

Cel:76235317

camilafrinog@gmail.com UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE SOCIOLOGÍA



TESIS DE GRADO

LA COMUNIDAD DE ALLAH: DIMÁNICAS SOCIALES Y PROCESOS DE
CONVERSIÓN EN LA COMUNIDAD ISLAMICA DE LA CIUDAD DE LA PAZ.

POSTULANTE: AMANDA CAMILA FRIAS NOGALES
TUTORA: Ma. Mphil. PhD. ALISON L. SPEDDING PALLET
FECHA:

La Paz, noviembre 2022

Dedicado a mi amorosa y amada familia. A mis hermanas Pamela, Alejandra y Yolanda por su infinito amor y ,en especial, a mis padres Palmenia y Víctor, quienes son ejemplo de vida y lucha, los amo con toda el alma...

¡Perdón por tardar tanto!

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a las comunidades islámicas de la ciudad de La Paz por permitirme ser parte del íntimo mundo que han construido y el cual he aprendido a respetar y admirar, y por tener la paciencia para responder a mis dudas y ayudarme a superar mis prejuicios. En especial la hermana Amina- Ana María Ríos, que me recibió con los brazos y el corazón abiertos, quien no solo me ha compartido su profundo y docto conocimiento sino también su hermosa amistad y cariño. A la doctora Spedding por la paciencia al corregir mis errores, por su exigencia y por guiar el trabajo hasta que llegase a puerto.

También quiero expresar mi agradecimiento a mis mejores amigxs, Teresa Oropeza, Álvaro Aguilar, Fernanda Gonzales y Lubert Chirinos, por su cariño, amistad, por haberme acompañado, apoyado y aguantado incondicionalmente todos los años que hemos compartido juntxs, lxs amo mucho.

Contenido

Introducción	vi
Capítulo I.....	1
Perspectivas teóricas, metodológicas y problemática	1
1.1 Tema.....	1
1.2 Justificación	1
1.3 Formulación del problema	2
1.4 Metodología	3
1.5 Balance del estado de la cuestión.....	4
La presencia del islam en América Latina	5
Prácticas disidentes al catolicismo en Bolivia.....	10
Género e islam	14
1.5 Marco teórico y conceptual.....	20
Capitulo II.....	26
El islam y las prácticas.....	26
2.1 Características del islam.....	26
2.1.1 ¿Qué es el islam?.....	26
2.2. Los cinco pilares del islam.....	26
2.3. Los siete pilares de la fe islámica.....	29
2.4. Leyes prácticas; el día a día de un o una musulmana.....	33
2.4.1. Principios de la moral islámica	33
2.4.2 Reglas y condiciones del <i>Salat</i> (oración)	34
2.5 Rituales islámicos	37
2.6. Diferencias entre el islam Chiita y Sunnita.....	38
Capitulo III.....	40
Descripción del objeto de estudio:	40
Conformación histórica de las comunidades y dinámicas sociales comunitarias e intercomunitarias.....	40
3.1.1 Historia de la conformación de la comunidad musulmana en la ciudad de La Paz	41
3.2 Comunidad As Salam.....	47
3.3. Comunidad Ahlul Bait	56
3.4. Comunidad Isa Ibn Maryam.....	59

3.6. Jerarquización comunitaria	61
3.5. Diagramas de jerarquización y relacionamiento interno.....	61
3.5.2 Ahlul Bait	63
3.6. Relacionamiento intercomunitario	65
CAPITULO IV.....	68
Procesos de conversión al islam en la ciudad de La Paz.....	68
4.1. Contexto	68
4.2 Proceso de conversión.....	73
4.2.1 Pre conversión.....	73
4.3. Búsqueda: Experiencias religiosas previas a la conversión/ movilidad religiosa	76
4.3.2. Encuentro/ interacción: Contacto con el islam y/o contacto con la comunidad.....	81
4.4. Conversión	84
4.5. Post conversión	93
4.7 Responsabilidades sociales en torno a la religión	103
Capítulo V	106
Las mujeres en las comunidades islámicas en La Paz	106
5.1 Mujeres e islam	109
5.2 Los derechos de la mujer en el islam.	117
5.3 El matrimonio en el islam y en la comunidad.....	121
5.4 El divorcio.....	127
5.5. Otros derechos.....	129
5.7. Bolivianas con <i>hijab</i>	130
5.8. La mujer y la comunidad.....	135
5.8.1. Lo público	137
CONCLUSIONES	139
BIBLIOGRAFÍA	145
Glosario	150
Ilustración 1.....	62
Ilustración 2.....	63
Ilustración 3.....	63
Ilustración 4.....	64
Ilustración 5.....	64

Ilustración 6.....	79
Ilustración 7.....	80
Ilustración 8.....	80
Ilustración 9.....	86
Ilustración 10.....	87
Ilustración 11.....	88
Ilustración 12.....	88

Tabla 1.....	27
Tabla 2.....	72
Tabla 3.....	73
Tabla 4.....	73
Tabla 5.....	77
Tabla 6.....	77
Tabla 7.....	81
Tabla 8.....	83

Introducción

El trabajo que se desarrolla en esta tesis aborda la diversidad del campo religioso en la ciudad de La Paz-Bolivia, mediante el acercamiento a las comunidades musulmanas las cuales viven su religión en un contexto en el que pasan desapercibidas por otras prácticas religiosas masivas con las que conviven, se relacionan y dialogan en el desarrollo de su práctica religiosa cotidiana.

La investigación se ha enfocado en entender los modos en las que las comunidades musulmanas se organizan, desarrollan dinámicas internas, la manera en que se han constituido como comunidades religiosas y posteriormente en asociaciones reconocidas por el Estado. En el primer capítulo se desarrollan en líneas generales, esquemas teóricos y metodológicos. Además, se plantean las preguntas que guían la investigación y el ordenamiento del trabajo de campo, mismo que se ha desarrollado entre 2018 y 2020.

En la segunda parte, aunque parece una desviación de los objetivos de la tesis, hice un resumen de las normas y leyes que rigen la práctica islámica. Considero importante esta compilación para mostrar cómo es el proceso de adaptación de un o una boliviana a este riguroso cúmulo de reglas que deben cumplirse cotidianamente y entender las características que adquiere el islam cuando es practicado en un contexto como el boliviano. Esto busca contribuir al contraste con la descripción del objeto de estudio en el capítulo III, en el que se desarrollan las características de la práctica de esta religión en el seno de la sociedad paceña, a través de la descripción de la vida cotidiana dentro de las comunidades. Analizando, además, cómo se llevan adelante las prácticas islámicas de manera particular en cada asociación, cómo se socializa el conocimiento, cómo es la organización interna y el relacionamiento intercomunitario.

El cuarto capítulo trata el fenómeno de la conversión religiosa desde una perspectiva social y desde la experiencia del sujeto converso. Se establecen las características comunes entre los conversos: clase social, rango etario y género. A partir de esta contextualización se describe el proceso por el que atraviesan las y los hermanas que integran las comunidades. Este proceso comprende tres etapas: la pre conversión que es el momento en el que manifiestan las motivaciones o rupturas que los llevan a dejar su práctica heredada, la búsqueda en otras comunidades religiosas y el modo de acercamiento al islam. La conversión es el momento en el que se realiza el compromiso con la comunidad y con la religión. En el análisis de la conversión se distinguieron cuatro tipos preminentes: la conversión social /afectiva, la conversión intelectual, la conversión por eventos traumáticos y la conversión política. Finalmente, en la post conversión se exponen los impactos que experimenta el sujeto converso en su sistema de creencia y las consecuencias sociales que enfrentan al exteriorizar su práctica.

En el quinto capítulo se abordan las implicaciones de ser mujer musulmana en la sociedad paceña, haciendo un balance de los discursos predominantes sobre la mujer dentro de la cristiandad y el islam y la realidad que viven las hermanas tanto en el espacio doméstico y público de las comunidades. En un sentido concreto analizo cómo la práctica religiosa constituye nuevas sujetas que negocian su religión con su vida personal y social y las estrategias de adaptación e interpretación de la doctrina para la práctica.

Finalmente se desarrollan las conclusiones pertinentes

Capítulo I

Perspectivas teóricas, metodológicas y problemática

1.1 Tema

La investigación está centrada en describir y analizar el proceso de implantación del islam en un sustrato católico, a través del estudio de los procesos de conversión por los cuales atraviesan los miembros de la comunidad islámica en La Paz. Personas que han integrado a su cotidianidad los principios del islam y a pesar de estar en un contexto donde son minoría han logrado consolidar comunidades orgánicas. En las tres se observa un particular desarrollo de dinámicas sociales marcadas por la práctica religiosa reflejada en las relaciones de género, la forma de organización y la forma de relacionamiento entre las comunidades.

1.2 Justificación

Al abordar la temática religiosa en el contexto de La Paz, que geográficamente se identifica como parte de la región de la Cordillera de los Andes, es común que nos encontremos con la discusión tradicional sobre el sincretismo andino-cristiano o por otro lado nos encontramos con la “idea institucionalizada (...) de la religión como instrumento de dominación y engaño” (Spedding, 2004:13), lo que se podría denominar un *prejuicio del marxismo de manual* arraigado en la tradición académica, esto consecuentemente ha significado un reducido interés por estudiar la diversidad de comunidades religiosas que habitan en el escenario urbano paceño.

Al menos en los últimos 20 años se ha hecho más evidente el fenómeno de la pérdida de legitimidad y el abandono del catolicismo. A pesar de que sigue siendo la religión mayoritaria, esta se ha reducido significativamente. Este decrecimiento en la adscripción al catolicismo abre una serie de cuestiones sobre el cambio religioso a nivel individual y su impacto social con la conformación de organizaciones religiosas de diversa filiación, más aún cuando en el escenario urbano permeado por la globalización y la apertura a la diversidad religiosa, se están generando nuevas dinámicas donde se amplían las ofertas dentro del mercado de la fe.

El cambio de religión producido en un sustrato católico y la adopción del islam como práctica personal es una veta importante de investigación porque, a pesar las características estrictas de las normas de esta religión con respecto al comportamiento, las cuales difieren de nuestro contexto cultural y religioso; las comunidades islámicas se han adherido exitosamente en nuestra sociedad logrando reconocimiento público, legal y político. Además, se han adherido a una comunidad global consolidando su práctica religiosa, generando diálogos interculturales en espacios destinados al culto. Estos procesos comunitario y personal derivan en una serie de cuestiones como: ¿cuáles fueron las características históricas que tuvo la llegada del islam a Bolivia? ¿Cómo las comunidades se fueron constituyendo y permanecieron en el tiempo? Por otro lado ¿cuál es el proceso que atravesaron personas católicas o cristianas que cambiaron la práctica tradicional /dominante y asumieron nuevas formas de ver el mundo desde la

observancia a los códigos de comportamiento y creencia establecidos en el Corán? Son una serie de temas que merecen la atención de la sociología en Bolivia.

En una primera etapa me centré en la revisión bibliográfica para tener un acercamiento a la problemática y me encontré con la ausencia de investigaciones desde una perspectiva sociológica, antropológica o histórica que traten el tema del islam en Bolivia. Por lo tanto, el aporte que realizo tiene la intención de generar mayor interés en la academia con respecto a la comunidad islámica en Bolivia.

1.3 Formulación del problema

La pérdida de legitimidad de la iglesia católica, la globalización, la modernización y secularización de las sociedades, supondría un alejamiento de los sujetos de la religión, pero la ruptura entre los individuos con valores como los cristianos y con la institucionalidad del catolicismo ha derivado en crisis de diversa índole a las cuales los sujetos le dan diferentes respuestas desde lo religioso como la conversión al islam, una religión que en Bolivia “no tiene un evidente anclaje, histórico, cultural o social” (Argueta 2020:115) dando lugar a la conformación de comunidades de fieles de esta religión, posible en un contexto de pluralidad religiosa propia de los siglos XX-XXI (*ibid.*).

La constitución de comunidades islámicas en La Paz se supondría es resultado de flujos migratorios de musulmanes provenientes del mundo árabe, fenómeno frecuente en otros países latinoamericanos, pero en el caso boliviano y paceño tiene un proceso de conformación particular porque si bien los núcleos iniciales se producen por migrantes, estos son migrantes de retorno conversos. Es a raíz de la asimilación de esta religión a nivel individual que se conforma la primera comunidad musulmana en la ciudad de La Paz.

A medida que la comunidad va creciendo y se va consolidando, los sujetos conversos se ven cada vez más sumergidos en su comunidad para llevar a la práctica los preceptos del Corán, los cuales son estudiados, resignificados, apropiados y exteriorizados por cada converso (a) de manera particular. El fenómeno de la conversión a una religión que a primera vista puede resultar ajena, pero logró una incrustación exitosa en la sociedad, consiguiendo reconocimiento a nivel estatal, generan varias cuestiones por esto me propongo responder a las siguientes interrogantes, como un aporte a los estudios sobre religión.

- ✓ ¿Cuáles son las características y la historia de conformación de las comunidades musulmanas en la ciudad de La Paz?
- ✓ ¿Cómo son las dinámicas sociales mediadas por la religión dentro de las comunidades y entre las comunidades?
- ✓ ¿Cuál es el proceso de conversión que atraviesan los y las hermanas de la comunidad musulmana?
- ✓ ¿Cómo son las relaciones de género mediado por la religión que se desarrollan en las comunidades?

1.4 Metodología

Al tratar un tema en el cual los estudios, por lo menos en Bolivia, son más bien inexistentes, dificulta la toma de decisiones metodológicas y teóricas, cualquier punto tratado puede convertirse en un objeto de estudio relevante. Al no contar con un respaldo previo, la experiencia resulta incierta, en la construcción del problema de investigación, así como en la aplicación de cualquier estrategia metodológica. (Valcárcel, 2014:156)

Dicho esto, considero beneficiosa la utilización de la teoría fundamentada para el análisis de datos cualitativos, porque tiene la ventaja de “dejar las opciones abiertas, para poder ir desarrollando teorías e hipótesis a lo largo de la investigación, desde el inicio del trabajo de campo, en el periodo de análisis y de retroalimentación” (Arnold, 2006:57).

Por las características concretas del objeto de estudio, se ha privilegiado el método cualitativo, a través de distintas herramientas, siendo la etnografía la implementada a lo largo del trabajo de campo, que en el caso de la mezquita As Salam, comenzó en mayo de 2017 y concluyó en agosto de 2020. En la comunidad Ahlul Bait, tuve un primer acercamiento en 2015, pero a razón de que la comunidad se mudó del Edif. Gamarra en la Avenida Landaeta a una casa en la Avenida Arce perdí contacto con la misma hasta septiembre de 2017, donde comencé con el trabajo de observación directa hasta agosto de 2019. Con respecto a la comunidad Isa Ibn Maryam, realicé el primer contacto en noviembre de 2018 y el trabajo de campo finalizó en enero de 2020.

Las herramientas metodológicas priorizadas fueron las entrevistas semiestructuradas, las que resultan ser efectivas y prácticas para tener una mejor aproximación a las experiencias particulares al proceso de conversión y compromiso (Köse, 1994). La guía de entrevista fue construida en consenso y diálogo con la directiva de la comunidad As Salam con la supervisión de la hermana Escarlet, quien es la esposa de Sheij y miembro de la directiva. Con esta guía realicé 21 entrevistas con las mujeres y hombres más constantes en las comunidades estudiadas. Para ampliar la información apliqué la guía de entrevistas a manera de cuestionario escrito con preguntas abiertas en las tres comunidades. Con dicho cuestionario recogí 50 experiencias, 10 en Ahlul Bait, 12 en Isa Ibn Maryam y 28 en As Salam. Esta información fue complementándose mediante charlas informales, grupales e individuales, realizadas durante el trabajo de campo en el que sugerí que tenía la intención de convertirme, así que fueron muy abiertos en cuanto a hablar sobre su experiencia personal respecto a su vida religiosa.

La elección de mis informantes clave se realizó bajo dos criterios, antigüedad y posición que ocupan dentro de la comunidad para conocer la historia de la conformación de las mismas por ser parte de este proceso y ser los responsables de la formación religiosa de las y los demás miembros de la comunidad y por ser parte de la directiva o miembros que estructuran las relaciones sociales dentro de las comunidades. Las demás entrevistas son casos específicos con respecto a la conversión y los impactos que puede tener en su vida.

Dadas las restricciones explícitas en relación a la convivencia con los hombres en la comunidad As Salam pude recoger testimonios de conversión principalmente de las mujeres, los testimonios relatados pertenecientes a hombres se recogieron mediante entrevistas en Ahlul Bait e Isa Ibn Maryam porque en estas comunidades no existen

restricciones, pero de todos modos las mujeres son más activas en estas, por lo que también es limitado el trato con hombres en estas comunidades.

En las tres comunidades he participado de las celebraciones religiosas, de las clases de Corán, historia islámica, árabe, cocina, presentaciones de libros, reuniones recreativas, actividades de difusión, seminarios e intervenciones políticas (por la paz en Palestina y Siria). Permitiéndome hacer un relato más o menos detallado de la organización y las características sociales y religiosas de las comunidades.

A pesar de estos esfuerzos se presentaron limitación en el trabajo de campo por la reticencia por parte de los miembros de las directivas y de los propios hermanos y hermanas de las diferentes comunidades a brindar información personal fuera de su experiencia religiosa, por sentirse particularmente observados y porque sufrieron una experiencia negativa con un investigador del *American Foreign Policy Council*, quien publicó datos incorrectos e información personal de los líderes de las comunidades, llegando incluso a vincularlos con organizaciones yihadistas. Esta es la razón por la que solo pude recoger datos generales con respecto a la ocupación, vínculos e historias familiares con algunos hermanos/as, quienes no tuvieron inconveniente en hablar al respecto.

El análisis de las entrevistas y las experiencias recogidas a través de los instrumentos mencionados, se hizo buscando patrones en función de la frecuencia en las características de las narrativas y discursos de conversión.

1.5. Balance del estado de la cuestión

Ciertos acontecimientos en las últimas décadas en Medio Oriente y en Europa han puesto al islam en el centro de diversos debates. Evidentemente antes de estos acontecimientos hubo estudios teológicos sobre el Corán y los países que practican esta fe de forma masiva, al menos en la academia de Estados Unidos y Europa. Últimamente los estudios realizados con respecto a esta fe y sus practicantes se centraron en la práctica política mediatizada de grupos radicales, aunque no de manera exclusiva.

Clifford Geertz en *Observando el islam* (1968) hizo un estudio comparativo sobre esta religión en Marruecos e Indonesia, ambos de predominancia musulmana, pero con un desarrollo diferente entre sí. Su texto hace un recorrido histórico sobre la llegada y consolidación del islam en los dos países, lo útil de esta investigación es que es ilustrativa con respecto de la adaptación de la religión a las características sociales de cada país, además describe cómo lo religioso es una forma de resistencia a la colonización europea en estos países.

El modelo de análisis comparativo que emplea Geertz es útil porque explica que el desarrollo histórico de la implantación del islam en Indonesia y Marruecos evidencia cómo las manifestaciones de una misma religión pueden ser ampliamente diferentes porque dependen de las características de cada sociedad y como esta adapte la religión. Además, muestra que el mundo islámico es un espacio ampliamente heterogéneo. Esta comparación es extrapolable al estudio de esta religión en Bolivia, porque aborda las

formas particulares en las que el islam es vivenciado por cada sociedad. En el caso boliviano, por ejemplo, esto se hace evidente con las diversas formas en que las comunidades en la ciudad de La Paz manifiestan su pertenencia al islam, convirtiéndolo en un elemento central de su identidad o adhiriéndolo a esta para la creación de identidades más complejas. En este sentido la comunidad sunnita ha optado por el camino de la ortodoxia y la observancia de los preceptos islámicos, mientras que la comunidad chiita ha optado por el camino de la adaptación de estos preceptos a su realidad concreta, lo que ha derivado en una práctica diferenciada y en una comunidad “fragmentada” por el dilema de la adaptación y la ortodoxia en la exteriorización de la práctica.

La presencia del islam en América Latina

En primera instancia Castellanos (2010) hace un recorrido histórico de la presencia de esta religión en este hemisferio, en el describe que en la América hispánica la corona controlaba la migración de musulmanes para evitar la difusión de esta religión, aunque se registran grupos árabes de filiación cristiana y de musulmanes obligados a convertirse al cristianismo¹. Por otro lado, se documentan casos de la llegada a Potosí de espías otomanos con el objetivo de informar al Sultán sobre las características de este centro minero como el caso de Emir Cigala, pero no son más que casos anecdóticos.

El caso de la América portuguesa es diferente (Castellanos, 2010:67-68). Debido al comercio de esclavos, llegaron algunos moriscos que eran practicantes culturales del islam, quienes influenciaron la revueltas de esclavos. Por su parte Taboada(2010) señala que, se puede hablar de un islam colonial traído a este hemisferio por moriscos y esclavos islamizados, pero numéricamente fueron insignificantes, esto no permitió la consolidación de comunidades y tampoco hay una presencia significativa en los periodos republicanos, a excepción de los *malés*² en Brasil en 1835.

En la etapa post independentista latinoamericana se pueden hallar registros portuarios en Buenos Aires y Santiago de árabes, pero el grupo mayoritarios eran libaneses cristianos. Los grupos registrados como musulmanes y judíos desaparecieron rápidamente porque el fenómeno migratorio era principalmente masculino, que en caso de ser musulmanes tienen permitido casarse con mujeres de otras religiones, apresurando el proceso de asimilación y por ende la pérdida de su práctica religiosa (Taboada 2010).

Castellanos en “Elementos para una periodización de la historia de la comunidad musulmana en Buena Ventura (Colombia)” (2014), establece tres periodos de fuerte flujo migratorio. Distingue que, en un primer periodo que va de 1880 a 1930 las migraciones

¹ En un artículo escrito por María del Rosario García, llamado “Identidades y minorías musulmanas en Colombia: ocupación del gobierno hispánico del territorio”, la autora analiza el discurso hegemónico católico, a través de la construcción de la identidad musulmana. Hace un esfuerzo por sistematizar una gran cantidad de información de archivo y con gran detalle explica el proceso por el cual los musulmanes fueron obligados a convertirse al catolicismo y su posterior expulsión de España. Además, analiza tácticas clandestinas para practicar el islam. Retomaremos este punto en los antecedentes históricos.

² Las revueltas de los *malés* o *malé* son levantamientos de carácter racial y religioso de negros musulmanes que buscan su liberación. El termino *mále* es utilizado por los yorubas para identificar a los esclavos musulmanes.

son predominantemente árabes/cristianas, pero establecen las primeras comunidades de “paisanos” y dan paso a la segunda etapa de migraciones que va de 1948 a 1990, con el estallido de conflictos como la creación del estado de Israel y la guerra civil en el Líbano. De 1990 en adelante el número de palestinos y libaneses baja, pero hay mayores migraciones de parte del mundo islámico, que abarca países tanto árabes como asiáticos (2014:141).

Los principales focos de atracción para los migrantes musulmanes fueron y siguen siendo Argentina y Brasil países que tienen las comunidades más numerosas de la región, por la recepción de grandes migraciones a finales del siglo XIX y comienzos del XX, además Castellanos señala que en Argentina se registran cien mil personas provenientes de países de Medio Oriente, fomentado por las políticas migratorias implementadas en este país en esta época.

Actualmente, dice Taboada (2010), América Latina está pasando por una etapa de reimplantación o “nueva implantación” del islam que tiene que ver con la presencia de las comunidades en el espacio público y la cooperación internacional para los correligionarios y nuevos practicantes. Estas manifestaciones públicas no son uniformes ya que las comunidades viven fragmentadas por el dilema de la “adaptación y la ortodoxia” y dependen de la forma de acogida de las sociedades receptoras de musulmanes. (Taboada 2010:25)

El autor señala que en Latinoamérica el islam ha atravesado por una serie de fenómenos, como la desetnitización entendiéndola como una forma de separación efectiva entre lo árabe y lo islámico, permitiendo la construcción de nuevas identidades de las cuales han surgido correlatos con creencias nativas y prácticas islámicas. En palabras del autor es necesario diferenciar el islam en Latinoamérica como la presencia de esta práctica religiosa gracias a olas migratorias y el islam latinoamericano que está en constante construcción, pero denota la capacidad de adaptación y universalización de esta religión. En el caso boliviano la desetnitización ha sido efectiva y también permitió a las comunidades construir discursos proselitistas que asocian prácticas rituales indígenas con prácticas islámicas, con el objetivo de “nacionalizar el islam” y hacerlo fácilmente asimilable.

Con respecto a los estudios latinoamericanos sobre la presencia del islam, Silvia Montenegro resume los trabajos académicos en relación al islam y los musulmanes a finales del siglo XX y comienzos del XXI. La autora presenta un ensayo que da a conocer la situación en la que se encuentra esta cuestión en la academia de las ciencias sociales. Menciona que los estudios en relación a los grupos musulmanes son estudios del ‘islam político’, “que consiste en un proceso que permite hablar del surgimiento de una esfera pública musulmana, que reconsidera el rol de la religión en la sociedad moderna” (Montenegro, 2007:117).

Montenegro expone que la cuestión musulmana ha sido muy marginal en el campo académico de la sociología latinoamericana durante los años 80 y 90 del siglo pasado. Este tema inicialmente se trató en Argentina y Brasil en algunos trabajos referentes a las grandes olas migratorias provenientes de Europa y en menor medida de países árabes, pero aun así tuvo un estudio limitado debido a que la población árabe migrante que

arribaba a estos países en la década del 80 era inscrita en la categoría de “otros” dándole más importancia a los migrantes europeos, imposibilitando un adecuado conteo de personas no europeas. Ciertamente, la antigua inmigración proveniente de Medio Oriente en Argentina y Brasil ha devenido en un proceso de exitosa integración (2007).

