar, mi amor. Tú vales mucho, tu cuerpo es tuyo y tu cuerpo es bonito y no tienes por qué estarlo mostrando a nadie. Tú eres bonita por natural. Entonces respétate para que te puedan respetar” (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Para ella, el islam la llevó a considerar su cuerpo como un “santuario” que ningún hombre<sup>24</sup> debe ver. De la misma manera, Amel aprendió a ver su cuerpo como una “perla”, como algo precioso que se debe cuidar. Así, uno de los significados vinculados por el islam es el *pudor*, es decir, el hecho de no exhibir o dejar expuesto el cuerpo. Pues, por “respetarse a sí misma”, las entrevistadas entienden no desvelar su cuerpo y no permitir el acceso a él, ni visual o físicamente.

Para cumplir con lo anterior, adoptaron una nueva manera de vestirse que se caracterizó por el hecho de cubrir todo su cuerpo y por la inclusión de un *hijab* para velar su cabello. Sin embargo, como lo indican Rim y Nour, si bien esta modificación de la vestimenta tiende a realizarse “de un día para el otro” para ciertas mujeres, constituyó para ambas un camino más progresivo:

Sí, sí cambió, pero fue como gradual. O sea, porque yo he conocido a musulmanas que hacen *shahada* y, al siguiente día, ya no dejan de hacer todo lo *haram*<sup>25</sup> y usan *hijab* y todo. Yo, la verdad, no. Fue todo un proceso, pero sí como el estar consciente...de tomar esa conciencia, como que sí vas poco a poco dejando hábitos negativos. Y pues, o sea, en mi ropa pues sí, como que intentaba buscar ropa más modesta, más holgada (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Se trató de un cambio gradual que se tradujo en la eliminación de ciertos atuendos que “enseñan” y su reemplazo por una vestimenta larga-holgada. Cabe decir que ciertas entrevistadas ya llevaban este tipo de ropa antes de su llegada al islam, como fue el caso de Assia: “[...] pero me

---

<sup>24</sup> Que no sea su esposo o familiar cercano.

<sup>25</sup> *Haram* es una palabra en árabe que significa “prohibido”. En el caso que nos interesa, remite a las acciones prohibidas en el islam.

cubría, aquí en mi pecho ya usaba ropa. Y casi siempre, fíjese hermanita siempre...como yo tenía complejo, yo siempre andaba con pants igual y siempre andaba de playera y todo” (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023). De la misma manera, debido a su pertenencia previa a la fe cristiana, que también promueve el *pudor* entre sus fieles, Jalila ya llevaba ropa larga al llegar al islam. Por lo tanto, el verdadero cambio para ambas se dio con el uso del *hijab*.

Parece interesante desarrollar aquí la cuestión de este “pedazo de tela” que, según Lamrabet (2014), se encuentra en el corazón de los debates en la actualidad. Como se mencionó anteriormente, convertirse al islam es ingresar a un hilo de memoria que recopila las experiencias del profeta Muhammad y de los primeros musulmanes. Por lo tanto, al volverse musulmanas, mis entrevistadas se incluyeron en una tradición en la que las figuras cubiertas de las esposas del profeta ocupan un lugar central y se consideran como un modelo:

¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Alá es indulgente, misericordioso (Sura 33 : Al-Ahzab, verso 59).

Así, el manto o el velo del cual hacían uso sus esposas para ser más fácilmente reconocidas y, por ende, para no ser ofendidas, influye en los comportamientos vestimentarios de las musulmanas actuales, resultando en la adopción del *hijab* por parte de nueve de mis entrevistadas. No obstante, varias de ellas dudaron antes de ponérselo, dado que sabían que su utilización iba a tener un impacto en sus vidas. A continuación, el relato de Nour en el que explica su decisión de llevar el *hijab* y las dudas que tenía al respecto:

Pero, un día, cuando ya estaba rezando, dije: “Si soy musulmana, tengo que ponerme mi velo”. Yo solita ahí, así como haciéndome coco wash. [...] Pero es que el velo es algo bien fuerte. Bueno, aquí así ya sabes, aquí te dicen: “¡Talibán!” (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

El testimonio de Jalila es muy similar, señala que siempre quiso llevarlo, pero tuvo que esperar un poco para usarlo en público, ya que su entorno familiar todavía no estaba enterado de su conversión. Lo que queda claro para ambas entrevistadas es que, al igual que la ropa larga, esa adopción del velo se hizo de forma progresiva, porque existía en ellas una fuerte preocupación respecto a su uso frente a sus familiares, conocidos y en el espacio público. En efecto, llevar el *hijab* es una de las etapas más decisivas de la conversión, porque anuncia visual y públicamente la pertenencia de la persona a una estructura de significados islámica, es decir, al islam. Además, dado que es considerado desde el feminismo clásico como un “mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos” y como “el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente” a la cual dicho

feminismo se opone (Lamrabet, 2014: p.33-34), mis entrevistadas se enfrentaron al riesgo de ser criticadas y rechazadas por la sociedad mexicana.

En resumen, la conversión al islam de mis entrevistadas se caracterizó por su asimilación de los significados-valores *pudor* y *respeto de sí misma*, y las llevó a integrarse a la memoria de las esposas del profeta que cubrían su cuerpo para ser reconocibles y no ser ofendidas. Así, estos cambios a nivel de subjetividad tuvieron como resultado la modificación de su vestimenta a favor de una ropa larga-holgada y en su adopción del *hijab*. Sin embargo, como se ha visto en este apartado, tanto la modificación de la ropa como la adopción del *hijab* constituyeron procesos progresivos, en los cuales las entrevistadas evolucionaron etapa por etapa.

#### **4.2.2 *Halal, disciplina y sanidad: modificación de la alimentación y del ritmo de vida***

Su conversión se dio también mediante un proceso de asimilación de los significados-valores de *halal, disciplina y sanidad*, y su incorporación a la tradición profética vinculada a la alimentación y al ritmo de vida que los musulmanes consideran sanos. Así, mostraré en este apartado cómo estos tres significados-valores se vieron reflejados en la forma de comer de las mujeres y en su manera de organizar su día.

Para empezar, es importante desarrollar ese apego a lo sano dentro de la tradición islámica, donde es común para los fieles referirse a su profeta como un modelo de vida de forma general, pero también como un ejemplo a seguir respecto a la manera de comer. Así, la Sunna hace mención de un mensajero que privilegiaba alimentos nutritivos con virtudes medicinales (los dátiles, la miel o el aceite de oliva) lo que, según Zahra, desembocó en la aparición de una disciplina llamada “medicina profética”, la cual se enfoca en “nutrir y sanar el cuerpo” por medio de los recursos naturales mencionados en el Corán y empleados por el profeta. Esta preocupación por la nutrición saludable parece reflejarse también en la carne *halal*<sup>26</sup> que consumen los musulmanes, la cual se obtiene por medio de un método que, según los fieles, permite que la carne del animal se vuelva limpia e higiénica. De la misma manera, si bien la prohibición del puerco dentro de la alimentación islámica se relaciona con factores teológicos, los musulmanes emplean también justificaciones sanitarias: según ellos, esta carne tiene una mayor probabilidad de sufrir de una contaminación bacteriana y, por ende, de provocar enfermedades en sus consumidores.

---

<sup>26</sup> En árabe, *halal* significa “lícito” o “permitido”. En el caso que nos interesa, remite a todo lo permitido por el islam.

Así, la conversión de mis entrevistadas queda ilustrada por su asimilación de estos significados-valores de *sanidad* y *halal*, que modificaron sus hábitos alimenticios: eliminación del puerco y mayor consumo de alimentos nutritivos. El testimonio de Zahra es un buen ejemplo:

[Mi interés por lo natural] también llegó con el islam. También el interés de comer más sano. Mi guía nos decía definitivamente que teníamos que comer todo orgánico. [...] La alimentación *halal* sí hace que tengas mucha fuerza física. [...] Nos decía eso, que el alimento *halal* también tenía una situación de estar conscientes de que comíamos sano, que comíamos con bendición, que era realmente una bendición poder comer algo permitido, que por eso era permitido, para que no perdiéramos fuerza física, para que estuviéramos más...físicamente más en contacto con Allah y por lo tanto, más fuertes (Entrevista con Zahra, el 20 de agosto de 2023).

Cabe resaltar que su caso es particular, ya que su insistencia sobre el hecho de comer saludable (e incluso orgánico) parece provenir de su “formación sufi”, la cual propone que la mente no puede ser sana sin que la alimentación lo sea. De la misma manera, todas las entrevistadas indicaron haber dejado de comer cerdo, animal no-higiénico desde una perspectiva islámica. A continuación, Leila comparte su experiencia respecto a esta carne:

Tú sabes que, nosotros los musulmanes, no comemos cerdo. En el pasado, yo lo hice. Y ahora que soy musulmana, digo: “No, no vuelvo a poner eso en mi boca”. Entonces, [dejé de hacer] todas esas cosas cotidianas que en el pasado yo hacía, hasta en la manera de comer o de empezar el día. Como el islam realmente tiene todo un manual, un manual de vida para vivir, te enseña cómo debes empezar tu rutina, tu día, entonces, es algo maravilloso. La verdad es que cambió mi vida, por supuesto. En un principio, pues, paulatinamente, ahorita ya es un hábito (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).

Lo que parece interesante en este testimonio es que no solamente su alimentación se volvió más saludable, sino todo su ritmo de vida, ya que como lo dice: “el islam tiene todo un manual, un manual de vida para vivir”.

En efecto, ese apego a lo sano dentro de la fe islámica no se limita a la alimentación. La tradición profética remite también a un ritmo de vida más disciplinado y estructurado: despertar en el amanecer (*Fajr*) para rezar, pausar las actividades para llevar a cabo las cuatro oraciones restantes del día,<sup>27</sup> entre otras prácticas que requieren un cierto rigor y que, según mis entrevistadas, proveen a quienes las adoptan un modo de vida más saludable. Este significado que junta *disciplina* con *sanidad* se encuentra también en los relatos de otras mujeres, particularmente cuando hacen referencia al hecho de despertar en el amanecer para la oración del

---

<sup>27</sup> En el islam, existen cinco oraciones mandatorias por día: *salat al-Fajr* (amanecer), *salat al-Duhr* (mediodía), *salat-al-'Asr* (tarde), *salat al-Maghrib* (atardecer), *salat al-'Isha* (noche).

*Fajr* como un acto que les impone rigor y que resulta muy bueno para su salud.

El *Fajr*, que tengo que levantarme a *Fajr*, que tengo que rezar *Fajr* y que, en ese momento, ya tengo espacio para pensar en lo que voy a hacer en el día. Y viene *Duhr* y viene... así y... Creo que el islam es una religión con mucha estructura, por eso no gusta a mucha gente porque hoy en día es más fácil como tirarte a un espacio donde dices: “Ok, pues lo que salga”. Y el islam tiene mucha estructura. Cuando una mujer se queja del islam es porque esa mujer no ha descubierto que el islam, o sea, ella no se ha dado la oportunidad de conocerse. Los beneficios de levantarse a *Fajr* son increíbles y no estoy hablando a nivel religioso, estoy hablando a nivel de salud, de salud física. Tú te levantas a *Fajr* y te estás levantando a la hora en que tus riñones despertaron. Entonces estás haciendo que tenga tu cuerpo una mayor circulación de oxígeno en tu cuerpo desde el momento en que te levantas a *Fajr*. Entonces, cuando empiezas a ver cada detalle de la estructura que el islam tiene en tu vida, te vas a dar cuenta que todo está tan bien puesto que lo único que necesitas es abrirte a la posibilidad de recibirlo (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Como dice Anissa, despertar para esta oración le permite estructurar su día, pero también reconoce en este acto una posibilidad de ser más saludable: “la hora en que tus riñones despertaron”, “una mayor circulación de oxígeno en tu cuerpo”, etc. Por su lado, Jalila habla de los cinco rezos diarios como una forma de mantenerse limpia, dado que antes de cada uno de ellos, los fieles deben realizar abluciones, lo que les permite “limpiarse” más regularmente y así conservar una cierta higiene a lo largo del día.

Para hacer la oración, tienes que tener completamente la higiene y tienes que tener completamente la intención. Tienes que tener completamente todo eso. Por ejemplo, dice una hermana: “Es que ya oré. Fui al baño, pero ya no es hice *wudu*<sup>28</sup>, ya no lo hice”. Y yo le dije: “No, pero es lo más importante, o sea, es muchísimo más importante que dormir. Hacer tu última *raka'a*<sup>29</sup>, hacer tu última *du'a*<sup>30</sup>...y es lo más hermoso”. Porque me decía: “¿Es que cómo hacerlo? Luego, yo me duermo a las dos de la mañana y ya es la hora de la oración, y luego ya es la oración de las cuatro”. Y yo le dije que no, que ahí el *Isha* es decirte “vete a dormir” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

De la misma manera, su comentario sobre el hecho de que la *salat-al-'Isha* te dice “vete a dormir” muestra muy bien de qué manera las diferentes oraciones rigen el día de estas mujeres, indicándoles los momentos adecuados para despertarse (*Fajr*), comer (*Duhr*), descansar (*'Asr*), cenar (*Maghrib*) e irse a dormir (*Isha*).

En conclusión, su movilidad hacia el islam estuvo marcada por los significados-valores *halal*, *disciplina* y *sanidad* en sus vidas, lo que se reflejó en la reconfiguración de algunos de sus

---

<sup>28</sup> El *wudu* es la ablución que se hace antes de cada oración.

<sup>29</sup> Cada una de las cinco oraciones del día consta de un determinado número de unidades (*raka'a*): movimientos y súplicas prescritas por los textos sagrados.

<sup>30</sup> Una *du'a* es una oración, una invocación con la que los musulmanes piden ayuda a Allah.

hábitos. Así, todas comenzaron a tener una alimentación más saludable, con un aumento del consumo de alimentos nutritivos y con la eliminación de la carne de cerdo considerada como insana por la nueva religión. Además, estos significados impulsados por la memoria del profeta son considerados por mis entrevistadas como factores que les permitieron tener una mayor estructura y disciplina en sus vidas y, por ende, que resultaron en la mejoría de su salud. Por último, cabe señalar que, aunque no se menciona en esta sección, las mujeres también dejaron de consumir alcohol, un cambio que puede formar parte de esta idea de llevar una vida más sana.

#### **4.2.3 *Respeto y distancia*: cambio del lenguaje verbo-corporal, modificación de las relaciones interpersonales**

Otros de los significados-valores centrales de la nueva religión son el *respeto* y la *distancia*. Estas nociones promovidas en el islam, tanto para las mujeres como para los hombres, constituyen la base de las relaciones interpersonales hombre/mujer dentro de esta fe. Con base en ellas, mis entrevistadas operaron una serie de modificaciones en su vida social: dejaron de abrazar, saludar de beso, dar la mano a hombres que no son familiares muy cercanos, pero también encuadraron “mejor” sus discusiones con ellos.

El concepto que regresa con mayor frecuencia a lo largo de cada uno de los testimonios es el *respeto*. Mis entrevistadas lo entienden, por un lado, como el hecho de *respetarse a sí misma* y, por otro, como el hecho de no tener contacto físico con los hombres, a excepción de sus maridos y familiares muy cercanos (padre, hermanos e hijos). Al respecto, Amel explica:

Por supuesto, hay más respeto. Y claro, en eso sí tiene que haber un cambio, ¿no? Y sobre todo nosotros los latinos, pues somos muy sociables en el sentido del abrazo, del beso, ¿no? Pues, ahora ya... de lejitos. Claro, en eso sí, obviamente el cambio, y de ahí no me ha costado mucho (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

Con este relato, se comprende que ese respeto mutuo entre hombre y mujer se da por medio de la *distancia*, por medio de una línea que separa a ambos géneros y que les impide tocarse. Jalila viene a confirmar lo anterior al indicar que ella también dejó de tener contacto físico con el sexo opuesto a partir de su conversión al islam. Ahora, para saludar, pone su mano sobre su corazón.

Así, el hecho de renunciar a este contacto es una decisión de la cual mis diez interlocutoras están muy satisfechas, ya que para ellas, la cultura “latina” tiende a ser demasiado

táctil. Sin embargo, dejar de saludar de beso o de abrazar es un acto que llega a ser mal recibido por el conjunto social, como se puede ver en el testimonio de Sarah:

En una de esas justamente ahí conozco a este maestro, el supervisor, y el maestro me extiende la mano para saludarme y yo haciendo de nada más de: “Ah, no se preocupe, mucho gusto”, pero fue así de pues equis. Yo agarré porque íbamos caminando, él siguió caminando, pero también me seguí desplazando, pues ya porque el maestro era muy, muy amable con todos, todos, todos los hombres y mujeres. Siempre saludaba. Y justo en una ocasión tuve que ir a la supervisión y mis compañeros me dijeron: “¿Qué hiciste?”. Y yo: “¿Por qué?”. “No, pues es que es el supervisor, es la autoridad”, pero así bien espantados. Y yo de: “Ah, es que yo no saludo de mano”. “O sea, sí, nosotros sabemos, pero es que él no”. Y yo: “Ups”. Dije: “Bueno, pues ya”. Fui a supervisión y le digo: “Maestro, pues soy fulanita de tal. Mire, yo quería platicar con usted por lo que ocurrió”. Luego, entonces, le digo: “Mire, yo primero le comento que no es porque yo le falte a su autoridad porque no”, o sea, no es por mala onda. Digo: “Es por una cuestión religiosa”. Le expliqué y me dice: “Ay maestra. Pues, qué bueno que me vino a explicar, porque, honestamente, yo me quedé con la idea de, pues, qué payasa y qué maestra tan grosera” (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Lo mismo ocurrió con Leila, quien indica que no le costó dejar de saludar de beso, pero que su entorno sí se vio impactado:

Yo saludaba a todos por igual. Por ejemplo, el abrazo, besito en el cachete. Porque nos han enseñado que esa es la forma educada de hacerlo, ¿no? Pero, en el islam, ahora como musulmana, el cambio es que puedo saludar a mis hermanas musulmanas, abrazarlas y todo, pero no los hombres. Entonces, a lo mejor, eso es algo que, a lo mejor desde fuera, ellos han notado en mí, pero no, no es como algo difícil para mí, ¿sabes? A lo mejor, el impacto es más sobre los que están afuera (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).

Con ambos relatos, queda claro que el hecho de no tener contacto físico al momento de saludar obliga a las mujeres a justificarse ante su entorno, y este muchas veces no logra comprender dicha actitud y la interpreta como una “falta de respeto”. Al final, saludarse con un contacto físico, sea con un beso, abrazo o con la mano, es un código social en la mayoría de las sociedades occidentales, cuya infracción puede tener como resultado el ostracismo de la persona en cuestión. De hecho, varias entrevistadas afirmaron que ciertos hombres no respetan su decisión y se imponen a ellas saludándolas de beso aunque no quieran: “Unos que les pones freno y llegan y te saludan de beso y eso me... No respetan el límite” (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Por otra parte, las mujeres empezaron a delimitar más precisamente su contacto verbal con las personas del sexo opuesto: sus conversaciones con los hombres se limitan ahora al objetivo de dicha plática. Por ejemplo, si Sarah y Nour hablan con sus colegas varones, es sobre el trabajo. Si Rim habla con un cliente, es sobre el servicio profesional que le va a dar. Si Jalila



habla con un vendedor, es sobre lo que le vende. En otros términos, la conversación no sale de un cuadro y no divaga hacia temáticas personales que podrían permitir un acercamiento con el hombre. Esto se aplica también a los familiares varones que no son muy cercanos, tales como los primos:

Pero de ahí, por ejemplo, con mi familia ahí, ahora es una cuestión de respeto. Si antes, por ejemplo, con los primos uno tenía más cercanía... Bueno, para mí, mis primos, por ejemplo, tengo unos primos que islamicamente no es correcto pero uno los llama en Occidente los “primos hermanos”, porque creces con ellos como hermanos. Pero ya ahora ya no tengo. Si hablo con ellos, por supuesto, como con respeto todo, pero ya no, que quizás el saludo, el abrazo y esto. Igual mi familia lo respeta, mis amistades también y pues de ahí con el sexo opuesto pues sí ... yo te digo el respeto, hablo con ellos, interacciono, pero cada persona en su puesto y bajo el respeto que se necesita. Tampoco voy a exagerar (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

Como en el caso de Sarah y Rim en el ámbito profesional o de Jalila en el comercial, si Nour habla con un primo, limita su conversación a temáticas que incumben a la familia. Por lo tanto, se puede decir que siempre se trata de mantener una distancia que impide el acercamiento afectivo y físico de ambas partes.

Parece importante especificar aquí que si bien se trata de una redefinición de la interacción con los hombres y no de una interrupción total, las mujeres intentan evitar ese contacto con varones que no son familiares cercanos. Estas modificaciones en los planos físico y verbal tienen repercusiones sobre los círculos de socialización de las mujeres quienes, como lo expondré en la siguiente sección, dejan de acudir a ciertos espacios donde se promueve esa convivencia y ese contacto hombre/mujer. Además, esa *distancia* y ese *respeto* que el islam les permite incluir en sus relaciones sociales tuvieron como resultado la modificación de sus amistades: se quedaron las amigas que comprendían su decisión, pero sobre todo, se interrumpió la amistad con hombres. Dicho de otra manera, las entrevistadas dejaron de tener amigos varones y su círculo de socialización empezó a ser principalmente femenino.

A modo de conclusión, al adoptar el islam, mis entrevistadas adoptaron los significados-valores de *respeto* y *distancia*, que se volvieron la base que rige todos sus intercambios con el sexo opuesto. Esta modificación a nivel de subjetividad se tradujo en la reconfiguración de sus interacciones sociales con los varones: dejaron de saludar a los hombres con un contacto físico y delimitaron “más estrictamente” sus interacciones verbales con ellos para mantener estas últimas dentro de un marco específico: trabajo, familia, venta, entre otros.

#### **4.2.4 Espacios para hombres/espacios para mujeres: una nueva organización y percepción del entorno**

Como expliqué en el apartado anterior, su adopción del islam se reflejó también en su resignificación del concepto de *espacio*. En efecto, dado que la noción de *distancia* entre el hombre y la mujer ocupa un lugar central dentro de su nueva fe, la visión del *espacio* que propone esta última se diferencia de la que conocían mis entrevistadas anteriormente. Según ellas, la cultura “latina”<sup>31</sup> de la cual provienen tiende a promover una convivencia entre ambos sexos, y es por esta razón que tuvieron que reconfigurar este concepto, separándolo en dos, “espacio para hombres” y “espacio para mujeres”.

Sobre esta división espacial, todas las entrevistadas indicaron que volverse musulmanas significó privilegiar sitios de socialización esencialmente femeninos, tales como la casa de amigas, el cuarto para mujeres de la mezquita, una reunión con amigas en un parque, entre otros.

Sí, sí, sí, sí. Porque en el pasado yo convivía, por ejemplo, si hablamos del cristianismo, hombres y mujeres, todos juntos. Incluso hasta se hacían grupos y te sientas con hombres y era normal para mí. Pero ahora es como que entiendes esa discreción que debe haber de la mujer, esa reserva que debe haber, ese lugar especial que debe haber para la mujer. Y realmente es algo más ... como más adecuado y mucho más ... te hace sentir en confianza. De convivir con las hermanas y porque hay muchas cosas que a lo mejor uno no puede hablar estando con hombres mezclados (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).

Para Leila, esta separación de los espacios le parece más conveniente, porque considera que le deja más libertad para expresarse y le permite abordar temas relativos a su vida como mujer sin ninguna limitación. Sin embargo, mi trabajo de campo mostró también que, si bien esta separación de los espacios es esencial en la cosmovisión islámica, tiende a operarse de forma diferente en determinados momentos: en el caso en que no se logran tener espacios diferentes, esta división puede tener lugar dentro de la misma sala. Es decir, la convivencia mixta en un mismo espacio es posible en el islam, pero solo si ambos géneros se encuentran separados. Concretamente, cuando Leila insiste en que “solía sentarse con hombres” antes de convertirse, quiere decir que, tras unirse a esta religión, siguió compartiendo espacio con el sexo opuesto (aunque con menos regularidad que antes), pero que nunca volvió a sentarse junto a ellos. Este hecho se puede notar dentro de la propia mezquita Al-Hikmah donde se encuentran cuartos distintos para cada género, pero también una sala principal en la que todos conviven

---

<sup>31</sup> Este concepto es empleado regularmente por las entrevistadas para referirse a la cultura en la que vivían antes de su conversión al islam.

separadamente: una parte de la sala está reservada a los varones y, la otra, a las mujeres. Así, los fieles comen, cenan y toman sus clases juntos, pero cada quien de su lado, evitando así la cercanía e interacción.

Además de esta especialización de los espacios y de la subdivisión del cuarto, los relatos muestran que todas las entrevistadas dejaron de acudir a los lugares donde se promueve la convivencia entre ambos géneros y donde no es posible mantener esa *distancia* y ese *respeto* de los cuales hablé anteriormente.

Ejemplo, fiestas. O sea, antes quizás uno... Si alguien celebraba algo: “Ay que vamos a la celebración en el bar tal”, yo no era mucho de eso. Pero de vez en cuando sí sale la amiga que tiene la fiesta y no sé qué... O a veces dejas de asistir a tales lugares porque, en este lugar, pues, va a haber quizás bebidas o cosas que ya no son parte de tí y no te interesan, entonces simplemente dejas de ir. Asisto a lo que me parece que es bueno, que es parte de mis principios, pero si no está acorde a lo que soy ahora, pues simplemente lo dejas y no voy, y sigo mi vida. O sea, no, no me voy a sufrir (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

Amel resalta un punto importante: la otra característica de estos lugares eliminados es que promueven prácticas prohibidas por el islam, tales como tomar alcohol o involucrarse en bailes que implican cercanía física con hombres (salsa, cumbia, entre otros). Así, este cambio se encuentra presente en la totalidad de los recorridos de mis entrevistadas.

En resumen, la movilidad hacia el islam de mis entrevistadas se tradujo por su redefinición del concepto de *espacio*, lo que a su vez condujo a una modificación de sus lugares de socialización. Como vimos en este apartado, todas favorecen ahora los “espacios femeninos”, libres de hombres y de elementos prohibidos por su nueva religión, pero en el caso en que esa convivencia mixta sea necesaria, aplican el concepto de *división espacial del cuarto* que les permite convivir de forma separada con varones.

Para cerrar, es importante mencionar que lo que se expuso a lo largo de este apartado 4.2 se enmarca en un descubrimiento más grande: la conversión religiosa es ante todo una movilidad a nivel de significados, caracterizada por el abandono de una parte de las antiguas nociones y por la adopción de las que pertenecen a la nueva religión. Intenté mostrar aquí cómo los significados de *respeto*, *pudor*, *distancia*, *halal*, *sano*, *espacio para hombre*, *espacio para mujer* y *disciplina* se volvieron centrales en la vida de mis diez entrevistadas tras su incorporación al islam, y cómo ocasionaron el cambio de sus comportamientos en la vida cotidiana. Además, el propósito fue enseñar que este hábito de abordar la conversión religiosa partiendo directamente de los cambios objetivos que ocurrieron en la vida de las personas conversas (dejar de tomar alcohol o cambiar

su ropa) es incorrecta, ya que omite que el primer cambio real se opera a nivel subjetivo: los/las conversos(as) adoptan la cosmovisión y la estructura de significados-valores de la nueva religión y entonces empiezan a operar los cambios de hábitos en su vida. Finalmente, esto me lleva a reiterar la validez de los aportes de Hervieu-Léger, puesto que la socióloga ya había mencionado en sus diferentes obras que la conversión religiosa remite ante todo a la adopción por una persona de nuevos significados-valores, cuyos orígenes remontan a la memoria de las experiencias de los primeros líderes y fieles de la religión en cuestión.

### **4.3 Dudas, obstáculos y negociación de la nueva identidad religiosa**

Este apartado parece ser uno de los más importantes puesto que es aquí que pretendo abordar los “entretelones” de la conversión de mis entrevistadas. Como ya se ha mencionado, lejos de ser un proceso lineal y delimitable, la movilidad religiosa se caracteriza por una serie de cuestionamientos —¿Estoy segura?; ¿Estoy dispuesta a realizar todos los cambios que requiere esta religión?—, muchos obstáculos —oposición de los padres, crítica de los familiares— y negociaciones —llevar el *hijab* fuera de su colonia, fuera del trabajo, ser musulmana fuera de casa y no adentro—. A continuación, me acercaré a las dudas que conocieron mis interlocutoras antes y después de dar su *shahada*, los acontecimientos que buscaron impedir su conversión o su permanencia en dicha religión, y las negociaciones que tuvieron que llevar a cabo para asentar su nueva identidad religiosa.

En todos los testimonios, es posible encontrar la mención de dudas y cuestionamientos. En efecto, todas las mujeres pasaron por un proceso en el que se preguntaron si estaban seguras de querer dar este paso o de poder asumir todos los cambios en su vida que su movilidad iba a implicar. Al respecto, Milouda indica haber reflexionado varios años antes de incorporarse formalmente al islam justamente porque no estaba segura de poder asumir todas sus exigencias:

Por eso también lo pensé como que varios años para yo ser musulmana, porque sabía que si me decidía, pues iba a ser un cambio en mi vida muy fuerte. Para mí, yo sí sentía que iba a ser un cambio muy fuerte y sabía. Y entonces, por eso lo pensé durante varios años (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).

Encuentro la misma reflexión con Anissa:

El día que hice mi *shahada*, dije: “O tomo el todo...”. Así soy en la vida, no me

gusta ser tibio o frío o caliente. Entonces, dije: “Si tomo todo, el todo para mí es que voy a rezar 5 veces, que voy a ayunar en Ramadán, que me estoy comprometiendo, porque es un compromiso con Allah, no es un compromiso con la gente. Y voy a ponerme el velo” (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Así, ambas se preguntaron acerca de su capacidad para llevar a cabo los cambios necesarios en sus vidas para poder volverse musulmanas, reflexión que en el primer caso duró años, mientras que en el segundo sucedió en los días anteriores a su testimonio de fe. Lo que parece claro aquí es que ninguna de las dos estaba dispuesta a dar el paso de la *shahada* sin estar totalmente seguras de que iban a poder asumir este compromiso.

Sin embargo, existen otros relatos que muestran que algunas mujeres se sentían todavía inseguras de su decisión de adoptar el islam al momento de hacer su *shahada*, es decir, al momento de incorporarse formal y públicamente al islam. El relato de Nour refleja bien lo anterior:

Yo la hice en el 2021, en Puebla. Sí, ahí la hicimos nosotros... fuimos ahí, nos casamos mi esposo y yo. Nos casamos en Puebla. Yo, cuando llegué, o sea, yo todavía no sabía muchas cosas del islam cuando yo llegué. Yo nada más había leído el Corán y todavía no lo terminaba. Entonces, yo no sabía que se hacía lo de la *shahada*, pero mi esposo ya sabía. Entonces, cuando fuimos a la mezquita, el sheikh le dijo que si quería hacer su *shahada* y él ya estaba completamente seguro. Entonces, yo nada más iba ahí como a ver. Sí, dije: “No, pues, te acompaño porque...”. Todavía no sé si puedo llevar ese compromiso, porque al final el islam es un compromiso. O sea, si lo tomas, lo tomas. [...] Tenía que pensarlo si yo me sentía capaz (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

A pesar de esta incertidumbre, Nour realizó su testimonio de fe, y lo consideró un paso “bonito” que tenía sentido para ella, aun si sus dudas respecto a su decisión siguieron todavía después de este “rito de entrada”. Estos interrogantes, que existieron para gran parte de mis entrevistadas aún tras su *shahada*, muestran muy bien el camino “movido” por el cual pasa una persona que se quiere incorporar a una religión. Además, permiten resaltar la importancia de no considerar el “rito formal de entrada” como el acontecimiento que resume la conversión. Por el contrario, al modo de una *carrera*, los procesos de conversión “se inscriben en una duración larga y están constituidos por dudas, resistencias, retrocesos, en breve, trayectorias caóticas que vuelven la delimitación entre un ‘antes’ y un ‘después’ borrosa” (Mossière, 2015: p.10).

Retomando a Mossière (2015), además de la incertidumbre, las entrevistadas tuvieron que enfrentarse a resistencias por parte de su entorno, resistencias que llamaré “obstáculos” a su proceso de conversión. Estos provinieron en algunos casos de su familia, pero también de sus amigos y conocidos. El relato de Jalila es ejemplo de algunos de estos obstáculos, ya que muestra

cómo al ponerse su *hijab* y presentarse así frente a sus familiares, se tuvo que enfrentar al rechazo de su hija y madre:

Mira, mis hijos varones han sido de: “Mamá, te aceptamos, te respetamos y sin ningún problema”. Pero con mi hija sí fue más difícil. Con mi hija, sí fue: “No te quiero. No quiero salir contigo. Si vas cubierta, no quiero que veas a mis hijos, si traes el pañuelo en la cabeza”. [...] Cuando empiezo a ponerme el *hijab*, mi mamá me dice: “Hija, prefiero verte parada en la esquina”. Y yo le dije: “Mamá, ¿me estoy cubriendo!” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

Dichas críticas y el rechazo por parte de su familia constituyeron un obstáculo a la permanencia de Jalila dentro de su nueva religión. Se enfrentó a una difícil decisión: conservar a su familia o adoptar su nueva fe. Para otras entrevistadas como Anissa, el carácter de obstáculo es aún más claro y surge antes de que diera su *shahada*:

Entonces, yo les dije: “Yo en la mañana me voy a ir a Tequesquitengo para hacer mi *shahada*, voy a convertirme al islam”. Entonces, cuando amaneció, mis papás no estaban. Empecé a buscarlos y no estaban y todas las puertas tenían llave. Entonces, ellos creían que poniéndole llave yo ya iba a decidir ya no hacer *shahada* (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Cabe reiterar aquí que, en ese momento, Anissa tenía 17 años, por lo que la oposición de sus padres así como su intento para impedirle la realización de su *shahada* parecen relacionarse sobre todo con el hecho de que su hija era menor de edad. Aun así, demuestra que existen elementos que vinieron a “bloquear” el camino hacia la conversión de estas mujeres, que no se tradujeron solamente en el rechazo de parte de familiares cercanos o por la “coerción” ejercida por padres sobre su hija para impedirle hacer su testimonio de fe, sino en la exclusión y la crítica de parte de amigos que no estaban de acuerdo con esta decisión. Un ejemplo de ello se puede notar en el relato de Nour quien indica que tuvo que enfrentarse a la crítica de sus amigos, lo que la llevó a redefinir su círculo social: “algunas amistades no se quedaron” (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Finalmente, el proceso de incorporación al islam de estas mujeres se caracterizó también por la negociación de su nueva identidad religiosa con su entorno (familia, conocidos), pero también con la propia religión. Exactamente como lo que encontró García Linares (2015) con las mujeres que entrevistó, frente a la oposición de la familia y para evitar un conflicto con ella, mis entrevistadas indicaron haber tenido que “establecer los términos de su nueva religión” con sus padres y familiares: si se iba a llevar el *hijab* o no frente a ellos, si se iba a rezar o no frente a ellos, es decir, si iban a poder asumirse plenamente como musulmanas o no frente a ellos.

“De la puerta hacia afuera, tú eres musulmana, pero de la puerta hacia adentro,

tú sigues siendo católica porque vives en mi casa”. Entonces, yo fui muy respetuosa en no volver a hablar de religión. Lo único en lo que me ocupé fue en ser, creo, mejor hija (Entrevista con Anissa, el 9 julio de 2023).

Además de estas negociaciones, algunas indicaron haber establecido un “sistema” que les permitía “afirmar su pertenencia a la fe islámica solamente fuera de casa”, eso para no imponer su nueva identidad religiosa y así evitar conflictos con sus familiares. Por ejemplo, con el propósito de no incomodar a sus padres en su colonia de residencia, Rim decidió llevar el *hijab* solamente al salir de su colonia:

Y a mí, lo que me costó del *hijab* era ponérmelo en mi colonia, o sea, salir de mi casa y que mis vecinos de toda la vida me vieran con *hijab*, eso es lo que me costó mucho, mucho trabajo. Porque sabía que le iban a preguntar a mis papás y mis papás no iban a saber ni qué contestar. Entonces, yo lo que hacía era salirme sin *hijab*, y ya que llegaba lejos de mi casa, me lo ponía. (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023)

No obstante, esta negociación y estas estrategias adoptadas no se realizaron solamente con el entorno, sino que se dieron también con la propia religión y la propia comunidad musulmana. Como se puede ver en el trabajo de García Linares (2018), ciertas conversas negocian varios elementos de su nueva religión, entre ellos: la vestimenta. En el caso de Milouda, esto implicó la adaptación de su ropa islámica al contexto mexicano: en lugar de llevar una *abaya*, más típica de las sociedades musulmanas de cultura árabe y que las mexicanas acostumbran adoptar tras su conversión, decidió usar ropa larga (playeras largas, pantalones holgados, vestidos largos, entre otros) que respeta los códigos regidos por el islam y que conviene mejor a la sociedad mexicana.

En resumen, mis entrevistadas no conocieron un proceso de conversión lineal, con un punto de inicio y un punto final, a lo largo del cual siempre habrían estado seguras de su decisión. Por el contrario, en la mayoría de los casos fue un recorrido realmente movido, marcado por la incertidumbre y la oposición del entorno debido a la asociación del islam con el terrorismo y la violencia contra la mujer. Pero si bien estos recorridos no fueron lineales, dieron siempre como resultado la adopción del islam por parte de estas mujeres y su incorporación a este hilo de memoria. Esta movilidad también significó la “negociación de términos” con su entorno para poder vivir su nueva identidad religiosa, junto al establecimiento de estrategias para adaptar su fe a su contexto sociocultural.

Para concluir este capítulo IV, es importante resaltar que todas las carreras de conversión que he abordado aquí testimonian la gran agencia de mis entrevistadas. En otros términos, muestran que su movilidad religiosa fue resultado de un proceso que ellas mismas buscaron, que

defendieron y que llevaron a cabo según las modalidades que mejor les convenían. Esto viene a romper con la imagen de la religión como agente proselitista que busca a nuevas reclutas, para empujarlas a un proceso en el que quizás no pueden tomar decisiones propias. Por el contrario, lo que se encontró aquí fue a una serie de mujeres que buscaban una espiritualidad que decidieron llenar con una religión de su elección, por la capacidad de esta última para proporcionarles respuestas. Esta capacidad de acción se nota también a través de todos los cambios que llevaron a cabo en su vida cotidiana para poder abrazar plenamente su nueva religión, a pesar de las dificultades que ello pudiera conllevar. Finalmente, la imagen de la conversión religiosa que dan estos testimonios no solamente es la de un recorrido caracterizado por la individualidad, en el que las decisiones de la persona son centrales, sino también la de un proceso que no se detiene en el rito de entrada formal, dado que la persona todavía tiene que negociar con su entorno y con su nueva religión los términos de esta última.



## **CAPÍTULO V**

**La conversión al islam: salir de  
ciertas violencias, ser víctima  
de otras y movilizarse ante  
ellas**

En el presente trabajo, considero la *violencia de género* como una coerción esencialmente dirigida hacia la mujer y que busca perpetuar la dominación masculina en la sociedad. Esta violencia, que tiene distintas expresiones, se encuentra, según mis entrevistadas, frecuentemente asociada al islam en los medios de comunicación, como si esta religión constituyera un espacio que promueve su reproducción. Sin embargo, ellas se oponen a este postulado, porque no refleja lo que viven dentro de su nueva fe: todas la consideran un espacio de protección para las mujeres, a través del cual algunas pudieron escapar de la violencia a la que estaban sometidas antes. Frente a este discurso, surge una situación paradójica: si bien mis entrevistadas eliminaron ciertas violencias con su conversión al islam, llegaron a conocer nuevas posteriormente, motivadas por los prejuicios existentes sobre su nueva religión. Por último, mostraré que existió una forma de “empoderamiento” con su conversión, pero que esta ganancia de poder solamente se orquestó en las esferas relacionadas con este mundo femenino y ligado a su nueva religión.

## **5.1 Salida de ciertas expresiones de la violencia de género**

Este apartado se propone abordar la conversión al islam como protección ante ciertas expresiones de la violencia de género, empleando la perspectiva feminista islámica decolonial. Abordaré esta cuestión desde los elementos que fueron mencionados por mis entrevistadas y que agrupé bajo cuatro categorías: la conversión al islam como 1) salida de la violencia doméstica y manera de recuperarse de esta última; 2) salida de la violencia estética; 3) protección ante la agresión física en las relaciones interpersonales; 4) manera de reducir la probabilidad de ser víctima de violencia de género característica de ciertos espacios.

### **5.1.1 Salida de la violencia doméstica, incorporación a una red solidaria y recuperación de la autoestima**

Para Assia, su movilidad al islam le permitió recibir apoyo y recuperar su autoestima tras un matrimonio dominado por la violencia doméstica, en el que había sufrido coerciones físicas y psicológicas. En efecto, su incorporación a esta fe se tradujo, por un lado, en la posibilidad de integrar una red solidaria que la apoyó tras su salida y, por otro, en la adopción de un mensaje religioso que le permitió condenar las violencias que había vivido y revalorizarse como mujer, recuperando así la autoestima que había perdido durante su relación. A continuación, presentaré

el testimonio de Assia partiendo de ambos paradigmas.

Antes de entrar en su relato, es importante recordar el predominio de mujeres en las conversiones al islam en México, prevalencia que se puede notar en el Instituto Al-Hikmah en el que hice mi trabajo etnográfico y en donde se encuentran varias mujeres con hijos, solteras o divorciadas. Este elemento no me parece anodino, porque coincide con el punto que quiero desarrollar aquí: la conversión al islam de una persona se traduce en su integración a una red solidaria, compuesta por los fieles de esta religión que se llaman mutuamente “hermanos” y “hermanas”, y que al igual que una verdadera familia, se brindan apoyo en cuestiones económicas, educacionales, de salud, entre otros. Como dice Amel, todas las mujeres que lo necesitan reciben apoyo en Al-Hikmah:

Las mujeres somos la mayoría que aceptamos el islam. No sé, quizás queremos ser oprimidas como dicen que el islam nos oprime. Sí, pero no, el islam es bello. Y sí, las mujeres son la mayoría, ya sea madres solteras, estudiantes o... Y todas son bienvenidas. Todas aquí reciben apoyo. No hay distinción, ni desprecio para nadie (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

Así, tras su conversión al islam, varias mujeres encontraron a una comunidad consolidada, pero sobre todo solidaria, con mujeres que se apoyan mutuamente y que dialogan sobre problemáticas de la vida cotidiana que las atañen. Por otra parte, las numerosas actividades gratuitas que Al-Hikmah propone a su comunidad demuestran muy bien que este espacio atiende también a personas que lo necesitan y que no se trata solamente de un apoyo recíproco entre fieles, sino de un verdadero compromiso por parte de la comunidad hacia quienes buscan ayuda: cursos de idiomas gratuitos, cursos de cocina después de los cuales se pueden llevar a casa lo cocinado, distribución de carne a todas las personas que lo quieran, sean musulmanes o no, durante las fiestas religiosas, entre otros. Siguiendo con esta idea, es importante mencionar que la mezquita recibe a cualquier mujer que no pudiera regresar a su casa para dormir sin importar el motivo y organiza recaudaciones de fondos para aquellos fieles que buscan responder a un problema de salud, realizar un sueño o salir de una situación económica complicada.

Ahora bien, esta forma de concebir a la comunidad de creyentes permite entender el testimonio de Assia, quien sufrió años de violencia doméstica con su exesposo y logró dejar este escenario:

Entonces, al hamdulillah, sí ha cambiado mucho mi vida, porque yo también antes de ser musulmana, yo vivía mucha violencia doméstica en todos los aspectos, pero al hamdulillah, desde que me hice musulmana, yo tengo siete años de divorciada y seis años, al hamdulillah, en el islam. Y mire, de allá para acá nadie me ha maltratado. Al hamdulillah, soy libre. Ahora, puedo hablar con

las personas. Ahora, tengo muchas cosas muy bonitas, la verdad, al hamdulillah (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Como se puede ver, Assia considera que su incorporación al islam tras salir de su matrimonio, le permitió no volver a ser víctima de situaciones de violencia y le regresó la libertad que había perdido durante su convivencia con su exesposo. De la misma manera, el siguiente fragmento de su testimonio muestra que recibió apoyo por parte de la comunidad musulmana a la cual se había integrado, particularmente a nivel psicológico, puesto que ingresó a un espacio en el que no fue ni juzgada, ni menospreciada como lo había sido antes.

Pues, yo creo que sí, hermanita, porque la verdad cuando yo me hice musulmana, yo sentí mucha mejoría aquí, o sea, mucha bonita vibra y muchas hermanas que la verdad me trataron muy bien. Al hamdulillah. Yo nunca, hasta eso que cuando yo me hice musulmana, nunca tuve un rechazo de alguien o que me hiciera menos. Nunca, al hamdulillah, nunca. He podido hablar con otras chicas que ni las conozco, así como a usted ahorita por primera vez y al hamdulillah, mire, bonita química (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Y el hecho de no haber sentido rechazo la ayudó a considerar la mezquita como un “espacio seguro” donde pudo establecer nuevas amistades con las cuales podía dialogar, alejándose así de la situación de aislamiento en la cual estaba con su exesposo y sintiendo una “mejoría” en su bienestar mental.

Además de este apoyo solidario que caracteriza su relato sobre la comunidad musulmana a la cual se integró, encuentro que su conversión al islam le permitió recuperar la autoestima que había perdido después de años de violencia psicológica con su expareja.

Como yo tenía complejo, yo siempre andaba con pants igual y siempre andaba de playera y todo, porque a mí como que me daba así como... Ahora sí que como...que tenía la autoestima tan baja por el papá de mis hijos, porque me decía pues que quién me iba a hacer caso, si yo estaba muy fea. Entonces, como que eso así como que no me animaba tanto como a vestirme tan elegante o así, porque yo decía: “¿Quién se va a fijar de mí? Tiene razón él, ¿no?”. Pero cuando conocí el islam, dije: “¡guau, cuánto tiempo perdí!”. Ahora tengo muchas cosas muy bonitas, la verdad, al hamdulillah. La verdad sí me ha cambiado mucho mi vida, mucho, mucho, mucho. Hasta la fisonomía me ha cambiado mucho porque yo ya parecía viejita. De verdad que sí. Cuando vivía con el papá de mis hijas, ya tenía muchas canas. [...] Allah me guió y agradezco mucho eso que me haya guiado porque yo creo que, de lo contrario, no sé qué hubiera sido de mí, ¿no? Ya tenía muchos malos pensamientos, pero al hamdulillah (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Así, el mensaje de esta religión sobre el valor de una mujer, asunto que desarrollé en el capítulo anterior, la llevó a aprender a confiar en sí misma y a recuperar una percepción positiva de su persona: se empezó a sentir bella, elegante y visible. Como explica, el mejoramiento de su estado psicológico-emocional tuvo también un impacto sobre su físico, y esto lo notaron algunas de sus

amigas que empezaron a su vez a desarrollar un interés por el islam. De hecho, el discurso de Assia muestra que ahora intenta promover esta fe entre sus conocidas que están actualmente viviendo problemas de violencia doméstica, dato que se puede notar en su respuesta a la pregunta “¿Has conocido a otras chicas que han tenido una trayectoria similar a la tuya?” (refiriéndome a la violencia doméstica): “Sí, he conocido a otras chicas, pero yo trato de impulsarlas. Casi siempre, por ejemplo, la mamá de los niños que están conmigo ahorita, ella está un poquito... [...] yo siempre trato de hablar con ella y decirle o invitarla aquí” (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023). Entonces, su relato muestra muy bien cómo su incorporación al islam significó para ella una mejora considerable en su bienestar, que la motivó a movilizarse ante los contextos de violencia doméstica de sus conocidas, con el propósito de ayudarlas a salir por medio del islam.