“Individuos de ascendencia árabe se han destacado en el quehacer político, cultural e industrial de los dos países” (Montenegro, 2007:126). Menciona que los descendientes de árabes con el tiempo se fueron integrando sin dificultad a una sociedad con una cierta minoría musulmana y que se produjeron gran número de matrimonios mixtos. Tal integración no ha sido todavía posible en el caso boliviano en general, o en La Paz en particular. La mezquita As-Salam en 2011 contaba con una presencia importante de musulmanes de nacimiento, pero se vieron obligados a dejar La Paz y establecerse en otros lugares debido a que su intento de consolidar sus negocios fracasó. Según cuentan las hermanas hubo muchas trabas burocráticas y sus negocios consistían en venta de carne *halal* o ropa para musulmanas, pero por una clientela reducida los negocios quebraron.

Posteriormente los trabajos académicos se enfocaron en estudiar la coexistencia de árabes musulmanes, judíos y árabes de otras religiones en relación a los ya mencionados procesos migratorios.

La cuestión musulmana comienza a tener mayor importancia al institucionalizarse en Brasil en 1929 con la apertura de la Fundación Benéfica Musulmana y en Argentina con la creación de la oficina latinoamericana islámica en 1999 y posterior fundación de la mezquita Rey Fahd en 2000 siendo la mezquita más grande de América Latina³.

Montenegro plantea que los estudios sobre este grupo deben empezar reconociendo la minoría religiosa musulmana, pues la mayoría católica, por ejemplo, en Brasil nubla la posibilidad del estudio de construcciones identitarias dentro de las comunidades musulmanas, además que en Brasil se prioriza el estudio de otras religiones afro-brasileñas de tipo más tradicionales.

La autora expone que actualmente en Argentina y Brasil los ejes de análisis que se toman para el estudio de los grupos musulmanes están relacionados con la etnicidad árabe. También menciona que se desarrollan estudios en estos países relacionados con los medios de comunicación y la posición de las identidades musulmanas, pero los estudios sobre los procesos de conversión al islam por parte de latinos son muy incipientes y aún son marginales en el campo académico.

Básicamente estas investigaciones estaban dirigidas al estudio de la población migrante de países musulmanes a este lado del mundo, pero no se hicieron acercamientos a las comunidades particulares, para analizar sus especificidades y entender cómo surgen los procesos de conversión de latinos católicos al islam, una transformación importante personal y social.

Por su parte Vagni estudia el islam político en “Comunidades islámicas en Argentina:

³ Esta Mezquita está ubicada en Buenos Aires en barrio de Palermo. El terreno de tres hectáreas con el que cuenta este templo fue gestionado por el presidente Menem y en la inauguración participo el presidente de La Rúa y el príncipe saudí Abdullah bin Abdul Aziz Al Saud.

nueva visibilidad y representaciones”. Presenta los orígenes de la presencia de grupos musulmanes en Latinoamérica como resultado de migraciones a comienzos del siglo XX, pero que van perdiendo representatividad y visibilidad hasta los años 70. En Argentina la mayor parte de migraciones registradas son de cristianos árabes mientras que las comunidades musulmanas sufren un proceso de asimilación forzosa por ser minorías culturales en una sociedad prejuiciosa (Vagni, 2015:4), que recibe a musulmanes con poca instrucción formal, y que genera una relación conflictiva con la comunidad local, favoreciendo a la pérdida de herencia religiosa.

En los años 80, a raíz de acontecimientos históricos en Argentina la comunidad musulmana pasa a una práctica pública. En primer lugar, el retorno a la democracia en el 83 permitió una presencia más activa y pública, algo similar sucede en Bolivia con la NCPE (Artículo 14; inciso II), en este se establece la prohibición de la discriminación por credo religioso, entre otros artículos que protegen legalmente la libertad de culto. Es a partir de esto que las comunidades se constituyen como asociaciones orgánicas, con representación legal y tienen mayor presencia en el espacio público.

Continuando con el texto de Vagni, otro hecho que favorece la presencia en una esfera pública de las comunidades musulmanes en Argentina es la presidencia de Menem (1989-99) quien es de origen musulmán. Esta nueva visibilidad se ve potenciada negativamente por los atentados en la Embajada de Israel y a la cooperativa AMIA (Asociación Mutual Israelí Argentina) en 1992 y 1994 respectivamente. Dice el autor, ya a principios de los 90 en Argentina se asoció a esta religión con la violencia a diferencia del resto del mundo donde es después del atentado del 11 de septiembre de 2001 que comienzan a visibilizarse las comunidades musulmanas fuera de la geografía árabe y vinculándolas con el radicalismo. En Argentina fue la comunidad chiita que se vio principalmente afectada por la relación con Irán siendo que la embajada de este país estaría presuntamente implicada en dichos atentados.

Desde entonces ha surgido el interés por parte de las comunidades en darse a conocer con los objetivos de mostrar la religión para evitar que sea asociada con actos violentos y lograr una “nacionalización del islam”, revalorizando la presencia morisca⁴ en Argentina desde la época colonial y asociando la cultura gaucha⁵ con la herencia musulmana.

En el caso colombiano existe un exhaustivo estudio sobre las comunidades musulmanas *El islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad* del CETRE (Centro de Estudios Teológico y de las Religiones) dirigido por Diego Castellanos. Dicho estudio se realizó en

⁴ Vagni apunta que la presencia de moriscos en el Nuevo Mundo toma centralidad en el discurso plasmado en los materiales de divulgación producidos en las comunidades argentinas, en los cuales exaltan la participación de moriscos en la tripulación de Colón, por ejemplo, pero estas apreciaciones están plagadas por especulaciones. (2015:17).

⁵ Si bien Taboada no explica cómo se relaciona el islam con la cultura gaucha, en las páginas de difusión y proselitismo islámico de las comunidades islámicas argentinas hay variedad de artículos, que explican que los moriscos andaluces que arribaron a la región se asentaron en el río de La Plata entre el siglo XVI y XVII e introdujeron la cultura ecuestre y heredaron a los gauchos el acento con el “seseo” característico de la región de Andalucía (Elía 2012). Si bien hay influencia cultural, no se demuestra una influencia religiosa, por el control que ejerce la corona española como señala Castellanos, y como explica Taboada estos correlatos son más estrategias proselitistas sin sustento académico.

función de tres ejes que iban desde el fenómeno de los procesos de conversión, las relaciones sociales entre géneros y los procesos de cambio y continuidad de estas mezquitas.

El texto de Castellanos es principalmente descriptivo con respecto a la situación de las comunidades musulmanas en Bogotá. El autor distingue tres etapas en las cuales se desarrolla la práctica comunitaria, núcleo originario, crecimiento comunitario y consolidación institucional.

Castellanos llama “núcleo originario” al grupo que inicia la práctica de manera comunitaria, estos pueden ser constituidos por migrantes o por conversos nacionales. Cuando se constituyen estos, surge la preocupación más inmediata, que es encontrar un lugar donde puedan reunirse los viernes para hacer la oración y hacer talim o estudiar entre los miembros de la comunidad. Según las necesidades se adecúa una casa o un local. Dice Castellanos que la comunidad se fortalece, cuando se ven obligados a afrontar las circunstancias que implica ser musulmán, como poner en práctica rituales o festividades musulmanas como el mes del *ramadán*, donde deben hacer un gran trabajo de coordinación. Son en estas situaciones en las que se elige a los más capacitados para preservar la religión de la manera más correcta posible (2010:86).

La segunda etapa consiste en el crecimiento de la comunidad hasta que sea imprescindible contar con un lugar propio y fijo. Es en este momento en el que se plantea la necesidad de tener una organización que vele por los intereses de la comunidad y además pueda crecer, posteriormente se posibilita la conformación de una asociación y se da paso a la tercera etapa en la que se construye una mezquita, para la que se contrata a una persona que ejerza como Imam o es escogido entre los líderes, que cuenten con mayor conocimiento. Por lo general, se busca con el tiempo formar a jóvenes y niños dentro del islam por esto se proponen conformar una institución educativa particular (2010:87), creo que esa ya sería una cuarta etapa. En Bolivia o al menos en La Paz, la mezquita As Salam es la más grande, pero se mantiene en la tercera etapa porque no tiene la fuerza para conformar una institución con aspiraciones de impartir educación islámica⁶. Por otro lado, las comunidades Ahlul Bait e Isa Ibn Maryam están en el tránsito de la segunda a la tercera etapa, aunque tienen ciertas características institucionales aún no cuentan con espacios propios y su trabajo se abocada más a la difusión y estudio del islam.

La investigación del CETRE determinó que hay diversas razones por las cuales los colombianos se convierten al islam. En algunos casos el islam implica un profundo camino espiritual, cuyos dogmas no son de difícil asimilación para las personas que se convierten. Castellanos señala que otros se convierten por ‘curiosidad intelectual’, en otros casos la conversión al islam representa un discurso antiimperialista. Por lo tanto, hay musulmanes con mucha carga política. Otro móvil importante para la conversión son las relaciones afectivas con un o una musulmana esto no representa la totalidad, pero genera dudas sobre la seriedad de las conversiones.

Con respecto a las relaciones de género, Castellanos señala que la función de las mujeres

⁶ La comunidad de Santa Cruz ha logrado ser lo suficientemente sólida para fundar un cementerio islámico.

dentro de estas comunidades varía y depende de la manera en que asuman su práctica. Se explica que muchas mujeres al casarse dejan de frecuentar las mezquitas dejando al marido toda la carga social, otras por su parte tienen un rol bastante activo dentro de las comunidades aportando desde su campo profesional y además exteriorizando la religión con el *hijab* hasta asumir prácticas más personales como las oraciones parte de su identidad. Se señala que este ha sido un tema ignorado por los círculos académicos porque se dio más importancia a prácticas religiosas neo pentecostales o religiones tradicionales.

En su trabajo “Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la comunidad sufi” (2020). Argueta describe los estudios con respecto a la afiliación o como ella los llama estudios sobre movilidad religiosa de nuevos hermanos a las comunidades musulmanes, categorizándolos en tres líneas de trabajo, las investigaciones descriptivas-analíticas, las investigaciones parciales las cuales señala como investigaciones marcadas por los prejuicios de los autores y las investigaciones sobre género que tratan específicamente la presencia de las mujeres en estos espacios de culto. La autora explica que el islam tiene visibilidad en México desde los 80 y que llega a institucionalizarse en la década de los 2000 y la aparición de mezquitas y asociaciones están íntimamente ligada la migración de musulmanes de nacimiento sobre todo de Marruecos, Pakistán, Egipto y Arabia Saudita(2020:119), la autora describe además, que los conversos suelen pertenecer a clases medias urbanas con altos niveles de escolaridad , que llegan al islam casualmente en el que la intervención comunitaria adquiere importancia después de haberse realizado la *shahada*.

Argueta realiza descripción simple de las trayectorias religiosas que atraviesan los conversos en estas comunidades religiosas. Lo valioso del texto es el acercamiento empírico a los conversos, en cuyas experiencias identifica narrativas de conversión heterogéneas, en las dos comunidades que la autora estudia, debido al contexto institucional, siendo una comunidad sufi, la experiencia es menos conflictiva porque los conversos no atraviesan por cambios de hábitos radicales, ni visibles.

Prácticas disidentes al catolicismo en Bolivia

Para entender el fenómeno de las comunidades islámicas y prácticas religiosas diferenciadas del catolicismo, es útil comparar la conformación de comunidades evangélicas en el país. Para tal propósito, es indispensable el texto de Amalia Prado *Dios es evangelista, ¿no?* (1997) Prado trata la cuestión de la práctica religiosa disidente. Este texto analiza la situación de las comunidades evangélicas, en un contexto en el que al ser minoría se desenvuelven de manera particular. Brinda un bosquejo de cómo interpretar el comportamiento de estas comunidades. La autora contrapone los conceptos de iglesia y secta, entendiendo la primera como “una institución cuya membresía viene dada desde la cuna” y la segunda “es una comunidad voluntaria conformada solo por quienes demuestran conformidad a los principios de aquella, suficiente idoneidad religiosa y moral” (Prado, 1997:19). Esta oposición según la autora, es adecuada para entender la institucionalidad religiosa católica dominante en Bolivia.

Presenta a la “secta” como institución que subsiste en la medida en la que consigue clientela, “es decir, lograr la conversión, rechazando ciertos elementos de la religión

ortodoxa” (1997:20). Uno de los elementos de los cuales buscan mayor distinción es la concepción de salvación y los medios para alcanzarla. Al mismo tiempo, en las comunidades evangélicas, al realizar un “reclutamiento, consciente y deliberado” la noción del “nosotros” diferente al “otros”, es muy fuerte y está anclado en lo religioso, “el acceso exclusivo a la verdad”, que consecuentemente influye en el reordenamiento de la vida, en función a su fe.

Esto necesariamente implica la separación del grupo en cuestión del resto de la sociedad, aunque para la autora esto puede repercutir negativamente. El aislamiento da lugar a la desviación. Otra implicación es que la vida social ahora se remite a la ética social que debería desembocar en el perfeccionamiento moral. En las sectas, un elemento que cobra importancia es el control social, para cumplimiento de las normas establecidas al interior del grupo, pero dicho control no puede abarcar la relación con los no miembros. Por último, las sectas al ser grupos minoritarios y competitivos entre sí, necesitan una legitimación ideológica, que Prado plantea que es encontrada o en un líder carismático o en los libros sagrados.

En este texto aparecen elementos importantes, que presentan similitudes en comparación a las comunidades musulmanas en La Paz. En primer lugar, es errado hablar del islam como una secta⁷, pero dado el contexto, es necesario para la permanencia de las comunidades, estas se ven obligadas a desenvolverse en un “comportamiento sectario”, es decir estas comunidades están constituidas por sujetos conformes con los valores enarbolados por el islam en contraposición a los valores dominantes cristianos. Por otro lado, las comunidades islámicas entran en competencia por la búsqueda de clientela entre las comunidades musulmanas y el resto de diversas ofertas. Así mismo, optan por una suerte de aislamiento y control social que busca un perfeccionamiento a través de la subordinación de la vida social a la ética religiosa.

Con respecto a la práctica religiosa fuera de la práctica dominante católica en Bolivia, Saul Flores, en su tesis, *El regreso al mundo* (2008) también analiza el fenómeno de las religiones disidentes, pero desde una perspectiva diferente. Se propone entender más bien el fenómeno del abandono del evangelismo. Para tal propósito, comienza explicando el funcionamiento del fenómeno de la conversión. Flores entiende la conversión como una transformación profunda en los hábitos de vida, que se expresa como un renacer. La conversión implica también una ruptura con el mundo social, “en favor de una nueva vida, rechazando las prácticas y costumbres tradicionales” (Flores, 2008:16). Las perspectivas recogidas por Flores, se resumen en que la conversión puede ser entendida como el paso de una afiliación religiosa a otra. Pero este paso significa un cambio radical en la vida del individuo, quien adopta una nueva identidad religiosa, resultado de la ruptura con lo mundano (la vida anterior a la conversión).

Esta transformación, debe ser entendida a partir de las motivaciones que el individuo tiene para convertirse y adoptar una nueva práctica religiosa, que pueden ir de lo estrictamente social, como desligarse de prácticas y compromisos como compadrazgos. En otros casos

⁷ Este es un punto delicado, el islam ha sufrido varias divisiones históricas, que entre ellas son tachadas de sectarias y/o desviaciones, pero conforman de todas formas una comunidad islámica universalista.

es motivado por la pobreza, discriminación o enfermedad. Esto no es suficiente para explicar la conversión de otros sectores de la sociedad que no atraviesan por situaciones de discriminación . ni extrema pobreza.

Otro elemento importante respecto a la conversión al evangelismo es el carisma y elocuencia de los pastores, que son expresadas en la prédica. Prado (1997) analiza este punto en profundidad, en el que expone que al menos en la Casa de Oración, en la que ella realiza su estudio, las prédicas tienen una fuerte carga ideológica que deriva de una interpretación acertada de la realidad de los miembros de la comunidad por parte del pastor, facilitando que el discurso sea interpretado desde la alusión, es decir sienten profunda identificación con el sermón que da el pastor, “era como si para mí estaba hablando” (en Prado, 1997:117).

Las definiciones recogidas por Flores para exponer la conversión al evangelismo resultan insuficientes, pero lo interesante del texto es el abandono de la práctica evangélica. El autor plantea que en algunos casos el abandono, temporal o definitivo se da a raíz de migraciones, los hermanos sucumben al consumo de bebidas alcohólicas, se genera mucha presión social y división familiar por diferencias religiosas, los cultos son aburridos, abandono por cuestiones generacionales, falta de desarrollo espiritual (2008:20) entre otras. El abandono del evangelismo es un elemento importante pues algunos miembros de la comunidad musulmana pasaron por el evangelismo, pero no retornaron al mundanal, sino adquirieron prácticas religiosas más estrictas, hecho que me lleva a pensar que hay motivaciones para el abandono del evangelismo no exploradas.

The Worl Almanac Of Islamism publicado anualmente por el Consejo Estadunidense de Política Exterior (AFPC por sus siglas en inglés) brinda datos sobre el contexto general de las comunidades en Bolivia donde se estima hay 3.000 musulmanes, entre conversos y musulmanes de nacimiento descendientes o migrantes provenientes de Líbano, Egipto, Arabia Saudita y principalmente Bangladesh y Pakistán, mayoritariamente sunnita que ha buscado asimilarse a la sociedad y cultura boliviana, evitando interpretaciones fundamentalistas, con una práctica dispersada en al menos 20 organizaciones, las cuales no identifica en el trabajo de campo.

Desde la subida de Evo Morales en 2005 hubo una notable política exterior que buscaba estrechar lazos con países de Medio Oriente y países musulmanes como la República Islámica de Irán, esta política exterior se vio reflejada en la política doméstica que se tornó más amistosa con las comunidades islámicas nacionales, “desde la apertura de una embajada en La Paz en 2008, Irán ha aumentado esfuerzo en acrecentar la presencia islámica en Bolivia” (AFPC, 2020:81).

El texto describe la forma en la que el Estado boliviano se ha relacionado con países islámicos, pero presta particular atención a las relaciones con Irán y la supuesta incursión del partido libio de tendencia chiita, Hezbollah, en actividades ilegales en Bolivia, lo cual no termina de ser fundamentado y no deja de ser un rumor. El informe de la AFPC menciona algunas imprecisiones, como que existe una “fuerte propaganda islamista” vinculada principalmente a la comunidad chiita y transmitida por Abya Yala, presentando como evidencia que se transmite por esta cadena televisiva algunos segmentos noticiosos realizados por Hispan TV (el conglomerado de medios iraní en español) y donaciones

como aparatos de diálisis a hospitales en la ciudad de El Alto y Cochabamba, asociados con la Media Luna Roja. También se encuentran ciertas situaciones anecdóticas, como los comentarios de la ex diputada Lourdes Millares quien “denuncia” en 2015 como “humillación” el uso de *hijab* por parte de las enfermeras que trabajan en estos hospitales en los actos inaugurales, que tratan de crear cierta fricción de la sociedad boliviana con el mundo islámico.

En el documento se afirma que la comunidad chiita recibe financiamiento de la embajada de Irán, esto es impreciso, si bien han recibido cierto apoyo en especie como describiré más detalladamente en el capítulo III, no han recibido financiamiento. La misma (comunidad chiita) no cuenta con un espacio propio para reuniones y enfrenta dificultades económicas desde hace ya varios años, también se afirma de manera totalmente errada que el edificio de la mezquita As Salam ubicado en Sopocachi pertenece a la comunidad chiita y fue financiado por Irán, esto es definitivamente falso y es fácilmente contrastable, ni siquiera existe relación entre estas comunidades y los feligreses se adscriben a la comunidad sunnita desde su fundación.

En testimonios recogidos al principio del trabajo de campo los líderes comentaban que investigadores habían hecho cierta publicación que hacía estas afirmaciones, llevando a la comunidad ha tomar la determinación de ser más estrictos con las solicitudes de información, hecho que represento una limitante importante en el trabajo de campo, retomaré este tema en la descripción del objeto de estudio.

Por último, hay esfuerzos de miembros de la comunidad musulmana boliviana por dar a conocer las características de su comunidad. Roberto Chambi en su libro *Construyendo nuestra identidad: el islam y los musulmanes en el Estado Plurinacional de Bolivia*, explica que las migraciones de la península arábiga y sus alrededores fueron un elemento importante para la consolidación de las comunidades actuales, aunque no determina un periodo específico. Cabe mencionar, que la investigación del CETRE citada, se enfoca en las migraciones de la década del 60 y establece una conexión entre ellas y las comunidades actuales, pero en el caso boliviano no existe un vínculo entre la migración y las comunidades estudiadas, al menos no en sus inicios.

El tema central del texto de Chambi (2013) es la comunidad a la que el autor pertenece. Comienza el análisis aludiendo el hecho de que en Bolivia hay una presencia importante de ‘naciones indígenas milenarias’, como él las llama. Este elemento es importante porque parte de la idea de que el islam en Bolivia surge como una construcción identitaria que toma elementos y se combina con la ‘cultura regional’ y que además se desarrolla en un contexto donde no cuenta con asesoramiento de ningún tipo de los asentamientos árabes⁸, esto implica que el chiismo en Bolivia tiene una ‘identidad propia’ porque además la mayoría de los chiitas en Bolivia se consideran indígenas, según el autor. El texto presenta una postura muy personal de Chambi, así que va exponiendo que el ser aymara no impide que pueda añadir otros elementos a su identidad, “incorporamos como musulmanes nuestras prácticas a partir de nuestro entorno social” (Chambi, 2013:10).

⁸Puede que se refiera a que ningún musulmán de nacimiento pertenece a la mezquita ‘Ahlul Bait’.

Continúa señalando que, si bien las prácticas y los musulmanes se diferencian, “Dios es uno”, la práctica del islam no debe ser ajena al contexto boliviano; es decir, se puede ser musulmán y boliviano o aymara, sin necesidad de romper el vínculo con la cultura de origen para introducirse en el islam.

Si bien el texto no tiene un hilo argumentativo muy claro, presenta elementos que pueden ser analizados en clave comparativa con la comunidad sunnita en La Paz (As-Salam) para entender la construcción identitaria dentro estos grupos religiosos. Por ejemplo, en la mezquita sunnita se intenta practicar el islam en una comunidad desvinculada del contexto paceño y en el caso de la comunidad chiita, se busca incorporar ambas identidades para la conformación de una nueva.

Género e islam

Con respecto a los estudios de género y la situación de la mujer dentro del islam. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* de Sirin Adlbi, (2016) es imprescindible. La autora comienza comentando los debates que surgieron en torno al feminismo y el islam, son debates coloniales porque se hacen desde lo que ella llama “el imperio de la anulación del otro” que entiende como la forma en la que ha sido conducido el debate, las interrogantes que lo forman, sumado el “caos terminológico y conceptual que circunda el estudio” de los diferentes movimientos y discursos de mujeres musulmanas que se hallan inevitablemente en un contexto sistémico, del que son producto y productoras. La autora señala que esto genera una “cárcel epistemológica-existencial”, la cual tiene la capacidad de definir “quién, cómo y desde dónde, se tiene validez para hablar, ser y estar” y los discursos sobre el feminismo o el islam se ven ligados indefectiblemente a este sistema y se ven continuamente codificados, insertados y reinsertados. Desde esta aproximación Adlbi considera que es un primer paso para renovar la consciencia islámica, que tiene la necesidad de pasar por el análisis y resistencia emancipadora de la construcción y la deconstrucción, en esto se embarcaría en la descolonización de los discursos sobre el feminismo e islam, a través de la superación limitante sistémica “estructural que define y crea la cuestión”(Adlbi, 2016:33).

Adlbi Sibai toma reflexiones realizadas por una serie de autores(as) musulmanes y no musulmanes con respecto al feminismo y el islam. Señala que los debates en torno a esa cuestión giran alrededor de si estos conceptos son compatibles o no. El tema central del texto es una crítica a las nociones occidentales que se aplican al analizar la situación de la mujer musulmana en los países islámicos, por lo tanto, propone una descolonización epistemológica de la cuestión del feminismo islámico, aunque cabe mencionar que la autora señala que existe una incompatibilidad entre los conceptos de feminismo e islam, siempre que se manejen perspectivas de género occidentales y no se consideren otros lugares de enunciación. Adlbi critica al feminismo occidental en su conjunto, señalando que “las categorías analíticas homogeneizadoras” son formas discursivas que perpetúan la colonialidad presentando a las mujeres del “tercer mundo” como sujetos pasivos, víctimas del sistema patriarcal. En contraparte estarían las mujeres occidentales “como agentes activos, libres y emancipados, donde es el feminismo de corte occidental el único camino”, se refiere a las producciones discursivas que se desarrollan desde estos feminismos al estudiar a la “otra mujer” (Adlbi, 2016:66).

El texto de Adlbi es una fuente importante que invita a hacer una reflexión sobre la forma en la que se interpreta la situación de la mujer fuera del contexto occidental y más específicamente la situación de la mujer que nace dentro del islam o que opta por este camino religioso. La autora plantea que es de cierta forma erróneo creer que las mujeres en el islam son sujetos víctimas del sistema patriarcal. Por otro lado, es importante el hecho de que este sistema es patriarcal en un contexto arabo-musulmán, no necesariamente porque es islámico, en tanto hablemos de sociedades predominantemente musulmanas.