Finalmente, lo anterior le permitió confiar otra vez en un hombre, esta vez musulmán, cuya característica principal es el hecho de que la “respeta” y la hace “sentirse bella”:

Una persona que yo quiero mucho porque es muy respetuoso, una persona muy linda, muy amable. A mí, nunca me ha faltado al respeto, nunca. Eso es lo más bonito porque te sientes a gusto. Él me levantó mucho mi autoestima (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).

Por “respeto”, parece referirse a lo que se desarrolló previamente: la considera por su intelecto y no por su cuerpo. Así, su relato muestra que su conversión al islam le permitió ingresar a un nuevo tipo de relación, libre de violencia y en la que se siente valorada por su persona.

En resumen, la experiencia de mi entrevistada ilustra que el islam constituyó para ella una forma de sanación de sus lesiones psicológicas y emocionales que provinieron de años de maltrato con su expareja. Su nueva religión le dio acceso a un círculo solidario que le otorgó apoyo, y esto hizo que no regresara a su situación previa, ni que estuviera aislada en este momento difícil. Desde una perspectiva feminista islámica decolonial, el relato de Assia pone en tela de juicio las ideas de la corriente clásica del feminismo sobre la imposibilidad de liberarse de la dominación masculina por medio del islam. Este supuesto resulta incorrecto en el caso de Assia, quien afirma haberse liberado de la violencia de cualquier hombre, haberse emancipado de la dominación masculina y haber vuelto a sentirse “bella” y “valorada” tras su incorporación a dicha religión.

### 5.1.2 Redefinición del concepto de *belleza*, salida de la violencia estética

Los testimonios de mis entrevistadas muestran que convertirse al islam como mujer es repensar el concepto de *belleza*, orientándolo hacia una definición que propone que lo bello en una persona se debe encontrar en el plano intelectual y espiritual, no en su cuerpo. Esta redefinición les permitió salir de la violencia estética que se caracteriza por imponer estándares de belleza (por ejemplo, ser bella es desvelar el cuerpo) que colocan a las mujeres en competencia unas con otras, una competencia en la que su valor depende de su físico. Este tipo de coerción forma parte de la *violencia de género* debido a su orientación principalmente femenina y porque busca la reproducción de normas de belleza que ejercen un control sobre su cuerpo. Reproduce la dominación masculina en la sociedad al colocar a las mujeres en una posición inferior al varón: su valor residirá en su apariencia física, mientras que el del hombre se medirá desde su intelecto. Por lo tanto, este apartado se enfocará en la conversión religiosa como manera de salir de la violencia estética, a partir de los relatos de Rim, Leila y Amel.

Cada espacio cultural impone sus estándares de belleza para las mujeres, y según mis entrevistadas, este concepto en México tiende a asociarse al cuerpo, a su forma, a su desvelamiento o a su uso de ropa valiosa: “Una hermana musulmana conoce el valor que tiene, porque muchas veces como mujeres latinas pensamos que nuestro valor es con la ropa que vestimos” (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023). Según Leila, que se considera como una mujer latina, el hecho de colocar su belleza en su cuerpo es algo que aprendió como norma en la sociedad en la que creció, por lo que su crítica no solamente remite a su experiencia individual o a la persona que era antes, sino a toda la esfera cultural de la cual proviene. Sin embargo, para el feminismo islámico decolonial, esta manera de abordar la belleza no puede ser considerada como un estándar para todas las mujeres, puesto que existen otras formas de abordarla. Por ejemplo, en el islam, la belleza no se evalúa desde el cuerpo, sino desde el intelecto, el espíritu y las cualidades como ser humano. Es posible ver que este asunto se encuentra en los testimonios de todas las entrevistadas, cuando afirman que su *hijab* y su ropa larga les permiten no ser “evaluadas” por su físico, sino por lo que tienen dentro: “mi belleza está en mi intelecto y en mi forma de comportarme con los otros” (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023). Así, en su nueva religión, se da más importancia a sus capacidades intelectuales (si son cultas, si son “inteligentes”, etc.), a sus atributos como persona (si son honestas, amables, generosas, etc.) y a su relación con Allah. Por su lado, el *hijab* junto con la ropa larga son para ellas una manera para

que sus interlocutores se enfoquen en estos tres puntos únicamente.

Leila, Rim y Amel afirman que su salida de esta definición de *belleza ubicada en el cuerpo* marca también su salida de una competición que se caracteriza por poner en contienda a todas las mujeres y a dar mayor valor social a aquellas que cuentan con ciertos atributos físicos. Cabe decir que dicha rivalidad se da en todas las esferas de la vida social, pero su mayor representación se encuentra en el espacio público, en el mundo laboral (una mujer “bella” puede tener más posibilidades de entrar a ciertos puestos), en el mercado del amor (una mujer con ciertos atributos físicos se encuentra más solicitada por los hombres), entre otros.

Sí, yo creo que me he vuelto más ¿cómo se dirá? se me fue la palabra. He descubierto más mi feminidad a través del islam, porque cuando no era musulmana, pues era esta parte de querer... Era mucha vanidad, mucha, mucha vanidad. Yo era una persona muy vanidosa, o sea, no te imaginas. Entonces, y es esta parte de estar compitiendo: “Me veo mejor que ella...Ay, mira cómo me ven...”. Y era una...no sé, ahora creo que perdí mucho tiempo en ese tipo de cosas. En cambio, el islam me enseñó que valgo más por lo que soy, por lo que por mi relación con Allah, por cómo soy con las demás personas, por mi inteligencia. [...] Entonces, el otro día, vi un reel en Instagram que decía que el islam redefine la belleza de la mujer. Porque hay quien dice que el *hijab* es para tapar la belleza, más bien es como la redefine..el concepto de *belleza*. Entonces, eso creo que fue algo positivo para mí, porque mi mente ya no pierde tanto tiempo en pensar en que tengo que competir con la apariencia de alguien más. Entonces, me acerco más a las mujeres, a verlas por lo que son (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Así, al igual que para Leila y Amel, la conversión al islam de Rim fue una manera de salirse de la violencia estética a la cual estaba expuesta antes: dejó de competir por su físico con otras mujeres, abandonó los estándares de belleza que colocaban su valor en su cuerpo y trasladó este último a su intelecto. Como dice ella, cubrirse no la lleva a “tapar su belleza” sino que le permite redefinirla, y este postulado se encuentra en el discurso directivo del feminismo islámico decolonial.

Como lo expliqué en el capítulo teórico, para algunas de las mujeres musulmanas (no todas llevan el *hijab*), el hecho de cubrir su cuerpo con *hijab* y ropa larga no constituye un encubrimiento de su belleza, sino que remite a su libertad “de disponer de sus cuerpos y sus imágenes” y a su voluntad “de ser consideradas por su intelecto y capacidades personales” (Adlbi, 2016: p.165). De la misma manera, lo anterior les posibilita la salida de un mundo dominado por la hipersexualización de las mujeres, la competencia, la medición de su valor social a partir de su cuerpo y su reducción a este último. Así, esta posición no coincide con el feminismo clásico que describí anteriormente en este trabajo, puesto que este último tiende a

identificar sus líneas directoras con el acto de “desvestirse” y considera al hecho de cubrirse como un mandato patriarcal (Lamrabet, 2014).

En conclusión, la experiencia de mis entrevistadas muestra que la conversión al islam se tradujo para ellas en una salida de la violencia estética, una de las manifestaciones de la violencia de género. En efecto, puesto que dicha incorporación conlleva comúnmente una adopción del *hijab* y de una vestimenta larga, es posible afirmar que permite a las mujeres redefinir lo que entienden por “belleza”, hacer que este concepto se refiera a sus atributos intelectuales más que físicos, y por ende, deshacerse del control que la sociedad ejerce sobre su cuerpo y que las coloca en una posición subordinada al hombre. En ese sentido, todas las entrevistadas afirmaron haberse sentido más libres tras su conversión, dado que se pudieron escapar de la presión que se ejercía socialmente sobre ellas para responder a estándares de belleza basados en el físico, cuyo marco normativo es establecido por la mirada masculina. Con su nueva religión, su valor no se mide ni desde su cuerpo, ni desde la visión que los hombres tienen de él, sino a partir de su intelecto y su cualidad de ser humano.

### **5.1.3 El saludo distante y el velo como protección ante la agresión en las relaciones interpersonales**

Ha sido regular en las entrevistas hablar de “protección” ante la agresión, sea en el espacio público o privado. La regularidad con la que fue empleado este concepto se puede explicar con el siguiente hecho: mis entrevistadas consideran que su incorporación al islam les permitió adoptar y aplicar a sus relaciones interpersonales los significados de *distancia-respeto*. Estos significados representados por el saludo distante y el velo que implementaron después de su conversión las ayudaron a establecer una “barrera” a ciertas expresiones de la violencia de género, puesto que ambos elementos anuncian al varón que existe una línea que no debe transgredir. Así, este apartado se propone ver cómo las entrevistadas consideran que el hecho de eliminar el contacto físico al saludar y de llevar el velo les permiten protegerse de algunas de las coerciones a las cuales las mujeres están normalmente sujetas.

Antes de remitirme al velo, elemento que parece ocupar un lugar central en las discusiones sobre el islam en la actualidad, quisiera abordar el tema del saludo distante. En efecto, el hecho de saludar sin contacto físico no es algo anodino que pueda dejar sin desarrollar, puesto que si bien existen mexicanos y mexicanas que no lo practican, los testimonios de mis



entrevistadas muestran que constituye una norma en México, cuya infracción llega a desestabilizar al interlocutor. En realidad, anuncia desde un principio que la interacción no será “normal”, es decir, que no se desarrollará dentro del marco normativo que prevalece en la sociedad mexicana. En el caso de mis entrevistadas, este anuncio tácito es justamente el elemento que les permite poner una barrera en sus interacciones con hombres:

[Hablando de no tener contacto físico al saludar a un hombre] En el sentido en que esté el riesgo de que, por ejemplo, si alguien tiene otras intenciones, así sea amigo cercano, pues esto me protege. El hecho de reservarme, de reservarme el saludo, el decir solamente “hola, Dios te bendiga” o “salam aleykum”, o sea, es la parte como que protejo también mi cuerpo, ¿no? Entonces, no me expongo a que haya una falta de respeto, a que haya malas intenciones sobre mí. Entonces, lo describo como de esa forma, como de protección más que nada (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).

Como dice Leila, el hecho de no tener contacto físico o de emplear expresiones religiosas al momento de saludar a un hombre la ayuda a poner distancia con él, informándolo de forma tácita que no habrá ningún acercamiento a lo largo de esta interacción. Según ella, eso hace que el interlocutor varón tome sus distancias y no intente “faltarle el respeto”, es decir, imponerse a ella de cualquier forma posible: intentar seducirla, hacerle comentarios inapropiados, etc. Cabe decir aquí que esa imposición de la cual se protege Leila es algo que ella percibe como común en México. Considera que la cotidianidad de una mujer en el espacio público se resume con hombres que se imponen a ella, mediante conversaciones que tienen el propósito de “seducirla” aunque no quiera. A modo de ejemplo, el jefe o colega insistente que observa y hace comentarios a su empleada/colega, el vendedor que llama a su cliente “guapa” o “mi amor”, entre otras formas de acoso que Leila elimina al saludar de esta forma.

De la misma manera, Amel y Nour indican que el velo les permitió reforzar esa distancia con los hombres, pero a diferencia del saludo distante que implica necesariamente una interacción verbal, el *hijab* lo anuncia desde lejos, sin necesidad de hablar. Por lo tanto, tiene un impacto anterior a la interacción, el cual “desmotiva” al varón e impide que se acerque:

Y por supuesto, como ya te digo, como musulmana me siento empoderada y no solo empoderada en el sentido de yo desenvolverme en él, ya sea en un trabajo o en algo, sino también protegida.. Personalmente y con las otras personas, sin duda alguna. Claro que sí, porque el velo es una, es una línea, es algo que a la otra persona creo que automáticamente le hace respetarte, le indica respetarte porque tú te estás dando tu respeto a sí misma, entonces haces que los demás pues hagan lo mismo (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

Así, advierte al hombre que no se puede acercar a ella, pero en el caso en que la interacción sea necesaria, lo obliga a reconfigurar su comportamiento para que este se mantenga dentro de un

marco de “respeto”. Como dice Nour en su testimonio, el velo pone un límite: “Aunque también luego el velo a algunos otros hombres sí les pone límite. Eso sí les pone límite porque hasta bajan la mirada solitos” (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023). Con ambos testimonios, es posible afirmar que el velo modifica la actitud del varón, llevándolo hacia un mayor distanciamiento con las mujeres que lo llevan. Esto tiene un resultado positivo para ellas: reduce su probabilidad de ser víctimas de abusos típicos del espacio público, tales como los comentarios sobre su cuerpo, el intento de seducción, entre otras agresiones características del medio público y de las cuales sufren todas las mujeres.

En resumen, los significados de *distancia-respecto* que conllevó la nueva religión, modificaron la forma de saludar y de vestirse de mis entrevistadas. Esto resultó en una reconfiguración de sus interacciones con hombres, permitiendo así el establecimiento de una “línea protectora” que anuncia a estos últimos que no pueden acercarse. Esta distancia impuesta por la forma de saludar y por el velo reducen la probabilidad de mis entrevistadas de ser víctimas de agresiones por parte de hombres, tanto en el espacio privado como en el público.

#### **5.1.4 Reducción de la probabilidad de ser víctima de la violencia de género característica de ciertos espacios**

Este apartado es un poco particular, porque propone abordar algo que no fue formalmente enunciado por las entrevistadas, pero que se pudo deducir a partir de sus narrativas. Como se vio en el capítulo anterior, su conversión al islam se tradujo en una redefinición del concepto de *espacio*: por un lado, dejaron de acudir a ciertos lugares, particularmente aquellos que promueven la convivencia hombre/mujer sin distancia y que incluyen elementos prohibidos por su nueva fe (bares, fiestas, cantinas, entre otros). Por otro lado, adoptaron una nueva perspectiva para la organización de los espacios cerrados, la cual coloca a los hombres de un lado y a las mujeres del otro, permitiendo así una convivencia de ambos géneros, pero de forma separada.

Considero que esta redefinición del *espacio* puede haber reducido la probabilidad para estas mujeres de ser víctimas de violencia de género. Al dejar de acudir a sitios como bares o fiestas en los cuales se encuentran varones y al dividir los espacios cerrados en dos, creo que mis entrevistadas se exponen menos a la eventualidad de vivir coerción. Pues si bien las agresiones con motivo de género tienden a darse sobre todo en la calle y en el ámbito doméstico, es evidente

que se expresan también en los círculos con mayores intercambios hombre/mujer y en donde se consume alcohol. Por lo tanto, me parece que el hecho de no acudir a estos lugares puede constituir un factor de reducción de la violencia. Por otra parte, el hecho de dividir los espacios cerrados en dos, de acuerdo con el género, puede constituir también un factor de reducción de la violencia en el espacio privado: se limita el contacto con los varones y, por lo tanto, disminuye la posibilidad de sufrir agresiones.

Así, aunque esto no haya salido en mis entrevistas, me parece pertinente adoptar esta lógica de causa-consecuencia afirmando que es posible que, tras su conversión, las entrevistadas hayan estado menos expuestas a algunas de las expresiones de la violencia de género, debido al simple hecho de que renunciaron a ciertos espacios y limitaron sus encuentros con varones.

En conclusión, este apartado 5.1 tuvo como objetivo mostrar que la conversión al islam implicó una forma de protección ante ciertas expresiones de la violencia de género. Algunos de los cambios que conllevó la nueva religión en la vida de mis entrevistadas tuvieron un impacto positivo sobre su exposición a algunas de las manifestaciones de dicha coerción: 1) la incorporación a una comunidad solidaria y la adopción del significado-valor de *respecto de sí misma* llevaron a Assia a salir de su situación de violencia doméstica y a recuperarse de ella; 2) este mismo significado junto con la definición de *belleza* promovida por la nueva religión las encaminaron a todas hacia una salida de la violencia estética; 3) con el significado de *distancia* aplicado al saludo y con el uso del velo, se sienten protegidas ante las agresiones en las relaciones interpersonales con hombres; 4) la redefinición del concepto de *espacio* hace que se vean menos expuestas a la violencia de género característica de ciertos espacios. Sin embargo, es importante decir que lo anterior no pretende afirmar que las mujeres dejaron de vivir violencia por completo, ya que como lo explicaré en el siguiente apartado, la conversión al islam implicó paradójicamente la aparición de nuevas violencias, de género y sobre todo *antimusulmanistas*.

## **5.2 Aparición de nuevas violencias de género y *antimusulmanistas*: insultos, comentarios negativos y acoso**

Si bien la conversión al islam se traduce en la eliminación de ciertas expresiones de la violencia de género, implica también la aparición de otras coerciones, de género, porque se caracterizan por afectar principalmente a las mujeres dentro de la comunidad musulmana, y *antimusulmanistas*, ya que se encuentran motivadas por un odio al islam y no por “una fobia irracional e incontrolable que en sentido estricto dejaría sin responsabilidad al individuo que la sufre [...]” (Sánchez Estrada, 2018: p.167). Como señala Hill Collins (2019), las coerciones de las cuales puede ser víctima una persona se encuentran generalmente motivadas por diferentes elementos relacionados con “la raza, la clase, el género, la sexualidad, la edad, la discapacidad, la etnia, la nación y la religión”, elementos que ella llama “sistemas de poder conectados que se construyen o interseccionan mutuamente” (p.167). Debido a sus conexiones mutuas, la persona receptora acaba siendo víctima de una violencia que posee diferentes caracteres, en el caso de mis entrevistadas, se trata de violencia de género y *antimusulmanista*. Así, en este apartado, propongo acercarme a estas nuevas coerciones, enfocándome en aquellas que suceden en la calle y en el ámbito laboral, ya que son los espacios que aparecieron en los relatos. No obstante, indicaré también que si bien varias entrevistadas afirmaron ser regularmente receptoras de este tipo de violencia, otras indicaron haberlo vivido muy raras veces, por lo que este apartado solamente busca resaltar un descubrimiento sin pretender que concierne a todas las mujeres que entrevisté.

### **5.2.1 En la calle**

Los testimonios muestran que el hecho de llevar el velo se traduce en un mayor riesgo de ser víctimas de ataques *antimusulmanistas* en el espacio público. En efecto, algunas de mis entrevistadas indicaron ser observadas de forma insistente en la calle, pero sobre todo, ser receptoras de comentarios hostiles que las acusan de asociarse al terrorismo. Un ejemplo de ello se puede notar en el testimonio de Nour quien indica ser regularmente receptora de gritos tales como “¡talibanes!”. Este tipo de comentarios parece no solamente provenir de extraños en la calle, sino de los propios conocidos de las entrevistadas, como lo explica Jalila: “Sí, se te queda viendo la gente...Alguna vecina me dijo: “¿Ya me vas a aventar bombas?”. Y dije: ¡Ay, ya, por

favor! ” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

La conversión fue, por tanto, sinónimo de la aparición de frecuentes agresiones en la calle, los cuales se deben a la existencia de prejuicios sobre el islam que ya existían antes de los atentados del 9/11, pero que tomaron fuerza con estos últimos (Sánchez Estrada, 2018). Sin embargo, lo anterior llega a desembocar, en ciertos casos, en coerciones de mayor amplitud, que van hasta el acoso y la agresión física, como fue el caso de Sarah junto a toda su familia:

Entonces, a partir de ahí, justo en esa comunidad, sí me empecé a encontrar como con muchísima discriminación, muchísima ignorancia. Sí había ataques de los padres de familia, tanto a mi hija como a mí, porque mi hija ya iba conmigo en la escuela y ella, pues también portaba su *hijab* y todo, y pues no, entonces ahí fue más bien como el otro cambio. De dejar de usar *abaya*, de dejar de usar velo. Porque fue mucha la agresión, ¿no? E incluso, pues, no sé qué se habrá o qué habrá ocurrido en ese momento también. Que, por ejemplo, yo iba al centro comercial y era lo mismo, nos seguían, nos... es decir, fue como un momento como de mucho acoso, mucha persecución y ahí fue donde hubo, pues otro cambio, ¿no? No tanto un cambio al interior en la cuestión de familia, sino como de cómo salir y cómo tratar a la gente en el exterior o en qué momento sí podemos portar el *hijab* y nuestra *abaya* y en qué momentos no. O con quienes sí o con quién no. Entonces, más bien para mí fue ese, ese segundo cambio fue como lo más radical (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Lo que Sarah vivió parece ser aún más violento, ya que implicó para ella y sus hijas renunciar a su *hijab* y su *abaya* para protegerse. Además, deja claro que si no hubiera renunciado al uso de dicho atuendo en el espacio público, no sabe “qué habría pasado”, lo que me hace comprender que existía una posibilidad de sufrir de una mayor agresión. Cabe decir aquí que el relato de Sarah corresponde a un contexto sociocultural particular: una pequeña comunidad en el Estado de México, en donde la exposición a otras religiones y culturas es casi inexistente.

Frente a estos relatos, se encuentran los de Rim y Amel que consideran que el trato que reciben generalmente en la calle es bueno, fueron víctimas de comentarios hostiles muy pocas veces, lo que ambas perciben como una prueba de que México es un país inclusivo.

[Hablando de la gente en la calle] Pues, no tanto. O sea, la verdad es que les da curiosidad. Así es como una mirada curiosa, pero no es así tan lascivo como por ejemplo, en Estados Unidos o España. O en Francia, por ejemplo. [...] [Aquí] no saben que el islam es una religión, piensan que es una nacionalidad. Entonces, cuando les dices que eres musulmana: “Ay, qué bien hablas el español” o no sé. O “oye, ¿allá las dejan..?”. Y yo: “¿Allá dónde?”. Yo vivo en Azcapotzalco y les digo: “¿Allá, en Azcapotzalco o dónde?”. Entonces, pues sí es chistoso, ¿no? Pero no es que te sientas agredida. A mí me han tocado muy pocas, muy, muy, muy pocas veces que me he sentido como agredida, que sienta una mirada o un comentario feo. Pero no, la mayoría del tiempo se trata normal. Siento que México es bastante inclusivo en muchas situaciones (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Se puede ver aquí que los comentarios de los cuales Rim es receptora tienen mucho que ver con el hecho de que el islam es considerado como una religión de otro país, pues, las personas en la calle confunden a Rim, quien es mexicana, con una extranjera proveniente de un país islámico. Así, aunque pueda constituir una forma de discriminación, parece claro que lo que predomina aquí es un desconocimiento de la presencia del islam en México y de la existencia de mexicanos musulmanes. No obstante, es importante resaltar que tanto Amel como Rim recibieron algunas veces miradas insistentes o comentarios negativos en la calle debido a su pertenencia religiosa, y por ende, no es posible afirmar que su experiencia tras la conversión haya sido completamente libre de violencia.

Independientemente del nivel de violencia de los comentarios, mis entrevistadas tuvieron que aprender a responder y defenderse, estableciendo estrategias para asegurar que el altercado no se volviera mayor. Por ejemplo, Jalila contesta con humor:

Pero sí, realmente, trato de ver normal, o sea, yo estoy normal, sonriendo o lo que sea, pero hay días en los que sí estoy así, como media irritable y no sé, no sé qué como que sientes esa mirada. Ya volteas así como: “¿Por qué me ves tan feo? No te voy a hacer daño”. O sea: “¡Bu!”. Pero si llega a pasar, ¿no? [...] Pero sí, se quedan muchas, o sea, sí hay muchas ideas erróneas. Pero aun así, o sea, es tu actitud: “Ay sí, yo te vengo manejando unas bombas yucatecas, mijo”. Entonces, de plano, a veces, me aprendí algunas. [...] Pero que tú no lo tomes como agresión, es lo que hace la diferencia por decir (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

Al igual que ella, Rim considera que es importante responder irónicamente porque su actitud determinará mucho la evolución de la plática con la persona que emite el comentario. Sin embargo, existen también otras entrevistadas como Nour que no se ríen, pero que responden sin enojarse y manteniendo el control de sus emociones. Así, frente a estas discriminaciones, estas mujeres desarrollaron una manera de contestar que privilegia la comunicación y que busca evitar un mayor conflicto. Como lo indicaron, estos comentarios surgen muchas veces de un desconocimiento del islam, vacío informacional que intentan llenar mediante la conversación con los emisores de la agresión.