Ya entrando en el análisis denominado por la autora como el oxímoron entre islam y feminismo, ella explica que la institucionalización del islam como una religión de Estado, ha tenido consecuencias catastróficas para la mujer. De manera diferencial dependiendo del país, debido a la cristianización⁹ y su paulatina conversión en una religión de Estado y la adopción de dogmas y doctrinas se han visto reflejado en unos códigos de familia enrocados, a los que se les ha inferido un carácter sacrosanto que difícilmente puede ser reformado (Adlbi, 2016).

Las lecturas homogenizantes se hacen por el análisis sesgado de los documentos sagrados musulmanes, como la *Sharía* (ley islámica) y el *Fiqh* (principio de conocimiento profundo del islam aplicada para el desarrollo de la legislación) que son ampliamente estudiados por los musulmanes. Adlbi señala que al estudiarse estos textos se ignoran los contextos macros, meso y micro políticos, sociales, económicos, psicológicos, etc., generalizando la situación en la que se encuentran las mujeres, haciendo relecturas culturalistas que se basan en imágenes y contrastes estáticos, atemporales y homogenizantes. Esto deriva en análisis amputados porque al analizar los elementos constitutivos del patriarcado, estos no son analizados en relación directa a los contextos en los que surgen y se reproducen e ignoran las otras estructuras de poder que son transversales al patriarcado (Adlbi, 2016:113). Adlbi continúa explicando la cuestión de la colonialidad dentro del islam y la situación de la mujer y plantea que hay una construcción colonial que denomina “la mujer musulmana con *hijab*” un eje transversal con el que se coloniza al islam. Agrega que por esto surge la islamofobia, que se funda en los discursos desarrollistas, modernizadores, democratizadores, feministas liberales, que se fueron haciendo más fuerte después del 11 de septiembre.

La islamofobia será un discurso triplemente generado, por quién lo produce, el modo en que lo hace y a quién afecta. Por esto los discursos de los feminismos islámicos se construyen en base a una doble resistencia a la islamofobia y los discursos sexistas y

⁹ Con respecto al concepto de “cristianización de islam” Adlbi (2016:94) plantea la interpretación colonial que entiende al pensamiento arabo-islámico como deudor del pensamiento occidental. Estas conclusiones, dice Adlbi, solo pueden ser alcanzadas por un análisis occidental céntrico y cristiano céntrico, que no parte de los propios conceptos arabo-islámicos para entender su pensamiento (...) y en cambio se desprende del privilegio epistemológico cristiano-occidental. En otras palabras, la pluralidad del mundo es víctima de la codificación y descodificación, que pretende (in) comprender todo lo existente desde y a través de categorías judeo-cristianas y occidental céntricas. Esto implica una negación del pensamiento Arabo-musulmán previa al contacto con occidente y la instrumentalización del islam poniéndolo al servicio del poder y creando regímenes “musulmanes” volviéndose en una religión de Estado. (Adlbi, 2016:95-105)

patriarcales que se enarbolan en nombre del islam.

Los feminismos árabes y/o musulmanes, hacen referencia a un supuesto feminismo laico y secular similar al occidental. Este discurso occidentalocéntrico, que piensa al islam incompatible con el feminismo y alimenta las lecturas patriarcales en nombre del islam, laicista la mayoría del tiempo en la práctica invisibiliza y niega las posibles interpretaciones de diferentes grupos de mujeres que ven el islam un modelo de emancipación y liberación. El laicismo, para Adlbi, es una forma de separar a la religión del feminismo, porque el feminismo está por encima de todas las religiones y es a partir de aquí de donde se puede producir un discurso “verdaderamente feminista” (en palabras de la autora, se puede hablar de feminismo solo desde una perspectiva laica).

Mientras que el feminismo en el contexto occidental, ha nacido en extrema contraposición con el cristianismo. Las mujeres europeas y estadounidenses tuvieron que luchar contra el cuestionamiento de su propia humanidad, a la vez que se definía al ser humano como hombre blanco y burgués, en una maniática exclusión de la mujer. Por lo tanto, el feminismo occidental nace en un contexto donde se va configurando en respuesta a sus necesidades concretas, el voto, el divorcio, el aborto, la independencia económica y se va desarrollando íntimamente ligado a las contradicciones que imponía la iglesia católica y con los procesos de secularización e industrialización europeos, que es muy diferente a otras trayectorias históricas, como la del islam. En contraposición el islam significó una auténtica revolución en el contexto de la Arabia pre islámica, misógina y patriarcal, con la llegada del islam, se prohíben una serie de actos misóginos comunes, como el asesinato de recién nacidas o la posesión de las mujeres como esclavas, junto con la imposición de matrimonios, las mujeres no eran sujetos de derechos. Con la expansión del islam, la mujer se volvió sujeta de derecho y participa en la vida política, se establecen el derecho al divorcio, la propiedad, al aborto, ser económicamente independiente y ligó la salvación a un trato moral y ético a la mujer.

En entrevistas recogidas durante el trabajo de campo, podemos encontrar un ejemplo de estas posiciones emancipadoras:

“(…)porque parezco oprimida y te prometo hay un punto en el que, no sé cómo, que es hasta revolucionario, el hecho de cubrirte, de no mostrar tu cuerpo y no dar el gusto a la sociedad actual, que siempre te insista a venderte más, que tiende a cosificar a la mujer, entonces para mí el hijab tiene mucho peso, no solo religioso” (Gabriela Fernández).

“creo además que aquí si una mujer se empodera al punto de decir: “a mí me va a tocar quien yo quiera” a los hombres les molesta y no es del islam, es en general, les molesta que te empoderes de esa manera. En eso punto yo creo que hay mucho que aprender de las culturas, esas mujeres son bastante exigentes hasta donde yo entiendo” (Claudia Gonzales).

En estos fragmentos creo que se puede observar varios elementos interesantes, por ejemplo, la apropiación de un elemento religioso como una forma de empoderamiento de la imagen de una misma y la capacidad de decidir: “quién puede verte o no”, por otro lado, la idea de que la perciben a ella como oprimida por el hecho de cubrirse, sin considerar

que es un elemento que para ella significa todo lo contrario. Podríamos entrar en un debate sobre si las mujeres más que sentirse oprimidas se sienten protegidas por el *hijab*, incluso creo que podría decirse que existe dentro del islam, "modelos a seguir de mujeres" que difieren bastante de un ideal occidental. En el mismo texto de Adlbi hace referencia a *Las mil y una noches*, describiendo las características de *Sherezade* como modelo de mujer.

En otras observaciones he encontrado comentarios de este tipo, por ejemplo, las personas malinterpretan su vestimenta como si fuera una imposición de parte de los hombres sobre las mujeres, "a veces a mi esposo lo ven y estoy a su lado con *hijab*, y le dicen: "mira a ese maricón, como tiene a su esposa toda tapada" (*Gilda*). Ellas más bien asumen este tipo de prácticas (formas de vestir y la necesidad de tener compañía constante) como formas de protección que ellas escogen. Esta situación se puede generalizar, en el texto de Amway que se analizará más adelante.

Este tipo de prejuicios producen la islamofobia de género, que Adlbi define como un dispositivo de poder atravesado por el género (2016:129), añadido a un nivel macro político, económico, que generan bloques contrarios, Occidente y mundo islámico en contraposición, y la aparición de discursos justificantes que pretenden "emancipar" a las mujeres oprimidas por el islam y la instauración de sistemas donde reine la democracia. Es necesario analizar la construcción discursiva de la mujer musulmana con *hijab*, (*op. cit.* 133) como un sujeto pasivo, inferior y sexualmente reprimido. Porque esta es una forma discursiva que se maneja desde el imaginario de las personas, que entiende al islam como una religión, una cultura, una civilización y población homogénea. Que al ser observada evita que las sociedades occidentales vean sus propios retos en torno a la situación de la mujer (*op. cit.*134), generando una incompatibilidad estructural entre el feminismo y el islam, porque se hace una lectura patriarcal del islam, desde valores liberales y laicos, consiguiendo excluir a mujeres que encuentran en el islam modelos de liberación y emancipación, tanto en contextos no occidentales como occidentales.

De manera complementaria a la cuestión de la mujer en el islam, encontré trabajos realizados principalmente en Argentina, como el estudio de Valcárcel y Rivera (2014), que plantean la posibilidad de un feminismo islámico, como interlocutor de feminismo occidental a través de una reinterpretación de las lecturas sagradas como el Corán con una perspectiva de género.

Las autoras comienzan su trabajo contraponiendo dos discursos prominentes con respecto al islam, que categorizan como la "idealización de la desigual" y la "demonización", que implican la predominancia de un discurso que plantea una verdadera revolución en términos de la emancipación de la mujer con la llegada del islam a Arabia, y por otro lado la idea de que la llegada del islam "es el culpable de la opresión de la mujer y la única forma de acabar con esta situación es el abandono de la religión".

Con respecto a la primera posición, es resultado de una lectura poco crítica de los discursos proselitistas difundidos en las comunidades; sobre la segunda posición las autoras consideran que asume como necesario el abandono de la religión para la emancipación, pero atravesaría por un proceso forzado, lo cual implicaría la pérdida de una parte de su identidad en particular y por lo tanto también sería otra forma de ejercer violencia. En ambos casos señalan al igual que Adlbi (2016), que estas posturas consideran a las mujeres

musulmanas como sujetos pasivos, incapaces “de generar discursos emancipadores por sí mismas y desde sus lugares de enunciación identitaria”. Valcárcel y Rivera plantean la relectura de la tradición histórica islámica donde, “encontramos a muchas mujeres que eran parte activa de la vida de toda la comunidad (...) como eruditas, políticas y místicas” (2014:142). Como mencionan las autoras son las mujeres las principales transmisoras de la fe y las encargadas de mantener vivas las costumbres y tradiciones, pero son las lecturas machistas y patriarcales que invisibilizan esta participación. A esta situación Valcárcel y Rivera plantean una exegesis y “hermenéutica feminista del Corán” (2014:143).

La hermenéutica feminista del Corán implica rescatar el rol y las voces de mujeres musulmanas como “sujetas espirituales (...) reivindicando así el sentido original de la revelación” de un islam que intentó liberar a las mujeres a través del Corán, el cual es desviado o viciado. Argumentan que las religiones monoteístas como “poder fáctico y discursivo”, tienen influencia determinante con respecto a la posición de la mujer de inferioridad y por ende en la opresión de la mujer. Esta situación encuentra explicación analizando las raíces teológicas de las religiones abrahámicas y el rol y la representación que le son otorgadas a la mujer en sus sociedades. Por esto es importante una teología con perspectiva de género. (Valcárcel y Rivera 2014:143).

Las autoras plantean pautas para hacer una hermenéutica coránica feminista, que implica el desarrollo de una teología crítica, que pone en primer plano “una serie de principios éticos y cosmológicos” como la unidad de la creación en términos de complementariedad y oposición o retomando la igualdad que Allah expresa para hombre y mujer creados de barro, en igualdad de condiciones, en los relatos coránicos (Sura 4: aleya 1): “si bien el Corán reconoce la diferencia biológica entre hombre y mujer no les asigna roles de género específicos”. Por lo tanto, la hermenéutica coránica feminista concluye que en el Corán o en los principios islámicos no encuentra un sustento para el sistema patriarcal o la discriminación por género.

El aporte más importante del texto está en el análisis de las identidades de la mujer musulmana, que es llevada a un nivel corporal.

Al referirnos a la cuestión identitaria, la dimensión corporal, se nos presenta como un sujeto de análisis (...). No solo porque las identidades personales sociales y colectivas se internalizan y se viven a través del cuerpo, ya sea la identidad étnica, de género o religiosa. Si no porque además del proceso de *embodiment*, de las normas sociales (...) nos encontramos con toda una faceta performativa de la identidad. Esta exhibición es cuasi inherente a la demarcación de las fronteras sociales y al reconocimiento de la diferencia (Valcárcel y Rivera,2014:148).

Este es un elemento que permite entender la apropiación de prácticas por parte de los miembros de la comunidad, por ejemplo, en una necesidad de auto- disciplinamiento, con la higiene personal o con los horarios con los que debe cumplir para hacer la oración o en su dieta. Este punto es principalmente importante en el caso de las mujeres, adaptan su forma de comportamiento y vestimenta, este último que es principalmente performativa, es una suerte de “islamización del cuerpo”. Las autoras nos plantean una relación entre mujer y comunidad, siendo las mujeres las que llevan mayor peso identitario de pertenencia a la comunidad y además son las encargadas de preservar los valores y

tradiciones culturales y religiosas en el caso boliviano, aunque haya mayoritariamente mujeres conversas, las hermanas extranjeras han sido difusoras de valores religiosos y culturales dentro de la comunidad ,generando un diálogo e intercambio entre conversas y musulmanas de nacimiento.

El uso del *hijab* es central en el debate sobre la islamización del cuerpo fuera de contexto árabe-islámico (como signo de opresión sexual) y que “desoye” a las mujeres que lo usan. En este sentido, Valcárcel y Rivera, plantean a mi parecer un nuevo punto de partida para entender el uso de la vestimenta islámica, además entendiendo al *hijab* como un símbolo polisémico, que responde a diferentes necesidades, principalmente para las conversas. Algunas mujeres pueden utilizar el velo como un elemento identitario, mientras que para otras representa un gesto político o una forma de enfrentar la cosificación de la mujer occidental. Estos elementos de análisis son recurrentes en los testimonios de las mujeres pertenecientes a las diferentes comunidades musulmanas en Bolivia, no solo de las conversas sino también de las migrantes, pero principalmente se encuentra un discurso de empoderamiento de las más jóvenes de la comunidad a través del uso del *hijab*.

Continuando con el análisis desde una perspectiva femenina sobre el islam esta *Hijas del otro sendero: testimonios de nuevas musulmanas: experiencia de mujeres norteamericanas que abrazaron el islam* de Carol Amway. Este texto no es académico, trata del proceso de superación y aceptación que la autora atraviesa al enterarse de la conversión de su hija al islam, después de haberse casado con un iraní (el texto no especifica si las entrevistadas son musulmanas chiitas o sunnitas, aunque señala que existe cierto recelo hacia los chiitas por los acontecimientos suscitados en la embajada de Estados Unidos durante la Revolución Iraní). Aun así, el texto es valioso porque recoge las vivencias de mujeres que nacieron en el seno de familias con diversas orientaciones religiosas y describe el proceso de transición al islam y cómo esto impacta en sus relaciones personales y en sus vidas. A la vez muestra ciertos procesos de transformación de opiniones, que van desde una negativa total, a ir aceptando la decisión de sus hijas, claro que no se da en todos los casos.

Es un interesante elemento de análisis, pues de acuerdo a los testimonios recogidos por la autora y los que recogí, existen similitudes en los procesos que atravesaron las hermanas en las comunidades estudiadas. Relacionado a la aceptación de su familia y su acercamiento al islam, que se dio debido a que se casaron con hombres musulmanes, varias de las mujeres, en especial de la mezquita chiita, tuvieron su acercamiento al islam a través de musulmanes que posteriormente serían sus esposos, pero en esta transformación, existe un previo proceso de búsqueda espiritual, en la mayoría de los casos, al igual que lo descrito en el texto.

Otro elemento importante del análisis de Amway es la islamofobia (no aparece el término en el texto) como la causante de la aversión por parte de los familiares a la conversión de sus hijas, debido al prejuicio que cae sobre esta religión y la negativa situación que supuestamente enfrentan las mujeres musulmanas. Creo que un punto donde debo detenerme. Adoptar la vestimenta islámica es lo más complicado del proceso de optar por una vida islámica, aunque a la vez para muchas mujeres esto representa una reivindicación y una forma de liberación. Volviendo a Adlbi (2016), la vestimenta islámica representa formas de apropiación de la imagen e implica empoderamiento. En el caso de Amway, los

testimonios que recoge son ampliamente similares a esta afirmación y la forma en la que asumieron las mujeres paceñas el *hijab*. En ambos casos se señalan que es una forma de resistencia, las mujeres al usar la ropa modesta y holgada, se ven libres de la moda impositiva y de los parámetros de belleza, pero resulta perturbador para los padres y madres que usen ropa tan cubierta, porque lo consideran inapropiada o porque “llama demasiado la atención”.

La autora describe cuáles fueron los puntos que generaron conflicto tras la conversión y aborda principalmente dos. Primero, el hecho del cambio de religión en núcleos familiares altamente religiosos es asumido como una traición o desprecio a los valores inculcados en el seno de la familia, dando lugar a otro conflicto cuando este es superado, que aparece cuando las parejas musulmanas conversas tienen hijos(as). Amway señala que es muy común que si los niños se quedan con sus abuelas, estas no pierdan la oportunidad de cristianizarlos. Por esa razón, las mujeres musulmanas conversas, que son las principales encargadas de la educación de las y los niños, prefieren hacer visitas supervisadas (vigilando que las abuelas no les inculquen valores diferentes a los islámicos) a sus familias de origen y hasta generar mayor apego por las familias de sus esposos en caso de que sean musulmanes de nacimiento y otro punto de conflicto es la comida, que genera cierta tensión en las reuniones familiares, mencionan varios testimonios, ya que se ven obligados a llevar su propia comida y no consumir los alimentos que sus familiares preparan que en cualquier caso es ofensivo.

Claramente no todos los testimonios recogidos por Amway, son de desaprobación por parte de las familias con respecto a la conversión de sus hijas, en algunos casos prima la libertad de decisión. Claro que en los casos de en los cuales existió un conflicto o desaprobación de los padres, hay un proceso gradual de aceptación en la mayoría de los casos.

Este texto es muy interesante porque a través de testimonios contradice la tesis de McGuire (2002:75), quien señala que la religión en sociedades modernas es de carácter personal e íntimo. Amway demuestra que hay un impacto social a raíz quizá de la conversión al islam por sus características particulares, pero la religión todavía es un elemento importante para las relaciones familiares incluso en las sociedades modernas.

1.5 Marco teórico y conceptual

Para abordar la temática desde una perspectiva teórica, es necesario hacer un ejercicio sistemático de abstracción con respecto a los conceptos que contribuyeron en el entendimiento del fenómeno social abordado.

Religión

La perspectiva desde la cual se abordó el análisis de la religión es la de Berger, quien define la religión como un instrumento de legitimación, que mantiene la realidad definida socialmente, además que logra ser efectiva porque relaciona las precarias construcciones efectuadas por la realidad empírica con la realidad suprema” (Berger ,1966:48). Dianteill y Löwy entienden, por un lado, como Berger, la religión como instrumento de

comunicación y conocimiento, que da lugar a un acuerdo “sobre el sentido de los signos y el sentido del mundo” (2009:176).

Por otro lado, McGuire señala que “la religión es una de las fuerzas más influyentes en la sociedad, conformada por las relaciones de unas personas con otras, influenciando la familia, comunidad, la economía y la vida política” (2002).

Estas definiciones que se complementan entre sí, y más importante aún, dan a entender que la religión cumple una función y es un sistema de significados que proporciona sentido a la vida individual y social. Por eso es importante entender cómo aparece la diversidad de caminos religiosos en las sociedades que ya no se legitiman a partir de una religión específica/dominante. Este proceso es explicado a continuación.

En su libro *El dosel sagrado* Berger analiza el proceso de secularización que atraviesan las sociedades modernas, que entiende como “un proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura” (Berger 1969:134). Esto se manifiesta, según Berger, en la separación del Estado tanto de la iglesia como de la educación que se encontraba bajo su dominio. Esta separación es un proceso socio estructural es decir no solo se produce en la sociedad y la cultura, sino que implica una secularización de la conciencia; o sea que son menos los individuos que precisan de las interpretaciones religiosas. Cuya consecuencia podría ser el paso de la religión en tanto elemento de integración social a una decisión supuestamente libre y privada de cada persona.

Este elemento es fundamental para explicar el porqué de la presencia de comunidades religiosas incorporadas recientemente como el islam que, si bien es una comunidad bastante reducida en el país, implica una fragmentación religiosa que da lugar a una variedad de formas de expresión religiosa. Berger aclararía que la religión pierde la capacidad de constituir mundos o sea que “el establecimiento de un conjunto integrado de definiciones de la realidad que pueda servir como un universo común de significados para una sociedad” (1966,p.165). Así la religión sola tiene la capacidad de construir “submundos” que conforman un universo fragmentado de significados, ya sean núcleos familiares o comunidades de mayor o menor tamaño.

Esta fragmentación tiene por consecuencia que la religión se reduzca a una “preferencia” e “individualización” y pasa al plano de la vida privada. Para Berger esto significa que ya no constituye un “mundo” que les dé un significado a todos los aspectos de la vida social, sino que se limita a aspectos específicos de la vida separados de los sectores secularizados de la sociedad moderna. O sea que la religiosidad es privada y además ajena a “contextos institucionales e impersonales” (1966:164).

Con este proceso y la aparición de submundos se amplía la oferta de caminos religiosos. El momento en el que las personas optan por uno de estos caminos, puede implicar un proceso muy personal, pero puede verse influido por la familia o el entorno social inmediato. Como señala McGuire, en las sociedades modernas la elección religiosa es una “decisión individual”, y se tienen además más opciones que en una sociedad tradicional, aunque esta libre decisión es genuinamente ambivalente porque se ve influida por otros factores, que evidencian que la religión sigue dominando ciertos aspectos sociales como

la educación (ya no estatal pero sí a nivel privado), por ejemplo, el colegio en el que estudias (en el que se imparte una religión y se admiten clases sociales “deseables”). Otro ejemplo que la autora señala es que toda una familia puede cambiar de religión porque la cabeza de la misma lo hizo. Esto ya entra en el proceso de conversión y sus características particulares.

Es necesario considerar que la forma de entender la religión en el mundo occidental difiere de concepciones islámicas y es preciso cuestionar la construcción histórica de este concepto. Valcárcel (2014) hace esta precisión enfrentando la definición de religión de Geertz y las críticas de Asad. La definición de Geertz resume las concepciones anteriores, entendiendo religión como un sistema de símbolos cuya función es “establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de la existencia” (Geertz, 1973: 89). Dichas concepciones generales de existencia son universales. Asad (1997) señala que esta noción discursiva es herencia de la tradición cristiana que inicia en la Edad Media y se consolida con la reforma protestante, además cuestiona este discurso con la idea de religión como algo contrapuesto a lo secular y las creencias individuales que coadyuvan a enfrentar la miseria y la angustia refleja la posición que la religión ha adquirido en las sociedades industriales (Asad en Valcárcel, 2014:56).

Asad plantea que la religión se ha entendido desde una perspectiva weberiana evolucionista, como un antepasado arcaico de la ciencia, la política, y el derecho que conceptualmente buscan separarse de este antepasado, asimismo cuestiona esta noción racionalista que presenta a la religión como una forma primitiva de las instituciones que en la modernidad existen de una forma “más veraz” (como leyes, ciencia y política). Para Asad la religión “no es un modo arcaico de pensamiento científico, (...) al contrario es un espacio distintivo de prácticas humanas y creencias que no se pueden reducir” al ámbito personal (1993) siendo que en el mundo islámico la religión, no es un sistema más, es el sistema que rige la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana, social, política y económica de sociedades enteras.

Para el contexto boliviano la definición más apropiada para comprender el rol de la religión es el concepto que Prado emplea (1997) para explicar, desde la perspectiva de Bastián, quien define que “la sociedad religiosa dominante dentro de una formación social, es la que monopoliza los bienes simbólicos de salvación que se adhieren a los valores nacionales” (1997:19) y en contraposición a estas sociedades nacionales están las sectas cuya supervivencia depende de la creación de clientela a través de una construcción identitaria que se opone a los valores dominantes de la sociedad religiosa. Esto se aplicaría a las comunidades religiosas con prácticas de diferente afiliación que se implantan en la sociedad boliviana en núcleos reducidos donde reproducen su fe.

Conversión.

Al-Qwidi en su texto *Entendiendo los estadios a la conversión al islam: La voz de británicos convertidos* define la conversión como la reorientación del alma o conciencia de un individuo que a través de un deliberado alejamiento de la forma anterior de la conciencia la reorganiza y deja lo pasado como algo malo y lo presente o futuro como algo bueno. La conversión al islam, explica la autora, implica una radical transformación

de pensamiento y acciones que se expresa en una entera transformación de la personalidad del sujeto y de sus estructuras sociales en la sociedad, este proceso puede ser gradual o de repente, pero lo central es que el converso es un agente activo que negocia su práctica con su entorno permanentemente (2002: 43).

Köse en *Conversión al islam: un estudio de nativos británicos conversos* (1994) señala que el fenómeno de la conversión religiosa es ampliamente complejo porque engloba una serie de experiencias que pasan por la transición de la irreligiosidad a la creencia, el aumento de una devoción dentro de una misma estructura religiosa, la transición de una religión a otra, además de todos los impactos sociales que esto tiene en la vida del sujeto. En este amplio marco de experiencias, Rambo define la conversión como un “proceso de cambio religioso que tiene lugar en un campo de fuerzas dinámicas de personas, eventos, ideologías, instituciones, expectativas y orientaciones” (Rambo en Köse, 1994:5). Para el autor la conversión es: a) un proceso a lo largo del tiempo, no es un evento único; b) es contextual y por lo tanto influye y es influida por una matriz de relaciones, expectativas y situaciones; c) los factores en el proceso de conversión son múltiples, interactivos, acumulativos, donde no hay una causa única, un proceso único y ninguna consecuencia simple.

Rambo (1993) en *Entendiendo la conversión religiosa* plantea además que la conversión es una transformación que ocurre a través de la mediación social, cultural, personal y religiosa en la que se identifican tres dimensiones, primero la tradición como el contexto social y cultural. Segunda las transformaciones personales y psicológicas y por último la trascendencia como el fin último espiritual. Estas transformaciones para ser consideradas como una conversión deben ser continuas y persistentes, en el que las instituciones o tradiciones religiosas coadyuvan fomentando el compromiso, proporcionando técnicas de desarrollo, preparación, y perfeccionamiento de sus nuevos afiliados. (Rambo, 1993:163).

Castellanos, en su texto *El Islam en Bogotá* al igual que Köse parte de la idea de que la conversión puede ser asumida de diferentes formas dependiendo el contexto en la cual es estudiada, pero añade el elemento del significado social que este cambio o transformación puede traer consigo, el cual varía dependiendo el contexto, señala el autor, que puede ir desde la exaltación al rechazo a la sustitución de valores culturales. Pone el ejemplo de que un cambio de este tipo en un contexto tradicionalmente católico puede resultar en una alienación, incluso puede considerarse antipatriotismo cuando se asumen religiones “foráneas y se adoptan prácticas ajenas” (Castellanos, 2010:177). Complementando compara las características de las conversiones a los credos cristianos, en los cuales, las experiencias visionarias representan una motivación para la conversión. Pero para los musulmanes los valores de su fe, si son correctamente presentados, son “el foco de su proselitismo”, más que experiencias sobrenaturales (2010:178). Es importante dice Castellanos no separar el contexto social y cultural e incluso institucional. Claramente las motivaciones del creyente pueden variar y no llegar a construir sujetos creyentes con características homogéneas.

Castellanos señala que la conversión al islam está muy ligada a la integración comunitaria, porque el sentido de comunidad es muy importante para el ejercicio de la fe, aunque también menciona el hecho de que un obstáculo que evita una mayor difusión del islam es que existe un sentimiento de ser observados por organismos de seguridad.

Por otro lado, es necesario abordar las características que se presentan en la conversión al evangelismo. Para lo cual empleare el trabajo de Prado (1997). La autora maneja el fenómeno de conversión a través de la construcción de patrones, que son resultado del análisis de trayectorias sociales, en las que intervienen presiones inmediatas (enfermedad, problemas económicos) que concluyen en la conversión. Entendiendo que la conversión es resultado de un proceso, en muchos casos resultado de una vida muy dura, que encuentra cierto sosiego después de la conversión. Plantea cinco categorías a considerar para comprender, la relación entre la trayectoria social y la conversión: 1) migración, que conlleva una necesidad de pertenencia y estabilidad ; 2) educación y ocupación, con respecto al nivel de instrucción y la “vulnerabilidad a la prédica fundamentalista”; 3) vida personal y familiar, esta categoría sirve para obtener un bosquejo de las primeras experiencias(familiares) del individuo que influyeron en las relaciones posteriores y la conversión; 4) vida religiosa, participación en cualquier otra actividad o comunidad religiosa; 5) instancias comunicativas, que está relacionada con espacios comunicativos evangélicos en este caso(1997: 109). El trabajo de Prado brinda herramientas para entender la conversión al islam, sobre todo por plantear el fenómeno de la conversión en un plano social, que conlleva un proceso y una historia de vida que desembocan en la conversión.

Garma (2018) lleva el fenómeno de la conversión al campo discursivo. Es así que plantea el “modelo de conversión paulino”. Para explicar este modelo el autor se remite al Nuevo Testamento donde se narra la conversión de Saulo de Tarso¹⁰ a quien en su camino a Damasco es cegado por una luz del cielo. Mientras cae al suelo, una voz (la de Jesús) le cuestiona, “Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?” (Hechos de los Apóstoles ,9:1-20). Después de tres días de ceguera Ananías le restaura la vista y Saulo de Tarso se convierte en el apóstol Pablo. Esta experiencia significa una transformación radical mediada por una experiencia divina.

Este relato se convierte en las comunidades cristianas en un esquema de reordenamiento para las experiencias de conversión. Los acontecimientos sucedidos en la vida de los creyentes se ven revalorizados y reordenados para transformarse en un esquema deseable de conversión. Se transforma además en una narrativa generalizada, que es apropiada por los creyentes como narrativas personales, que son relatadas a los no creyentes para mostrar cómo la vida del cristiano es literalmente tocada por la divinidad. Además, que en este esquema discursivo las motivaciones de tipo social son subordinadas al campo divino, su razón de ser es explicada y tiene un propósito, este modelo discursivo se hace evidente en la sistematización de historias de vida que hace Amalia Prado (1997:110).

El modelo de conversión paulino presenta pautas para la interpretación de los relatos de conversión en la comunidad musulmana, en la etapa de consolidación de la misma, de dos formas:

Primero, en la tradición islámica no existe un relato similar al de Pablo, pero el modelo resulta útil, si es tratado en el plano discursivo. En el islam no hay una noción de conversión como en la visión cristiana, la revelación del Corán a Muhammad es una confirmación de las revelaciones que se habían manifestado a sus antecesores (desde Adán

¹⁰ Perseguidor de cristianos.

hasta Jesús) (Corán, 29:45-46), el mensaje del monoteísmo puro. Muhammad era descendiente de la tribu de Adnan, hijo de Ismail, por lo tanto, practicante del monoteísmo (Al Sheha,2006:9). Muhammad visitaba la Kaaba (el templo erguido por Abram e Ismail) para adorar a Dios, pero este había sido invadido por idolatras, así que meditaba en la Caverna de Hira donde a la edad de 40 años el ángel Yibril (Gabriel) le revelo el Corán mientras adoraba a Dios. (Al Sheha,2006:17).

La revelación del Corán representa la reafirmación de esta creencia y una nueva alianza con Dios, “él te ha revelado el libro de la verdad, para confirmar los mensajes anteriores, revelados en la Tora y el evangelio” (Corán, 3:2) . En los relatos sobre el islam, lo primero que se resalta es la personalidad del profeta, que no atraviesa ningún momento idólatra, a diferencia de Saulo. Por lo tanto, el islam para el profeta Muhammad es una confirmación del camino. Este relato también se consolida en la comunidad como un relato generalizado, apropiado y narrado. Los y las hermanas al narrar su llegada al islam y al hablar de sus religiones pasadas lo hacen desde el descontento y crítica, refiriéndose principalmente a una creencia personal, haciendo un reordenamiento de las experiencias pasadas, para acomodarlas como en el caso de la narrativa paulina, a un esquema deseable, pero en lugar de buscar una transformación profunda en la creencia, se busca más bien una reafirmación y confirmación de fe, un “regreso al camino correcto”. A este modelo adaptado, es denominado “reversión” (Böz, 2012) al islam que es un concepto étnico de este sistema de creencia particular y por otro lado también buscan esta reafirmación en experiencias familiares, que igual podrían interpretarse como la búsqueda de salvación de sus seres queridos, discursivamente al menos.

En un segundo caso, la narrativa paulina descrita por Garma (2018) también se encuentra en las experiencias de conversión en la comunidad, los y las hermanas relatan experiencias trascendentales que desembocaron en su conversión al islam. Se expresa esa transformación profunda, mediada por la divinidad. Esto es más común en las y los hermanos que provienen de comunidades evangélicas.

En ambos casos la conversión es expresada en la transformación de las prácticas. Esta es la transformación radical, en el relacionamiento con uno mismo y su entorno social, implicando una “reestructuración de la consciencia” referida a la vida social del individuo. Los valores que se le enseñaron se transforman cualitativamente y pueden afectar la percepción de las relaciones familiares y sociales.

Para complementar, es necesario tener en consideración el concepto de “movilidad religiosa” desarrollado por Garma (2018). Concepto que surge desde la crítica al modelo de conversión por privación, porque este no explica la conversión de sujetos con altos niveles de escolaridad y que no han sufrido carencias(2018:101) por eso el autor propone un modelo multicausal, la identificación de diversos caminos y formas de vivenciar la religión hasta llegar a un credo institucionalizado y más o menos permanente. El autor describe la movilidad como experiencias individuales fuera de la religión de origen de los sujetos y diferentes modalidades de afiliación religiosa en la búsqueda espiritual, estas pueden ir desde la apostasía, la cohabitación religiosa y dependiendo de la narrativa, estas experiencias pueden ser interpretadas como erróneas o parte de un proceso al momento de comprometerse en una religión definitiva.

Capítulo II

El islam y las prácticas

2.1 Características del islam

Es necesario, antes de entrar a la descripción del objeto de estudio, hacer una descripción general de las características del islam en tanto normas y mandatos referentes al comportamiento que debe tener todo musulmán(a) conforme a la sunna¹¹ del profeta y el Corán, además de las implicaciones que estos textos tienen en la vida de las personas que pertenecen a esta afiliación religiosa.

2.1.1 ¿Qué es el islam?

La palabra islam significa sometimiento total a la palabra y voluntad de Dios plasmada en el Corán. Esta sumisión u obediencia abarca todos los aspectos de la vida de las personas, significando esto que el islam rompe toda distinción entre “religión y realidad cotidiana autónoma” (Khoury-th-Adel, 1981:15). Esta religión es entendida como un modo “completo” de vida, o sea que el islam rige todos los aspectos de la vida cotidiana y espiritual de un musulmán(a).

Una persona que acepta y abraza el islam debe cumplir con los cinco pilares fundamentales del islam, que son prácticas que debe realizar toda persona para ser considerada musulmana. Debe asumir también los siete pilares de la fe islámica, que son fundamentos doctrinales, que hacen a un musulmán un “verdadero creyente”.

2.2. Los cinco pilares del islam.

- La *Shahada* o abrazar el islam es el ritual en el que se hace la declaración de fe. Se testifica: “*Ash hadu anla ailha illaalláhu wa ash hadu anna Muhammadar rasulullah*” (atestiguo, que no hay Dios, excepto Allah y atestiguo que Muhammad es el mensajero de Allah). En este ritual también se explican los siete pilares de la fe islámica que son: creer en Allah, creer en los ángeles, creer en los libros que Allah reveló a la humanidad, creer en los profetas enviados, creer en el día del juicio final, creer en la vida después de la muerte y creer en la predestinación.

- La *shahada* es un ritual particular porque no se interpreta como un acto de conversión, en el sentido de que antes no era musulmán y ahora lo soy, el sentido de la *shahada* es más bien entendido como un ritual de retorno al camino de la verdadera religión de Dios. Dentro de la tradición islámica, se cree que todos(as) nacemos creyentes musulmanes. “Todo niño y niña nace con creencia natural en Dios y un instinto innato de adorarlo solo a Él”, esto es llamado el *fitrah*. “El profeta dijo: todo niño nace en estado de *fitrah*, son sus padres los que lo hacen judío, cristiano o un Zoroastriano” (Bilal, 2011:20). Son los padres, el entorno, quienes alejan al niño de Dios, pero la *shahada* representa el fin de ese alejamiento, por eso se habla de la reversión al islam.

¹¹ Hechos y dichos del profeta.

- *Salat* es la oración obligatoria que se debe realizar cinco veces al día, para el islam es entendida la oración como la forma física y mental de culto prescrita para recordar a Dios, agradecer y pedir perdón por las faltas que uno comete, esta se debe hacer en dirección a la *Kaaba*, estas oraciones se deben hacer en horas determinadas, que varían por región y huso horario. Los días viernes se realiza la oración del *yuma*, después de la oración de medio día. El *yumma* es una oración importante, que se debe realizar en comunidad para fortalecer la misma y debe ser hecha necesariamente en la mezquita.

Nomb re	Momentos a realizar la oración	Nº Rakats (postraciones) obligatorios
<i>Fayr</i>	Inicia en el alba y termina antes de la salida del sol.	<i>2 rakats</i>
<i>Dhuhu r</i>	Inicia cuando el sol, tras atravesar el meridiano, empieza a declinar, termina antes del <i>salat Asr</i> .	<i>4 rakats</i>
<i>Asr</i>	Inicia cuando el sol alcanza su punto intermedio, entre el comienzo de su declive y el ocaso, cuando el sol comienza a palidecer.	<i>4 rakats</i>
<i>Magri b</i>	inicia después de la puesta de sol y se prolonga hasta el crepúsculo.	<i>3 rakats</i>
<i>Isha</i>	Inicia después de haberse disipado el crepúsculo, cuando entra la noche. Termina según algunas escuelas hasta antes del alba y según otras hasta la media noche.	<i>4 rakats</i>

Tabla 1

(fuente: la purificación y la oración: texto guía de la comunidad islámica As-Salam , sf:1)

-El *Zakah* o limosna, es una forma de purificación de las ganancias recibidas durante un año. Esta limosna debe ser el 2,5% del total ahorrado de cada persona o cabeza de familia, este es un mandato de Dios, “realicen la oración y paguen el *Zakah*, sepan que todo es en beneficio propio” (Corán, 2:110), con el objetivo de prevenir la avaricia y como caridad dada a las personas menos afortunadas o a los pobres: “den caridad a los pobres que padecen necesidad, por dedicarse a la causa de Dios y no pueden viajar por la tierra y conseguir sustento” (Corán, 2:275).

-El *Saum* o ayuno durante el *ramadán*, el quinto mes lunar (Corán, 2:183-187), que dura 28 días y concluye con el *Eid Al Fitr*. El ayuno musulmán consiste en privarse de alimento, bebida y relaciones sexuales desde que sale el sol hasta que se oculta. Por lo tanto, varía dependiendo la región y el huso horario. Lo óptimo es que se rompa el ayuno en comunidad. En la cena de *iftar* se deben hacer súplicas antes de ingerir algún alimento, se hace la oración de la noche, se cena y se leen “Las joyas del ramadán” que son 28 dichos del profeta. Se deben leer en orden correlativo una al día después de la cena¹². Se hace la oración del *tarawih* y se cantan en árabe suras del Corán.

En las últimas dos semanas se celebra la “Noche del Destino”, en conmemoración al

¹² La organización para las actividades comunitarias las explicaré en un acápite específico sobre las características de cada comunidad.

descenso del Corán entregado a Muhammad. No se sabe la fecha exacta, pero se estima que la Noche del Destino está entre las tres últimas noches impares del ramadán, 23,25 y 27, en las que los hombres deben quedarse a rezar en la mezquita toda la noche y las mujeres pueden hacer recordatorio de Dios en la cama, esto se hace los tres días para evitar errores. Es importante acertar porque orar toda esta noche en particular equivale a 100 años de adoración a Dios¹³.

-El *Hajj* o peregrinación es un viaje a la Meca que todo y toda musulmana debe realizar al menos una vez en la vida, si cuenta con los medios económicos y la condición física (Corán,2:196-203; 3:97), pero este debe diferenciarse, hay peregrinaciones menores, en las cuales se visita la Meca, estas pueden realizarse, en cualquier fecha del año. El *Hajj* se realiza en los primeros 10 días del doceavo mes lunar (Corán, 2:186), consta de cuatro etapas (que son los pilares que validan la peregrinación).

1ª *Ihram* es la primera etapa que está compuesta por: la vestimenta y la intención. Los hombres deben vestir dos telas blancas, sin costuras, las telas deben cubrir por encima del ombligo hasta por debajo de las rodillas y el hombro izquierdo, el hombro derecho debe estar descubierto (es también la vestimenta que debe usar el musulmán para ser enterrado). Las mujeres pueden usar la vestimenta islámica cotidiana, velo y *abaya*. La intención se refiere a realizar cada etapa haciendo recordatorio de Dios y con el deseo de cumplir todos los pilares del *Hajj*.

2ª *Safa* y *Marwa* (Corán, 2:156). Estas son dos colinas en las que Agar (la madre de Ismail), busca agua para su hijo, va de una a la otra siete veces. En la séptima, empieza a brotar agua del paraíso debajo de sus pies, ella hace un cuenco de tierra con las manos para conservar el agua y se forma una vertiente, de la que continúa brotando agua. Los peregrinos deben hacer el recorrido de Agar entre estas colinas, siete veces al igual que ella y recoge agua de esta vertiente, porque consideran que tiene propiedades curativas.

3ª *Tawaf al Hada* es la circunvalación, rodeando la montaña de la Misericordia siete veces, pidiendo misericordia y perdón de Dios (haciendo *Dhuhur*). Durante el recorrido como parte del ritual se debe tomar siete piedras y arrojarlas en tres lugares diferentes, esto es Sunna obligatoria, porque conmemora la prueba de Abram¹⁴. Cuando se terminan de dar las siete vueltas, deben sacrificar un cordero (Corán, 22:29-37). Las hermanas y hermanos que viajaron a hacer la peregrinación mayor relatan que existen “empresas sacrificadoras”, a las que se les pagas y sacrifican un cordero y lo procesan para hacerlo conserva y es enviado a países pobres o en conflicto. Pero

¹³ Esto es considerado como un regalo de Dios, porque los primeros hombres que adoraron a Dios vivían más de 100 años lo que les daba más tiempo para hacer recordatorio de Dios y pedir perdón, pero como ahora los hombres viven mucho menos esta noche le es obsequiada por justicia. (explicación del Sheij Ayman).

¹⁴ Cuando Dios le pidió que sacrifique a su primogénito, mientras se dirigía al monte de la Misericordia, el diablo se le apareció tres veces, diciéndole a Abram, que no sacrifique a su hijo e Ismail le decía a su padre, haz lo que Dios te ha ordenado y Abraham arrojaba dos piedras la primera y la segunda vez y 3 la última y un cordero apareció y Dios le dijo sacrifica al cordero en conmemoración mía. (Relato del Sheij Ayman en la clase de preparación para la fiesta del sacrificio).

otros hermanos llevan ganado para venderlo y también se hacen los sacrificios al pie de la montaña de la Misericordia y se reparte la carne entre los peregrinos y hermanos menos afortunados.

Al terminar los hombres deben raparse a sí mismos, las mujeres deben hacer que otra mujer le corte aproximadamente dos centímetros del largo de su cabello, la mujer que corta ya debió haber hecho que le corten el cabello.

4ª Oración de *Arafat*, esta oración se debe hacer entre la oración de medio día y la del anochecer, esta oración consta de las postraciones habituales y la súplica del perdón de Dios.

Después de haber realizado el primer pilar o haber concluido los cuatro, se debe hacer el *Tawaf* al *Qudun* o la circunvalación de la Kaaba (Corán 2;125) a modo de saludo. Consiste en dar siete vueltas a la *Kaaba* y realizar dos o cuatro postraciones. Es así como la peregrinación mayor es considerada válida. Al día once del doceavo mes se celebra el *Eid Al Adha* o la fiesta del sacrificio, es una fiesta comunitaria en la que se celebra el pacto de Abram con Dios.

Estos son los pilares universales del islam, todos los musulmanes sin importar la escuela a la que se haya afiliado deben cumplir con estos cinco mandatos.

2.3. Los siete pilares de la fe islámica

Al momento de hacer la declaración de fe en el islam, se deben asumir siete pilares de fe, para explicar esta parte, utilizaré la transcripción del discurso que el sheij repite en todas las *shahadas* a todas las personas que dan el testimonio de fe. En el ritual de la *shahada*, primero se explican los pilares de la fe islámica, el “imam”, es un concepto bastante complejo, pero no pretendo ahondar en esto, así que en términos generales el “imam” es la fe, es la creencia total en los pilares a ser descritos a continuación.

- 1) “Allah es la única divinidad, es único, indivisible y eterno, no hay otro digno de adoración, Allah no engendró, ni fue engendrado. El creó todo el universo y a todos lo que lo habitan, no tiene pareja, ni padre, ni madre ni hijos o hijas, no hay nada similar a él, es omnipresente y omnisciente”. (discurso del Sheij Ayman en shahada, 31-08-2018).

Para la tradición religiosa islámica la unicidad de Dios es el elemento más importante. La aceptación de este pilar para los y las conversos cristianos, implica la negación total de tres elementos centrales para el cristianismo en sus diversas denominaciones: primero, se niega la existencia de la Santísima Trinidad, Dios es UNO e indivisible. Por lo tanto, la división de Dios en “padre, hijo y espíritu santo”, una blasfemia dentro del islam. Segundo, Dios no es padre, porque no engendró a nadie (Corán, 112:3), así que no puede ser considerado padre de Jesús y Jesús no está a la altura de Dios y no debe ser adorado (Coran,112:4,5-21:26). Para el islam Jesús es un profeta muy importante (en árabe Isa), fue un hombre perfecto, que nació de María virgen, que concibió por un soplo divino y debe estar presente en las oraciones de todos(as) los musulmanes, deseándole paz y las bendiciones de Dios, pero no se lo puede alabar porque sería considerado idolatría; como

consecuencia la tercera negación es que no se debe creer en María como la madre de Dios por lo tanto es una blasfemia rezar “Santa María madre de Dios” (Corán, 3:47-55). Este principio resulta ser bastante conflictivo para algunos y algunas hermanas a la hora de comenzar en la práctica del islam.

- 1) “Ángeles: como nos informa el sagrado Corán, tenemos un ángel a la derecha y un ángel a la izquierda que vigilan nuestras buenas y malas acciones, el ángel Gabriel está encargado de dar la palabra de Dios a sus mensajeros, el ángel de la trompeta, el ángel de la muerte, cada uno de ellos tienen su oficio, ellos no tienen libre albedrío, son una de sus creaciones y existen millones y millones y es el segundo pilar de la fe del islam creer en los ángeles” (discurso del Sheij Ayman en Shahada, 31-08-2018).

Dentro de la cosmovisión islámica, los ángeles son seres creados de luz, a la vez que los seres humanos son seres creados de barro y también existen los demonios o genios, seres creados del fuego.

Los ángeles cumplen diversas funciones y están jerarquizados. Son seres alados y sin sexo, cada ser humano(a) tiene dos ángeles que le acompañan a diario. Uno a la izquierda y otro a la derecha, uno anota las malas acciones y otro las buenas, que serán pesadas el día del juicio final. A diferencia de la cosmovisión cristiana, los ángeles no tienen forma humana y un par de alas. Para el islam, los ángeles son de diferentes colores y pueden tener desde un par hasta 600 pares de alas. Los ángeles con mayor jerarquía son Gabriel (Yibril), que es el mensajero de Dios y Miguel (Mijaíl) que es el que pesa las buenas y malas acciones. Deben ser amados y respetados, pero no adorados. No representa mayor dificultad aceptar esta idea.

- 2) “El tercer pilar, creer en los enviados de Allah, él nos ha enviado miles y miles de profetas a cada comunidad anterior, en el pasado, mandaba a cada comunidad mandaba un enviado de Allah, pero gracias a Dios nos ha enviado al profeta Muhammad, un profeta para toda la humanidad que es referencia de los otros profetas. Allah le mandó su palabra sagrada a los profetas como conocemos los salmos, la Torá, el Evangelio y la Biblia, pero hubo manipulaciones de unas sectas religiosas y manipularon la palabra de Allah y dejaron lo que les convenía y lo que no lo sacaron. El único libro que sigue intacto es el sagrado Corán y es el sello de los libros sagrados y es el sello de los profetas nuestro amado Muhammad (swt)¹⁵ puesto que no vendrán otros profetas y por eso nosotros como musulmanes tenemos que creer en los profetas anteriores y del pasado y como sabemos de los libros sagrados en realidad son aproximadamente 25 profetas¹⁶ y enviados de Allah que han dejado su huella profunda en la vida de los seres humanos y están mencionados sus nombres en los libros sagrados y en el sagrado Corán, no porque

¹⁵ *Subhana watala* significa la paz y las bendiciones de Dios sean con él (con Muhammad). Es obligación de todos los y las musulmanes repetir estas palabras después de pronunciar el nombre del Profeta. Es también una formalidad en todos los textos sobre la religión.

¹⁶ Los profetas son aquellas personas a las que Dios les ha revelado algo, muchos que en la Biblia no son considerados profetas en el islam si lo son. Cuentan como profetas los siguientes: Adán, Abraham, Lot (en la Biblia no es profeta), Ismail, Isaac, Jacob, José, Jonás, Noé, Moisés, Aron, Salomón, David (Corán, 4:163), Job, Zacarías, Jesús y Muhammad.

soy musulmán no tengo que creer en Jesús o en Moisés, entonces mi fe está incompleta si lo hago” (discurso del Sheij Ayman en Shahada).

- 3) “Por lo tanto, es un cuarto pilar de la fe islámica creer en los libros sagrados que Dios ha mandado, existen sí, pero fueron manipulados, el sagrado Corán es el único que no fue tocado, entonces no hay otro libro más completo que el sagrado Corán, es el milagro más grande que existió, más que lo que nos rodea de tierras galaxias, el Corán es el milagro más grande que existió sobre la tierra” (discurso del Sheij Ayman en shahada).

El tercer y el cuarto pilar se complementan porque se debe creer en los profetas y en los libros que les fueron revelados, por ejemplo, la Torá a Musa (Moisés), el *Zabur* a *Dawud* (es el equivalente al antiguo testamento y los salmos le son revelados a David), el *Injil* a Isa (el evangelio de Jesús) . Este es un elemento importante, primero porque se reafirma las historias del antiguo testamento, pero son parte de la construcción de la historia del islam, continúan con la tradición mosaica, reafirman la existencia de todos los profetas como personas que Dios envió para difundir su palabra, cuyas historias están presentes en la Torá y el Antiguo Testamento como en el Corán. Se creen en todos los profetas desde Adán, Abraham hasta Muhammad pasando por José, Moisés, Salomón, David, etc., hasta Jesús (todos deben ser recordados y amados, pero no adorados). No obstante, se podría decir que los musulmanes tienen su propia versión de estos textos. En este sentido, ellos también descienden de Abraham, pero bajo la línea sucesoria de Ismail, hijo de Agar la esclava. En el Corán se plantea un principio de distinción muy fuerte con los otros pueblos del libro (Corán, 2:145) que son vistos como pueblos monoteístas que le fallan a Dios.