### **5.2.2 En el trabajo**

Como se puede ver en el caso de cuatro de mis entrevistadas, estas nuevas coerciones surgen también en el ámbito laboral. Para algunas, se reflejaron en discriminación a la contratación, y para otras, a través de comentarios negativos en el lugar de trabajo. La

experiencia de Amel recae en el primer caso, ya que no fue aceptada en un trabajo debido al hecho de que llevaba el *hijab*: “Quizás también en un trabajo una vez, no me aceptaron por eso, pero bueno, de ahí normalmente yo he tenido pues un buen recibimiento, algo positivo” (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023). Si bien afirma no haber conocido tantas discriminaciones después de su conversión, es posible decir que vivió al menos una que le impidió ingresar a un empleo. Esto no se debió a sus capacidades, sino al hecho de que se cubría el cabello, símbolo de su fe.

Por su parte, Jalila y Nour tuvieron que enfrentarse a agresiones sexistas y *antimusulmanistas* en su lugar de trabajo. Para Jalila, se trató, por un lado, de comentarios que ponían en tela de juicio su presencia en un evento católico siendo musulmana, y por otro lado, de críticas sobre su manera de vestir (*hijab* y *abaya*), que la asociaban con el terrorismo.

O sea, imagínate, estuve trabajando antes de la pandemia como fotógrafa en todo lo que fue, Tultitlán, Cuautitlán, San Cristóbal, Tultepec, toda esa zona. Me conocen como la “musulmana fotógrafa”, porque entraba a las iglesias católicas a asistir a las misas y todo el rollo, ¿no? Y sí, los sacerdotes decían así como de: “¿Vienes en paz?”. Les digo: “Pues, sí”. Y de plano un sacerdote me dice: “¿Me respetas?”. Le digo: “¿Y usted a mí?”. Dice: “Sí, obvio”. Y le digo: “¿O hay algún problema? O sea, usted está trabajando y yo estoy trabajando”. [...] Y sí, en una ocasión el show era de un cantante y él me dice: “¿Qué onda? ¿Que nos vas a bombardear o cuál es el asunto? ¿Nos vamos abajo de las mesas?”. Así de ¡guau! Y mi amiga no lo quitó, o sea, me dijo: “Se queda o se queda” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

Además del carácter *antimusulmanista* de las afirmaciones del cantante, es evidente que estas fueron también sexistas. Pues, al igual que todas las mujeres, sean musulmanas o no, Jalila se encontró sujeta a un juicio sobre su cuerpo y su forma de vestir, elemento característico de la violencia de género: las mujeres son juzgadas si se descubren o si se cubren, y siempre existe una razón basada en dicho cuerpo para agredirlas, sea física o verbalmente, como en el caso de Jalila. Encuentro la misma experiencia en el relato de Nour, quien indica haber sido receptora de muchos comentarios sobre su forma de vestir y su *hijab* por parte de colegas varones:

Sí, fijate, cuando regresamos de la pandemia, pues yo ya me ponía el velo, yo ya llegué con velo. Pero como era invierno... Y es que íbamos bien poquitos, íbamos así ... yo iba solita a mi oficina. Iban así de uno, de dos. [...] Soy maestra, pero también estoy en una oficina y hago una revista de educación. Entonces, pues, yo estaba luego solita en la oficina y nadie sabía que usaba velo. Hasta que me vieron, hasta que ya empezamos con la normalidad. Y ya no era invierno y yo lo seguía llevando. Un viejo sí me paró y dijo: “¿Y tú, por qué..? ¿Y tú, por qué te cubres? ¿A poco ya te crees musulmana o lo haces por moda?”. Y le dije: “¿Tú, por qué te atreves a hacerme preguntas fuera de lugar?”. Me dice: “Pues, es como un derecho de preguntarte. A ver, ¿cómo se llama ese testimonio ese que dice...?”. Le dije: “¿Te refieres a la *shahada*? Te lo voy a decir por

educación, cosa que tú no tienes”. Y, entonces, ya le dije y ya se quedaba así: “Ay, no, entonces tú sí...”. Le dije: “Ay, sí, nada más faltaba tu veredicto para hacerme sentir que soy verdaderamente musulmana”. Y me ve ahora y yo ni lo pelo (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Así, el hecho de llevar el *hijab* en el espacio laboral desencadena en los colegas varones un juicio sobre su decisión de cubrirse y de llevar un atuendo característico de una religión no originaria de México. Este juicio ilustrado por los comentarios que ambos hombres hicieron, representa no solamente el tipo de violencia que las musulmanas trabajadoras tienen que vivir en el espacio laboral, sino también la dificultad que enfrentan para permanecer en ese ámbito tras su conversión.

De la misma manera, el testimonio de Sarah muestra que la agresión en el trabajo llega a ser aún más grave para ciertas mujeres. Como maestra, existió una discriminación que vino de los padres de los niños a los cuales enseñaba. Estos se negaron a inscribir sus hijos en su salón porque era musulmana:

Se acaban yendo, ¿no? Entonces sí es como un comenzar constantemente. Entonces, ahora ya no es tanto el problema, porque pues, o sea, de plano si fue de “pues, no uses el *hijab*” porque la comunidad se puso muy intensa. O sea, sí llegaron al punto de decir que yo le iba a enseñar a los niños a hacer bombas. Y yo, así como de “ay, no puede ser”. Entonces, bueno, pues sí, mi director me dijo: “Maestra, pues yo no tengo nada en contra tuya, o sea, no lo veo mal, pero pues considéralo”. Porque incluso llegó a bajar la matrícula de niños que yo tenía en mi grupo. Entonces, me dice: “Pero, pues, considéralo porque pues a cierta cantidad de niños, yo te tengo que remitir a la supervisión, o sea, todo el rollo”. Entonces, yo dije: “Bueno, pues ya, no pasa nada”. Entonces sí, actualmente tampoco he logrado cómo poder seguir con el *hijab* ahí (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Aquí, el tipo de violencia que se ejerció sobre Sarah está claramente ligado a su pertenencia al islam y a los estereotipos existentes sobre esta religión. Las acusaciones que proliferaron en su contra y el rechazo por parte de los padres estuvieron a punto de costarle su trabajo de docente en la escuela. Por lo tanto, entiendo aquí que la conversión al islam que conlleva en muchos casos el uso del *hijab*, marcador visual de la pertenencia a esta religión, desembocó para Sarah en problemas graves en el ámbito laboral. Sin embargo, más que la conversión, es el contexto marcado por el *antimusulmanismo* lo que provocó la aparición de estas nuevas coerciones.

En este apartado se ilustra cómo la conversión al islam de mis entrevistadas dio como resultado su exposición a nuevas violencias en la calle y en el ámbito laboral. En todos los casos, el hostigamiento se debía primeramente al uso del *hijab* y de la *abaya*, que marcan visualmente la pertenencia a esta religión. Por cierto, el hecho de que el *hijab* alerte y se encuentre al centro



de estas violencias muestra cómo estas últimas poseen un doble carácter: por un lado, son violencias de género porque incumben sobre todo a las mujeres y porque resultan de una voluntad de controlar su cuerpo. Los comentarios que se les hicieron se relacionan fuertemente con su decisión de cubrirse: “¿por qué te cubres?”, “¿por qué te vistes así?”, “con tu ropa, ¿te crees musulmana?”. Por lo tanto, se trata de violencias parecidas a las que se ejercen sobre mujeres no musulmanas que deciden no cubrirse, coerciones que buscan controlar su cuerpo: “¿por qué andas descubierta así?”; “vestida así, te acarreas los problemas”. Por otro lado, el hecho de que el *hijab* se encuentre en el centro demuestra que se trata también de agresiones *antimusulmanistas*, y esto se confirma con el tipo de hostigamiento que recibieron: en la mayoría de los casos se trató de comentarios en los cuales se las asociaba al terrorismo. Finalmente, es importante indicar aquí que algunas entrevistadas indicaron no ser víctimas de estas coerciones de forma cotidiana, hecho que las lleva a considerar México como un país “inclusivo”, a diferencia de otros países en donde las musulmanas resultan víctimas de agresiones mayores y en mayor medida.

### **5.3 Empoderamiento femenino: movilizarse ante la violencia de género**

Hasta ahora, me he enfocado principalmente en las maneras en que la conversión al islam se relaciona con la violencia de género, desde la perspectiva de la protección o de su reproducción. Presenté una situación paradójica caracterizada por la posibilidad de salir de ciertas expresiones de esta violencia y por el hecho de encontrarse más expuestas a nuevos ataques. Sin embargo, el vínculo existente entre ambos fenómenos puede ser abordado desde un otro ángulo que apareció en los discursos de estas mujeres: el islam como forma de empoderamiento femenino. Como lo expliqué en el capítulo teórico, la violencia de género “es una forma de ejercicio de poder para perpetuar la dominación sexista” que busca “el mantenimiento de la desigualdad entre los sexos” (Osborne, 2009: p. 20) y, por lo tanto, pretende reducir el poder de las mujeres. Así, cualquier elemento que las coloque en posiciones de poder puede ser considerado como medio de empoderamiento, es decir, como manera de salir de esta violencia. Como explicaré en este apartado, las carreras de mis entrevistadas muestran que su integración al islam las condujo a una mayor politización y a desempeñar un papel activo en la resolución de problemáticas sociales

que atañen a las mujeres de forma general debido a su género, y a las musulmanas específicamente, debido no solamente a su género, sino a su religión.

### **5.3.1 Identificar la violencia obstétrica y movilizarse ante ella**

Para Sarah, Rim, Zahra y Anissa, la conversión al islam fue una manera de movilizarse ante la violencia obstétrica, considerada de género, puesto que incumbe solamente a las mujeres y se caracteriza por prácticas innecesarias que “humillan y dejan lesiones en el cuerpo de la mujer”. En efecto, su incorporación al islam les permitió adoptar un gran interés por lo natural, particularmente por las medicinas naturales que, como lo expliqué anteriormente, ocupan un lugar central en la nueva fe. Su incorporación las llevó también a dar más importancia al hecho de “respetar el cuerpo de la mujer”, y por lo tanto, a darse cuenta de las violencias a las cuales este último se encuentra frecuentemente sometido, entre ellas: violencia doméstica, estética y en este caso, violencia obstétrica. Abordaré a continuación la experiencia de estas mujeres que, por medio del islam, identificaron una de las violencias de las que algunas de ellas fueron víctimas en el pasado y se movilizaron para ofrecer un servicio que respondiera a esta situación, un servicio no degradante, basado en la medicina profética natural y abierto a todas las mujeres, sean musulmanas o no.

Como se vio en el apartado sobre el significado de *sanidad*, el islam da una gran importancia al hecho de mantener un cuerpo sano, por medio de la disciplina física y mental, pero también a través de recursos naturales, que pueden ser medicinas que alivian el dolor y sanan ciertos problemas de salud. Para mis entrevistadas, este enfoque las llevó a acercarse a la medicina natural y un ejemplo de ello se puede notar con el testimonio de Zahra: “Estoy trabajando en una industria de medicamentos homeopáticos. [...] Mi interés por lo natural, la medicina ya más en la herbolaria, todo eso lo tomé con el islam” (Entrevista con Zahra, 20/08/2023). Así, Zahra orientó todas sus actividades hacia la sanación natural, elección que se puede reflejar incluso en su profesión. Para Rim, esa atracción ya existía antes de su conversión, pero el islam la ayudó a orientarla. En realidad, en ambos casos, su conversión no solamente las llevó a desarrollar ese interés por la medicina natural, sino que las empujó hacia su aplicación sobre mujeres. En otros términos, puesto que dicha religión coloca al centro de sus preocupaciones el hecho de respetar el cuerpo de la mujer, Zahra y Rim pudieron orientar su atracción por lo natural hacia una problemática que incumbe solamente al género femenino: la

violencia obstétrica.

Volverse musulmanas significó para ellas darse cuenta de la importancia de proteger su cuerpo y, por lo tanto, les permitió identificar cuáles fueron las agresiones corporales que habían sufrido en el pasado y que no habían percibido como tales. A continuación, Rim explica por qué la cuestión del parto natural y respetuoso se volvió un tema central tras su conversión:

[Hablando de las mujeres musulmanas] Sí, porque realmente no queremos que nos estén viendo todo el mundo y tocando. Aquí, en México, se acostumbra mucho que los practicantes van y te hacen tactos. El tacto es cuando introducen los dedos en tu vagina para ver si ya dilataste. Y uno tras otro, tras otro, así. Y tienen que ser muchas prácticas inadecuadas que nada más te lastiman, o sea, es muy feo, hay mucha violencia. Entonces, si es feo, pues sí, no tenerte que exponer a todo eso. En general, todas las mujeres, ¿no? Pero como musulmana que pues regularmente cuidas tu pudor, que estén ahí... Y no lo hago, o sea, ahí, bueno, como practicantes no creo que lo hagan de manera irrespetuosa o así, pero aun así no es la manera. Y como en el modelo de partería, sabemos que no es necesario hacer tantos tactos. O sea, que te das cuenta que una mujer va a parir por otras maneras. O sea, las parteras realmente en el parto hacen un tacto, a lo mucho dos, en todo el parto. Y cuando estás en un hospital es una, dos, tres, así, se van. Entonces, sí a las mujeres les gusta ... a las mujeres musulmanas les llama mucho la atención nuestros servicios (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

Su nueva fe implicó que las prácticas obstétricas degradantes que cualquier mujer pudiera identificar como tales aparecieron como mayores violencias en su cuerpo de mujer musulmana, porque además de haber recibido un trato que la dañó físicamente, no pudo mantener su *pudor*. Así, su nueva fe hizo que se diera cuenta de las violencias de las cuales había sido víctima en los hospitales para el parto de sus hijas. Por otra parte, Sarah no fue receptora de esa coerción porque justamente recurrió a partos naturales para sus hijos, pero siempre tuvo una reflexión acerca de la forma de parir en las instituciones públicas y privadas del país, preguntándose si en realidad todo se hacía bien. Es su acercamiento a la medicina tradicional mexicana junto con la medicina islámica en cuanto a partería que le permitieron confirmar que existía un problema en las prácticas obstétricas contemporáneas:

Tú te dejas guiar por lo que el médico diga, lo que la institución diga, ya sea pública o privada. Y bueno, siempre sentí que había algo que no me cuadraba, no sé, yo decía que por qué hacen esto porque no el otro. Justamente, en la pandemia, yo, como te decía, soy docente, pues se nos quitan de las aulas y toda la educación era en línea. [...] Yo tomé el diplomado [de partería] en la Casa de Medicina Tradicional Ixchel. [...] Y sí fue así como de Dios mío, pues no estaba yo tan mal. Yo sabía que algo no estaba bien. Y bueno, relacionándolo un poco al islam, pues sí, también es como de oye, pues es que estas tradiciones en cuanto a lo tradicional mexicano, pues están súper relacionadas con prácticas islámicas (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Por lo tanto, su acercamiento a los preceptos de su nueva fe en cuanto a medicina natural y a partería la motivaron a actuar dentro de este ámbito de la obstetricia con el propósito de mejorar la situación de violencia que conoce. Regresando a Rim, además de su experiencia personal en los hospitales y de su conversión que la llevó a darse cuenta de la violencia que había vivido, decidió involucrarse activamente en la obstetricia a partir de los preceptos del islam, porque descubrió que esta religión tenía todo un saber sobre este dominio, el cual en la época del reino de Castilla, colocaba a las parteras musulmanas en un rango de especialistas muy solicitadas por la corte. Así, la conversión al islam de Rim se tradujo en su adquisición de un nuevo saber, cuyas herramientas le permitieron movilizarse ante esta problemática social: medicinas proféticas, el *ihsan* o el hecho de tomar la fe como motor de excelencia en las acciones de la vida, la importancia dada a la higiene y la salubridad, entre otros.

Ahora bien, de estas movilidades religiosas que suscitaron un interés por el parto natural y respetuoso del cuerpo en mis entrevistadas, nació un proyecto organizado por ellas junto a otras mujeres que no pude entrevistar. Esta iniciativa consiste en un espacio en el que dan servicio de doula<sup>32</sup> y de partería, pero también de planificación familiar. La característica de este proyecto es que basa sus servicios en la medicina natural profética y se caracteriza por encuadrar sus prácticas obstétricas con su compromiso por el respeto del cuerpo de la mujer. Como lo indica Anissa, el objetivo es apoyar a las mujeres y asegurar que no vivan violencia, ni en sus relaciones sexuales, ni durante su embarazo, ni durante su parto:

Y bueno, pues, mi trabajo es con las mujeres y para las mujeres. Para que las mujeres no vivan violencia, para que las mujeres puedan saber que el sometimiento, el único sometimiento al que se deben someter es al de Allah (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Si bien sus herramientas provienen todas del islam (medicina y terapias proféticas como la *hijama*,<sup>33</sup> “tratamiento” por medio de técnicas sufíes como *la sanación con los nombres de Allah*), atienden a todas las mujeres que lo necesitan, sean musulmanas o no. Dicho lo anterior, es evidente que este tipo de prestaciones atrae mucho a las mujeres musulmanas que acabarán siendo más violentadas en los hospitales tradicionales, ya que se les pedirá desnudarse, médicos varones las atenderán y serán tocadas por numerosos enfermeros y enfermeras que no tomarán en

---

<sup>32</sup>Una doula es una persona que acompaña a las mujeres embarazadas durante su embarazo, al momento del parto y después de parir.

<sup>33</sup> La *hijama* es una terapia natural y profética que emplea ventosas para sanar ciertas dolencias.

cuenta su fe.

En resumen, el caso de mis cuatro entrevistadas muestra cómo su movilidad hacia el islam generó en ellas la voluntad de actuar de manera asertiva ante una de las numerosas violencias que sufren las mujeres. El mensaje del islam caracterizado por los significados de *respeto-sanidad* junto a las herramientas que provee, llevó a mis entrevistadas a crear un espacio que atiende a todas las mujeres que lo necesitarían en Cuernavaca y en la CDMX, respondiendo así a una verdadera problemática social que no solamente incumbe a México, sino a todas las sociedades occidentales. Finalmente, este proyecto sigue las líneas directivas del feminismo islámico decolonial, puesto que se propone pensar la obstetricia desde una epistemología islámica y porque muestra que existe una vía de liberación femenina (salida de la violencia y empoderamiento) por medio del islam.

### **5.3.2 Ser musulmana y feminista**

Este apartado pretende enfocarse en Anissa, cuyo caso es el más representativo del empoderamiento femenino por medio del islam. En efecto, las nuevas discriminaciones y violencias sexistas que mis entrevistadas conocieron tras su conversión, despertaron en ellas la voluntad de movilizarse. No obstante, sus acciones se enmarcan claramente en una lucha más grande, que no busca responder solamente a las problemáticas que las atañen a ellas como musulmanas, sino a todas las mujeres sin distinción de religión. Así, su objetivo es mostrar que si bien las agresiones que experimentan las musulmanas tienen un carácter *antimusulmanista*, están basadas en su género, por lo que entran en la misma lucha que las mujeres no-musulmanas, con medios y significados diferentes por supuesto, pero con un objetivo similar: ganar poder en las estructuras sociales y liberarse de la violencia machista.

El caso de Anissa va de la mano con los ejes del feminismo islámico decolonial: para ella, se trata de hacer énfasis en “el dominio del modelo occidental colonial y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y de emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contrario a lo religioso e impondría un distanciamiento de aquel” (Ali, 2020: p.129). En otros términos, a partir de sus propias experiencias y de su religión, Anissa se involucra en la erradicación de la violencia de género, mostrando que existen varias vías de

liberación femenina y que ciertas mujeres encuentran la suya por medio del islam. Así, se encuentra muy activa en el trabajo de las organizaciones nacionales e internacionales que pretenden resaltar esa necesidad de una lectura interseccional del feminismo, la cual permite adaptar ese movimiento a las necesidades y realidades concretas de todas las mujeres.

Y bueno, pues, mi trabajo es con las mujeres y para las mujeres para que las mujeres no vivan violencia, para que las mujeres puedan saber que el sometimiento, el único sometimiento al que se deben someter es al de Allah. Y el impacto que ha tenido, pues bueno, he sido de las únicas musulmanas invitadas por la UNESCO a formar parte de un proyecto internacional para justamente mujeres trabajando para mujeres. También soy parte del Consejo Nacional de ... soy representante de mujeres musulmanas feministas en México, por lo que cuando toca un evento, por ejemplo de inclusión de mujeres, de todas partes del mundo, también representó al islam, al hamdulillah (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Pero el involucramiento de Anissa en la búsqueda de mayores poderes para las mujeres y por ende, de una posibilidad para ellas de sufrir menos de violencia, no se detiene aquí. Como se vio en el apartado anterior, ella se implica activamente en la lucha contra la violencia obstétrica, denunciándola y proponiendo una alternativa mediante un centro que atiende a las mujeres que quieren parir de forma natural y no violenta. Este involucramiento en el terreno social se refleja también en su participación en varias asociaciones nacionales, tales como *Nich Ixim*<sup>34</sup>, un movimiento de parteras indígenas que promueven la partería tradicional, natural y no violenta en México.

Así, el islam para Anissa representó la posibilidad de politizarse, movilizándose en contra de la dominación de las mujeres en las estructuras sociales y a favor de un fin a la violencia que las atañen a todas, sin distinción de religión. No obstante, aunque pretende tener un enfoque que abarca a todas las mujeres, su lucha se caracteriza por un trabajo más enfocado en la situación de las musulmanas, labor que se refleja en su participación en eventos para dar información sobre la mujer en el islam. El objetivo aquí es concientizar y, por ende, hacer que desaparezca la ignorancia que motiva muchas veces ciertos actos violentos de discriminación hacia ellas en México.

Mucha gente me ha dicho: “Oye, pero...es que yo me imaginaba una mujer musulmana, como que no hablaba y como que no sé qué”. Y cuando me ha tocado, por ejemplo, dar talleres o cursos de pronto de la inclusión de las mujeres musulmanas a la sociedad, me acuerdo que un día iba a hablar de la violencia obstétrica, de lo que las mujeres, sin importar su religión y sus creencias, sufren en los hospitales y todo mundo pensaba que le iba a hablar del

---

<sup>34</sup> Nich Ixim, movimiento de Parteras de Chiapas.(s.f).[Página web]. [Fecha de consulta: 10/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

velo. Entonces, me paré y dije: “Ok, ok, tengo muchos temas de que hablarles, pero hoy no les voy a hablar de mi velo. Ese será otro tema y otro día”. Y la gente se empezó a reír, pero después se acercaban y decían: “Guau, es que nos imaginábamos a la mujer musulmana limitada, limitada en su entendimiento de la vida y no es así”. Entonces, creo que Allah me escogió para ser una rebelde (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

Queda claro que Anissa logra, por medio de su nueva religión, involucrarse en el esfuerzo para responder a ciertas problemáticas sociales presentes en México y a nivel internacional, esfuerzo que se caracteriza por la búsqueda del bienestar de todas las mujeres, pero sobre todo de la mejoría de la situación de violencia *antimusulmanista* que concierne particularmente a las integrantes de la comunidad musulmana.