En este pilar, el tercero, se niega totalmente el Nuevo Testamento (los evangelios de los discípulos de Jesús, la crucifixión de Jesús, las cartas de Pablo, etc.), pero se reconoce el evangelio, como la “buena nueva”, el mensaje que *Allah* le dio a Jesús. La crítica es bastante dura y constante dentro de la comunidad sobre la manipulación de los textos sagrados por las “sectas” que utilizan o modifican la Biblia a conveniencia. Por lo tanto, el Corán es el único libro intacto, que no fue manipulado por el hombre, siendo este un punto central de legitimación de esta fe.

La historia del descenso del Corán y su conformación como texto (cuando se volvió libro como tal) es bastante amplia. El ángel Gabriel hizo que Muhammad se memorizara todo durante 23 años, pero el Corán era transmitido oralmente hasta la muerte del Profeta. Uno de los sucesores del profeta Muhammad, Omar el segundo Califa (634-644), envió a miles de sabios a compilar los dichos del profeta y los fragmentos del Corán. La compilación de este texto sagrado es rigurosa y se basa en el criterio de confiabilidad de las fuentes. Su compilación termina en el califato de Uzman (645-656). Se alaba dentro de la tradición islámica la veracidad del Corán, pero la forma en la que fue compilada tampoco garantiza que no haya habido manipulación. Los temas mencionados en este párrafo son ampliamente comentados dentro de las comunidades, bajo un principio muy islámico que deriva de la tradición mutazilista¹⁷ que defiende la búsqueda del conocimiento y el

¹⁷ El mutazilismo es una escuela teológica que defiende la “no - creación del Corán y su co - eternidad con Dios”. De esta premisa, la doctrina *MU'tazili del kalām* infería que los preceptos de Dios eran accesibles al pensamiento humano y susceptibles de investigación racional; por lo tanto, el conocimiento

pensamiento racional como la búsqueda que lleva a Dios. Es muy importante el estudio de todo esto, el sheij o los y las maestras tienen la obligación de enseñar y brindar conocimiento.

- 4) *“Tenemos el 5ª pilar de la fe. Es creer lo que ha decretado Allah para nosotros, antes de que nazcas, desde que estuvimos en el vientre de nuestras madres Allah ha decretado, cuándo vamos a nacer, cuándo vamos a morir, si vamos a estar felices o tristes y por eso tenemos que aceptar lo que Allah ha decretado para nosotros”* (discurso del Sheij Ayman en shahada).

Este es un pilar conflictivo, porque para algunos(as) contradice el principio del libre albedrío. La explicación para esto es que Dios sabe todo y sabe cómo uno va a obrar antes de que lo haga, la idea básicamente es que Dios “hace lo que quiere”, pero es más complejo. Dentro del islam, a una persona que está destinada al infierno, durante toda su vida se le van a facilitar los caminos al infierno, pero si en algún momento de su vida obra con amor y fe en Dios y hace el bien, Dios estará complacido con esa persona y entrará al paraíso, lo propio con una persona destinada al paraíso, las buenas obras se les facilitarán, pero si en una sola acción obra de mala fe, Dios le negará la entrada al paraíso y por ende irá al infierno. Ahí estaría el libre albedrío.

- 5) *“Creer en la resurrección y la vida después de la muerte”* (discurso del Sheij Ayman en shahada).
- 6) *“Creer en el día del juicio final, nadie en este mundo es eterno, nadie pasa los 100 años. Aquí somos pasajeros la eternidad es en el más allá. Allah nos ha mandado para lograrlo, como dice el sagrado Corán, Allah dice los seres humanos tienen que adorarme, y adorar a Dios es tener familia, trabajar, estudiar, dormir, vivir. En realidad, lo que el profeta nos ha enseñado que vivir es una manera de adorar a Allah, tenemos que tener fe, antes en nuestro corazón para que podamos practicar”*. (discurso del Sheij Ayman en shahada).

Los pilares seis y siete también se complementan. Al igual que en la tradición cristiana, es la escatología islámica, la profecía del fin de todo, que solo Dios conoce cuando será. Este pilar de fe implica aceptar que todas(os) vamos a presentarnos ante Dios y rendir cuentas, después de que la muerte nos lleve a un estado llamado la “vida en la tumba”, donde se espera el día del fin del mundo y el juicio final.

Convertirte al islam no garantiza la salvación, la vida después de la muerte es la promesa de eternidad, que oscila entre del paraíso y el castigo del infierno (Corán,13:5). Esto necesariamente genera en los musulmanes convertidos una especie de particular atención en cómo llevan su vida, por lo menos en un plano discursivo. La salvación en el islam no se garantiza tampoco cumpliendo con los cinco pilares y los siete pilares de la fe, el camino al cielo también está en función de las obras. Ni las comunidades, ni el abrazo del islam garantizan un lugar en el paraíso, solo brindan herramientas para agradecer a Dios.

derivaba de la razón, y por lo tanto la razón era el árbitro final en la decisión sobre lo que es bueno y lo que es malo” (<https://kripkit.com/mutazilismo>).

2.4. Leyes prácticas; el día a día de un o una musulmana

Las leyes prácticas del islam son básicamente los mandatos con respecto a la práctica cotidiana que todo musulmán debe seguir. La vida de un musulmán o musulmana está regida por el islam y las reglas que van desde la hora en que un musulmán debe levantarse, como debe asearse, incluso el comer tiene una particular forma de hacerse islámicamente para un o una musulmana. En las leyes prácticas están expuestas los principios de *fardh* (obligatoriedad), como las cinco oraciones diarias; lo *haram* y *halal* (ilícito y lícito), el principio de *mustahabb* (recomendable), lo *makruh* (desaconsejable) y lo *mubah* (permisible).

2.4.1. Principios de la moral islámica

- *Fardh*: Principio de obligatoriedad refiere a las prácticas o rituales que todo musulmán debe realizar, como las cinco oraciones diarias, que dentro de ellas existen también lo obligatorio, como por ejemplo dos *rakats* o postraciones son obligatorias dentro de toda oración, si se llegase a faltar al principio de obligatoriedad, es considerada una falta a Allah.
- *Halal*: Dentro de la concepción islámica, lo *halal* es una noción de licitud, es aplicable a muchos ámbitos de la vida de un musulmán, desde el trabajo, la comida, la vestimenta, etc. Por ejemplo, con la carne *halal* (Corán, 2:173), esta es la que viene de un animal que ha sido sacrificado por la necesidad de conseguir alimento y debe hacerse en el nombre de Allah. El sacrificio conlleva un ritual con instrucciones precisas. El animal debe ser sacrificado recostado, con las patas atadas y sostenido por cuatro personas, se le debe cortar la yugular con un cuchillo muy afilado para hacer un corte limpio, y se debe decir en voz alta *Al-lahu Akbar* (Allah es el más grande). El animal debe desangrarse totalmente y su carne ya es considerada *halal*. La ropa es *halal* en tanto sea modesta, holgada y no promueva el deseo libidinoso. El trabajo *halal* es cualquiera que no esté relacionado con la venta de bebidas alcohólicas, venta de cerdo, o la usura la cual está totalmente prohibida. En términos generales el trabajo *halal* es aquel que no genere ningún daño en las personas y la sociedad. Claro que lo razonable sería asumir que la venta de armas, drogas, pornografía, etc. es ilícita o *haram*.
- *Haram*: Esta palabra hace referencia a lo ilícito o prohibido, por ser impuro e ir en contra de los mandatos del Corán. Dentro de la práctica islámica abarca muchos aspectos de la vida y la religión, desde la conducta moral a la alimentación, pasando por la economía. Por ejemplo, el dinero es considerado *haram* cuando proviene de una estafa o de la usura, al igual que lo *haram* puede estar referido a actividades lúdicas como juegos de azar. Lo *haram* está asociado al pecado o a las faltas contra Dios y contra el prójimo. Las faltas contra Dios serían no hacer la oración, aun teniendo la oportunidad de hacerla (en este caso debes pedir perdón a Dios) y las faltas contra el prójimo serían aquellas que dañen a las demás personas. Estas son perdonadas por Dios solo si el afectado perdona a la persona que lo ha dañado.

- *Mustahabb*: Son las acciones recomendables que una persona puede o no realizar. De hacerlo, obtendría mayor recompensa, de no hacerlo no es considerado como una falta.
- *Makruh*: Lo desaconsejable, refiere a actitudes o acciones que no están prohibidas, pero es mejor no hacerlas, por ejemplo, consumir sustancias que nublen la consciencia, “son de gran perjuicio a pesar de que en ellos hay algún beneficio” (Corán, 2:219). Es importante mencionar que en este principio debe actuar la razón, uno debe hacer valoraciones, del beneficio y del daño.
- *Mubah*: Refiere a lo permisible y/o neutral. Son aquellas cosas que no están dentro de lo ilícito, ni lo lícito. La interpretación es bastante amplia, por ejemplo, fumar tabaco es permisible.

Estos principios deben ser tomados en cuenta en toda actividad que vaya a realizar un musulmán.

2.4.2 Reglas y condiciones del *Salat* (oración)

Empezaré describiendo únicamente las reglas que todo musulmán debe seguir al momento de asearse, que es una condición imperativa (existen otras que se mencionaran más adelante) para hacer la oración.

Para hacer la oración es obligatorio el *tarahat* (el cuerpo debe estar libre de toda impureza o suciedad), o sea haber hecho *wudhu* y *ghusul*. Debe hacerse en un lugar limpio, la ropa debe estar limpia, se debe estar de frente a la Kaaba, cubrir el *sart* (partes íntimas), los hombres deben cubrirse desde el ombligo hasta debajo las rodillas y las mujeres todo a excepción de la cara y las manos. Hay que hacerlo en los horarios prescritos (está prohibido hacer las oraciones durante la salida y la puesta del sol, así como cuando el sol está en el meridiano) y hay que hacerlo con intención (por la causa de Allah). De omitir alguna de estas condiciones la oración no es válida.

- El *Wudhu* o ablución

Un musulmán debe levantarse antes del alba, procede primero a hacer el *wudhu* (la ablución), que consta de cuatro elementos obligatorios, que implican: 1) lavar la cara desde la frente hasta la parte inferior del mentón y del lóbulo derecho al izquierdo; 2) lavar ambos brazos hasta los codos; 3) hacer *masah* (limpieza) de la cuarta parte de la cabeza una vez y 4) lavar ambos pies incluyendo los tobillos. De omitir alguno de estos actos, el *wudhu* estaría incompleto. Ahora todas y todos los musulmanes deben hacer el *wudhu* de acuerdo a la *sunna* o sea hacerlo de la manera en la que el profeta lo hacía, que implica otros 13 actos. De ser cumplidos traen más bendiciones, 1) el agua debe ser limpia (aunque mencionan que hay lavados secos con arena que son válidos), 2) *Niyah* (intención), 3) se debe recitar el “*Bismillahi Rahmanni Rahim*” (en el nombre de Allah el clemente y misericordioso), 4) lavar las manos tres veces incluyendo las muñecas; 5) cepillar los dientes con el *miswak* (es una pequeña rama, cuya punta tiene forma de un cepillo

circular); 6) enjuagar la boca tres veces; 7) pasar agua por las fosas nasales tres veces; 8) pasar los dedos mojados por la barba ; 9) *khilal* de los dedos ,es decir, lavarlos entrecruzados; 10) repetir todos los lavados tres veces; 11) pasar las manos húmedas por la cabeza una vez: 12) pasar los dedos húmedos por ambos oídos una vez; 13) lavar tres veces los pies sin olvidar lavar entre los dedos. (Abdul Hameed, sin fecha:16)

Dentro de todo esto también se aplican los actos *mustahabb* que son actos que de hacerlos traen recompensas, pero no es pecado omitirlos. Son 2 los elementos *mustahabb*, hacer *masah* (limpieza) de la nuca y hacerlo frente a la quibla. También dentro del *wudhu* existen los actos *makruh*, que son actos que hacen que se pierda la bendición del *wudhu*, pero no implica que se deba repetir todo el *wudhu* nuevamente, estos son tres; hacer el *wudhu* en un lugar sucio; limpiarse la nariz con la mano derecha (con la izquierda es permitido porque en esta mano no recaen bendiciones), hablar de asuntos mundanos durante el lavado. (Abdul Hameed, sin fecha:17)

La ablución no necesariamente se repite para cada oración, esta debe romperse para que tenga que ser realizada nuevamente y para que la ablución sea considerada rota deben ocurrir alguno de estos ocho actos o situaciones: 1) que exista algún flujo de las “partes privadas”, orina, heces, sangre¹⁸ o cualquier fluido. 2) expulsar gases, 3) vómitos; 4) dormir o recostarse; 5) desmayarse; 6) volverse loco; 7) risa en voz alta mientras se reza; 8) cualquier sangrado. Si nada de esto sucede un musulmán puede hacer las cinco oraciones sin tener que hacer el *wudhu* nuevamente. Pero las hermanas dicen que máximo el *wudhu* les dura cuatro oraciones, así que generalmente se hace todo el lavado, por lo menos un par de veces al día (Abdul Hameed, sin fecha:20).

Continuando con el aseo dentro del islam, existe el *ghusul*, que es una ducha obligatoria, que debe hacerse después de tener relaciones sexuales, pérdida de líquido seminal, cuando finaliza la menstruación y después del parto. Las obligaciones en *ghusul* son: 1) pasar el agua dentro y fuera de la boca, 2) pasar el agua por las fosas nasales, 3) pasar el agua por todo el cuerpo. La sunna dentro del *ghusul* o sea la forma en la que el profeta lo hacía, implica :1) lavarse las manos hasta las muñecas, 2) lavarse las partes “privadas” y las partes en las que se encuentra impurezas, 3) hacer *wudhu*, antes de lavar el cuerpo, 4) pasar el agua por todo el cuerpo, tres veces. Es así que la oración recibe mayor recompensa y es aceptada por Allah (Abdul Hameed, sin fecha:21).

En caso de no conseguir hacer las oraciones en los momentos establecidos, existe la posibilidad de la compensación, por ejemplo, si alguien pierde la oración del *magrib* por trabajo o cualquier otra situación, puede reponer esta oración durante la oración de *isha*, pero primero la persona debe hacer la oración correspondiente y después la de reposición. La reposición es común en los países no islámicos, porque la práctica se ve dificultada por los horarios de trabajo y /o universidad.

¹⁸ La menstruación rompe el *whudu* y el *ghusul* y hace nula la oración. Es decir, si una mujer comienza a menstruar a medio día, está exenta de hacer las oraciones faltantes y los lavados. Durante los días que dure su sangrado. Al concluir el periodo menstrual, debe hacer el *ghusul* y recién le es permitido realizar la oración.

- Descripción de la oración

Para las oraciones el sheij o el hombre¹⁹ que va a dirigir la oración debe hacer el *Adanh* o llamado a la oración cantada. Cuando el *Adanh* inicia, toda actividad “mundana” debe cesar, no se puede hablar de temas ajenos a la religión, porque puede anularse la ablución y la oración.

Antes de empezar se debe poner las manos a la altura de la cabeza con las palmas extendidas, esta señal significa que se solicita a los dos ángeles que te acompañan, que se queden un paso atrás para que se pueda hablar con Dios en privado.

La oración comienza: 1) con el *Takbir* o la acción de recitar en voz alta, “*Al-lahu Akbar*” (Dios es el más grande), 2) se debe realizar los *rakats* correctamente. Un *rakat* empieza en la posición de parado (*qiyam*), luego la inclinación y el levantamiento de la inclinación (*ruku*), la primera postración (*suyud*), luego la posición de rodillas y la segunda postración. El número de *rakat* lo determina la oración a realizar, dependiendo del horario. La mirada siempre debe ser baja, pero no se debe cerrar los ojos en ningún momento.

Actos *makruh* en la oración, estos actos son desagradables pero no rompen la oración y no es necesario realizarla nuevamente si suceden: 1) realizar el *salat* mientras uno siente la necesidad de orinar o defecar, 2) jugar con los dedos, 3) hacer *salat* con ropa inapropiada 4) quitar el polvo del suelo para evitar ensuciar la ropa, 5) girar la cara lejos de la Kaaba, 6) bostezar, 7) hacer *salat* donde hay fotos familiares o similares²⁰, 8) realizar *salat* con mantas encima, 9) estirarse y 10) cerrar los ojos.

Los actos que rompen el *salat* y obligan a la persona a hacer todo nuevamente desde la ablución. 1) hablar en *salat*, 2) saludar a otra persona, 3) hacer ruidos, 4) corregir a otra persona²¹, 5) recitar el Corán mirando el texto, debe ser de memoria²², 6) hacer algo que impresione a los observadores que no están haciendo *salat*, 8) comer o beber, 9) girar el cuerpo y dejar de ver a la *Kaaba*²³, 10) hacerlo en un lugar impuro (en el baño), 11) no taparse las partes privadas, 12) expresar dolor o dificultad, 13) confundirse y cometer un error al recitar el Corán y 14) adelantar al imam o sheij cuando se hace *salat* en congregación.

¹⁹ Las mujeres no tienen derecho a hacer el *Adanh*, porque consideran que la voz femenina promueve el deseo.

²⁰ El islam prohíbe las imágenes de cualquier tipo en la *musala* o donde sea que se haga la oración, porque un musulmán solo puede hacer sus postraciones ante Allah y si las hace cuando en el cuarto hay una fotografía de algún familiar, es interpretado como si se estuviera adorando a esa imagen.

²¹ Corregir la oración de cualquier correligionario también tiene una serie de reglas, si se equivoca ya sea en una posición en las oraciones recitadas solo puede ser corregido por el sheij o imam, si es mujer se equivoca no importa porque la oración del sheij o imam cuenta para toda la comunidad, pero la mujer debe hacer dos postraciones más, como disculpa de haberse equivocado. Si se equivoca el sheij o el imam los hombres pueden decir “*bismillah*” para hacer dar cuenta de su error, si es una mujer que nota la equivocación, debe aplaudir dos veces. Hablar de cosas que no tengan que ver con la oración rompe el *salat* de los hombres, si una mujer habla en voz alta rompe su *salat*, sin importar qué diga.

²² Con esto son flexibles en las comunidades, sobre todo con quien recién está aprendiendo, pero critican la falta de celeridad en aprender la oración de memoria, porque es entendido como una falta de compromiso.

²³ La Kaaba es la quibla, la quibla es la dirección a la que debe orientarse la oración.

La oración con sunna, es bastante extensa por lo cual dejo la descripción completa en los anexos²⁴.

2.5 Rituales islámicos

- 2.5.1 Comunitarios:

Dentro de las festividades islámicas, existen únicamente dos que toda musulmana o musulmán debe celebrar, sin importar la escuela que sigan el *Eid al-Fitr* y el *Eid Al-Adha*, éstas son celebraciones importantes de la magnitud, que tiene la Pascua o la Navidad para los cristianos, están caracterizados por ser momentos de gran alegría.

- **Eid Al-Fitr:** esta es una fiesta que se celebra el último día del mes del Ramadán. Se debe celebrar en comunidad, pero está dirigida más al disfrute de los y las niñas, se les da regalos. Se pasa todo el día en la mezquita, este día se realizan las cinco oraciones en comunidad.
- **Eid Al-Adha** o la fiesta del sacrificio, se celebra el doceavo día del doceavo mes lunar. Esta fiesta marca el final de la peregrinación mayor y la festejan los hermanos que no logran realizar la peregrinación. (La forma en que las comunidades estudiadas se organizan y celebra estas fiestas, serán detalladas en el siguiente capítulo)

Dentro de la escuela chiita se celebran estas y otras fiestas, pero que están más referidas a natalicios de mártires del islam chiita, como del Imam Husein o el natalicio de Fátima Masuma, una de las hijas del profeta, es mal visto por el islam sunnita porque consideran que son como actos de idolatría.

2.5.2 Personales

Son los matrimonios y las ceremonias de nacimiento que se celebran en comunidad.

1. El matrimonio islámico puede ser una ceremonia austera y sin fiesta o puede ser una celebración fastuosa. En cualquier caso, consiste en que el sheij de la comunidad hace una oración para que los novios se comprometan con Dios y uno con el otro a cumplir como esposa y esposo. Se considera que un matrimonio es bueno cuando la mujer impulsa al marido a ser mejor musulmán de lo contrario puede repudiarla o conseguir una segunda esposa.
El matrimonio tiene condiciones previas para realizarse. Se debe redactor un contrato, en que se establece el monto de la dote o si a la mujer le será permitido trabajar o si al marido se le permitirá tener una segunda esposa, siempre que sea su primer matrimonio, entre otros. Esto se debe hacerse con la asesoría de un tutor que el sheij debe asignar a la mujer en caso de que ella no cuente con ningún hombre musulmán en su familia.
2. La ceremonia del nacimiento. Todo recién nacido debe ser integrado a la comunidad islámica mediante un ritual realizado inmediatamente después del alumbramiento. El padre debe hacer la imposición de fe (*shahada*) en nombre del recién nacido y recitar *bismila* (en nombre de Allah, el clemente y misericordioso), luego el padre debe cantar el llamado a la oración o *adhan* en el oído del bebe y

²⁴ En el anexo I se describe la oración con imágenes de la forma correcta de hacer y las plegarias que se deben decir.

finalmente se le da el nombre. Otro ritual de integración del niño o niña a la comunidad en la *aquiqa* o primer corte de cabello, el cual se debe realizar a los siete, 14 o 21 días de nacido el bebe, el peso de cabello cortado deber ser entregado en oro a los más necesitados, después de una comida ritual que se hace en comunidad. En el caso de los varones un último ritual de integración comunitaria es el *jitan* o circuncisión, la edad en la que este ritual debe ser realizado varía en cada escuela, pero lo común en el islam sunnita es que se realice a los siete años por considerarse sagrado ese número.

2.5.2.1 Ceremonia del funeral

Dentro del islam los funerales son algo muy austero. Es obligatorio para la comunidad en caso de que algún miembro muera que el sheij y tres hombres más deben acudir a hacer el lavado del cuerpo, en caso de que sea hombre. Si la fallecida es mujer, 4 mujeres deben hacer la ceremonia del lavado mortuorio, que consiste en los tres tipos de lavados y se debe envolver el cuerpo en la mortaja. Al momento del entierro se debe hacer la oración del *yannasa* en comunidad (oración del funeral). La *yannasa* es una oración que consta de tres momentos, primero se debe recitar *Allahu Akabar* cuatro veces, solamente levantando las manos de manera que las palmas estén perpendiculares a las sienes, y luego juntas apoyadas en el abdomen. Cabe destacar que en la oración del *yannasa* nadie debe hacer el rakat completo, es decir nadie debe inclinarse o postrarse, puesto que se hace en frente del cadáver porque es prohibido inclinarse ante otro ser humano, la postración solo debe ser hecha ante Dios. Después de la recitación, los correigionarios deben recitar el *Fatiha* y al finalizar se debe hacer el *du`aa* (la súplica) primero por el muerto, se debe pedir que el hoyo donde está siendo enterrado se amplíe y que no sufra en su estado de vida bajo la tierra, también se debe pedir por la familia y por uno mismo.

El entierro también debe ser muy sencillo, no debe haber ataúd y la persona solo puede ser enterrado con la mortaja a tres metros de profundidad y sin lápida, solo una piedra pintada de blanco que señale el lugar. Esto representa un gran conflicto entre la comunidad y la familia, pero quien tiene la última palabra es la familia. En las comunidades As Salam y Ahlul Bait, registre un caso en cada uno, en la primera, el hermano Ayman acudió a hacer el lavado correspondiente y la oración, pero la familia vistió al hombre con terno, se ofreció una misa y fue enterrado en un ataúd. En el segundo caso la comunidad fue informada pero no se le permitió hacer ningún ritual en presencia del cuerpo y se realizaron los rituales católicos correspondientes a la ocasión, la comunidad en este caso solo puede hacer la oración en la *musala* (artehistoria.com, 2020).

2.6. Diferencias entre el islam Chiita y Sunnita

El islam chiita y el islam sunnita tienen un mismo origen, comparten los cinco pilares del islam y los siete pilares de la fe islámica. Las divisiones históricas tienen una motivación política más que doctrinal, en 632 con la muerte del profeta inicia una pugna por quién debía ser el sucesor del mismo. Los musulmanes chiitas sostienen que Muhammad designó a su yerno y primo Ali como su sucesor y por eso en el islam chiita este es considerado el primer califa²⁵, mientras que para los sunnitas el primer califa después de

²⁵ Califa o Jalifa se traduce como sucesor del profeta, pero este no tiene peso a nivel religioso es más bien

la muerte del profeta es Abu Baker quien es elegido por la *mashura*²⁶ porque consideraban que el califa debía ser elegido y no un puesto heredable, sin embargo, Abu Baker no es reconocido por los chiitas. Si bien inicialmente la ruptura es de tipo político, esta ruptura se va profundizando en términos doctrinales y de prácticas. Ejemplo de esto es que los musulmanes chiitas atribuyen a Ali y a su descendencia (los once imanes) poderes divinos, dando lugar al chiismo duodecimano porque esperan la venida del doceavo Iman Muhammad ibn Al Hasan quien intervendrá en los eventos del juicio final enfrentándose al falso profeta. Los sunnitas tienen una creencia similar, que dice que un musulmán ejemplar perdido por siglos aparecerá y se enfrentará al anticristo o falso profeta, pero el personaje aún no se conoce.

Otra diferencia importante es que, si bien comparten los lugares de peregrinación, como la Kaa'ba en Meca o la mezquita Al-Aqsa en Jerusalén, los chiitas han elaborado un conjunto de devociones similar a las devociones santorales compuesto por mártires del islam chiita cuyas tumbas son visitadas masivamente, siendo esto interpretado por los musulmanes sunnitas como idolatría. Entre las diferencias respecto a la práctica el islam sunnita se remite a la sunna y a los hadices del profeta, los chiitas también, pero han desarrollado sus propias prácticas, por ejemplo, la muta o los matrimonios temporales que en el islam sunnita es considerado como una forma de abuso en contra de las mujeres o fornicación.

En términos numéricos el islam chiita apenas representa el 20% del total de musulmanes a nivel mundial, siendo el islam sunnita mayoritario y el más influyente en el mundo árabe. En América Latina la conversión al islam sunnita también es mayoritaria pero el islam chiita ha tenido éxito en comunidades indígenas en México (Rojas, 2019) y en comunidades negras en Brasil y Colombia (Castellanos, 2012), por su carácter politizante y que permite reivindicaciones étnicas y raciales.

En Bolivia también es predominante el islam sunnita con comunidades en las principales ciudades del país, mientras que el islam chiita solo ha logrado conformar una comunidad reducida en la ciudad de La Paz.

un cargo político, es la autoridad que vela por el cumplimiento de los preceptos islámicos y por la convivencia de la comunidad.

²⁶ Asamblea comunitaria.

Capítulo III
Descripción del objeto de estudio:
Conformación histórica de las comunidades y dinámicas sociales comunitarias e
intercomunitarias

3.1 Antecedentes islámicos en Bolivia

El Censo de población de 1900 registra un total de 139 “disidentes religiosos” en el departamento de La Paz, pero no hay mayor referencia sobre la religión específica a la que pertenecen estas personas, y es el único departamento que presenta esta variable. En el censo de población de 1950 no se encuentra la variable religión, pero se pueden identificar que para la época en Bolivia vivían 37,471 personas extranjeras de las cuales 415 (257 hombres y 158 mujeres) provienen de países árabes y/o musulmanes, esto representaba el 1.10% del total de migrantes. 13 en Chuquisaca, 114 en La Paz, 116 en Cochabamba, 11 en Potosí, 46 en Oruro, 34 en Santa Cruz, 62 en Tarija y 13 en Beni (Min. Hacienda de Bolivia, 1955)

Entre 1947-1950 en Bolivia se registra la entrada de personas provenientes de países de predominancia árabe o en su defecto con una fuerte presencia musulmana: 6 iraníes, 1 iraquí, 331 libaneses(as), 342 palestinos(as), 199 sirios(as), 28 turcos, 12 egipcios, 14 libios y 5 marroquíes. Si bien estos países son predominantemente musulmanes, su llegada no establece un vínculo directo entre las comunidades actuales, ya que por un lado estas personas no necesariamente habrían sido musulmanes o eran musulmanes no practicantes, y por otro lado, según testimonios recogidos en la mezquita As Salam de hermanas cuyos esposos son árabes y/o musulmanes de nacimiento, comentan que muchas de las personas provenientes de regiones árabes que entraron al país optaron por matrimonios mixtos (musulmanes con católicas). Con estas uniones se fue perdiendo la práctica del islam en la mayoría de los casos, por esta razón no hay relación entre la llegada de estas personas al país y la fundación de las actuales mezquitas.

En el proceso de construcción identitaria de un islam latinoamericano Taboada (2010) señala que es común que las comunidades hablen de un “islam precolombino”, que hace referencia a prácticas culturales de pueblos originarias reinterpretadas como prácticas islámicas, conllevando la construcción de correlatos como la existencia de una mezquita en el Bayamo en Panamá, pero no hay evidencia histórica que sostenga estas aseveraciones que aparecen también en los discursos proselitistas de las comunidades bolivianas, principalmente en la comunidad chiita, quienes fusionan la tradición aimara y la religión asociando prácticas como el *sirwiñaku* con la *muta* porque ambas implican una forma de convivencia prematrimonial. O la *aqui'ka* y la *rutuchada*, ambos rituales se realizan con el primer corte de cabello de un bebé, estas semejanzas con la cultura regional respaldan estas nociones de un islam intrínseco.

De acuerdo al informe del Consejo de Política Exterior de EE. UU. (2020), es visible el islam en Bolivia desde 1970, durante el auge económico de Santa Cruz y su integración a los mercados nacionales e internacionales. En este momento comienzan ciertas actividades de *dawa*, a la cabeza de Mahmud Amer Abusharar, un musulmán de origen palestino que a su llegada a Santa Cruz invitó a musulmanes de toda Bolivia a su casa para

hacer una oración comunitaria. A través de estas reuniones rápidamente se convirtió en líder de una pequeña comunidad musulmana. Bajo la guía de Abusharar en 1986 se inició el proceso de registro de la primera comunidad islámica boliviana, logrando ser reconocida por el Estado en 1989 como CIB (Comunidad Islámica Boliviana).

Esta comunidad es fortalecida en los 90s con la capitalización de la región por la explotación de petróleo y gas, esto tuvo como resultado una ola migratoria que llegó a Santa Cruz con personas provenientes de Medio Oriente principalmente de Libia y Palestina, fundando la primera mezquita boliviana en 1994 aún en funcionamiento con 300 feligreses adscritos. En mayo de 2014 fallece Abusharar y Amer Quevedo asume la dirección de CIB y de la mezquita. El informe de AFPC²⁷ enfatiza que la asociación mantiene una línea antiestadunidense, denunciando públicamente en repetidas ocasiones los abusos de este país en Medio Oriente. Según este mismo informe, esta comunidad es la más grande de Bolivia y recibe financiamiento de diferentes organizaciones encargadas de difundir el islam en Latinoamérica y es parte de la Asamblea Mundial de la Juventud Musulmana. CIB colabora al igual que As Salam a las comunidades de Cochabamba y Sucre.

También existe una comunidad permanente en Sucre, que cuenta con una organización denominada Asociación Cultural Musulmana Boliviana (ACBM) que funciona desde 1998, la cual tenía un proyecto de construcción de una escuela, financiada por el Banco Islámico de Desarrollo y la Liga Mundial Árabe, en el trabajo de campo escuché sobre esta construcción que no terminó de realizarse, según comprendí, por malversación de los fondos.

3.1.1 Historia de la conformación de la comunidad musulmana en la ciudad de La Paz

Con respecto a la comunidad musulmana en la ciudad de La Paz, el informe del AFPC de EE. UU, construyó un relato que respalda y complementa la historia de la comunidad paceña que construí desde los testimonios recogidos durante el trabajo de campo.

Lo relatado a continuación como la “historia la comunidad musulmana en La Paz”, se ha compuesto uniendo relatos como piezas de rompecabezas, porque las y los hermanos tienden a ser elusivos cuando se les pregunta directamente sobre este tema en particular. El criterio de recolección de información fue la antigüedad y grado de participación que estas personas tienen en la comunidad. Realicé entrevistas a estos hermanos, pero se cerraron cabos mediante charlas informales con los hermanos Ahmad, su hijo Omar, hermano Musa, hermano Yusuf Chambi y la hermana Amina, que formaron parte del “núcleo originario”²⁸ y continúan siendo miembros activos de las comunidades. Este relato se complementó con el informe del Consejo de Política Exterior de Estados Unidos.

²⁷ American Foreign Policy Council.

²⁸ Castellanos (2010) define los núcleos originarios como el primer momento de la organización comunitaria, en el que un reducido grupo de miembros comienza una práctica comunitaria y a partir de esta la comunidad empieza a crecer.

El antecedente más antiguo de la comunidad musulmana en La Paz se encuentra en 1995, cuando tres bolivianos se habían convertido al islam. Uno de esos nuevos musulmanes, es el hermano Ahmad quien escuchó una entrevista en la radio Panamericana a otro boliviano, Moumin Candia, quien conoció el islam en Brasil. Impactado por la entrevista, durante algunos meses soñó con letras árabes doradas, que tuvieron sentido cuando estableció contacto con el sheij Moumin. Es así como conoció el islam y decidió convertirse. El hermano Gerardo Cutipa Trigo, por su parte, se convirtió al islam en 1990 cuando trabajaba en España, después de haber sido líder estudiantil de izquierda y ateo gran parte de su vida. Con su retorno a Bolivia los tres conversos comenzaron a reunirse y posteriormente fundarían ACIB (Asociación de la Comunidad Islámica Boliviana). El caso paceño es particular, porque como se mencionó en los casos de Colombia, Argentina y Brasil el núcleo originario de estas comunidades se produce a partir del arribo de migrantes árabes o musulmanes de nacimiento a estos países, esto ocurre incluso en Santa Cruz, pero en la ciudad de La Paz el núcleo originario se produce con migrante de retorno de España y Brasil.

La comunidad empezó a crecer por amigos y familiares. Se establecieron en la casa del Sheij Moumin, quien junto a su esposa destinaron un espacio para ser usado como *musala* para que el pequeño grupo que se había conformado se reuniera continuamente. El espacio estaba cerca de la plaza Riosío, que es donde llegan a convertirse algunos de los y las hermanas que serían pieza fundamental para la conformación de las comunidades actuales. Aunque, la única que permanece de ese tiempo es la hermana Amina I dentro de la comunidad As Salam. A esta incipiente comunidad se acercan un par de pakistaníes, buscando reafirmar su fe.

Esta comunidad inicial se fractura en dos momentos, dando lugar a la conformación de las comunidades *Ahlul Bait* (la comunidad de Dios) y *Yebel Annur* (Monte de luz) la cual conservó la sigla ACIB. Los miembros de estas comunidades formaron parte de la actual *As Salam* que se funda como tal en 2012 con la apertura de mezquita y al estrechar lazos con la Comunidad Islámica boliviana (CIB) de Santa Cruz, se integran a esta como organización nacional, por su parte los miembros de *Yebel Annur* deciden conservar ACIB como su nombre legal.

La separación de la comunidad se dio por motivos doctrinales, en 2008 con los miembros de la comunidad chiita *Ahlul Bait-ASIABOL*²⁹ y en 2012 con los de la comunidad *Yebel Annur-ACIB*, que permaneció en el camino sunnita, pero rompieron por razones económicas. El proceso de esta separación es la historia de la conformación de estas comunidades, por lo cual describiré el proceso de organización de la primera comunidad y su posterior resquebrajamiento.

Primero se reunían en la casa del mencionado sheij Moamin Candia. Esta es la primera etapa, se regularizaron las reuniones de los viernes para la realización del *yumma* y la *jutba* y la comunidad creció, pero por cuestiones familiares, este hombre debió marcharse a Brasil nuevamente, de donde provenía su esposa. Por lo cual otro hermano ofreció un espacio precario que resultaba útil para las reuniones. A partir del testimonio de Amina,

²⁹ Las tres comunidades cuentan con personería jurídica como asociaciones religiosas, As Salam como CIB. Ahlul Bait como ASIABOL(Asociación Islámica Boliviana) e Isa Ibn Maryam como ACIB.

quien permanece en la comunidad desde ese momento, las reuniones eran en una comercial cerca al Mercado Uruguay, al mismo tiempo que la comunidad estaba pasando por dificultades por la ausencia de un sheij, a esto se sumó el atentado del 11 de septiembre de 2001. Este atentado tiene impacto negativo en la comunidad. Ahmad (líder de la comunidad en ese entonces y actual líder de Isa Ibn Maryam) relata que dos hermanas fueron agredidas física y verbalmente por llevar *hijab*, por dos mujeres pertenecientes a la cofradía de la catedral de San Francisco.

El hijo de Ahmad, Omar relata que su padre recibía amenazas de muerte a través de llamadas anónimas. En esa época Bolivia estaba bajo la presidencia de Jorge Quiroga quien, tras el discurso de Bush, en el que se declaró la guerra “del bien contra el mal”, casualmente el 13 de septiembre se arrestaron a dos pakistaníes en un hostel en la calle Montes, acusados de pretender llevar a cabo un atentado. *La Razón* (14-09-2001) denunció que la acusación era falsa y no se encontró evidencia que los incriminara con intentos de acciones terroristas. Finalmente fueron puestos en libertad, pero por esta situación la comunidad realiza una *mashura*; en esta se determinó que las hermanas que ya habían adoptado el *hijab* permanentemente debían dejar de usarlo fuera de la mezquita por su seguridad.

Inicialmente comunidad estaba conformada mayoritariamente por bolivianos conversos y por un par de pakistaníes, pero la práctica era deficiente porque a pesar de contar con musulmanes de nacimiento, su conocimiento tanto de la práctica como de la doctrina era precario y viciado por prácticas culturales. Sus deficiencias eran tales que no podían dirigir la oración, que es deber de todo hombre. Sumado a esto no contaban con un *sheij* (formalmente educado en una madraza). De todas formas, se celebraron *shahadas* y matrimonios, la *shahada* no implicaba mayor conflicto, pero los contratos matrimoniales no cumplían con los mandatos islámicos, perjudicando a algunas hermanas que contrajeron matrimonio en este periodo. Por tal motivo empezaron a buscar contactos a través de sitios web con organizaciones islámicas y *sheijs* que ayudaron a profundizar en la doctrina y mejorar la práctica ritual y cotidiana.

La migración no es un tema central de esta tesis, pero es a raíz de la llegada de musulmanes extranjeros provenientes principalmente de Palestina con quienes hicieron contacto y se integraron a la comunidad que se fortaleció, porque se volvieron maestros de los y las conversas y fueron parte activa en el proceso de la consolidación institucional de las asociaciones y las mezquitas. Esto sucede entre 2001 y 2005, cuando ocupaban el espacio en inmediaciones del mercado Uruguay, debido al acercamiento a la comunidad de las hermanas Rahma (de origen marroquí) y Escarlet (conversa boliviana). Con sus respectivos esposos impulsaron y dirigieron una práctica más ortodoxa del islam determinando la segregación de hombres y mujeres y regularizando la enseñanza religiosa.

Esto se logró porque el esposo de la hermana Escarlet, el doctor Ayman Altaramsi (de origen palestino), contaba con mayor conocimiento sobre religión y jurisprudencia islámica. Asumió como *sheij* de la comunidad, permitiéndole enseñar a los y las hermanas sobre sus deberes como musulmanes y profundizar sus conocimientos en doctrina. También se le permitió tomar decisiones sobre la organización de la comunidad y guiar a las y los hermanos en sus vidas matrimoniales. La hermana Rahma enseñaba el aspecto cultural, como comida e idioma árabe, la correcta utilización del velo y como debía

comportarse una mujer musulmana. El contacto con Altaramsi permitió mayor acercamiento al mundo islámico internacional y al consolidarse legalmente se abrieron oportunidades de estudios para los y las hermanas, como el caso de la hermana Amina I quien fue a estudiar a una madraza en Sudáfrica, con el respaldo de la comunidad y el apoyo de espónsores internacionales accedió a una beca de estudio que tenía como condición regresar a Bolivia a ser maestra en la comunidad.

Cuando se vieron obligados a dejar el espacio que ocupaban en el mercado Uruguay ya contaban con más apoyo y a través de la colaboración de hermanos conversos (quienes vivían en el extranjero), extranjeros e instituciones pudieron mudarse a un edificio ubicado en la zona de San Pedro, perteneciente a la abuela de una de las hermanas, en el adaptaron todo un piso para que funcionara como *musala*, esta es la tercera etapa que se desarrolla entre 2006 y 2008 cuando además, se inició el proceso de institucionalización de una sola comunidad como asociación. Se funda la actual Asociación Islámica Boliviana, con una directiva y personería jurídica³⁰. Cabe mencionar que en las leyes prácticas del islam, una comunidad solamente debe contar con uno o dos líderes, que son el *sheij* y un *emir*, dependiendo el caso el *sheij* funge como *emir* y “única autoridad” dentro de la comunidad, pero en la normativa boliviana se establece como requisito ,para la solicitud de personería jurídica, la conformación de una directiva en la que debe haber equidad de género así Escarlet ,Amina I y Rahma tienen autoridad dentro de la comunidad y son parte de la toma de decisiones, siendo esto una particularidad del caso estudiado.

A pesar de que el núcleo originario logra llegar a esta tercera etapa de consolidación e institucionalización, la comunidad sufre su primera ruptura, que se produce por razones doctrinales, y se conforma la comunidad Ahlul Bait en 2006 con hermanos conversos nacionales que dejan As Salam e inician una nueva comunidad musulmana, optando por el islam chiita. Esto se da porque el hermano Roberto Yusuf Chambi ahonda sus conocimientos en esta escuela islámica y siente más afinidad, principalmente por la exhortación que hace el chiismo a una práctica política y religiosa y porque Chambi y sus allegados vieron que el sunnismo había sido una imposición de los nuevos líderes.

“En La Paz, después de varios debates nos separamos. Vino un sheij nos dieron, o bueno a mi primo le dieron, un curso de seis meses de estudio a profundidad de la escuela chía en Argentina, al regresar había cambiado (se convirtió al chiismo) pero el líder de nosotros ya había optado porque el sunnismo era lo mejor. Cuando llega el Roberto de Argentina le habían enseñado la doctrina chía, entonces llegó, le entregaron sus libros, le dijeron: “estos son los libros Chías, Salam Aleikum , hasta luego”, ahí se divide en La Paz, hay la Mezquita de Miraflores, la de Sopocachi y esta”. (Sergio Dueñas, Ahlul Bait)

A su regreso de la Argentina, Roberto más conocido como Yusuf, se llevó a sus hermanos consanguíneos y primos a la nueva comunidad, la cual se fundó en el Edificio Gamarra, en la avenida Landaeta con nuevas perspectivas, ya no se plantean el objetivo de adaptar sus vidas al islam, sino al contrario, adaptar el islam a sus vidas. Las restricciones de

³⁰ En 2017 se funda la división de culto en la Cancillería y ahí se inscriben las tres comunidades por separado, como organizaciones religiosas sin fines de lucro

convivencia son eliminadas y a la vez el islam es asumido dentro de su sistema de significados como un elemento, que en lugar de sustituir su identidad indígena la refuerza y la reivindica, además la comunidad promueve una práctica religiosa politizada con tendencia de izquierda³¹.

Esta comunidad es considerada por las otras comunidades como desertora porque abandonaron el “verdadero islam” y por lo tanto no la reconocen como una comunidad islámica. Aun así, mantienen relaciones con las comunidades As Salam e Isa Ibn Maryam debido a algunos proyectos de difusión en los cuales se ven obligados a trabajar juntos. La comunidad islámica chiita sólo tiene presencia en la ciudad de La Paz y es mucho menor en comparación a las otras mezquitas existentes en el país. Mantiene relaciones con la comunidad palestina en Bolivia y con la embajada de Irán, estas relaciones benefician a los miembros de la comunidad Ahlul Bait, ayudando principalmente a las hermanas más constantes a viajar a Irán durante tres meses para profundizar sus conocimientos, aunque no se vuelven maestras oficiales. La formación en esta mezquita es más autodidacta hasta que el hermano Yusuf Roberto Chambí³² termine sus estudios en ciencias islámicas en la madraza de Qom en Irán, para lo cual fue becado por el gobierno iraní.

Mientras se conformaba la nueva comunidad chiita, la comunidad sunna permaneció en el espacio de San Pedro hasta 2008, año en el que se construyó la mezquita que ocupan actualmente, ubicada en la Calle Fernando Guachalla. Consiguieron este espacio por una donación anónima obtenida a través de internet contactando a un musulmán saudí que según dicen “se enamoró de la comunidad”³³ y a través de una organización de caridad, inició la construcción del edificio. Semanas después de que el edificio fue terminado el benefactor murió de cáncer y la construcción de la mezquita fue su último “acto de bien” en la tierra.

Hasta este momento hermanos como Ahmad, su hijo Omar, Yusuf Andrade (actual líder de la comunidad Isa Ibn Maryam) y muchos otros hermanos y hermanas aún eran parte de la comunidad As Salam, pero en esta etapa de crecimiento la relación entre los hermanos va sufriendo fracturas, a razón de problemas económicos (ninguna comunidad da detalles al respecto) hasta que en 2012 se separan definitivamente y se conforma la comunidad Yebel Annur(Monte de luz). Muchos de los hermanos y hermanas que ahora conforman esta comunidad, al igual que en el caso chiita, conocieron el islam e hicieron sus *shahadas* en consolidada mezquita As Salam, que se posicionó como cabeza de otras comunidades que se fueron conformando en otros departamentos, como Cochabamba, Oruro y Chuquisaca donde hay presencia musulmana incluso de mayor antigüedad que en La Paz, pero se consolidan en comunidades gracias al apoyo de As Salam.

³¹ Esto no es central en la tesis, pero es interesante que, si bien siguen una línea vinculada al gobierno de Irán que innegablemente es un gobierno autoritario que incluso Nazanin Armanian una militante comunista iraní exiliada en España tacha como un régimen fascista, en la región latinoamericana el islam chiita ha asumido posiciones de izquierda conservadora y antiimperialista.

³² Actualmente en 2022, ya concluyo sus estudios, pero decidió permanecer en Irán.

³³ Inicialmente el relato me resultó inverosímil, pero las dinámicas del islam referentes a la caridad se desarrollan de manera inmediata y sin burocracia. Muchas instituciones del mundo islámico, principalmente de Arabia Saudita, cuentan con ingentes recursos económicos, por lo que las donaciones de este tipo son bastante comunes en Latinoamérica.

La comunidad Yebel Annur se funda en un espacio muy precario en la calle Casimiro Corrales en la zona de Miraflores. Esta comunidad también conforma una directiva y una asociación a la cabeza de Ahmad, quien fungiría como *sheij* por haber realizado un curso corto en Arabia Saudita. Por su parte el hermano Yusuf Andrade, con apoyo de la comunidad accede a una beca para estudiar en la *Madraza* de Medina en Arabia Saudita. A su retorno la comunidad toma impulso porque al igual que Amina I y Yusuf Chambi tiene la obligación de fortalecer la comunidad a la que pertenece. Andrade, a diferencia de Altaramsi (que cuenta con conocimiento transmitido oralmente por tradición y autoformación), se forma como *sheij* y se especializó en *dawa* (dar conocimiento del islam). Yusuf Andrade regresó para posicionarse como cabeza y representante legal de la nueva comunidad. Esta comunidad se fortalece también porque es apoyada con financiamiento desde 2018 por IERA³⁴, institución que corre con los gastos para materiales de difusión y el alquiler de una oficina de *dawa* (que también funciona como sala de reuniones), donde se dan clases de árabe y se realizan eventos destinados a la desmitificación del islam. Cuentan con una exposición permanente que lleva el nombre de “Jesús en el islam”.

Esta comunidad sufre una mutación cuando cambia el nombre de Yebel Annur (Monte de luz) a Isa Ibn Maryam (Jesús hijo de María) esto se produce por el contacto con IERA y responde a criterios prácticos para la difusión y proselitismo. Esto se enmarca en lo que Adlbi (2016) denomina como “la cristianización del islam”, este cambio de nombre se hace para que el islam sea más accesible en un contexto católico dando mayor espacio dentro discursos proselitistas a Jesús y María, explicando que los musulmanes también profesan fe a estas figuras, logrando mayor simpatía por esta religión y que no sea vista como una algo totalmente ajena al contexto boliviano. La estrategia ha sido exitosa porque esta es la comunidad que recibe más conversos, logrando al menos cinco *shahadas* al mes, a diferencia de As Salam que llegan a dos o tres al mes y pueden pasar meses sin que se realice alguna. En la comunidad chiita no es muy diferente, pero se le suma el hecho de que pasa por periodos de inactividad, eso dificulta el crecimiento de esta comunidad, que se mueve alrededor del núcleo familiar Chambi y allegados.

La comunidad Isa Ibn Maryam se ha abierto al contexto optando por un discurso conciliador y ecuménico, participando de diálogos interreligiosos organizados por CEPROLAI (Centro de Promoción del Laicado) y de igual forma de una mesa de debate interreligioso, una actividad autoconvocada que consisten en almuerzos realizados una vez al mes con autoridades católicas, pastores de diferentes congregaciones y rabinos.

La relación entre las comunidades islámicas es fragmentada, distante y cuando es necesario cortés, trabajan en algunos proyectos de difusión y mantienen relación (en los tres casos) con los cuerpos diplomáticos de países musulmanes y/o árabes. Se realiza una cena de *iftar* (ruptura de ayuno en comunidad) al final del *ramadán* en la comunidad As Salam, donde se invitan a los embajadores de Irán , Egipto , enviados diplomáticos de Arabia Saudita y Palestina, y también se extiende la invitación a las demás comunidades.

³⁴ IERA (Islamic Education Research Academy) es una organización no gubernamental fundada en Reino Unido por Abdur Rahamen Green, que se especializa en formar misioneros para hacer *dawa* en todo el mundo.

Las tres comunidades participan de festividades nacionales en dichas embajadas así que conviven en estos espacios. También participaron juntas de marchas por la pacificación en Palestina en agosto de 2014 y en 2021, pero fuera de estos eventos las comunidades están muy distanciadas y en cierto grado son hostiles entre sí.