En resumen, la importancia que la nueva religión da al bienestar físico de la mujer, junto a la fuerte presencia de coerciones de género y *antimusulmanistas* en la sociedad, fomentaron en Anissa la voluntad de luchar. Es posible decir que ambos factores la llevaron a una mayor politización que se refleja por su activa participación en congresos internacionales como representante de mujeres musulmanas. Cabe decir aquí que aunque se retomó solamente el caso de Anissa en este apartado, las discusiones informales que tuve durante mi trabajo etnográfico en Al-Hikmah me hicieron descubrir que varias de mis entrevistadas llegaron a politizarse más tras su conversión al islam, mediante su involucramiento en la búsqueda de una solución ante ciertas problemáticas sociales que las atañen directamente. Por ejemplo, algunas se encuentran implicadas en un movimiento nacional de mujeres que se movilizan para que el Estado mexicano les permita permanecer con su *hijab* en las fotografías del INE. Esta lucha pide acción ante la imposibilidad de cubrir su cabello (no su cara) en un documento oficial que refleja su identidad y a aparecer en su foto de identidad exactamente como se ven todos los días.

Puedo concluir este capítulo V indicando el punto central que se quiso desarrollar: mis diez entrevistadas sienten que viven una vida de menor violencia con su conversión al islam. La idea de “estar protegidas” de ciertas expresiones de la violencia de género, gracias a los preceptos de su nueva religión y a los cambios en sus hábitos, apareció de forma significativa en los testimonios, mostrando así que existe una posibilidad de protección ante la violencia con la religión. Sin embargo, de forma paradójica, los relatos muestran también que su incorporación religiosa fue sinónimo de la aparición de nuevas violencias: empezaron a ser agredidas en los espacios público y laboral, debido a su pertenencia al islam, visible por su uso del *hijab*. Finalmente, parecen haberse politizado más con su conversión y por ende, haber ganado poder

en ciertos espacios, aunque es importante notar que esta ganancia se realizó sobre todo en ámbitos relacionados con el mundo religioso y femenino al cual ingresaron tras su incorporación al islam: se politizan para defender sus derechos como mujeres y mujeres musulmanas, para denunciar las violencias que les atañen o para reivindicar su religión como espacio de protección, pero no se trató de una ganancia de poder en todas las esferas de la sociedad. Por ejemplo, la conversión no parece haberles dado más capacidad de acción en el ámbito laboral, hecho que se puede explicar principalmente con el contexto de *antimusulmanismo* en el cual se desempeñan y que les dificulta su ascenso en este ámbito.



## CONCLUSIONES

Este trabajo mostró que las diez mujeres que entrevisté ingresaron, tras su conversión al islam, a un espacio esencialmente femenino. Como se pudo ver, las modificaciones a nivel subjetivo y objetivo que la nueva religión conllevó les permitieron acceder a un mundo en el que la convivencia e interacción entre los hombres y las mujeres se encuentran muy reducidas. Esto se tradujo en una posibilidad para ellas de protegerse o al menos de reducir su probabilidad de ser agredidas o abusadas, como llega a suceder en la vida cotidiana de las mujeres que se desarrollan con esa convivencia: acoso en el metro, en la calle, etc. En el espacio público, además de constituir un marcador de la nueva fe, el uso del *hijab* se coloca como una “línea protectora” que anuncia al varón que es preferible no acercarse o que existirá un límite a no infringir si la interacción fuese necesaria. Los significados de *distancia* y *respeto* promovidos en el islam dan lugar no solamente al *hijab* sino al *saludo distante* que les permiten redefinir sus interacciones con el sexo opuesto sin tener que verbalizarlo. Al respecto, conviene decir que su nueva fe no solamente las llevó a reconfigurar sus relaciones con su entorno, sino que se operó un cambio total en la forma en que perciben a sí mismas, que se tradujo en la revalorización de su autoestima. Así, estos hallazgos corresponden a lo que esperaba encontrar al inicio de esta investigación: la *conversión al islam* permite a las mujeres protegerse de algunas manifestaciones de la *violencia de género* y, en este trabajo, se trató específicamente de una barrera a la violencia doméstica, estética, al acoso y a la agresión física en el espacio público.

Sin embargo, surgieron también elementos que no había contemplado en los inicios de mi investigación. Como mostraron los testimonios, si bien las mujeres empezaron a protegerse de ciertas manifestaciones de la violencia de género, su nueva pertenencia al islam, reflejada por el uso de su *hijab*, las condujeron a ser víctimas de nuevas agresiones, particularmente en el espacio público y en el ámbito laboral. Para abordarlas, quise adoptar una perspectiva interseccional que me permitía resaltar el doble carácter de las agresiones que vivieron: estaban motivadas, por un lado, por su pertenencia a dicha religión, dado que los comentarios recibidos buscaban asociarlas en su gran mayoría al terrorismo y, por otro, por el hecho de ser mujeres, puesto que los juicios se orientaban casi todos hacia su forma de vestir (*hijab* y *abaya*) y al hecho de que se cubrían. Además, la mayoría de las críticas enfocadas en su físico provinieron de hombres, lo que remite al tipo de acoso y agresión que las mujeres no musulmanas viven en la vida cotidiana en los mismos espacios. Así, aunque la agresión parezca haber sido

principalmente motivada por el contexto de *antimusulmanismo* del cual Sánchez Estrada (2018) habla, es evidente que se opera también como parte de la dominación masculina en la sociedad que Maqueda Abreu y Osborne resaltan.

A eso, se sumó otro elemento en el que tampoco había pensado cuando inicié esta investigación: la *conversión al islam* fue también un medio de empoderamiento para mis entrevistadas. En la mayoría de los casos, fue claro que los preceptos de su nueva religión y su ingreso a un mundo femenino con esta última, las motivaron a movilizarse ante las viejas violencias que les incumbían antes por el hecho de ser mujeres (violencia obstétrica, violencia doméstica, etc.) y ante aquellas que surgieron tras su conversión por el hecho de ser mujeres musulmanas. Así, este trabajo mostró que se operó en ellas una forma de empoderamiento tras su conversión, ilustrado por dicho esfuerzo para defender sus derechos y por su participación activa en eventos nacionales e internacionales como portavoces de mujeres víctimas de violencia. Sin embargo, es importante decir que aunque se hallan empoderadas en el sentido de estar más politizadas o ser más capaces de defenderse a sí mismas y a las otras, esta ganancia de poder no parece haberse presentado en todas las esferas de la sociedad. En otros términos, mis entrevistadas se empoderan sobre todo en un mundo femenino y todavía muy relacionado con su nueva fe, pero no tanto en los terrenos de la sociedad donde la prepotencia del hombre está presente: el ámbito laboral, por ejemplo. De hecho, lo que se encontró en los testimonios es que, además del contexto de *antimusulmanismo* que les dificulta su desempeño en el mundo laboral, no se trata para ellas de ganar terreno frente a los hombres, ni de “conquistar” espacios donde prevalece la dominación de estos últimos. En realidad, lo importante es reclamar a la sociedad lo que llaman el “respeto” de su persona, de su cuerpo de mujeres y mujeres musulmanas, “respeto” que implica el derecho a no vivir violencia, a vestirse como quieran, a llevar su *hijab* en todos los espacios, entre otras reivindicaciones.

Ahora bien, los hallazgos de esta investigación vienen a poner en tela de juicio algunos de los postulados de la sociología clásica como la secularización de la sociedad con el avance de la modernidad. La realidad que observé muestra que no estamos ante una desaparición del fenómeno religioso, sino claramente ante su redefinición. Como lo decía Hervieu-Léger, la importancia otorgada al individuo en las sociedades occidentales influye en la religiosidad, dando a esta última un carácter cada vez más personal, que la figura del converso representa adecuadamente. En efecto, los recorridos de estas diez mujeres conversas al islam permiten

comprender que provenir de una fe ya no significa proseguir con ella puesto que, de acuerdo con Hervieu-Léger, lo prioritario en la sociedad contemporánea no es salvaguardar la tradición, sino encontrar el mensaje que mejor convenga a las necesidades y los intereses de cada individuo. Por lo tanto, ya no estamos totalmente ante el fenómeno religioso colectivo que interesaba a Durkheim y que se caracterizaba por el linaje, sino realmente frente a una representación de la fe encarnada por el individuo que elige.

Dicho lo anterior, y concordando con los hallazgos de García Linares (2015), tampoco es posible afirmar que estamos ante un fenómeno esencialmente individual, ya que si bien los contemporáneos eligen su fe como parte de un movimiento personal, ingresan a una colectividad al incorporarse a ella. Esta última se compone de integrantes que comparten significados-valores que los llevan a encontrarse en los mismos espacios (mezquita Al-Hikmah, asociaciones musulmanas, etc.) y a gestionar el tiempo de la misma forma (rezo, celebraciones religiosas, etc.), además de ser un círculo de apoyo mutuo en el que los problemas que encuentra un miembro de la comunidad tratan de ser resueltos por toda la colectividad, como se ha podido notar en Al-Hikmah: por ejemplo, si un fiel de la mezquita se enfrenta a dificultades financieras, los otros miembros organizan una recaudación de fondos para apoyarlo. Por lo tanto, la religión en la sociedad contemporánea posee un doble carácter: por un lado, es un fenómeno individual dado que los individuos tienden a escoger su fe y ya no a recibirla de sus padres y, por otro lado, es un fenómeno colectivo porque reúne a diferentes personas bajo un mismo paraguas de significados-prácticas y bajo la misma red de solidaridad.

Regresando al carácter individual de la religión, vale la pena destacar un descubrimiento suplementario que se hizo en este estudio y sobre el cual me parece que los trabajos de García Linares (2015) y Pérez-Coronado (2020) no insistieron lo suficiente: el hecho de que las mujeres hayan pasado por otras religiones antes de su llegada al islam y que, en algunos casos, hayan permanecido en ellas varios años. En efecto, resaltar este dato permite, por un lado, hacer énfasis sobre las razones por las cuales eligieron finalmente el islam (y no otra religión) y, por otro, mostrar que la conversión está también marcada por una investigación de la propuesta religiosa que mejor responde a las necesidades de la persona en cuestión. Además, si bien mis entrevistadas hablaron de su nueva esfera de significados como si fuera el punto final de su jornada, como la verdad última que ya no necesita ser complementada, el hecho de que hayan pasado por otros círculos religiosos anteriormente lleva a cuestionar si el islam será realmente la

última religión a la que se convertirán o si permanecerán en ella de forma definitiva. En ese sentido, concuerdo con García Linares (2015), será necesario realizar un trabajo que se interese específicamente en esta cuestión: ¿los conversos y las conversas permanecen en el islam?

Por otra parte, me parece que ese rompimiento con la tradición religiosa de los padres de mis entrevistadas, principalmente católica, se inscribe en un fenómeno de mayor escala. Los datos del INEGI muestran que son cada vez más los mexicanos que abandonan esa fe para incorporarse a nuevas religiones, hecho que pude notar también en sus testimonios que incluían casi siempre la mención de familiares conversos al cristianismo evangélico. Desde mi perspectiva, esa ruptura con la herencia católica muestra que las personas ahora eligen su camino espiritual, pero, sobre todo, que debe existir en estas nuevas religiones algo que responde mejor a las necesidades que crea la sociedad contemporánea. Sin desarrollar más este asunto que es sobre todo hipotético, lo que es posible afirmar ahora es que la conversión religiosa remite a una cuestión personal que no es resultado forzosamente de un trabajo proselitista por parte de las instituciones religiosas, como se tiende a creer. La gran agencia que se notó en estos recorridos es una prueba de ello: todas se encontraron en una búsqueda espiritual, investigaron un mensaje que les diera respuestas, encontraron el islam y lo eligieron. Así, ninguna parece haber sido “empujada” hacia esta religión.

En cuanto al enfoque en la violencia que tuvo este trabajo, se trató de enfatizar la necesidad de un análisis interseccional de la situación de dominación que conocen las mujeres en nuestra sociedad. En efecto, tal lectura pone de relieve el hecho de que cada una de ellas será afectada de forma diferente por dicha dominación: por ejemplo, además de sufrir violencia de género (dominación masculina), las musulmanas sufrirán de agresiones motivadas por un odio a su religión (dominación *antimusulmanista*). Por lo tanto, esta necesidad de leer la condición femenina tomando en cuenta los diferentes componentes que influyen en ella lleva forzosamente a rechazar una interpretación universal de la liberación de la mujer y, como resultado, a oponerse a la existencia de un feminismo estándar aplicable a todas. De la misma manera, se debe considerar el contexto sociocultural de cada una, dado que este influye en su forma de concebir el hecho de “ser libre” y de determinar su camino hacia una salida de dicha dominación. Así, adoptar esta perspectiva es comprender que existen una pluralidad de caminos liberatorios: para algunas, se logrará mediante el acto de “desvestirse” mientras que para otras se tratará de lo

contrario. De la misma manera, algunas mujeres buscarán la “igualdad de los sexos” cuando otras darán más importancia a su “complementariedad”.

Finalmente, la aparición de nuevas violencias tras la conversión ilustra las dificultades que existen para los musulmanes en las sociedades occidentales. En el caso de las mujeres, la discriminación de la cual sufren les dificulta el acceso al mundo laboral y limita su posibilidad de ocupar el espacio público, marcos en los cuales se encuentran ya de por sí desfavorecidas debido a su género. Así, parece importante concluir este trabajo resaltando la necesidad de poner el foco sobre estas discriminaciones que, como bien dice Sánchez Estrada (2018), no se deben esencialmente a una fobia del islam provocada por los atentados del 9/11, sino por una oposición a la emancipación y al empoderamiento de los musulmanes y de las musulmanas en nuestra sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

- [1] Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del Feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal. [Fecha de consulta: 06/08/2023] Recuperado de: [enlace](#)
- [2] Ali, Z. (2020). *Féminismes islamiques*. La Fabrique Éditions. [Fecha de consulta: 05/08/2023].
- [3] Becker, H. (1963). *Outsiders: Studies in the sociology of deviance*. Chicago: University of Chicago. Press, 1961. [Fecha de consulta: 06/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [4] Bryman, A. (2016). *Social research methods* (5th ed.). Oxford University Press. [Fecha de consulta: 05/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [5] Bourdieu, P., & Passeron, J-C. (1973). *La reproducción social. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Editorial Fontamara. [Fecha de consulta: 20/09/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [6] Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Editorial Anagrama, S.A. [Fecha de consulta: 01/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [7] Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Editorial Grijalbo. [Fecha de consulta]. Recuperado de: [enlace](#)
- [8] Cordero del Castillo, P. (2001). “La religión y su lugar en la sociología”. *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales No 4*, pp. 239-257, 2001, ISSN: 1575-0825, e-ISSN: 2172-3184. [Fecha de consulta: 07/09/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [9] Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid. [Fecha de consulta: 20/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [10] El sagrado Corán. (s.f.). Traducción en Castellano del Corán. [Fecha de consulta: 10/08/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [11] Feuerbach, L. (1841). *La esencia del cristianismo*. Omegalfa, 2018. [Fecha de consulta: 10/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [12] García Linares, R-J. (2015). Conversión, identidad, género en las mujeres mexicanas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana. [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [13] García Linares, R-J. (2018). Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [14] Geertz, C. (1987). *Las interpretaciones de la cultura*. Barcelona: Gedisa Editorial. [Fecha de consulta: el 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [15] Giddens, A., & Sutton, P. W. (2018). *Sociología (8ª edición)*. Editorial Alianza. [Fecha de consulta: 20/09/2023]
- [16] Goffman, E. (1968). *Asiles: étude sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Les Editions de Minuit. [Fecha de consulta: 06/06/2023]
- [17] Gutiérrez Müller, B., Pulido Llano, G., & Greathouse Amador, L. M. (2021). “Acercamiento a los musulmanes en México: conversión, asimilación cultural y diálogo interreligioso”. *Dimensión Antropológica*, 78, 100–127. [Fecha de consulta: 02/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

- [18] Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Flammarion. [Fecha de consulta: 05/06/2023]
- [19] Hervieu-Léger, D. (2002). "Le converti, une figure de description de l'ultra-modernité religieuse". En *diasporas, Histoire et Sociétés n°3, 2003, Passages, conversions, retours. pp.11-22*. [Fecha de consulta: 10/07/2023] Recuperado de: [enlace](#)
- [20] Hervieu-Léger, D. (2005). *Religion as a Chain of Memory*. Rutgers University Press. [Fecha de consulta: 12/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [21] Hill Collins, P., & Bilge, S. (2019). *Interseccionalidad*. Morata. [Fecha de consulta: 20/09/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [22] Jimenez Carrasco, I. (2011). Reseña "Apuntes sobre violencia de género". *Bellaterra*, No. 1, MAYO-AGOSTO, 517-540, 2011. ISSN: 0034-9712. [Fecha de consulta: 14/09/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [23] Lamrabet, A. (2014). "El velo (El hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial". *SciELO, No.21: 31-46*. [Fecha de consulta: 10/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [24] Lowy, M. (2006). "Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?". *CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2006*. [Fecha de consulta: 15/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [25] Maqueda Abreu, M-L. (2006). "La violencia de género: entre el concepto jurídico y la realidad social". *Revista Internacional de Sociología*, 64(47), 83-103. [Fecha de consulta: 15/08/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [26] Medina, A. (2018). "El Islam en México. Revisión histórica de su inserción al escenario religioso mexicano". *Estudios de Asia y África*, 53(3), 597-615.[Fecha de consulta: 12/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [27] Méndez, F. & Mendoza, D. (2020). "La mayoría de las conversiones al islam en México son de mujeres". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(239), 99-125. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [28] Mossière, G. (2015). "La conversion, retour à l'identité". *Théologiques*, 21(2), 7-16. Recuperado de: [enlace](#)
- [29] Navarrete Ugalde, P-Y. (2015). "En el Hiyab y la Abaya encontré mi libertad : Musulmanas mexicanas conversas y su concepción como mujeres en México y en el islam". [TESIS DE LICENCIATURA, Universidad Nacional Autónoma de México]. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [30] Osborne, R. (2009). *Apuntes sobre violencia de género*. Bellaterra Ediciones. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [31] Patton, M. (1990). *Qualitative evaluation and research methods* (pp. 169-186). Beverly Hills, CA: Sage. [Fecha de consulta: 10/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [32] Pérez-Coronado, I-A. (2020). "Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la Comunidad Sufi". *Estudios Sociológicos*, 38(113), 587-617. [Fecha de consulta: 12/05/2023]. Recuperado de: [Enlace](#)
- [33] Posada Kubissa, L. (2017). "Sobre Bourdieu, el *habitus* y la dominación masculina: tres apuntes". *Revista de Filosofía*, 73 (2017) 251-257. [Fecha de consulta: 18/08/2023]. Recuperado de: [enlace](#)
- [34] Ramadan, T. (2017). *Islam, the Essentials*. Penguin Random House. [Fecha de consulta: 01/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[35] Richardson, J.T. (1978). *Conversión Careers. In and Out of the New Religions*, Beverly Hills: Sage. [Fecha de consulta: 02/07/2023].

[36] Rostaing, C. (2021). "Carrière". En Paugam Serge (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. "Que sais-Je ?", 2e édition, p. 48. [Fecha de consulta: 02/07/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[37] Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. Vintage books, Random House. [Fecha de consulta: 01/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[38] Saidi Annouri, M. (2020). "Feminismo islámico. Un acercamiento a las perspectivas de Sirin Aldbi Sibai y Najat El Hachmi". *Dialnet, No.25: 19-20*. [Fecha de consulta: 02/08/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[39] Sánchez Carmona, G. (2007). "Algunas concepciones islámicas sobre derechos humanos", en *El Islám y Occidente desde América Latina, Editorial El Colegio de México*. [Fecha de consulta: 10/09/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[40] Sánchez Estrada, J. (2018). "¿Islamofobia o antimusulmanismo?". *Universidad Autónoma Metropolitana, No. 98: Enero - Abril 2018*. [Fecha de consulta: 15/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[41] Suárez, H-J. (2005). Reseña de "La religion pour mémoire" de Danièle Hervieu-Léger. Desacatos. Revista de Ciencias Sociales, (18),179-182. ISSN: 1607-050X. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[42] Weber, M. (1905). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. (Trad. J. Medina Echavarría). Akal Editor, 2019. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[43] Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad* (2a. ed.). México: Fondo de Cultura Económica. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado: [enlace](#)

[44] Zeraoui, Z. (1997). "Los árabes en México: el perfil de la migración". En *Destino México : un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. El Colegio de México. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[45] Zeraoui, Z. (2018). "La comunidad musulmana en México: diversidad e integración". *Relaciones Internacionales, 20(40)*. [Fecha de consulta: 10/06/2023]. Recuperado a partir de [enlace](#)

## WEBGRAFÍA

[1] Centro educativo de la comunidad musulmana. (s.f.). [Página de Facebook]. Facebook. [Fecha de consulta: 01/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[2] Instituto de Lengua y Cultura Árabe - Al- Hikmah. (s.f.). [Página de Facebook]. Facebook. [Fecha de consulta: 05/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[3] Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Panorama de las religiones 2020*. [Fecha de consulta: 24/02/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[4] Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2021). *Violencia contra las mujeres en México*. [Fecha de consulta: 12/06/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[5] Observatorio Nacional Ciudadano. (s.f.). [Página web]. [Fecha de consulta: 07/05/2023]. Recuperado de: [enlace](#)



[6] Organización de las Naciones Unidas. (s.f.) Día internacional de la lucha contra la islamofobia. [Página Web]. [Fecha de consulta: 06/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

[7] Nich Ixim, movimiento de Parteras de Chiapas.(s.f).[Página web]. [Fecha de consulta: 10/10/2023]. Recuperado de: [enlace](#)

## ANEXOS

### Anexo 1. Guía de preguntas para las entrevistas individuales

#### Guía de preguntas Entrevista individual

Gracias por participar en esta entrevista. Mi nombre es Asnia y soy estudiante de sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco. Este trabajo forma parte de mi proyecto final sobre la conversión femenina al islam en la Ciudad de México. El propósito de esta entrevista es obtener información sobre tu trayectoria hacia el islam y sobre los cambios que esta incorporación supuso para tí. ¿Está de acuerdo en participar en esta investigación?

Te recuerdo que tu identidad permanecerá en el anonimato a lo largo de esta investigación.

<b>Background</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Puedes presentarte?</li><li>• ¿Podría hablarme un poco de tu entorno familiar?</li><li>• ¿Creciste en una familia religiosa? ; ¿Qué religión?</li><li>• ¿Perteneceste a otra religión antes del islam?</li><li>• ¿Qué nivel de estudios tienes?</li><li>• ¿Trabajas actualmente? ¿Cuál es tu profesión?</li></ul>
<b>Forma de descubrimiento del islam</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Cómo descubriste el islam?</li><li>• ¿En qué año lo descubriste?</li><li>• ¿Qué opinión tenías del islam antes de convertirte?</li><li>• ¿Cuál era la opinión predominante sobre el islam en tu círculo familiar antes de tu conversión?</li></ul>
<b>Motivos de la conversión</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Qué te llamó la atención o te atrajo del islam?</li><li>• Si estabas en otra religión antes, ¿el islam respondió a preguntas que tu religión previa no contestaba? En su caso, dar un ejemplo.</li><li>• ¿Cómo explicarías tu conversión?</li></ul>
<b>Matrimonio islámico</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Estás casada?; Si estás casada, ¿cuándo te casaste? ¿Te casaste con alguien de la comunidad?</li><li>• ¿Has estado casada en el pasado? ¿Tu esposo era musulmán o de otra religión? ¿En este matrimonio, estabas ya conversa?</li><li>• ¿Me podrías hablar un poco de este matrimonio previo?</li><li>• ¿Qué diferencias observas entre el matrimonio fuera del islam y el matrimonio islámico en el cual estás ahora?</li><li>• ¿Cómo te sientes como mujer dentro del marco que delimita el Corán?</li></ul>
<b>Vestimenta</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• ¿Tu conversión ha significado un cambio en tu forma de vestirte? Si implicó un cambio de vestimenta, describe cómo se caracterizó.</li><li>• ¿Esta nueva forma de vestirte ha modificado tu manera de relacionarte con las personas ajenas al islam?</li><li>• ¿Esta nueva forma de vestirte ha modificado la forma en que las personas se acercan a tí?</li></ul>

<b>El concepto de <i>mujer</i></b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ¿Cuál es tu definición de <i>mujer</i>? ¿Qué es una <i>mujer</i>?</li> <li>● ¿Dirías que tu manera de percibirte como <i>mujer</i> cambió al incorporarte al islam? Si se modificó, ¿de qué manera?</li> <li>● ¿Dirías que tu papel/rol como mujer cambió al incorporarte al islam ? Si se modificó, ¿de qué manera?</li> </ul>
<b>Relaciones interpersonales</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ¿Se modificó tu forma de relacionarte con las otras personas al incorporarte al islam? Si se modificó, ¿de qué manera?</li> <li>● ¿Se modificó tu forma de relacionarte con el sexo opuesto (hombre) al incorporarte al islam? Si se modificó, ¿de qué manera?</li> <li>● ¿Se modificó tu forma de hablar? (adopción del árabe, de expresiones musulmanas <i>insha'Allah, al hamdulillah</i>, entre otras)</li> <li>● ¿Se modificó tu lenguaje corporal-verbal con las otras personas?</li> <li>● ¿Se modificó tu lenguaje corporal-verbal con el sexo opuesto (hombre) al incorporarte al islam? Si se modificó, ¿de qué manera?</li> </ul>
<b>El espacio</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ¿La conversión modificó tu manera de concebir el espacio?</li> <li>● ¿La conversión te abrió la puerta a nuevos espacios?</li> <li>● ¿La conversión te cerró la puerta a determinados espacios?</li> </ul>
<b>Ritmo de vida y prácticas cotidianas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ¿Tu incorporación al islam modificó tu ritmo de vida?</li> <li>● ¿Tu incorporación al islam modificó tu forma de concebir la higiene?</li> </ul>
<b>La conversión y la sociedad mexicana</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ¿Qué cambios relacionados con la calle ha conllevado tu conversión?</li> <li>● ¿Tu asociación al islam ha suscitado reacciones de parte de personas en la calle?</li> <li>● ¿Con tu incorporación al islam, te sientes más segura en la calle o sientes que enfrentas un mayor peligro? ; ¿Por qué?</li> <li>● ¿Qué adjetivo utilizarías para describir el hecho de ser musulmán en las calles de Ciudad de México?</li> <li>● ¿Qué cambios relacionados profesionales ha conllevado tu conversión?</li> </ul>

Te reitero que los datos serán tratados con confidencialidad. Gracias por tu participación en la entrevista.

## **Anexo 2. Cuestionario socioeconómico *Google Form* aplicado los 25 y 26 de julio de 2023**

- Cuestionario: [enlace](#)
- Respuestas: [enlace](#)

## 2.1 Frecuencia de asistencia a Al-Hikmah

<b>Frecuencia de asistencia al Instituto</b>
Aquí vivo.
No aplica.
Sólo he ido una ocasión hace como 11 años.
3 veces al mes.
2 o 3 veces al mes.
Cada fin de semana.
2 días a la semana, viernes y sábado.
Muy esporádicamente.

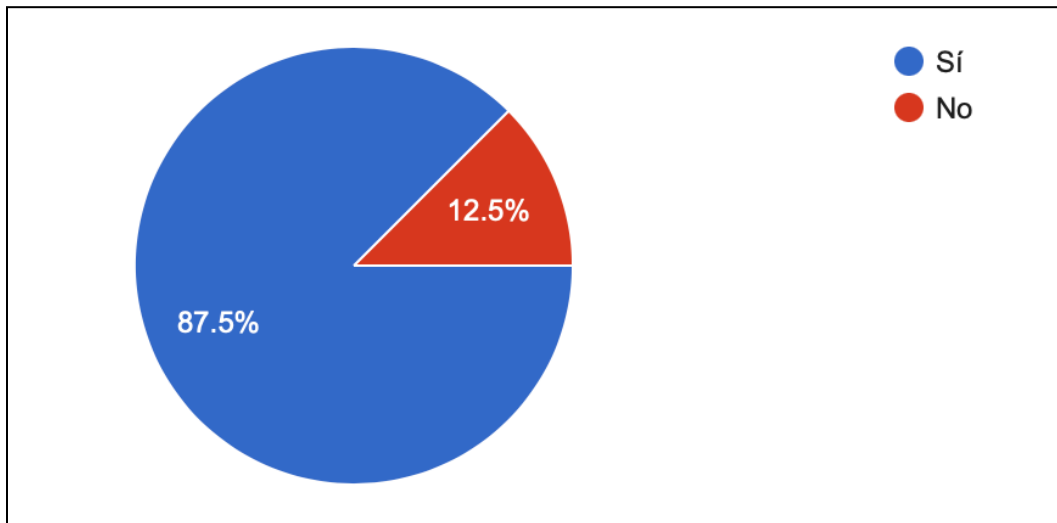
## 2.2 Edad, lugar de nacimiento y nacionalidad de las entrevistadas

<b>Edad</b>	<b>Lugar de nacimiento</b>	<b>Nacionalidad</b>
36	Ecuador	Ecuatoriana
55	Orizaba, Veracruz	Mexicana
35	Ciudad de México	Mexicana
46	Tecámac	Mexicana
39	Ciudad de México	Mexicana
48	Ciudad de México	Mexicana
35	San Luis Potosí	Mexicana
34	Ciudad de México	Mexicana

## 2.3 Profesión de los padres

<b>Profesión de los padres</b>
Papá del army de EE.UU y buzo marino. Mamá comerciante.
Papá contador carrera Trunca. Mamá negociante independiente y labores del hogar.
Mi papá jubilado (fue contador privado). Mi mamá se dedicó a criarme y antes de mi nacimiento trabajo 17 años como secretaria.
Mi madre no trabaja.
Padre maestro y madre ama de casa.
Secretaria ejecutiva e ingeniero eléctrico.
Agricultura.
Ama de casa.

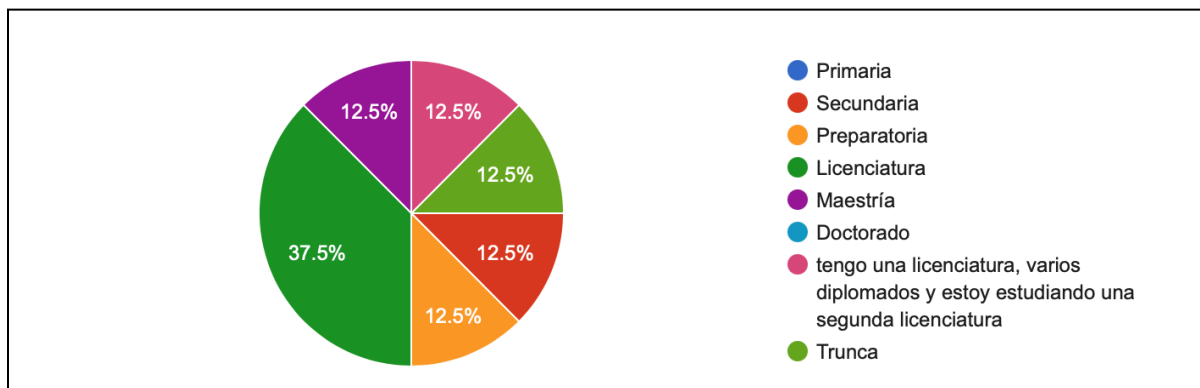
## 2.4 Respuestas a la pregunta “¿Trabajas?”



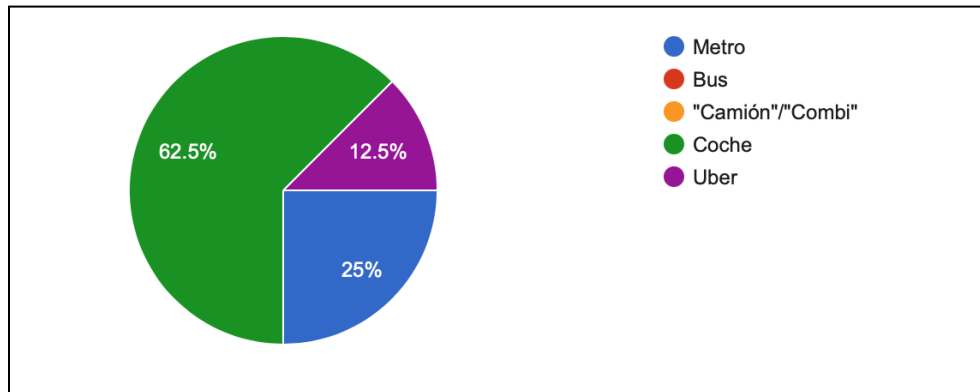
## 2.5 Profesión

Profesión/Ocupación
Desde casa.
Responsable sanitario industria farmacéutica.
Soy educadora perinatal, doula y terapeuta holística (profesional independiente).
Empleada doméstica.
Docente.
En mi boutique de ropa Musulmana Pakistaní.
No aplica.
Docente.

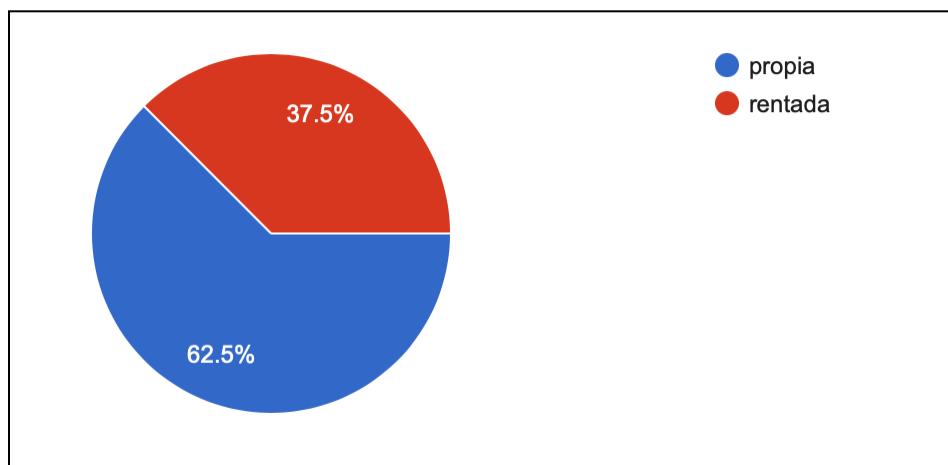
## 2.6 Nivel educativo



## 2.7 Medios de transporte



## 2.8 Vivienda



## Anexo 3. Entrevistas y transcripciones

1. Entrevista con Milouda, por teléfono, el 08 de julio de 2023.
2. Entrevista con Amel, Instituto Al-Hikmah, el 09 de julio de 2023.
3. Entrevista con Assia, Instituto Al-Hikmah, el 09 de julio de 2023.
4. Entrevista con Jalila, Instituto Al-Hikmah, el 15 de julio de 2023.
5. Entrevista con Nour, Instituto Al-Hikmah, el 16 de julio de 2023.
6. Entrevista con Leila, por teléfono, el 19 de julio de 2023.
7. Entrevistas con Sarah, por Zoom, los 11 y 27 de agosto de 2023.
8. Entrevista con Anissa, por Zoom, el 17 de agosto de 2023.

9. Entrevista con Rim, por Zoom, el 17 de agosto de 2023.

10. Entrevista con Zahra, por Zoom, el 20 de agosto de 2023.

### 3.1 El caso: el Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al-Hikmah

	CECM / Al - Hikmah
<b>Assia</b>	<p>Antes iba a Polanco [hablando del CECM], pero Polanco casi no me gustó mucho. Porque sí hay muchas hermanitas que no me gusta su forma de ser y yo trato mejor de evitarlas. Sí, trato mejor de evitarlas, porque, o sea, yo digo o sea, que han aprendido, digo yo, ya han aprendido. Ya, ya son mexicanas, pero nuevas. Ya no son mexicanas antiguas. Entonces tú ya aprendiste algo. Si antes eras arrogante, ¡que se te quite! O sea, eso no está bien...Pero no lo entienden, hermanita... Pero mejor, yo trato de evitar. Entonces, al hamdoulillah, yo nada más fui allá como tres ocasiones y, la verdad, no me sentía a gusto. Y entonces yo dije: “Si así va a ser, pues mejor me voy a donde estoy ahí mejor, pero al hamdoulillah ya dejé de ir allá y yo todavía no conocía aquí [Hablando de Al-Hikmah]. [...] Porque como le digo, antes yo iba, pero no me sentía tan a gusto, porque yo veía como cosas así como que no buenas. Entonces yo dije “Ay no, si eso voy a ver allá, pues mejor me quedo acá y no, no camino tanto, ¿no?”. Es que habían hermanitas que, por ejemplo, si usted rezaba, o sea, ellas te decían: “Es que así no es, es que no sabes, así no es”. Entonces yo decía: “Pues es que yo no sé, yo apenas estoy aprendiendo”. Estando aquí en Aragón me sentí más a gusto porque la bienvenida de las chicas fue mucho, muy diferente. Sí. Y yo trataba de no hablar mucho con ellas para no tener igual el mismo conflicto que allá, ¿no? Entonces yo rezaba y había una hermanita que me dijo: “Mira, hermanita, así no es, pero yo le voy a enseñar cómo” (Assia, 09/07/2023).</p>
<b>Sarah</b>	<p>[Hablando del CECM] En Polanco, siempre ha habido muchísima afluencia, pero es más como de extranjeros [...] y en el caso de Al-Hikmah, era una comunidad pequeña y éramos nacionales, que era como lo importante en ese momento porque creo que el idioma, pues sí es una barrera muy importante como para que te puedas comunicar, puedas fortalecer esta parte de... pues de un sentido de de comunidad y de pertenencia (Entrevista con Sarah, 11 de agosto de 2023).</p>
<b>Milouda</b>	<p>Cuando inicialmente, como musulmanas, creo que pensamos que nos tenemos que vestir así como con ropa muy tradicional de diferentes países y que eso es lo mejor. [...] Pero bueno, si eres mexicana, yo estoy casada con un mexicano también, converso. Entonces, más que nada hemos adecuado el islam a nuestra cultura. No como al principio, que a lo mejor no tenía como mucha idea y trataba de adoptar culturas diferentes. Porque bueno, uno está cambiando y uno... creo... creemos que tenemos que cambiar. De hecho, la mayoría de las conversas, vas a encontrar muchas chicas que se cambian el nombre. Esto también es súper común. Y bueno, sabemos de que no es necesario cambiar tu nombre, siempre y cuando no tenga alguna cuestión de idolatría (Milouda, 8/07/2023).</p>

### 3.2 Círculo de origen, motivos y modalidades de la conversión

<p><b>Círculo de origen</b></p>	<p>Yo era muy practicante de la religión católica, estaba en grupos de la religión católica y había un taller que se llamaba “Defensa y conocimiento de la fe católica”. [...] Bueno, crecí en la religión católica (Milouda, 08/07/2023).</p> <p>Mi familia la que es de aquí, la mexicana mexicana son súper súper católicos, tan católicos que tengo tías que son monjas, tíos que son sacerdotes. Mi hermano, el menor, es sacerdote (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).</p> <p>Si, mayormente cristianos evangélicos. [...] Es un pueblito muy pequeño en donde mi abuelo fue el que ayudó a construir y fundar la primera iglesia en esta región. Entonces todos crecieron bajo ese lema, digamos, de que: “Oye, venimos de familia cristiana evangélica y hay que mantenerlo y hay que seguir”. Muy pocas personas católicas se encuentran ahí. Entonces, sí, vengo de una...de hecho, tengo hermanas y hermanos que son muy dedicados al cristianismo, el evangelio digamos [...] Pues, yo hasta trabajé en la iglesia ayudando a los hermanos, como ujier, sirviendo a la gente y todas esas cosas, ¿no? (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p> <p>Pues, católicos entre comillas. Porque no van a misa, no hacen nada. Porque no van a misa, no hacen así gran cosa (entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Sí, mi mamá era católica, pero no eran tan religiosos. O sea, mi papá es marxista. Entonces, bueno, mi familia es una cosa. Mi papá, de hecho, es especialista en Marx. Entonces, mi mamá venía de una familia muy, muy religiosa. Entonces, cuando mi papá conoce a mi mamá, pues le quita todas las ideas, le dice: “No, es que la religión está para controlar a la gente y para oprimir y cosas así”. Entonces, mi mamá deja de ir a la iglesia, deja de rezar, deja de esto (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>Pues sí, todos fuimos, todos son católicos. Y por ende, pues, yo también crecí bajo el catolicismo.. Practicantes. Unos practicantes, otros no. Ahí también tengo mi familia quienes son cristianos, una minoría. [...] De hecho, mi madre la querían convertir (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Yo vengo de una familia..una familia un poco como un mix, como el mole o como el curry. Mi mamá, mexicana, nacida en una zona Maya en Chiapas y mi padre de ascendencia judía. [...] Entonces, crecí con la educación católica, con un poco de influencia judía, porque pues mi padre, al final, o sea, mi padre, siempre ha tenido todavía como la influencia del judaísmo (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Yo sí era muy católica, muy católica de misa los domingos. Pero yo desde niña fui muy religiosa. Yo estoy segura que si se identifica un gen de la religión, estoy segura que yo lo traigo. [...] Y en mi familia han habido personas que han traído ese gen. Mi abuela paterna...O sea, personas que sin la religión, no nos sentimos bien. [...] Mi catolicismo es casi del nuevo testamento. Yo estudié en una escuela de monjas (Entrevista con Zahra, el 20 de agosto de 2023).</p> <p>Yo me casé por la Iglesia Católica a los cinco años después de la civil y en el 2007, mi ex esposo se hizo, bueno, reconoció que era cristiano Pentecostés. Entonces, empezamos a asistir a la Iglesia Cristiana de Betesda, estudié la formación ministerial y ahí fue donde aprendí a evangelizar y estudié la prepa para poder hacer un pastorado. Yo quería ser pastor, entonces, por eso fue mi intención de seguir estudiando (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p>
---------------------------------	---



	<p>Mis papás son mexicanos, no son musulmanes, son católicos. [...] Mi papá tenía en sus libros de su casa libros de muchas religiones. Porque es católico, pero no es practicante. O sea, es digamos que es por tradición, pero realmente no practica la religión católica. Entonces, tenía como libros de muchas religiones (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p>
<p><b>Motivos de la conversión</b></p>	<p>Yo empecé el sufismo por una depresión (Entrevista con Zahra, el 20 de agosto de 2023).</p> <p>Entonces, al hamdulillah, sí ha cambiado mucho mi vida, porque yo también antes de ser musulmana, yo vivía mucha violencia doméstica en todos los aspectos, pero al hamdulillah, desde que me hice musulmana, yo tengo siete años de divorciada y seis años al hamdulillah en el islam. Y mire, de allá para acá nadie me ha maltratado. Al hamdulillah, soy libre. Ahora, puedo hablar con las personas. Ahora tengo muchas cosas muy bonitas, la verdad, al hamdulillah (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Mi hermano falleció cuando yo tenía 11 años. Entonces yo siempre como que tenía el hábito de rezarle a Dios en la noche. Pero a Jesús..Y tenía una cruz... [...] Entonces este hermano fallece y para mí es la primera vez que me... o sea, yo he tenido yo experiencias de pérdidas porque, cuando yo tenía seis años, a mi mejor amiga la atropellaron. [...] Para mí, yo siento que desde chica siempre hubo una pregunta así de cómo: “¿Para qué estoy aquí? ¿Qué estoy haciendo aquí?”. Porque a mí no se me hacía suficiente o no me llenaba como solo ir a la escuela y sacar diez eso o no sacarlos. O sea, se me hacía algo vacío. No le encontraba yo sentido a la vida, y tenía 6 años (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>Yo me empecé a interesar en buscar más allá del catolicismo. Empecé a leer primero los libros que tenía él. Él tenía muchos libros de Hare Krishna y de Budismo y cosas así. Y empecé a buscar, luego empecé a leer sobre diferentes variantes del cristianismo. Un tiempo practiqué algo que se llama <i>Wicca</i>, es como el paganismo, digamos así <i>New Age</i>. Y empecé a leer sobre el judaísmo. En fin, muchas cosas. Pero no sé, en todas las religiones yo decía: “Hay algo bonito, esto me gusta pero no está completo. Hay algo que falta”. No me parecía como completo (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Y, entonces yo pasé como por muchos lados porque investigué muchísimas religiones. Te hablo de que estaba yo en la etapa de la secundaria, unos 13-14-15 años. Y entonces, pues averigüé muchas, muchas, muchas, muchas religiones y la última...te puedo decir que hasta averigüé del satanismo, o sea así tal cual por esos procesos y lo último con lo que me topé fue con el islam (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).</p> <p>Me sentía como en esa búsqueda de algo. Ya te digo, yo estaba en contra de cambio de religión, pero sí me sentía como en...estaba buscando algo que me satisfaga espiritualmente y pues también que tenga sentido en lo que decía la Biblia, porque yo en ese tiempo estaba como en búsqueda. Entonces, leí algunos versículos de la Biblia y pues yo decía como que: “A ver, lo que dice aquí, no es lo que hacen en la iglesia” y no sé, me sentí en búsqueda de algo (Amel, 09/07/2023).</p> <p>Pues, la espiritualidad. Yo buscaba la espiritualidad y encontré...Bueno, crecí en la religión católica, pero la forma de presentar la espiritualidad es diferente (Milouda, 08/07/2023).</p> <p>Me fui con la Torah, tampoco. Entonces, mi papá me consiguió una Torah y dije: “Yo creo que Jesús no es hijo de Dios, sin embargo, tampoco puedo decir que sea el mesías”. [...] Mi papá estaba feliz de que regresara al judaísmo. Tengo hasta mi documento firmado por un rabino donde dice que puedo regresar al judaísmo y tatata, porque esto se trata de sangre vaya en el judaísmo, pues es tu sangre quien te salva, ¿no? (Anissa, 17/08/2023).</p>

<p><b>Formas de descubrimiento del islam</b></p>	<p>Por una amiga, una amiga. Me da risa porque ella no es musulmana. Ella no es musulmana, pero le gusta. Es que ella no es musulmana, pero le gusta porque ella dice que...a ella le gusta mucho la religión, porque dice que hay mucha disciplina, pero ella no se sometería mucho a la disciplina. Dice: “Yo soy más rebelde, ¿no?”. Pero le gusta y por ella yo la conocí, por ella yo la conocí. Y al hamdulillah, mire, aquí estoy. Y la verdad al hamdulillah, pues yo creo que Allah es misericordioso y gracias a ella encontré yo el islam (Entrevista con Assia, el 09 de julio de 2023).</p> <p>Bueno, al hamdulillah, a través de mi esposo. Yo no sabía que él era musulmán cuando recién lo conocí. Entonces él me empieza a hablar y me empieza a decir ...él tiene una forma muy, digamos, peculiar de llegar a la gente, ¿no? Porque él dedicó ciertos años alrededor de cuatro o cinco años estudiando la Biblia como musulmán, ¿no? Entonces, como que tiene ese amor de dar el <i>da'wa</i> a través de la Biblia, a través de, por ejemplo, no te voy a llegar a hablar de un libro que no conoces, ¿me explico? Voy a hablarte de tu propio libro y, desde tu propio libro, vamos a encontrar esas incongruencias y tú mismo te vas a dar cuenta de la verdad, ¿no? Y ya es cuando yo te hablo del islam. Mira, el islam dice así, así, así, entonces así empezó mi esposo a través de mi propia Biblia, y era algo que te comentaba al principio porque fue vergonzoso para mí que mi esposo sabía más textos memorizados de la Biblia, sabía el nombre de la Biblia y yo me quedaba agitado. [...] Entonces llega él como musulmán y me muestra la verdad a través de mi propia Biblia (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p> <p>Y un día, estaba...no tenía nada que hacer y estaba en la computadora y dije: “¿Qué religión me falta buscar? ¿Cuál no he buscado?”. Y ya en eso puse en Google “islam” y ya empecé a leer todo lo que es el islam, que creen en un solo Dios, que así...Y dije: “¡Guau! Es esto, o sea, esto es lo que estaba buscando” (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Un día, prendo la televisión y veo que hay una fila de gente besando el Corán y en las noticias están diciendo que estos hombres eran hombres que se explotaban, o sea que eran terroristas y que las enseñanzas del Corán y tatata... Entonces, yo dije... lo primero que pensé fue: “¿Qué tiene el Corán para que me valga madres mi vida? Ya me interesa, me interesa saber porque estos hombres se explotan” (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Yo era muy practicante de la religión católica, estaba en grupos de la religión católica y había un taller que se llamaba “Defensa y conocimiento de la fe católica”. Entonces, ahí pues veíamos diferentes... a grandes rasgos, veíamos dentro de la religión católica, estudiábamos a grandes rasgos otras creencias religiosas. Entonces, fue así como fue mi primer acercamiento. Mi segundo acercamiento fue por un libro que leí y pues me llamó la atención que venían cosas del islam (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).</p> <p>Viví mis primeros años en el Estado de México, en La Paz, pero posteriormente me fui a Huauchinango, Puebla, desde los cinco años y salí de Huauchinango a los 15 años y empecé a trabajar aquí en Polanco. En Polanco, yo alcanzaba a ver que pasaban musulmanes en el 1992, en presidente Masaryk. Entonces yo decía: “Por aquí cerca está su mezquita o algo, ¿no?” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>Pues mira, empezamos a leer la Biblia porque mi esposo seguía allá en Líbano, y cuando hacemos videollamada vamos a leer la Biblia, porque él también estaba estudiando lo mismo que yo, pero él se metía profundamente. [...] Esa sí hacía como rituales más y se hacía como viajes astrales. Ajá, ajá. O sea, todo este rollo. [...]Ajá, somos muy parecidos. Y dije cómo me fui a encontrar a alguien que es bien parecido, aparte de educación. O sea, nos educaron como parecido en nuestras casas (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p>
--	---