Cada comunidad tiene su forma particular de organización, jerarquización y convivencia, por lo cual ordenaré la descripción del objeto de estudio, en acápites separados de cada comunidad explicando el particular desarrollo de sus actividades y funcionamiento interno.

3.2 Comunidad As Salam

La mezquita y Asociación Islámica Boliviana As Salam está ubicada en la zona de Sopocachi en la calle Fernando Guachalla esquina Jacinto Benavente. La asociación es presidida por el doctor Ayman Altaramsi, que además funge como *sheij*. Sus predios fueron construidos en 2008. Los ambientes del edificio están segregados por género, debido a las restricciones con respecto al relacionamiento entre hombres y mujeres en el islam, restricciones que son seguidas al pie de la letra al menos dentro de la mezquita. La comunidad de fieles que asisten está constituida en su mayoría por bolivianos y bolivianas convertidas y algunos musulmanes de nacimiento provenientes principalmente de Pakistán y Palestina residentes en Bolivia, quienes reafirman su identidad a través de la reafirmación de su religión. Además, en determinadas épocas esta mezquita es visitada por musulmanes sunnitas de todo el mundo, implicando un inevitable diálogo intercultural mediado por el espacio religioso

La mezquita As Salam en 2011 contaba con una presencia importante de musulmanes de nacimiento, que se vieron obligados a dejar La Paz y establecerse en otros lugares, debido a que su intento de establecer negocios en la ciudad fracasó. Según cuentan las hermanas hubo muchas trabas burocráticas y sus negocios consistían en venta de carne *halal* y ropa para musulmanas, pero por ser muy caras y existir una clientela reducida los negocios quebraron.

Esta mezquita recibe financiamiento internacional de instituciones diversas encargadas de la difusión del islam en Latinoamérica, como IHH (Humanitarian Relief Foundation) de origen turco que organizó un encuentro nacional en la mezquita en enero de 2020 (ver anexos). As Salam es capaz de generar sus propios recursos con donaciones de los miembros o de visitantes. Entre ellos figuran representantes diplomáticos de países islámicos como Egipto. Con estos recursos se cubren algunos gastos de la *musala* sunnita de Cochabamba y envían apoyo a Sucre con libros y misioneros que van a enseñar más sobre el islam. La mezquita de Santa Cruz es independiente, pero mantiene estrecha relación con la mezquita de La Paz.

La comunidad está compuesta mayoritariamente por mujeres, en una relación 60% a 40% de varones. Las mujeres son mucho más constantes en su práctica y activas dentro de la comunidad. Casi la totalidad son bolivianas, algunas de ellas provenientes de familias musulmanas que están en proceso de recuperar su práctica, solo hay dos hermanas extranjeras, Rahma y Maly, provenientes de Marruecos e Indonesia respectivamente. Los

hombres son mitad musulmanes de nacimiento y mitad musulmanes convertidos. La totalidad de miembros adultos cursaron educación superior a nivel universitario. El líder de la comunidad es médico y trabaja en la Clínica del Sur. Los hermanos que son musulmanes de nacimiento se dedican al comercio de autos u otros empleos por ese estilo. Los sobrinos de Ayman, que también frecuentan la mezquita, están cursando el 4° y 5° año de la Carrera de Medicina en la Universidad Mayor de San Andrés. La comunidad cuenta con un aproximado de 80 miembros, unas 50 mujeres y unos 30 varones, incluidas(os) niñas y niños.

As Salam tiene un fuerte componente de clase media en un sentido amplio, la totalidad de la comunidad por lo menos pasó por la universidad y algunos cuentan con estudios de postgrado hasta doctorado. De la mayoría sus padres y madres se dedican al comercio, fueron obreros fabriles o similares. Solamente dos hermanas provienen de clase “alta”, una es la hermana Nora, cuyo padre fue embajador en Estados Unidos en el último gobierno de Paz Estenssoro y la hermana Carla, de quien sus dos padres son profesionales y ella estudia en la escuela de negocios de la Universidad Católica Boliviana.

La comunidad es de membresía fluctuante, muchas hermanas convertidas al islam, especialmente las que fueron parte de la fundación de la comunidad, actualmente viven con sus esposos en países predominantemente musulmanes, principalmente Egipto, Irán y Pakistán o países donde existe una presencia importante de esta religión como Estados Unidos o Sudáfrica. Así la conversión femenina puede interpretarse como una estrategia de movilidad social, diferenciación y una oportunidad para salir del país. Estas hermanas no rompen contacto con la comunidad y son benefactoras, cuando tienen la oportunidad de regresar a Bolivia visitan la mezquita frecuentemente durante su estadía. Las hermanas que llegan de visita traen obsequios, que consisten en artículos de primera necesidad para una musulmana: *abayas*³⁵, *hijabs* u ornamentos, como alfombras, lámparas. Estas hermanas representan una fuente de ingreso para la mezquita, de la misma forma los hermanos que dejan el país envían donativos.

En mi primera visita hablé con Amiina I,³⁶ una paceña que se convirtió al islam hace 24 años cuando ella tenía la edad de 24 años. Me solicitó que pidiera permiso a través de una carta a la directiva, respaldada con una carta del director de la Carrera de Sociología y me obsequiaron tres libros: *Los pilares del islam*, *Sobre la mujer en el islam y el Judeocristianismo* y *La biografía del profeta* (este tipo de material de difusión es editado en Karachi-Pakistán y llega a Bolivia como donaciones de organismos internacionales dedicados a la difusión del islam). El primer texto es importante porque establece la forma en la que una o un musulmán debe comportarse, los cinco pilares en los que se sustenta la religión, elementos que ya se mencionaron.

Durante el trabajo de campo en esta comunidad solo se me permitió compartir con las hermanas con la condición de apegarme a las normas y restricciones, principalmente no hablar con hombres y respetar el código de vestimenta. Debido a la segregación por sexo

³⁵ Túnicas o caftanes.

³⁶ Ana María Ríos es su nombre legal

no me fue posible hablar ni recabar datos con ningún hombre de esta mezquita, más allá de la información que las hermanas pudieron compartir.

A partir de establecer vínculos con la comunidad pude realizar las observaciones necesarias para poder identificar los patrones de comportamiento cotidiano y durante las festividades que serán descritas a continuación.

La mezquita As Salam, al funcionar como una asociación se organiza de la siguiente manera: cuenta con una mesa directiva que debe ser democráticamente elegida cada dos años (aunque en los cuatro años que frecuenté la mezquita, no se llamó a elecciones o algo similar). La directiva actual está conformada por el hermano Ayman como presidente, es el único cargo visible, pero también son parte de la directiva y por lo tanto de la toma de decisiones, el hermano Reynaldo y las hermanas Escarlet, Amina I, Amina II y la hermana Rahma. La directiva se encarga del pago de las facturas de servicios, la administración de recursos, las refacciones de la mezquita, organizar las festividades y hacer caridad. Los demás hermanos y hermanas simplemente acatan las decisiones tomadas en estos aspectos.

La comunidad tiene actividades regularmente los días miércoles, viernes y sábado. Los días miércoles se pasan clases dirigidas específicamente para las mujeres. Los días viernes la comunidad es visitada de manera concurrida, es el único día de la semana que los hombres realizan la oración en comunidad, debido a que es un día sagrado para el islam y es obligación de los hombres visitar la mezquita. Es el equivalente a los domingos para los católicos, los viernes se hace la oración del *yuma* (oración de gloria) y se da la *jutba* (sermón) que es oficiada por el *sheij*. Si este no puede hacerlo delega la responsabilidad a algún hermano que conozca las reglas, lo cual es motivo de conflicto dentro de la comunidad, porque son pocos los hermanos que están dispuestos a guiar la oración o dar la *jutba* (que el hermano Ayman escribe) porque son pocos los hermanos que conocen las reglas rituales de la *jutba*.

Cuando termina la *jutba*, los hermanos dejan la mezquita y las mujeres solteras reciben *talim*, en el que se reza la *Fatiha*, se lee el Corán y posteriormente se analiza el contenido de la *sura* leída, luego se leen capítulos de *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*³⁷ libro donde se explican las partes del Corán en las que están expuestas las normas de comportamiento para las mujeres o roles de género, este texto se lee en comunidad al menos dos veces al año. Esta rutina ha variado, hasta el 2018 en el *talim* participaban únicamente mujeres y era dirigido por la hermana Amina I, con el apoyo de Escarlet y Rahma (estas son las únicas hermanas que están casadas que frecuentan la mezquita), esta actividad se desarrollaba como una charla entre amigas.

Esta actividad se modificó tras la visita de una hermana chilena que generó antipatía y desconfianza porque tuvo un comportamiento “inapropiado”, por esto el *sheij*, a petición de las hermanas, intervino y comenzó a dirigir el *talim*, al irse esa hermana esto no se modificó y se determinó que los sábados también se pasarían clases para posibilitar mayor avance. Ahora las clases se realizan de 15:30 a 17:30 pm, en un aula equipada en el

³⁷ Este texto fue editado en Arabia Saudita, por Islam House. Este texto es un referente a nivel regional, de acuerdo al trabajo de Valcárcel este texto también es estudiado en las comunidades sunnitas de Argentina.

segundo piso. Las clases son planificadas y en ellas se estudia historia del islam, árabe *fusja* y lectura, análisis y memorización del Corán. A estas clases solo asisten mujeres y a veces uno o dos varones. Las clases adquirieron un carácter regular porque la comunidad recibió un donativo que debía ser destinado a mejorar las condiciones de aprendizaje de las y los miembros, debiendo demostrar el uso de los recursos recibidos frente a la institución correspondiente. Después de las clases los viernes y sábado, se da un espacio de socialización entre las hermanas en el que se cocina y se comparte en comunidad.

En los espacios de distensión se conversa sobre diversos temas, pero los temas que salen a colación con más frecuencia son los consumos culturales como películas, novelas turcas como: *Esposa Joven*, *Sila: esclava del amor*, *Süleyman; el gran Sultán*, todas emitidas en televisión nacional, o noticias que presentan elementos de la religión o sobre los atentados terroristas, política internacional, los deberes que tienen como mujeres, relaciones sentimentales o prácticas sexuales. Realmente no hay una restricción que les impida hablar sobre cualquier tema o hacer cualquier tipo de pregunta.

Los días miércoles la mezquita es visitada por hermanas solteras, este día sirve para que las hermanas hagan su oración, socialicen entre ellas y para que la hermana Amina I refuerce lo avanzado en clases y ayude a las hermanas a estudiar los aspectos con los que representen dificultad en aprender o entender. La clase de la hermana Amina se organiza de la siguiente manera, se repasa el alfabeto árabe, se avanza en vocabulario (números, colores, etc.); y gramática del árabe *fusja* básico, finalmente se repasa historia del islam (desde la vida de Adán, hasta la vida del profeta, el descenso del Corán, los califatos después de la muerte del profeta, etc.). Las clases comienzan a las 16:30 y se dividen en la clase del idioma que dura aproximadamente hasta las 18:00, son interrumpidas por la oración del *maghrib*³⁸ más o menos a las 17:30. Continúa la clase con historia del islam y la vida del profeta, dura 30 minutos. Se finaliza con las preguntas de las hermanas sobre cómo hacer correctamente la ablución o sobre cómo entender las transformaciones en su forma de entender a Dios o a Jesús. Por último, hacen la oración de *isha* y se retiran.

Los hombres en general son inconstantes en las clases; a veces suelen participar de uno a dos hermanos en las clases del viernes o sábado, dictadas por el *sheij*. El hermano Antonio (convertido en 2019), es el más constante en las clases, mientras que los otros hermanos ya sea por trabajo o por alguna otra cuestión, no asisten ni los días sábados, solo se presentan los viernes a la oración de *yumma* y la *jutba*. Por su parte, las mujeres convertidas que se casaron con musulmanes extranjeros dejan de frecuentar la mezquita paulatinamente hasta que solo la visitan en las fiestas. La razón es que el marido debe enseñar a su esposa y esta además debe ocuparse de los hijos, eso dificulta que puedan participar de forma activa de la comunidad.

3.2.1. Proselitismo

Cada comunidad tiene su forma particular de atraer a más fieles. As Salam no tiene actividades de difusión hace varios años porque consideraron que era un riesgo para las hermanas que eran las únicas que se ocupaban de salir a hacer *dawa*, cabe mencionar es

³⁸ Las hermanas programan alarmas para no atrasarse al hacer la oración ni que se les pase la hora de hacerlo.

obligación de los hombres. Actualmente solo participan de ferias sobre religión en colegios, diálogos con otras comunidades religiosas, si son invitados y ellos organizan una vez al año una charla sobre el islam en diferentes departamentos del país.

Por este motivo, la comunidad tiene un crecimiento lento e inconstante. Para hacer contacto con la comunidad algunas hermanas, como Cauzar, tuvieron que recabar información en Arabia para encontrar la comunidad en La Paz.

El núcleo por el que va creciendo la comunidad son los entornos cercanos de las hermanas, que llevan a amigas y familiares, que llegan a convertirse. Funciona de la siguiente manera: cada miembro converso se vuelve un foco de irradiación islámico, significando esto que en sus círculos más cercanos van generando interés sobre su religión. Así encontramos varios casos en que una persona ingresa a la comunidad por la conversión de una amiga cercana, poco a poco van atrayendo interés que termina en una conversión por parte de familiares cercanos, como hijos, hermanos y padres. Y así se constituyen en otros focos de irradiación, y van atrayendo a personas de círculos sociales menos íntimos, como amistades y compañeros de universidad o trabajo. Este comportamiento responde a lo planteado por McGuire (2002), cuando señala que, si bien en países occidentales la elección religiosa es una decisión libre, individual, y voluntaria, en muchas culturas la decisión sobre la afiliación religiosa y práctica influye en la familia principalmente si quien se convierte es jefe de familia o una figura importante dentro de esta.

Al aproximarte a la comunidad, no existe ninguna forma de presión explícita para que la persona se convierta. De manera amistosa expresan que sienten afecto por la persona que ha empezado a conocer el islam y que sería una alegría que esta se una a la comunidad. No buscan generar simpatía con respecto a la religión, en el sentido de que es un “camino al paraíso” (hermano Omar), tratan de hacer que las personas que manifiestan interés tomen en cuenta las dificultades y las complicaciones en la práctica para ser una buena musulmana y los peligros de incurrir en faltas, esto con respecto a las mujeres.

Sobre cómo los hermanos se interesan y se convierten, Ayman es quien los atiende. Por tal motivo, en la *shahada* del hermano Antonio, lo primero que manifestó Ayman (antes de tomar el testimonio de fe) fue que el principal interés de los hombres en volverse musulmanes es la poligamia y que al explicar las verdaderas implicaciones de esta los interesados nunca más se aparecen, recomendando al nuevo hermano que se esfuerce para ser más religioso.

Se podría decir que se manejan discursos honestos sobre las implicaciones que conlleva ser musulmán, no ofrecen un camino “fácil al paraíso”, ofrecen un camino lleno de dificultades y peligros, marcado en todo momento por las acciones, es por eso que el discurso de la *shahada* es interesante porque exhorta al nuevo hermano a esforzarse ya que son las buenas obras de la persona que le permiten acceder a los beneficios del paraíso y la salvación, y no solo la adoración y arrepentimiento.

3.2.2. Festividades en As Salam

Ramadán y Eid Al- Fitr (mes del ayuno y fiesta de culminación del ayuno)

Con respecto al desarrollo de las festividades la directiva se encarga de organizar a la comunidad para el mes del *ramadán*. Los preparativos comienzan meses antes, ya que se debe organizar la cena de *iftar* a diario, en los días hábiles para 60 personas y fines de semana para 80. Así es que deben abastecer la despensa con antelación, principalmente de carne. Se sacrifican tres corderos, una res, unos 60 pollos y pescado para evitar que falte carne los últimos días. El tema de las carnes representa la mayor dificultad, porque todo el mes del *ramadán* se come carne *halal*. El *sheij* y otros hermanos que sepan sacrificar a los animales deben hacerlo, compran los animales de una granja en Achocalla, que vende el kilo de pollo a 17-18 bolivianos, y la res que cuesta aproximadamente 3.000 bolivianos, los corderos son adquiridos a 400 bolivianos, y son sacrificados uno por uno, luego son descuartizados, esta es tarea de los hermanos. Las mujeres se encargan de recibir la carne, cortarla en trozos manejables, clasificarla y congelarla para que se use durante todo el mes. Compran una carga de papa, quintales de arroz, fideo, deben comprar una enorme cantidad de especias para que los pakistaníes o palestinos preparen sus comidas tradicionales, las cantidades deben ser calculadas con la mayor precisión posible para que no falte ni sobre comida.

Para los preparativos lo primero que se hace es llamar a una reunión donde los y las hermanas hacen una nómina en la que cada hermano(a) escoge días en los que puede cocinar para toda la comunidad y hace una lista con los ingredientes que necesitan, las hermanas se encargan de abastecer la despensa. A pesar de que se organice de esta manera, muchas veces los hermanos (as) no cumplen con los turnos que se establecieron y son las hermanas Amina II y Rahma quienes cocinan durante casi todo el mes. En esta comunidad los hermanos dan aportes simbólicos para la compra de los insumos. Son instituciones o embajadas que colaboran para costear las cenas del *ramadán* en su mayoría, por esto deben rendir un informe con fotos y gastos, para demostrar que el donativo llegó donde debía.

Antes de cada festividad las clases están dirigidas a explicar el significado de la misma y la manera correcta de llevarla a cabo. El mes del *ramadán* se desarrolla de la siguiente manera: los y las hermanas deben levantarse antes de la salida del sol para comer, generalmente frutos secos y leche, esto se son las recomendaciones de las hermanas más antiguas a las nuevas para que estas puedan realizar sus actividades cotidianas y soportar el ayuno. Las hermanas que deben cocinar preparan lo necesario un día antes o desde muy temprano en la mañana para tener todo listo para las 19:00. Los y las hermanas comienzan a llegar a las 17:30 o 18:00 para romper ayuno con un poco de fruta y agua, hacen *du'aa*, suben a la *músala* a hacer la oración del *maghrib*, bajan a la cena comunitaria. Las mujeres comen en la planta baja y los hermanos en el primer piso.

La cena es un momento de integración comunitaria. Se comparten experiencias entre las hermanas antiguas y las nuevas. Las hermanas que dejaron de frecuentar la mezquita por los hijos, la visitan, se responde a preguntas sobre la religión, el significado de cada ritual, experiencias matrimoniales y se leen *Las Joyas del Ramadán*. Al terminar la cena las mujeres que están menstruando hacen el aseo y los demás suben a la *músala* a hacer la oración de *isha* y si lo desean se quedan a hacer la oración del *tarawih*, la cual dura más

de una hora. El primer día se canta un fragmento del Corán, al día el siguiente y el siguiente, hasta terminar de cantarlo o recitarlo. Por ser muy cansador los hermanos se turnan y los más ancianos toman descansos de unos minutos y luego continúan hasta acabar las 20 prostraciones. Para esta actividad se quedan pocas mujeres y no la concluyen, la única que hace el *tarawih* completo los 27 días es la hermana Rahma, las demás suben día por medio o una vez a la semana. Los hombres deben hacerlo porque ellos guían la oración. Se quedan principalmente los musulmanes de nacimiento según, pude notar a través de la cortina divisoria en los días que acompañé a la hermana Rahma en su oración.

Es así como se desarrollan todos los días del *ramadán*. La última semana es cuando celebran “las noches del destino”, como se explicó en el capítulo anterior, los hermanos se quedan toda la noche haciendo oración en la mezquita, desplazando a las mujeres. La hermana Amina I recuerda que hasta hace unos ocho o diez años había muy pocos hombres y no solían quedarse y ellas eran quienes oraban toda la noche, ahora deben hacerlo en sus casas.

Al finalizar los 28 días de ayuno se celebra *Eid al-Fitr*. Es un día de celebración que tradicionalmente en países islámicos dura tres días, en La Paz solo se celebra un día. La celebración consiste en un desayuno abundante. En 2019 el desayuno fue preparado por la cocinera del embajador de Egipto, una mujer de pollera especialista en comida egipcia. La reunión de la comunidad también sirve para entablar relaciones cercanas con los embajadores y las esposas de los enviados diplomáticos de países árabes o miembros de la comunidad árabe en Bolivia. Después del desayuno se hace la oración de *dhuhur* y en el segundo piso las y los hermanos reciben víveres, que son donaciones de las mencionadas instituciones. A media mañana se celebra a los niños, son contratados(as) payasos (as), se les da dulces y al terminar el acto se les da juguetes a todos(as) los y las niñas. Al finalizar la fiesta de las y los niños, la gente sube a la *musala* para hacer la oración de *asr* y bajan a almorzar. Si la celebración cae en día viernes se hace el *yumma* y la *jutba* después de almorzar, si cae en otro día la comida es preparada por las hermanas que puedan hacerlo, se sube a hacer la oración del *magrib*, los hombres dejan la mezquita y las mujeres se quedan a limpiar .

Hajj y Eid- Al Adha (peregrinación y la fiesta del sacrificio)

El *Hajj* es la peregrinación. La comunidad gestiona la posibilidad de que una delegación parta de Bolivia a la Meca a realizar el peregrinaje, acreditando a las hermanas con comunidades extranjeras mayores. As Salam hace la acreditación a una comunidad en Brasil. Esto es porque para viajar a la Meca esta época el gobierno saudí da un cupo de entre 50,000 a 100,000 personas por país islámico. Para Latinoamérica no hay un cupo máximo por lo cual muchos hermanos musulmanes pakistaníes, palestinos o indios optan por venir a Latinoamérica para viajar con la delegación que sale de Brasil, para evitar esperar varios años hasta entrar en el cupo destinado a su país. Hasta ahora han viajado únicamente mujeres con el apoyo de la mezquita, que colabora con el precio del pasaje y los trámites migratorios. Cada hermana tiene una experiencia particular de su viaje a la Meca, pero esto se logra gracias a las gestiones de la directiva de la mezquita que canaliza donativos para que las hermanas puedan hacer el viaje, esta es la única comunidad que puede solventar estos gastos.

Las hermanas se encuentran con hermanos de toda Latinoamérica y otras partes del mundo en Brasil; de ahí parten a Turquía, los hermanos preparan su vestimenta en este país porque llegan directamente a la Meca donde deben ya entrar listos (los residentes de la ciudad que deseen hacer la peregrinación, salen de la ciudad para ponerse la vestimenta adecuada y hacer la ablución antes de entrar nuevamente). Al llegar todos deben seguir los rituales y las cuatro etapas de la peregrinación a cabalidad para que el pilar de la peregrinación sea cumplido y “aceptado por Dios”.

El doceavo día del doceavo mes islámico se celebra la fiesta de la misericordia o sacrificio, es la fiesta más importante del islam porque conmemora la alianza de Abram con Dios. En la mezquita As Salam, la celebración sigue la misma dinámica que la fiesta del *Eid Al Fitr*; hacen la primera oración, desayunan en comunidad, se celebra a los niños y niñas con obsequios. La diferencia es que, al finalizar estas actividades, en los predios de la mezquita se sacrifican corderos, se los degüella, los cuelgan en ganchos para que se desangren completamente y se los desuella, la carne es distribuida entre la comunidad y se hacen acciones de caridad en coordinación con orfanatos o ancianatos dirigidos por la iglesia católica a los que se les dona alimentos o insumos diversos. El dinero para comprar los corderos y las donaciones proviene de donaciones de los hermanos de la comunidad que cumplen con el *Zakat* y de comunidades en el extranjero que no pudieron hacer la peregrinación y hacen caridad con comunidades con menores recursos.

En la celebración del año 2015 se presentó un problema en As Salam, debido a que se tenía planeado sacrificar entre 60 y 70 corderos destinados al consumo de la comunidad, albergues y asilos como manda esta fiesta, pero por denuncia de los vecinos la intendencia de la ciudad de La Paz se hizo presente para decomisar la carne, porque el espacio no contaba con las medidas de inocuidad necesarias para la manipulación de la carne. A pesar de explicar que esta era una fiesta religiosa, que teóricamente es protegida por la Constitución, los funcionarios dieron la orden de llevar a los corderos al matadero, infringiendo los mandatos islámicos del sacrificio. Este argumento no fue el único utilizado, el más fuerte fue que infringían las leyes contra el maltrato animal, porque es mejor según las autoridades, que el animal sea muerto por un golpe en la cabeza con un combo o electrocutado que, por degüello, finalmente los animales fueron decomisados y llevados al matadero (Página 7, Chuquimia 24 de septiembre 2015).

El hermano Ayman denunció que se trató de una actitud “discriminatoria” en contra de las 85 familias musulmanas registradas en la Cancillería y los hermanos y hermanas conversas. Hay que considerar que existe un contraste entre las leyes que protegen la práctica religiosa y las leyes que, como en este caso, protegen a los animales del maltrato, pero no contemplan los sacrificios rituales diversos que hay en el país. Menciono este hecho puesto que eso modificó la manera en la que la comunidad ahora celebra esta fiesta, se hace de forma discreta y se tramita un permiso.

Los matrimonios

Los matrimonios es un tema central en las comunidades, e incluso estos pueden ser concertados de manera apresurada. En un par de ocasiones presencie que después de una llamada, la hermana Escarlet anunció que un hermano extranjero estaba buscando esposa

y si alguna hermana deseaba comprometerse, la única pregunta que hacen es si es para segunda o primera esposa, suelen desanimarse si es para segunda.