	<p>2023).</p> <p>Me sentía como en esa búsqueda de algo. Ya te digo, yo estaba en contra de cambio de religión, pero sí me sentía como en...estaba buscando algo que me satisfaga espiritualmente y pues también que tenga sentido en lo que decía la Biblia, porque yo en ese tiempo estaba como en búsqueda. Entonces, leí algunos versículos de la Biblia y pues yo decía como que: “A ver lo que dice aquí no es lo que hacen en la iglesia”. Y no sé, me sentí en búsqueda de algo. Entonces en una, la madrina, la típica madrina que tenemos en Latinoamérica de bautizo, ella estaba en una relación con un libanés. Ellos vivían en Egipto. Era una relación fuera de matrimonio, no son musulmanes... Pero yo pensé automáticamente que él era musulmán porque era árabe, pero no, tampoco era musulmán. Entonces ella salió embarazada. Estaba en ese momento en Egipto y ella quería volver a Ecuador otra vez. Entonces, él le dijo que quería pasar los primeros años de su vida con su hija, que no se volviera, pero ella insistía en volver. Entonces a mí se me quedó grabado esto de por qué este hombre que yo pensaba que era musulmán, por qué hace tanta énfasis e importancia en querer pasar los primeros tiempos con su hija. Mhm. Sí, porque en Occidente, pues, lamentablemente no hay tanto eso en los hombres de querer pasar con sus hijos los primeros años y eso. Entonces, yo dije porque este hombre musulmán piensa de esta manera fue lo que a mí me cautivó. Entonces yo, el primer musulmán árabe, la primera vez que vi en las redes sociales, pues le pregunté a un chico: “Oye, disculpa porque ustedes piensan así, porque dicen que los padres tienen que estar con sus hijos e los primeros años”. Esto le pregunté y pues este chico me dijo: “Yo no sé cómo responderte, pero dame tu dirección así para yo mandarte libros”. [...] Y pues no le seguía creyendo de nada hasta después de una semana, pues la señora encargada de la casa me dice: “Sol, le llegaron un paquete”. Cuando veo que son los libros, pues, yo muy feliz porque no le creía. Después de otra semana me llegaron otros paquetes de libros. No los leí enseguida, pero cuando me fui de vacaciones a mi ciudad sí me pasé leyendo todo, todo el día, todo el día, literalmente. [...] Yo tenía una chica en Facebook, pero yo pensaba que ella era de Venezuela. [...] Esta chica era de Ecuador. Entonces, la contacté porque era musulmana y ella me ayudó a poder viajar hasta la ciudad donde ella estaba y yo hice mi testimonio de fe (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Encuentro el islam en la etapa del 9/11 de Estados Unidos, lo de las Torres Gemelas y yo decía: “Es que no puede haber una nación o una religión que sea tan mala” (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).</p> <p>Tuve la bendición de Allah de llegar con un sheikh sufí, que no me decía “cambia de religión”. Sino que era un sheikh muy dulce, muy amoroso, alguien que estaba preocupado más para que conocieras a los profetas [...] Lo conocí en Estados Unidos a este sheikh (Entrevista con Zahra, el 20 de agosto de 2023).</p>
<p><b>Shahada</b></p>	<p>Después, encontré un chat en línea que decía, de esos chats que te dicen que te ayudan a hacer la <i>shahada</i> online. Y ahí me dijo el hermano que estaba del otro lado de la pantalla. Me acuerdo que entré al chat y me dijo: “Este es el islam y estos son los pilares del islam y esto”. Y me dice: “¿Quieres ser musulmana?”. Yo: “sí”. Y dice: “Ahora, repite esto”. Y ya, entonces dije...di la <i>shahada</i> ahí en mi computadora. Y ahí me dijo: “Bienvenida, ya eres musulmana”. [...] Y ya total, de ahí pasaron como seis meses para que yo me acercara a una mezquita. Fui a la mezquita que está aquí en Polanco y ahí di <i>shahada</i> presencial con todas las personas. [...] Pero, honestamente, para mí la más bonita fue la que di online, porque fue la que di para mí. O sea, fue ese momento que fue así de ¡guau!, o sea, como si hubiera hecho una travesura, así de... (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Yo la hice en el 2021, en Puebla. Sí, ahí la hicimos nosotros...que fuimos, ahí nos casamos mi esposo y yo. Nos casamos en Puebla. Entonces, un día fuimos de viaje para allá y él quería... Él primero se decidió a ser musulmán, empezó a rezar antes y todo. Yo todavía</p>

	<p>me lo estaba pensando, porque todavía como que había un choque en mí, así como... Porque dije: “No, pues, es que es una religión”. Entonces, yo tenía este rollo de mi papá que decía que la religión era algo malo (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>Yo hice mi <i>shahada</i> en línea con...o sea, yo, o sea, busqué en línea y estaba este español que se llama Pechcao...Pichcao, no me acuerdo cómo se llama. Entonces, hice mi <i>shahada</i> ahí (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>Entonces, de los primeros contactos que tuve, pues fueron en línea, a través de foros y todo este rollo posteriormente, cuando empiezo como a buscar... De hecho, pues, mi <i>shahada</i> la hice en línea (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).</p> <p>En ese tiempo, era un Mundial. Creo que de Francia no recuerdo. Entonces ella pone en su estado de Facebook “Gol de mi Ecuador”. Entonces, yo enseguida yo digo: “Oh, esta chica es de Ecuador”. Entonces la contacté porque era musulmana y ella me ayudó a poder viajar hasta la ciudad donde ella estaba. Yo hice mi testimonio de fe y pues de ahí (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Ah, creo que a los 17 años. Entonces, ya que había leído, y el día que supe que había una mezquita acá cerca en Cuernavaca fui. Y así toqué puertas y dije: “Ok, vengo a que me resuelvan mis dudas porque yo, o sea, tengo que estar bien segura. Acá está mi cuaderno, acá está el Corán en español que leí y entonces quiero que me resuelvan mis dudas”. Entonces, él que era el imán en ese tiempo me dijo: “Ok, bueno, creo que esto es así como muy rudo, pero está bien”. Entonces yo pregunté, faz faz faz, faz faz faz. Y le dije: “Estoy lista, quiero ser musulmana”. Entonces, vengo en unos días. Me dijeron: “Va a haber una boda, entonces si quieres hacer tu <i>shahada</i>, vienes tal día”. Entonces, el decidirlo no era lo difícil, lo difícil era decirle a mis padres que iba a ser musulmana. Entonces, un día por la noche, ellos ya estaban dormidos, yo toco la puerta ya en la noche y les digo: “¿Sabes qué? Les tengo una noticia”. Y creo que pensaban que les iba a decir: “Ya tengo novio” jajaja.. Y entonces les digo: “He decidido ser musulmana”. No, en ese momento mi mamá se sentó y empezó a llorar, a decirme: “¿En qué fallé por Dios, en qué fallé? Dime, ¿en qué fallé? Te crié en la fe verdadera, ¿por qué? ¿Por qué me haces esto?”. Y mi papá, o sea, mi papá estaba en shock. Entonces, yo les dije: “Yo en la mañana me voy a ir a Tequesquitengo para hacer mi <i>shahada</i>, voy a convertirme al islam”. Entonces, cuando amaneció, ellos creían que, poniéndole llave, yo ya iba a decidir ya no hacer <i>shahada</i>. Entonces, pasó un...dejé pasar unos días, no me peleé con el tema ni nada y solita sin decir nada, fui, hice mi <i>shahada</i>. El día que hice mi <i>shahada</i>, dije: “O tomo el todo...”. Así soy en la vida, no me gusta ser tibio o frío o caliente. Entonces, dije: “Si tomo todo, el todo para mí es que voy a rezar 5 veces, que voy a ayunar en Ramadán, que me estoy comprometiendo, porque es un compromiso con Allah, no es un compromiso con la gente. Y voy a ponerme el velo” (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p>
--	--

### 3.3 Adopción de una nueva estructura de significados-valores, cambio de los hábitos

<p><b>Respeto de sí misma y pudor: adopción de una nueva vestimenta</b></p>	<p>Yo tengo esa percepción, porque las mujeres aún no se respetan, hermanita. No se respetan. Y entonces, si ellas no se respetan, ningún hombre las va a respetar. Entonces, es como yo le digo a mis hijas: “Mi amor, tú vales mucho, debes de respetarte, no te iguales con nadie, ningún hombre. No te debes de igualar, mi</p>
---	---

	<p>amor. Tú vales mucho, tu cuerpo es tuyo y tu cuerpo es bonito y no tienes por qué estarlo mostrando a nadie. Tú eres bonita por natural. Entonces respétate para que te puedan respetar” (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Sí, sí cambió, pero fue como gradual. O sea, porque yo he conocido a musulmanas que hacen <i>shahada</i> y al siguiente día ya no dejan de hacer todo lo <i>haram</i> y usan <i>hijab</i> y todo. Yo, la verdad, no. Fue todo un proceso, pero sí como el estar consciente de tomar esa conciencia, como que sí vas poco a poco dejando hábitos negativos. Y pues, o sea, en mi ropa pues sí, como que intentaba buscar ropa más modesta, más holgada (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de/2023).</p> <p>Me esperé, pero sí cambié mi vestimenta. Así empezaba, ya no usaba cosas así como...de hecho, nunca me vestía así como.. O sea, sí me gustaban los vestidos largos. Pero ya no usaba, por ejemplo, shorts. A veces sí se ponía a hacer calor o faldas cortas, o escote, no. Eso fue lo que empecé a modificar. [...] Pero un día, cuando ya estaba rezando, dije: “Si soy musulmana, tengo que ponerme mi velo”. Yo solita ahí, así como haciéndome coco wash. [...] Pero es que el velo es algo bien fuerte. Bueno, aquí así ya sabes, aquí te dicen: “¡Talibán!” (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>Esa percepción de que tengo que cuidar mi cuerpo porque mi cuerpo es el estuche, es como la ostra. Cuando abres la ostra y te encuentras a la perla por dentro, entonces las mujeres somos justo como eso, ¿no? (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Los cambios, no siento que hubo mucho. Porque yo siempre he sido como que una persona un poco no tan introvertida, pero sí he sido de... Mi vestimenta siempre ha sido muy recatada. No tuve que hacer mucho (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Y siempre así fui suetercito y vestido largo. El suetercito. A mí me gusta cubrirme. El punto es sentir esa seguridad, ¿no? (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>Y yo tenía que cubrirme y poco a poco, no fue luego luego, [...] Sí, sí fue un cambio total, completo. Fue completo poco a poco, obviamente, porque uno no puede cambiar el guardarropa de un día para otro. Es un poquito difícil, pero sí, totalmente lo cambié. Lo fui cambiando conforme podía, lo fui cambiando totalmente. Pero he tenido etapas, o sea, diferentes etapas. En un principio, las conversas como que no tenemos bien claro las distintas culturas, sabemos que tenemos que cubrirnos, pero no sé, creo que estamos como que también en esa búsqueda de con qué ropa nos sentimos mejor. Entonces, llegué a vestirme, a comprarme ropa de Paquistán, también con las abayas, también me gusta la ropa en el estilo turco. Entonces, fui experimentando y actualmente, eso sí se ha modificado. Yo uso mi <i>hijab</i>, pero ya uso mi ropa como más casual, más jeans, con playeras largas (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).</p>
<p><b>Halal, disciplina y sanidad: modificación de la alimentación y del ritmo de vida</b></p>	<p>[Mi interés por lo natural] también llegó con el islam. También el interés de comer más sano. Mi guía nos decía definitivamente que teníamos que comer todo orgánico. [...] La alimentación <i>halal</i> sí hace que tengas mucha fuerza física. [...] Nos decía eso, que el alimento <i>halal</i> también tenía una situación de estar conscientes de que comíamos sanos, que comíamos con bendición, que era realmente una bendición poder comer algo permitido, que por eso era permitido, para que no perdiéramos fuerza física, para que estuviéramos más...físicamente más en contacto con Allah y por lo tanto, más fuertes (Entrevista con Zahra, el 20</p>

	<p>de agosto de 2023).</p> <p>Tú sabes que nosotros los musulmanes no comemos cerdo. En el pasado yo lo hice. Y ahorita que soy musulmán digo: “No, no vuelvo a poner eso en mi boca”. Entonces, o sea, [deje de hacer] todas esas cosas cotidianas que en el pasado yo hacía hasta en la manera de comer o de empezar el día. Como el islam realmente tiene todo un manual, un manual de vida para para vivir. Te enseña cómo debes empezar tu rutina, tu día, entonces es algo maravilloso. La verdad es que cambió mi vida, por supuesto. En un principio pues paulatinamente, ahorita ya es un hábito (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p> <p>El <i>Fajr</i>, que tengo que levantarme a <i>Fajr</i>, que tengo que rezar <i>Fajr</i> y que en ese momento, ya tengo espacio para pensar en lo que voy a hacer en el día. Y viene <i>Duhr</i> y viene... así... Creo que el islam es una religión con mucha estructura, por eso no gusta a mucha gente porque hoy en día es más fácil como tirarte a un espacio donde dices: “Ok, pues lo que salga”. El islam tiene mucha estructura. Cuando una mujer se queja del islam es porque esa mujer no ha descubierto que el islam, o sea, no, ella no se ha dado la oportunidad de conocerse. Los beneficios de levantarse a <i>Fajr</i> son increíbles y no estoy hablando a nivel religioso, estoy hablando a nivel de salud, de salud física. Tú te levantas a <i>Fajr</i> y te estás levantando a la hora en que tus riñones despertaron. Entonces estás haciendo que tenga tu cuerpo una mayor circulación de oxígeno en tu cuerpo desde el momento en que te levantas a <i>Fajr</i>. Entonces, cuando empiezas a ver cada detalle de la estructura que el islam tiene en tu vida, te vas a dar cuenta que todo está tan bien puesto que lo único que necesitas es abrirte a la posibilidad de recibirlo (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Las oraciones, sí, eso sí, es completamente más...realmente...yo digo, para hacer la oración, tienes que tener completamente la higiene y tienes que tener completamente la intención. Tienes que tener completamente todo eso. Por ejemplo, dice una hermana: “Es que ya oré. Fuí al baño, pero ya no es hice <i>wudu</i>, ya no hice...” . Y yo le dije: “No, pero es lo más importante, o sea, es muchísimo más importante que dormir. Hacer tu última <i>raka'a</i>, hacer tu última <i>du'a</i>...y es lo más hermoso”. O sea, porque me decía: “¿Es que cómo hacerlo? Luego, yo me duermo a las dos de la mañana, y ya es la hora de la oración y luego ya es la oración de las cuatro”. Y yo le dije que no, que ahí el <i>Isha</i> es decirte “vete a dormir” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>No, no ha sido tanto esfuerzo, quizás dejar de comer cerdo y no tenía costumbre de comer cerdo. Quizás en algún momento, en las fiestas uno a veces comía algo, pero no era común en mí. Entonces, no me costó dejarlo (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>No podía comer cerdo, entonces, yo dejé de comer totalmente cerdo (Entrevista con Milouda, el 9 de julio de 2023).</p>
<p><b>Respeto y distancia: cambio del lenguaje verbo-corporal, modificación de las relaciones interpersonales</b></p>	<p>Por supuesto, hay más respeto. Y claro, en eso sí tiene que haber un cambio, ¿no? Y sobre todo nosotros los latinos, pues somos muy sociables en el sentido del abrazo, del beso, ¿no? Pues, ahora ya.. de lejitos. Claro, en eso sí, obviamente el cambio y de ahí no me ha costado mucho (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>En una de esas justamente ahí conozco a este maestro, el supervisor, y el maestro me extiende la mano para saludarme y yo haciendo nada más de: “Ah no se preocupe, mucho gusto”. Pero fue así de, pues, equis. Yo agarré porque íbamos</p>

caminando, él siguió caminando, pero también me seguí desplazando, pues ya porque el maestro era muy, muy amable con todos, todos, todos los hombres y mujeres, siempre saludaba. Y justo en una ocasión tuve que ir a la supervisión y pues mis compañeros me dijeron: “¿qué hiciste?”. Y yo: “¿Por qué?”. “No, pues es que es el supervisor, es la autoridad”, pero así bien espantados. Y yo de: “Ah, es que yo no saludo de mano”. “O sea, sí, nosotros sabemos, pero es que él no”. Y yo: “Ups” . Dije: “Bueno, pues ya”. Fui a supervisión y le digo: “Maestro, pues soy fulanita de tal. Mire, yo quería platicar con usted por lo que ocurrió y no sé qué”. Luego, entonces, le digo: “Pues mire, yo primero le comento que no es porque yo le falte a su autoridad porque no, o sea, no es por mala onda”. Digo entonces: “Es por una cuestión religiosa”, no sé qué. Le expliqué y me dice: “Ay maestra. Pues, qué bueno que me vino a explicar, porque honestamente yo me quedé con la idea de, pues, qué payasa y qué maestra tan grosera” (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).

Yo saludaba a todos por igual. Por ejemplo, el abrazo, besito en el cachete. Porque nos han enseñado que esa es la forma educada de hacerlo, ¿no? Pero en el islam, ahora como musulmana, el cambio es que puedo saludar a mis hermanas musulmanas, abrazarlas y todo, pero no los hombres. Entonces, a lo mejor, eso es algo que, a lo mejor desde fuera, ellos han notado en mí, pero no, no es como algo difícil para mí, ¿sabes? A lo mejor, el impacto es más sobre los que están afuera (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).

Pero de ahí, por ejemplo, con mi familia ahí, ahora es una cuestión de respeto. Si antes, por ejemplo, con los primos uno tenía más cercanía... Bueno, para mí, mis primos, por ejemplo, tengo unos primos que islamicamente no es correcto pero uno los llama en Occidente los “primos hermanos”, porque creces con ellos como hermanos. Pero ya ahora ya no tengo. Sí hablo con ellos, por supuesto, como con respeto todo, pero ya no, que quizás el saludo, el abrazo y esto. Igual mi familia lo respeta, mis amistades también y pues de ahí con el sexo opuesto pues sí ... yo te digo el respeto, hablo con ellos, interacciono, pero cada persona en su puesto y bajo el respeto que se necesita. Tampoco voy a exagerar (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

Sí, ya los hombres no les extiende la mano. Es ponerme la mano en el corazón y sí, de repente así me hacen de qué “pugnitito”, pero no, ni pugnitito.. O sea, no, por respeto, por cariño, por... (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

No, fíjate que me... yo fui una persona que mi educación desde muy niña fue de mucho respeto. O sea, la educación que mis padres nos dieron a mis hermanos, a mí, fue de respetar mucho al otro, pero también dentro de ese respeto, nos... de cierta manera, por la forma de mi mamá lo que quieras, nos impedía, a mí al menos, en mi personalidad, no puedo hablar por mis hermanos, en mi personalidad me impedía hacer como un contacto. Ese respeto me daba miedo eso, o sea, como que generó un poquito de miedo hacia las demás personas, entonces por lo tanto, no me relacionaba yo profundo con las demás personas. Me quedaba yo en ese nivel de ustedes allá, yo aquí. Yo los respeto, pero no quiero interaccionar, ¿no? Entonces desde que tengo el contacto ya como musulmana, los veo diferente, o sea, si está el respeto, porque pues sí, mucho de la cortesía que nos enseñan el islam tiene que ver con respeto al otro, pero a un respeto al grado de ser tú mismo (Entrevista con Zahra, el 20 de agosto de 2023).

Por ejemplo, si tenía en las redes sociales fotos mías expuestas, pues las borré inmediatamente, aunque.. fue una aceptación, pienso por parte de mí (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).

	<p>Al principio, de la misma manera. Porque aparte estaba sola, o sea, no tenía como mucho contacto con musulmanes. Yo no estaba casada. Entonces, mi círculo seguía siendo el mismo. Y ya después conforme fui conociendo musulmanas, conforme fui aprendiendo cosas, luego ya me casé, sí cambió un poco. Por ejemplo, ahora, pues me limito a la convivencia con hombres, pues me limito a cuestiones de trabajo o de escuela. O sea, es como mis compañeros o bueno, yo soy educadora perinatal, ídola y así. Pues obviamente tengo que hablar con el papá y también darle contención al papá y así. Pero digamos que sé que hay una línea de trabajo, yo sé qué es mi trabajo y de ahí no voy a pasar. Ya no tengo tal amistades del sexo opuesto. Nada más todo es como cuestión laboral o de mis maestros o compañeros de clases (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Sí, o sea, como que no dejo que... Y unos que les pones freno y llegan y te saludan de beso y eso me... No respetan el límite (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p>
<p><b>Espacios para hombres / Espacios para mujeres: una nueva organización y percepción del entorno</b></p>	<p>Sí, sí, sí, sí. Porque en el pasado yo convivía, por ejemplo, si hablamos del cristianismo, hombres y mujeres, todos juntos. Incluso hasta se hacían grupos y te sientes con hombres y era normal para mí. Pero ahora es como que entiendes esa discreción que debe haber de la mujer, esa reserva que debe haber, ese lugar especial que debe haber para la mujer. Y realmente es algo más.. como más adecuado y mucho más...te hace sentir en confianza. De convivir con las hermanas y porque hay muchas cosas que a lo mejor uno no puede hablar estando con hombres mezclados (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p> <p>Ejemplo, fiestas. O sea, antes quizás uno... Si alguien celebraba algo: “Ay que vamos a la celebración en el bar tal”, yo no era mucho de eso. Pero de vez en cuando sí sale la amiga que tiene la fiesta y no sé qué... O a veces dejas de asistir a tales lugares porque, en este lugar, pues, va a haber quizás bebidas o cosas que ya no son parte de tí y no te interesan, entonces simplemente dejo de ir. Asisto a lo que me parece que es bueno, que es parte de mis principios, pero si no está acorde a lo que soy ahora, pues simplemente lo dejo y no voy, y sigo mi vida. O sea, no, no me voy a sufrir (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Sí, algunas amistades [no se quedaron]. Cuando fui católica a cristiana se perdieron porque, básicamente, la fiesta que sigue toda la noche hasta la mañana se para allí. Cuando me hago cristiana, pues obviamente se detuvo todo ese tipo de cosas y sí, fue como que se alejaron. Pero ya en esa parte que ya se habían alejado, ya cuando me hice musulmana, pues, ya fue de todos modos ya no, no me invitaban, porque decían: “Ella no toma, ella no fuma, ella no esto y el otro” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>Sí, pues dejé las fiestas, estaba yo a la edad de comenzar a ir a fiestas, de visitar antros, lo que se llama aquí en México, antros, lugares, bares. Empezaba yo como que a esta parte a relacionarme yo, porque también yo estaba creciendo, entonces yo empezaba yo a relacionarme de una forma distinta y pues yo cancelé, o sea, en el momento que yo hago mi <i>shahada</i>, yo cancelé todo, cancelé todos esos aspectos (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).</p>



### 3.4 Dudas, obstáculos y negociación de la nueva identidad religiosa

Por eso también lo pensé como que varios años para yo ser musulmana, porque sabía que si me decidía, pues iba a ser un cambio en mi vida, en mi vida muy fuerte. Para mí, yo sí sentía que iba a ser un cambio muy fuerte y sabía. Y entonces, por eso lo pensé durante varios años (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).

Yo la hice en el 2021, en Puebla. Sí, ahí la hicimos nosotros. Fuimos, ahí nos casamos mi esposo y yo. Nos casamos en Puebla. Yo cuando llegué, o sea, yo todavía no sabía muchas cosas del islam cuando yo llegué. Yo nada más había leído el Corán y todavía no lo terminaba. Entonces, yo no sabía que se hacía lo de la *shahada*, pero mi esposo ya sabía. Entonces, cuando fuimos a la mezquita, el sheikh le dijo que si quería hacer su *shahada*, y él ya estaba completamente seguro. Entonces, yo nada más iba ahí como a ver. Sí, dije: “No, pues, te acompaño porque...”. Todavía no sé si puedo llevar ese compromiso, porque al final el islam es un compromiso. O sea, si lo tomas, lo tomas. [...] Tenía que pensarlo si yo me sentía capaz (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Mira, mis hijos varones han sido de: “Mamá, te aceptamos, te respetamos y sin ningún problema”. Pero con mi hija sí fue más difícil. Con mi hija, sí fue: “No te quiero. No quiero salir contigo. Si vas cubierta, no quiero que veas a mis hijos, si traes el pañuelo en la cabeza”. [...] Cuando empiezo a ponerme el *hijab*, mi mamá me dice: “Hija, prefiero verte parada en la esquina”. Y yo le dije: “Mamá, ¡me estoy cubriendo!” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

Entonces yo les dije: “Yo en la mañana me voy a ir a Tequesquitengo para hacer mi *shahada*, voy a convertirme al islam”. Entonces, cuando amaneció, mis papás no estaban. Empecé a buscarlos y no estaban y todas las puertas tenían llave. Entonces, ellos creían que poniéndole llave, yo ya iba a decidir ya no hacer *shahada* (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).

“De la puerta hacia afuera, tú eres musulmana, pero de la puerta hacia adentro, tú sigues siendo católica porque vives en mi casa”, entonces yo fui muy respetuosa en no volver a hablar de religión. Lo único en lo que me ocupé fue en ser creo mejor hija (Entrevista con Anissa, el 9 julio de 2023).

Y a mí lo que me costó del *hijab* era ponérmelo en mi colonia, o sea, salir de mi casa y que mis vecinos de toda la vida me vieran con *hijab*, eso es lo que me costó mucho, mucho trabajo. Porque sabía que le iban a preguntar a mis papás y mis papás no se iban a saber ni qué contestar. Entonces, yo lo que hacía era salirme sin *hijab* y ya que llegaba lejos de mi casa, me lo ponía (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).

[Hablando de la reacción de su familia] No, muy complicado. Muy complicado porque todo este tema, y si estamos hablando de hace casi 18 años, pues el tema del terrorismo estaba muy fuerte, el extremismo. Mi familia tenía mucho miedo, miedo de que yo fuera musulmana. Y aparte de que, pues, rechazara mis raíces cristianas (Entrevista con Milouda, el 8 de julio de 2023).

Tengo una amiga que así como que: “¿Por qué te volviste musulmana?”. Y yo le platicué mi experiencia y me dice: “Perdón”. Ella como apenas estaba estudiando psicología, ya me quería diagnosticar. “Ay, no, pues es que siempre tenemos ese sentimiento de pertenencia”. Le dije: “Sí, pero no te equivocas”. O sea, cosas, comentarios o también que: “Ay, sólo los católicos nos vamos al cielo”, cosas así. Y digo: “Sí, ya veremos” (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).

Pero sí fue, el usar el *hijab* fue poco a poco, o sea, ya cuando empecé a ir a la mezquita de Polanco, básicamente yo salía de casa sin el *hijab* y ahí, saliendo del Metro Polanco, me metía a Soriana, Suburbia, ¿cómo se llama? Superama. Y ahí me lo ponía. Porque era como que: “Okay, yo lo quiero usar, pero todavía no saben” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).

### 3.4 Salida de ciertas expresiones de la violencia de género

<p><b>Salida de la violencia doméstica, incorporación a una red solidaria y recuperación de la autoestima</b></p>	<p>Las mujeres somos la mayoría que aceptamos el islam. No sé, quizás queremos ser oprimidas, como dicen que el islam nos oprime. Sí, pero no, el islam es bello. Y sí, las mujeres son la mayoría, ya sea madres solteras, estudiantes o... Y todas son bienvenidas. Todas aquí reciben apoyo. No hay distinción, ni desprecio para nadie (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Entonces, al hamdulillah, sí ha cambiado mucho mi vida, porque yo también antes de ser musulmana, yo vivía mucha violencia doméstica en todos los aspectos, pero al hamdulillah, desde que me hice musulmana, yo tengo siete años de divorciada y seis años al hamdulillah en el islam. Y mire de allá para acá nadie me ha maltratado. Al hamdulillah, soy libre. Ahora, puedo hablar con las personas. Ahora, tengo muchas cosas muy bonitas, la verdad, al hamdulillah (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Pues, yo creo que sí, hermanita, porque la verdad cuando yo me hice musulmana, yo sentí mucha mejoría aquí, o sea, mucha bonita vibra y muchas hermanas que, la verdad, me trataron muy bien. Al hamdulillah. Yo nunca, hasta eso que cuando yo me hice musulmana, nunca tuve un rechazo de alguien o que me hiciera menos. Nunca. Al hamdulillah, nunca. He podido hablar con otras chicas que ni las conozco, así como a usted ahorita por primera vez y al hamdulillah, mire, bonita química (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Como yo tenía complejo, yo siempre andaba con pants igual y siempre andaba de playera y todo, porque a mí como que me daba así como... Ahora sí que como...que tenía la autoestima tan baja por el papá de mis hijos, porque me decía, pues, que quién me iba a hacer caso, si yo estaba muy fea. Entonces, como que eso así como que no me animaba tanto como a vestirme tan elegante o así, porque yo decía: “¿Quién se va a fijar de mí? Tiene razón él, ¿no?”. Pero cuando conocí el islam dije: “¡Guau, cuánto tiempo perdí!”. Ahora, tengo muchas cosas muy bonitas, la verdad, al hamdulillah. La verdad, sí me ha cambiado mucho mi vida, mucho, mucho, mucho. Hasta la fisonomía me ha cambiado mucho porque yo ya parecía viejita. De verdad que sí. Cuando vivía con el papá de mis hijas, ya tenía muchas canas. [...] Allah me guió y agradezco mucho eso que me haya guiado porque yo creo que, de lo contrario, no sé qué hubiera sido de mí, ¿no? Y ella tenía muchos malos pensamientos, pero al hamdulillah (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Sí, sí, he conocido a otras chicas, pero yo trato de impulsarlas. Casi siempre, por ejemplo, la mamá de los niños que están conmigo ahorita, ella está un poquito... Ella es de religión cristiana. Así es. Sí, pero no la ejerce como tal, pero yo siempre trato de hablar con ella y decirle o invitarla aquí. Ahorita, al hamdulillah, los niños ya quisieron venir. Después sí, cuando, Insha’Allah, después que venga ella, pero a ella también le gusta. Ella también me dice: “es que yo te veo muy bien. De verdad que hasta me sorprendes, porque, pues, no tuviste una buena mina”. Porque ella me conoce desde hace 20 años. Ella vio mucho el cambio. La verdad, es que ella y su</p>
---	---

	<p>cuñada me ayudaron mucho cuando yo vivía esa violencia. Ellas, cuando el señor me sacaba, ellas me brindaban su casa, porque luego, a mí, a las dos, tres de la mañana el señor te decía: “Te sales, ahora te sales”. Entonces, al hamdulillah, son felices porque ahora me ven diferente. Ellas mismas me dicen: “Has cambiado mucho”. Entonces ellas se motivan conmigo (Entrevista con Assia, el 9 de julio de 2023).</p>
<p><b>Redefinición del concepto de <i>belleza</i>, salida de la violencia estética</b></p>	<p>Se nos enseña que la mujer puede hacer de todo, puede vestirse como quiera, que es dueña de su vida. Entonces toda esa idealización que la mujer latina, si se puede decir, tiene, es muy contraria a lo que, por ejemplo, una hermana que es nacida musulmana, ¿no? Ella sabe, conoce el valor que tiene, porque muchas veces como mujeres latinas pensamos que nuestro valor es con la ropa que vestimos. [...] Entre más ropa cara te vistas es mejor. Entre más llames la atención es mejor o valoras todas estas cosas vanas y te dan más valor, pero en realidad, no (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p> <p>Sí, yo creo que me he vuelto más ¿cómo se dirá? se me fue la palabra. He descubierto más mi feminidad a través del islam, porque cuando no era musulmana, pues era esta parte de querer... Era mucha vanidad, mucha, mucha vanidad. Yo era una persona muy vanidosa, o sea, no te imaginas. Entonces, y es esta parte de estar compitiendo: “Me veo mejor que ella...Ay, mira cómo me ven...”. Y era una... no sé, ahora creo que perdí mucho tiempo en ese tipo de cosas. En cambio, el islam me enseñó que valgo más por lo que soy, por lo que por mi relación con Allah, por cómo soy con las demás personas, por mi inteligencia. [...] Entonces, el otro día, vi un reel en Instagram que decía que el islam redefine la belleza de la mujer. Porque hay quien dice que el <i>hijab</i> es para tapar la belleza, más bien es como la redefine. el concepto de <i>belleza</i>. Entonces, eso creo que fue algo positivo para mí, porque mi mente ya no pierde tanto tiempo en pensar en que tengo que competir con la apariencia de alguien más. Entonces, me acerco más a las mujeres, a verlas por lo que son (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Pues siento que, islamicamente, sí me siento más... sí con más libertad. ¿En qué sentido? Por ejemplo, antes, cuando tú te vestías o te arreglabas antes de ser musulmana, uno se arreglaba. Pues esperando que quizás alguien te diga: “Ay, sí, cómo te ves...”. Entonces, esto es una prisión. De cierto, de una u otra forma eso te vuelve prisionero del qué dirán. Entonces, ahora me remito a mi creador y pues, yo me siento libre. Y no me importa si le agrado a fulano o zutano. O sea, estoy independiente de eso. Claro, pero de ahí todo ha sido tranquilo, todo ha sido normal. Y como mujer, pues, me siento más como algunas veces...yo les decía algunas semanas me siento como empoderada, como que tengo algo como, no sé, me siento con fuerza, como una mujer empoderada, con mi creencia (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p>
<p><b>El saludo distante y el velo como protección ante la agresión en las relaciones interpersonales</b></p>	<p>[Hablando de no tener contacto físico al saludar a un hombre] En el sentido en que esté el riesgo de que, por ejemplo, si alguien tiene otras intenciones, así sea amigo cercano, pues esto me protege. El hecho de reservarme, de reservarme el saludo, el decir solamente “hola, Dios te bendiga” o “salam aleykum”, o sea, es la parte como que protejo también mi cuerpo, ¿no? Entonces, no me expongo a que haya una falta de respeto, a que haya malas intenciones sobre mí. Entonces, lo describo como de esa forma, como de protección más que nada (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p> <p>Y por supuesto, como ya te digo, como musulmana me siento empoderada y no solo empoderada en el sentido de yo desenvolverme en él, ya sea en un trabajo o en algo,</p>

	<p>sino también protegida. Personalmente y con las otras personas, sin duda alguna. Claro que sí, porque el velo es una, es una línea, es algo que a la otra persona creo que automáticamente le hace respetarte, le indica respetarte porque tú te estás dando tu respeto a sí misma, entonces haces que los demás pues hagan lo mismo (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Aunque también luego el velo a algunos otros hombres sí les pone límite. Eso sí les pone límite porque hasta bajan la mirada solitos (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>Sí, yo creo que tiene todo que ver, ¿no? Porque la belleza de la mujer siempre se encuentra en la cabeza, en el cabello, como lo tienes arreglado. Entonces, las miradas se enfocan en uno. Entonces, cuando tú cubres esa belleza, o sea, tú la estás, estás protegiéndola, para que solamente tu cercanos puedan apreciarlas, que es como lo que nos enseñan en el islam y es el mandato que tenemos a través de El Sagrado Corán. Entonces, es una manera, por supuesto, de protegerte, pues por completo (Entrevista con Leila, el 19 de julio de 2023).</p>
<p><b>Reducción de la probabilidad de ser víctima de la violencia de género característica de ciertos espacios</b></p>	

### 3.5 Aparición de nuevas violencias de género y antimusulmanistas: insultos, comentarios negativos y acoso

<p><b>En la calle</b></p>	<p>Entonces, a partir de ahí, justo en esa comunidad, sí me empecé a encontrar como con muchísima discriminación, muchísima ignorancia. Sí había ataques de los padres de familia, tanto a mi hija como a mí, porque mi hija ya iba conmigo en la escuela y ella, pues también portaba su <i>hijab</i> y todo, y pues no, entonces ahí fue más bien como el otro cambio. De dejar de usar <i>abaya</i>, de dejar de usar velo. O sea, porque fue mucha la agresión, ¿no? E incluso pues no sé qué se habrá o qué habrá ocurrido en ese momento también. Que, por ejemplo, yo iba el centro comercial y era lo mismo, nos seguían, nos... Es decir, fue como un momento como de mucho acoso, mucha persecución y ahí fue donde hubo, pues otro cambio, ¿no? No tanto un cambio al interior en la cuestión de familia, sino como de cómo salir y cómo tratar a la gente en el exterior o en qué momento sí podemos portar el <i>hijab</i> y nuestra <i>abaya</i> y en qué momentos no. O con quienes sí o con quién no. Entonces, más bien para mí fue ese segundo cambio fue como lo más radical (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).</p> <p>[Hablando de la gente en la calle] Pues, no tanto. O sea, la verdad es que les da curiosidad. Así es como una mirada curiosa, pero no es así como tan lascivo como por ejemplo, en Estados Unidos o España. O en Francia, por ejemplo. [...] No saben que el islam es una religión, piensan que es una nacionalidad. Entonces, cuando les dices que eres musulmana: “Ay, qué bien hablas el español” o “Oye, ¿allá las dejan...?”. Y yo: “¿Allá dónde?”. Yo vivo en Azcapotzalco y les digo: “¿Allá, en Azcapotzalco o dónde?”. Entonces, pues sí es chistoso, ¿no? Pero no es que te sientas agredida. A mí, me han tocado muy pocas, muy, muy, muy pocas veces que me he sentido como agredida, que sienta una mirada o un comentario feo. Pero no, la mayoría del tiempo se trata normal.</p>
---------------------------	--

	<p>Siento que México es bastante inclusivo en muchas situaciones (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Pero sí, realmente, trato de ver normal, o sea, yo estoy normal, sonriendo o lo que sea, pero hay días en los que sí estoy así, como media irritable y no sé, no sé qué, como que sientes esa mirada. Ya volteas así como: “¿Porqué me ves tan feo? No te voy a hacer daño”. O sea “¡Bu!”. Pero si llega a pasar, ¿no? [...] Pero sí se quedan muchas, o sea, sí hay muchas ideas erróneas. Pero aún así, o sea, es tu actitud: “Ay sí, yo te vengo manejando unas bombas yucatecas, mijo”. Entonces, de plano a veces, me aprendí algunas. [...] Pero que tú no lo tomes como agresión, es lo que hace la diferencia por decir (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>Quizás solo me acordaré quizás de una vez o máximo dos veces, que quizás algún comentario negativo de la gente en la calle, pero de ahí normalmente ha sido todo bien (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>Si, se te queda viendo la gente...Alguna vecina me dijo: “¿Ya me vas a aventar bombas?”. Y dije: “¡Ah, ya, por favor!” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p>
<p><b>En el trabajo</b></p>	<p>Quizás también, en un trabajo, una vez, no me aceptaron por eso, pero bueno, de ahí, normalmente, yo he tenido, pues, un buen recibimiento, algo positivo (Entrevista con Amel, el 9 de julio de 2023).</p> <p>O sea, imagínate, estuve trabajando antes de la pandemia como fotógrafa en todo lo que fue, Tultitlán, Cuautitlán, San Cristóbal, Tultepec, toda esa zona. Me conocen como la “musulmana fotógrafa”, porque entraba a las iglesias católicas a asistir en las misas y todo el rollo, ¿no? Y sí, los sacerdotes decían así como de: “¿Vienes en paz?”. Le digo: “Pues, sí”. Y de plano un sacerdote me dice: “¿Me respetas?”. Y le digo: “¿Y usted a mí?”. Dice: “Sí, obvio”. Y le digo: “¿O hay algún problema? O sea, usted está trabajando y yo estoy trabajando”. [...] Y sí, en una ocasión, el show era de un cantante y él me dice “¿Qué onda? ¿Qué nos vas a bombardear o cuál es el asunto? ¿Nos vamos abajo de las mesas?”. Así de ¡guau! Y mi amiga no lo quitó, o sea, me dijo: “Se queda o se queda” (Entrevista con Jalila, el 15 de julio de 2023).</p> <p>Sí, o sea, ya cuando, fíjate, cuando regresamos de la pandemia, pues yo ya me ponía el velo, yo ya llegué con velo. Pero como era invierno... Y es que íbamos bien poquitos, íbamos así ... yo iba solita a mi oficina. Iban así de uno, de dos. [...] Soy maestra, pero también estoy en una oficina y hago una revista de educación. Entonces, pues, yo estaba luego solita en la oficina y nadie sabía que usaba velo. Hasta que me vieron, hasta que ya empezamos con la normalidad. Y ya no era invierno y yo lo seguía llevando. Un viejo sí me paró y dijo: “¿Y tú, por qué..? ¿Y tú, por qué te cubres? ¿A poco ya te crees musulmana o lo haces por moda?”. Y le dije: “¿Tú, por qué te atreves a hacerme preguntas fuera de lugar?”. Me dice: “Pues, es como un derecho de preguntarte. A ver, ¿cómo se llama ese testimonio ese que dice...?”. Le dije: “¿Te refieres a la <i>shahada</i>? Te lo voy a decir por educación, cosa que tú no tienes”. Y, entonces, ya le dije y ya se quedaba así: “Ay, no, entonces tú sí...”. Le dije: “Ay, sí, nada más faltaba tu veredicto para hacerme sentir que soy verdaderamente musulmana”. Y me ve ahora y yo ni lo pelo (Entrevista con Nour, el 16 de julio de 2023).</p> <p>Se acaban yendo, no, entonces sí es como un comenzar constantemente. Entonces, ahora ya no es tanto el problema, porque pues, o sea, de plano si fue de “pues, no uses el <i>hijab</i>”, porque la comunidad se puso muy intensa. O sea, sí llegaron al punto de decir que yo le iba a enseñar a los niños a hacer bombas. Y yo, así como de: “Ay no puede ser”. Entonces, bueno, pues sí, mi director me dijo: “Maestra, pues, yo no tengo nada en contra</p>

	tuya, o sea, no lo veo mal, pero pues considéralo”, porque incluso llegó a bajar la matrícula de niños que yo tenía en mi grupo. Entonces, me dice: “Pero, pues, considéralo porque a cierta cantidad de niños, yo te tengo que remitir a la supervisión”, o sea, todo el rollo. Entonces, yo dije: “Bueno, pues ya, no pasa nada”. Entonces sí, actualmente, tampoco he logrado cómo poder seguir con el <i>hijab</i> ahí (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).
--	---

### 3.6 Empoderamiento femenino: movilizarse ante la violencia de género

<p><b>Identificar la violencia obstétrica y movilizarse ante ella</b></p>	<p>[Hablando de las mujeres musulmanas] Sí, porque realmente no queremos que nos estén viendo todo el mundo y tocando. Aquí, en México, se acostumbra mucho que los practicantes van y te hacen tactos. El tacto es cuando introducen los dedos en tu vagina para ver si ya dilataste. Y uno tras otro, tras otro, así. Y tienen que ser muchas prácticas inadecuadas que nada más te lastiman, o sea, es muy feo, hay mucha violencia. Entonces, si es feo, pues sí, no tenerte que exponer a todo eso. En general, todas las mujeres, ¿no? Pero como musulmana que, pues, regularmente cuidas tu pudor, que estén ahí...Y no lo hago, o sea, ahí, bueno, no creo que lo hagan de manera irrespetuosa o así, pero aún así no es la manera. Y como en el modelo de partería, sabemos que no es necesario ser tantos tactos. O sea, que te das cuenta que una mujer va a parir por otras maneras. O sea, las parteras realmente en el parto hacen un tacto, a lo mucho dos, en todo el parto. Y cuando estás en un hospital es una, dos, tres, así, se van. Entonces, sí a las mujeres les gusta..a las mujeres musulmanas les llama mucho la atención nuestros servicios (Entrevista con Rim, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Tú te dejas guiar por lo que el médico diga, lo que la institución diga, ya sea pública o privada. Y bueno, siempre sentí que había algo que no me cuadraba, no sé, yo decía que por qué hacen esto, por qué no el otro. Justamente, en la pandemia, yo, como te decía, soy docente, pues se nos quitan de las aulas y toda la educación era en línea. [...] Yo tomé el diplomado [de partería] en la Casa de Medicina Tradicional Ixchel. [...] Y sí fue así como de Dios mío, pues no estaba yo tan mal. Yo sabía que algo no estaba bien. Y bueno, relacionándolo un poco al islam, pues sí, también es como de oye, pues es que estas tradiciones en cuanto a lo tradicional mexicano, pues están súper relacionadas con prácticas islámicas (Entrevista con Sarah, el 27 de agosto de 2023).</p> <p>Y bueno, pues, mi trabajo es con las mujeres y para las mujeres. Para que las mujeres no vivan violencia, para que las mujeres puedan saber que el sometimiento, el único sometimiento al que se deben someter es al de Allah [...] (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p>
<p><b>Ser musulmana y feminista: movilización ante la violencia de la cual sufren todas las mujeres</b></p>	<p>Y bueno, pues mi trabajo es con las mujeres y para las mujeres para que las mujeres no vivan violencia, para que las mujeres puedan saber que el sometimiento, el único sometimiento al que se deben someter es al de Allah. Y el impacto que ha tenido, pues bueno, he sido de las únicas musulmanas invitadas por la UNESCO a formar parte de un proyecto internacional para justamente mujeres trabajando para mujeres. También soy parte del Consejo Nacional de... soy representante de mujeres musulmanas feministas en México, por lo que cuando toca un evento, por ejemplo de inclusión de mujeres, de todas partes del mundo, también representó el islam, el hamdulillah (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p> <p>Mucha gente me ha dicho: “Oye, pero, es que yo me imaginaba una mujer musulmana,</p>

	<p>como que no hablaba y como que no sé qué”. Y cuando me ha tocado, por ejemplo, dar talleres o cursos de pronto de la inclusión de las mujeres musulmanas a la sociedad, me acuerdo que un día iba a hablar de la violencia obstétrica, de lo que las mujeres sin importar su religión y sus creencias, sufren en los hospitales.. y todo mundo pensaba que le iba a hablar del velo. Entonces, me paré y dije: “Ok, ok, tengo muchos temas de que hablarles, pero hoy no les voy a hablar de mi velo. Ese será otro tema y otro día”. Y la gente se empezó a reír, pero después se acercaban y decían: “Guau, es que nos imaginábamos a la mujer musulmana limitada, limitada en su entendimiento de la vida y no es así”. Entonces, creo que Allah me escogió para ser una rebelde (Entrevista con Anissa, el 17 de agosto de 2023).</p>
--	--