El matrimonio de la hermana Amina I se arregló de esta manera con un sudafricano que conoció en persona un par de días antes de la boda, así que más de un matrimonio ha sido arreglado de esta forma. El proceso de negociación en estos casos es observado por la casamentera y el tutor. Estos roles no son fijos dentro de las comunidades, pueden fungir como casamenteras la hermana Escarlet, Amina I o Rahma y depende de la hermana que desee casarse solicitar que alguna de estas hermanas intervenga para buscar pretendientes y ser mediadora en la negociación del contrato matrimonial. Rahma suele cumplir esta función y también tiene la función de concejera matrimonial, si se lo solicitan. Con respecto al tutor la hermana también puede escoger entre alguno de los miembros de la comunidad, pero es Ayman quien funge como tutor para la mayoría de las hermanas que lo soliciten.

Después de que una pareja se compromete con la respectiva realización del contrato matrimonial y negociaciones pertinentes, se debe comunicar a la comunidad el compromiso para que ambos ya no sean pretendidos por otras personas. Un mes después de comunicarse el compromiso, debe realizarse el matrimonio. Los matrimonios son celebrados en mezquita con la familia de los novios sean o no musulmanes, pero generalmente se hace una fiesta pequeña, la ceremonia está a cargo del *sheij*, en algunos casos de matrimonios mixtos (hombre musulmán, mujer católica u otra) el hermano Ayman accede a celebrarlo. La ceremonia es donde la pareja prefiere, pero la novia debe portar inexcusablemente el *hijab*. En caso de ser un matrimonio mixto celebrado en la mezquita, la comunidad tiene una *abaya* blanca que le presta a la novia, que suele tener intenciones de convertirse. En las bodas que pude presenciar, las novias hicieron sus *shahadas* momentos antes de la ceremonia matrimonial.

Para que el matrimonio tenga validez se presenta en la mezquita un notario y se hace el contrato civil. Después de la firma de los documentos religiosos y civiles, se felicita a la pareja, los novios preparan alimentos para todos los hermanos asistentes a la boda y se hace la oración que corresponda al horario y se da por concluida la ceremonia.

Los decesos

El fallecimiento de un correligionario puede llegar a generar conflicto entre la comunidad y la familia por la cuestión ritual, la comunidad defiende las reglas que deben seguirse en los funerales islámicos. Deben evitar que se realice una misa católica, que en la lápida o velatorio haya imágenes de la Cruz o la Virgen y sobre todo evitar que el cuerpo sea cremado. Dependiendo de cómo haya socializado la persona sus deseos para su funeral, los rituales musulmanes son realizados o totalmente censurados. Si son aceptado por la familia doliente, la comunidad o los miembros con disponibilidad de tiempo tienen la obligación de asistir al entierro para hacer la *yannasa* y ver que el ataúd sea relleno de tierra, pero en ocasiones los o las hermanas que asisten no conocen las reglas pertinentes para la ocasión. En este sentido la comunidad tiene conflictos internos porque se dan instrucciones que otros miembros contradicen, implicando esto que no hay un conocimiento uniforme de las reglas o de una escuela en específico. A raíz de esto se tomó la determinación de capacitar a todas las hermanas en esta ceremonia.

En caso de que la familia doliente no acceda a cumplir con los rituales islámicos, de todas formas, la comunidad debe hacer la *yannasa* en la *musala* de la mezquita, de lo contrario incurre en una falta. Es la única medida que pueden tomar porque la familia es quien decide al final. Por eso cuando un hermano o hermana se convierte, se le recomienda que avise a su familia o por último deje por escrito cómo desea que la familia proceda en caso de que el nuevo musulmán muera y se cumplan los mandatos islámicos.

3.3. Comunidad Ahlul Bait

La práctica de la religión en la comunidad chiita se vio afectada por la falta de un lugar para reunirse y convivir, debido a que su contrato en el Edif. Gamarra concluyó y no pudieron conseguir renovación ni otro espacio por falta de recursos. A comienzos de 2018 alquilaron un pequeño departamento, con recursos que Yusuf Chambi envía desde Irán. En comparación a su anterior espacio donde contaban con una *musala* amplia, espacios de convivencia, biblioteca, cocina y otras comodidades, el espacio actual es muy reducido. La pérdida del espacio tuvo como consecuencia que la comunidad se disperse y no ha vuelto a consolidarse³⁹. Otra consecuencia es la imposibilidad de convivencia entre los correligionarios. Las oraciones se hacen por turnos en caso de que asistan más de 15 personas, a pesar de contar con un espacio la práctica continua dispersa, durante el tiempo que visité la mezquita en 2015 era bastante concurrida, los jueves que era el día en el que se reunían y las noches del *ramadán* asistían hasta 30 personas. Durante 2018 se reunieron apenas algunas noches del mes de ayuno los días viernes solamente de 2 a 8 personas; en el *Eid Al Fitr* estuvieron presentes 15 personas. Es reciente la reagrupación de la comunidad, en el mes de agosto de 2019 las reuniones ya alcanzaron a las 20 personas.

Esta comunidad está conformada principalmente por estudiantes universitarios. El actual líder de la comunidad, el hermano Musa (Sergio Dueñas), es licenciado en trabajo social. Esta comunidad tiene una composición social heterogénea, porque las esposas de Musa y Yusuf, las hermanas Gilda y Sdenka respectivamente, provienen de familias de clase alta, muy católicas, al igual que Gabriela, cuyo padre es del alto mando de la Policía boliviana, a diferencia de la situación de otros hermanos que son hijos de migrantes aymaras de primera o segunda generación, que son la primera generación que accede a educación universitaria.

El espacio también funciona como ASIABOL, una asociación musulmana que tiene la labor de difundir las características del islam y las particularidades de la escuela chiita, por esto tienen cierto apoyo de la embajada de Irán, que de vez en cuando colabora con unos kilos de carne halal, al menos en el mes del *ramadán*, pero señalaron que, con la designación del embajador, Reza Tabatabaei en 2016, es más difícil porque no es un hombre religioso. También cumplen un rol de activistas por la paz en el Medio Oriente que se traduce en actividades de socialización del conflicto en esta región y más o menos tratan de explicar los intereses geopolíticos e “inmorales” de Estados Unidos y su afán de atacar estos países. Tienen una opinión con bases ideológicas de izquierda (su análisis es superficial, pero lo defienden vehementemente) y responden a la descripción que hace Castellanos (2010:181) cuando habla de la conversión al islam como un acto político y

³⁹ En 2019 la comunidad estaba buscando rearticularse, pero en 2020 por la pandemia la comunidad volvió a dispersarse y no han vuelto a una práctica comunitaria.

revolucionario asumido por algunas personas de tendencia izquierdista previa a su conversión. Esta postura se refuerza con visitas de *sheijs* chiitas de Argentina o Irán que les dan clases de formación política y religiosa.

La principal característica de esta comunidad es la construcción identitaria particular de algunos hermanos(as), que se basa en la identificación de principios islámicos con principios aymaras, siendo esto una motivación para hermanos(as) de origen indígena se conviertan, como narra Yelmo Quispe: “recuerdo que escuché algo de lo que es el islam de parte de mi mejor amigo y hermano Roberto Yusuf Chambi (...) tratando de descubrir y amar aún más nuestro origen aymara”.

Con respecto a las actividades relacionadas a las clases, la formación en esta comunidad es autodidacta. Se retoman las clases cuando la hermana Sdenka y el hermano Roberto vienen de visita o llega algún *sheij*, después simplemente se intentan hacer lecturas guiadas y debates entre la poca gente que asiste a las reuniones.

3.3.1 Proselitismo

El trabajo más extenso de proselitismo que realizó Ahlul Bait fue en su etapa fundacional donde la naciente asociación, hizo esfuerzos en alianza con la Sociedad Académica Científica de la Carrera de Ciencias de la Educación UPEA a la cabeza de Yelmo Quispe (quien se convirtió al islam en 2010 y actualmente vive en Irán) hicieron talleres sobre diversos temas vinculados al islam, trabajo que se extendió por cinco años, haciendo inicialmente conversatorios en inmediaciones de la UPEA, pero lograron realizar talleres en la Universidad Indígena Aymara en Huarina y en diferentes comunidades del altiplano como Qorpa, Huatajata, Achacachi y Batallas, aunque no identifiqué personas que se hayan convertido o que permanezcan de este periodo.

Actualmente los esfuerzos de la comunidad para hacer proselitismo se caracterizan por estar vinculados al activismo por la paz en Palestina y Siria. Es a través de estos espacios de manifestación que la comunidad comenzó a ganar adeptos. Generalmente estos eventos se hacen en el atrio de la UMSA y lograron impactar a jóvenes estudiantes. También participan de actividades de difusión en colegios donde los invitaron a hablar sobre su religión. Otra manera de visibilizar la comunidad es a través de las publicaciones de la hermana Sdenka, que reivindica el lugar de la mujer en el islam y la lucha de las mujeres en el Medio Oriente, su último libro *El islam detrás del velo* fue presentado en un espacio de la iglesia católica, Café Semilla de Juventud, administrado por la pastoral de la iglesia de San Pedro y en la Carrera de Sociología de UMSA.

Estas actividades posibilitan que la comunidad se dé a conocer, pero en estos eventos han recibido ataques (que presencié) por parte de cristianos y pro israelitas, que los han agredido verbalmente y han amenazado con agresiones físicas. La más fuerte fue en la presentación del libro, *El islam de tras del velo*, de Sdenka Saavedra en el Café Semilla de Juventud, donde un hombre hizo comentarios ofensivos sobre el islam y los musulmanes, justificando que sean masacrados en estos conflictos. Los hermanos de la comunidad no respondieron, pero este insistió y cuatro personas lo respaldaban. Ni Sdenka, ni Roberto respondieron, salieron en su defensa los miembros de la pastoral de la Iglesia de San Pedro y laicos visitantes de Irlanda del Norte. Cuando la agresión verbal

amenazó con pasar a ser física, los hermanos Musa y Elvis intervinieron para evitar una pelea.

Como tienen una actividad constante, las personas que se interesan llegan a convertirse, pero no profundizan en la práctica porque no tienen dónde acudir para realizar la oración o pasar clases. Su conversión no llega a consolidarse, es por eso que esta comunidad se ha mantenido dentro del núcleo familiar del hermano Yusuf y Musa, a excepción de hermanos que consolidaron su conversión antes de que la comunidad se disperse por falta de espacio.

Un elemento importante en el discurso de convencimiento es el sentido revolucionario que le dan a la práctica religiosa. El empoderamiento de las mujeres (que se explica en detalle en el capítulo V) y la lucha antimperialista resultan ser atractivos para las personas, una noción de cambio social y de lucha genera interés en esta comunidad.

3.3.2. Las festividades en Ahlul Bait

La escuela chiita celebra más fiestas que la comunidad sunnita. Los chiitas celebran natalicios como el de Fátima Masuma, la hija del profeta, de los 12 imames históricos del islam chiita. También se celebran fiestas nacionales iraníes, como la revolución islámica de 1979, la cual celebran en la Embajada.

En la organización de las cenas de *iftar* y los *Eid*, la comunidad pone cuotas para que puedan celebrar en comunidad, aunque no pueden costear la cena de *iftar* los 27 días del *ramadán*, rompen ayuno en comunidad día por medio. La comida es preparada por los primeros en llegar a la *musala*, no logran organizarse como las otras comunidades, porque son muy pocos. No suelen realizar el *tarawih* porque se reúnen recién a las ocho o nueve de la noche y para cuando terminan de cocinar y cenar, es bastante tarde para hacer esta oración.

En esta comunidad solamente han realizado la peregrinación Roberto y Sdenka, pero lo hicieron con sus propios medios. Los otros hermanos no han logrado costear ese viaje ni para la peregrinación mayor ni la menor, aunque sí se han realizado viajes a manera de peregrinaciones en Irán, a la tumba de mártires del islam *chiita*, esto mientras hacían el curso de cosmovisión islámica patrocinado por la embajada de Irán. Todas las hermanas de esta comunidad fueron beneficiadas con este programa de becas. Los hermanos no han podido acceder a este viaje, la razón es que los iraníes buscan alentar el estudio en las mujeres.

Para la fiesta del sacrificio la comunidad hace el esfuerzo de comprar un cordero para sacrificarlo. El sacrificio suele hacerse en la granja en la que se compra al animal, en esta comunidad solo Roberto sabe hacer los cortes precisos y cuando él no llega para esta festividad es el abuelo de Musa quien debe hacer el sacrificio porque Musa, a pesar de conocer el procedimiento no logra realizar el ritual en el que es necesario un corte limpio para evitar que el animal sufra esto no debe suceder para que el sacrificio sea aceptado, por eso la comunidad le solicitó al abuelo de la familia Chambi quien aún vive en el área rural que haga su *shahada* para hacer el sacrificio islámicamente. Después del sacrificio la carne es llevada a la *musala* y se la divide, una parte es repartida entre la gente de la

comunidad y la otra es cocinada para repartirla a las personas en situación de calle que encuentran.

El matrimonio

En esta comunidad presencié el matrimonio de la hermana Fátima, hermana de sangre de Musa, con el hermano Elvis, otro converso. El ritual matrimonial, al igual que en As Salam, es sencillo. Roberto o Musa pueden officiar el ritual que se hace en la *musala* de la comunidad, a la ceremonia asisten familiares de la pareja y los miembros de la comunidad son invitados donde se realiza el ritual religioso y el matrimonio civil. Al terminar se felicitan a los novios quienes comparten con la comunidad y se hace la oración si corresponde y termina la celebración.

En esta comunidad no hay una casamentera, son las hermanas quienes buscan su pareja sea o no parte de la comunidad. Por ejemplo, el caso de Gabriela, ella conoció a su novio por internet, un musulmán uruguayo quien vino a visitarla para hacer una *muta* y recién fue presentado a la comunidad formalizando las intenciones de casarse, pero esto no sucedió y el novio regresó a su país sin que se concrete el matrimonio permanente.

Decesos

La mezquita enfrentó la muerte de un hermano, que era bastante anciano. La familia solo permitió que la comunidad asista al entierro, pero no se realizó ningún ritual islámico, Musa hizo él solo la respectiva *yannasa* y la familia continuó con la misa y el entierro.

3.4. Comunidad Isa Ibn Maryam

Esta es la comunidad más joven. Está ubicada en la calle Casimiro Corrales, zona Miraflores. Cuenta con dos espacios, ocupan una habitación que es utilizada como *musala*, en la casa del hermano Ahmad, que es una especie de conventillo, donde viven también hermanos pakistaníes. Frente a esta vivienda está la oficina de *dawa* que cuenta con una recepción, en la cual colabora el hermano Omar, dando información y explicando la presencia de Jesús en el islam. En el piso de arriba de esta oficina, hay otro espacio, en el que se pasan clases y se dictan seminarios. La convivencia no es segregada, la *musala* también es compartida y utilizada como espacio de socialización entre hombres y mujeres, solamente para hacer la oración las mujeres van a la parte de atrás y se baja una cortina, que luego quitan para conversar entre todos. Esta comunidad está compuesta mayoritariamente por jóvenes, estudiantes de primeros años de universidad, los cuales son bastante activos e incluso en la toma de decisiones son consultados.

El representante legal de esta comunidad es Yusuf Andrade, al igual que As Salam y Ahlul Bait, funciona como asociación y nominalmente cuenta con una directiva. Esta está conformada por el hermano Ahmad, la hermana Salma, Yusuf, su esposa y un hermano pakistaní, este último no es muy activo. A pesar de la existencia de la directiva las decisiones se toman en comunidad, se llaman a reuniones en las cuales todos pueden participar.

Por ejemplo, las clases se organizan de manera modular, se definen qué temas se tocarán y que duración tendrá el curso, los horarios y los días, todo esto en consenso con la gente

que se compromete a asistir al curso. Los días viernes, sábado y domingo, se hacen sesiones de estudio del Corán y prácticas islámicas (cómo hacer la ablución y las condiciones de la oración). Los sábados después de la sesión de estudio se hacen seminarios donde se tocan una amplia variedad de temas, como “la ética económica en el islam”, “la mujer en el islam”, “las señales del juicio final”. Los temas escogidos para los seminarios son determinados por la coyuntura, por ejemplo, la temática referente al juicio final se hizo cuando se produjeron los incendios en la Chiquitanía y durante la cuarentena.

La comunidad también se organiza para hacer caridad, recibir donaciones y repartirlas. Yusuf Andrade calcula que la comunidad tiene 50 miembros, casi todos conversos, en esta comunidad la mayoría son mujeres, en una relación de 30 mujeres (no hay musulmanas de nacimiento extranjeras) y 20 varones (dos hermanos son musulmanes extranjeros). Pero generalmente la mayoría aparece para las fiestas. En las actividades que se realizan cotidianamente en esta comunidad como las clases, están presentes entre 10 y 15 personas, las más jóvenes y activas.

3.4.1. Proselitismo

Esta comunidad se ha fortalecido y está buscando expandir su presencia en el territorio nacional, gracias a la colaboración de IERA (Islamic Education and Research⁴⁰) impulsa su trabajo de difusión, que en un principio era realizado solo en La Paz. Ahora han logrado llegar a Oruro, Sucre, Tarija y a varios municipios de estos departamentos con el objetivo de hacer *dawa* y se ha conformado una comunidad pequeña en Oruro. Por esta colaboración la comunidad Isa ibn Maryam es frecuentemente visitada por misioneros⁴¹, para dar clases y evaluar el trabajo que se está realizando.

Esta comunidad sí hace proselitismo propiamente dicho. Realizan constantemente actividades de difusión participando de actividades municipales como ferias o en la Noche de Museos. Por su cuenta ponen carpas en el atrio de la iglesia San Francisco, donde se socializa información sobre la religión y suelen ser convincentes, porque en estos eventos realizados fuera de la mezquita se han tomado *shahadas*. Algunos de estos nuevos musulmanes no se acercan a la *musala* o a la oficina de *dawa*, pero es “ganancia”, dice el hermano Yusuf Andrade.

El discurso de convencimiento es bastante estratégico, al poner como centro a María y a Jesús mostrando que el islam no es una creencia ajena a nuestro contexto, lo cual genera más simpatía por esta religión y resulta en conversiones, que pueden consolidarse. Algunos conversos después de realizar su testimonio de fe se distancian de la comunidad, pero terminan por regresar para consolidar su cambio de religión, gracias a este trabajo se celebran *shahadas* regularmente.

3.4.2. Las celebraciones

⁴⁰ Es una ONG inglesa, fundada en 2009 por Antony Green, 1 dedicada a la difusión del islam en todo el mundo.

⁴¹ El misionero musulmán no es comparable a un misionero mormón, por ejemplo, no van de puerta en puerta, se encargan más bien de fortalecer las comunidades con el conocimiento, generalmente son *sheij* los que hacen el trabajo de misioneros para transmitir su conocimiento a comunidades nuevas que tengan la intención de mejorar su práctica.

Isa Ibn Maryam aún no es económicamente solvente. Al igual que en Ahlul Bait, los hermanos ponen cuotas para poder celebrar las festividades en comunidad. Para el *ramadán*, hicieron la cena del *iftar* en la *musala* unos días y otros en la casa de algún hermano que se dispusiera a invitar a todos los hermanos que deseen asistir. Las fiestas son celebradas de manera austera por la falta de recursos. Para los *Eids* (fiestas de fin de *ramadán* y del sacrificio) se hacen excursiones. En algunos casos un hermano ofrece su casa de campo en Mecapaca, depende de la disposición de la comunidad para convivir y para hacer la compra de corderos para sacrificarlos en el *Eid Hajj*, estas celebraciones también son acompañadas por acciones de caridad.

En relación a la peregrinación a la Meca, solamente hicieron el viaje el hermano Yusuf con su esposa y el hermano Ahmad, ambos mientras estudiaban en Arabia Saudita⁴², los otros hermanos no han podido realizar la peregrinación.

3.6. Jerarquización comunitaria

Las directivas en estas comunidades son simbólicas en términos de jerarquización, pues la autoridad de la comunidad se basa en criterios similares en las tres comunidades, pero con características particulares. Al ser el islam una religión anticlerical las formas de liderazgo son dinámicas y pueden ser rotativas, pero esto depende de cada hermana o hermano y del rol que decida ocupar en su comunidad.

“Ahora como es la forma de organizarse, no tenemos curas, no tenemos rangos. Si Yusuf se va mi papá puede enseñar, si mi papá se va yo puedo enseñar o por lo menos alguien que tenga un conocimiento, ya sea de lo básico o avanzado, puede enseñar. Así nos organizamos dentro de la comunidad” (Mario, Isa Ibn Maryam)

Este dinamismo en la organización está presente en las tres comunidades, por eso cuando no está Roberto en Ahlul Bait asume Sergio, si Sergio no está otro hermano puede asumir la dirección de la comunidad. En As Salam también funciona este principio, pero al ser una comunidad más sólida, la dirección ha permanecido estable.

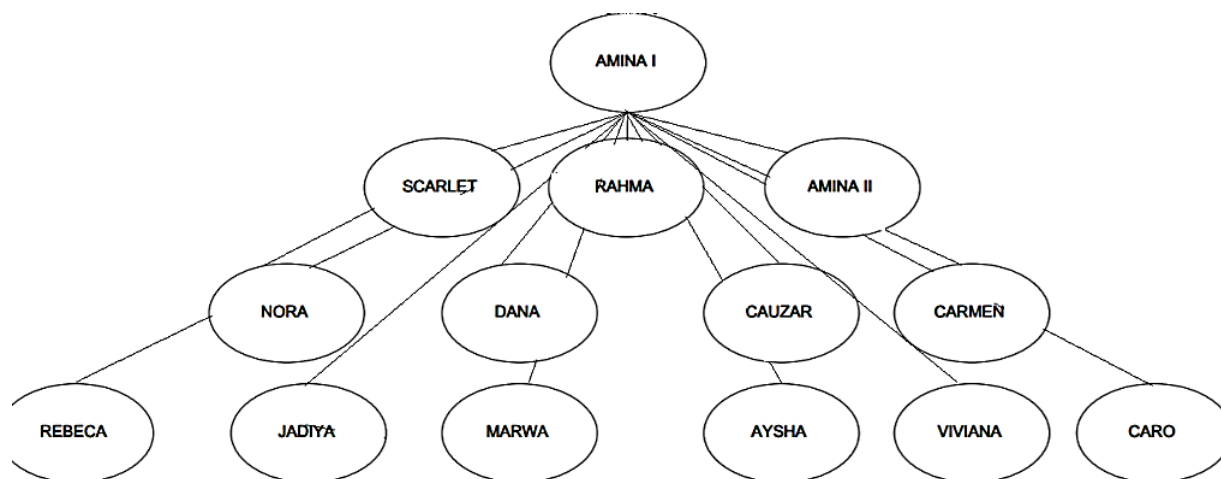
Fuera de la toma de decisiones que está a cargo de la directiva o de asambleas comunitarias, el relacionamiento interno de la comunidad se basa en tres criterios: conocimiento, antigüedad y nivel de participación en la vida cotidiana de la comunidad. Estos criterios determinan la autoridad que un o una hermana tiene sobre otro (a), en el sentido que puede intervenir en sus decisiones o reprender de ser necesario. Claro que varía de comunidad a comunidad de la siguiente manera:

3.5. Diagramas de jerarquización y relacionamiento interno

⁴² Ambos hermanos fueron beneficiados por una beca para estudiar en la Madraza de Medina, Ahmad solo hizo un curso de tres meses sobre leyes prácticas del islam. Yusuf hizo toda la carrera de *sheij* y jurisprudencia islámica, en realidad es doctor en jurisprudencia islámica, pero su título acá de nada le sirve más que para dar clases en la comunidad. Por ese motivo retomó la carrera de derecho en la UMSA.

3.5.1. As Salam

Ilustración 1



En esta comunidad las relaciones jerárquicas son más rígidas por el tamaño de la misma y porque manejan recursos económicos importantes, siendo la directiva que está a la cabeza, pero en términos de relacionamiento social la jerarquización es determinada por el conocimiento. Es decir, la hermana o hermano que tenga mayor conocimiento sumado a su grado de participación, tiene mayor jerarquía, es por eso que la hermana Amina I está a la cabeza en los espacios destinados para mujeres y en los espacios de toma de decisión mixtos. Ella tiene autoridad sobre las hermanas Escarlet y Rahma, en el sentido de que ella puede corregir sus enseñanzas. Por esto suele tener fricciones con la hermana Rahma, porque ella transmite más que la religión las tradiciones marroquíes. La hermana Amina I es el centro de las relaciones entre mujeres. Se esperaría que esta función la cumpliera la hermana Escarlet, por ser la esposa del *sheij*, que si bien teóricamente ella tendría mayor autoridad y trata de ejercerla de manera impositiva generando antipatía hacia sí mismas, la hermana Amina I se ha ganado el respeto y cariño de todas las hermanas por su carácter, su autoridad se aplica a la hora de reprender a hermanas incumplidas que no se esfuerzan por aprender el Corán o árabe e incluso puede reprender firmemente a los hijos e hijas de otras hermanas, es algo que a Rahma y a Escarlet no se les permitiría. Por su parte la hermana Rahma mantiene relaciones muy estrechas con algunas hermanas, suele tener la función de consejera matrimonial y de casamentera. El rol de la hermana Escarlet se ve reducido a lo administrativo debido a que ella tiene tres hijas pequeñas, mientras que Amina ha decidido no tener hijos y Rahma tiene hijas que son adultas, por eso pueden dedicarle más tiempo a su comunidad.

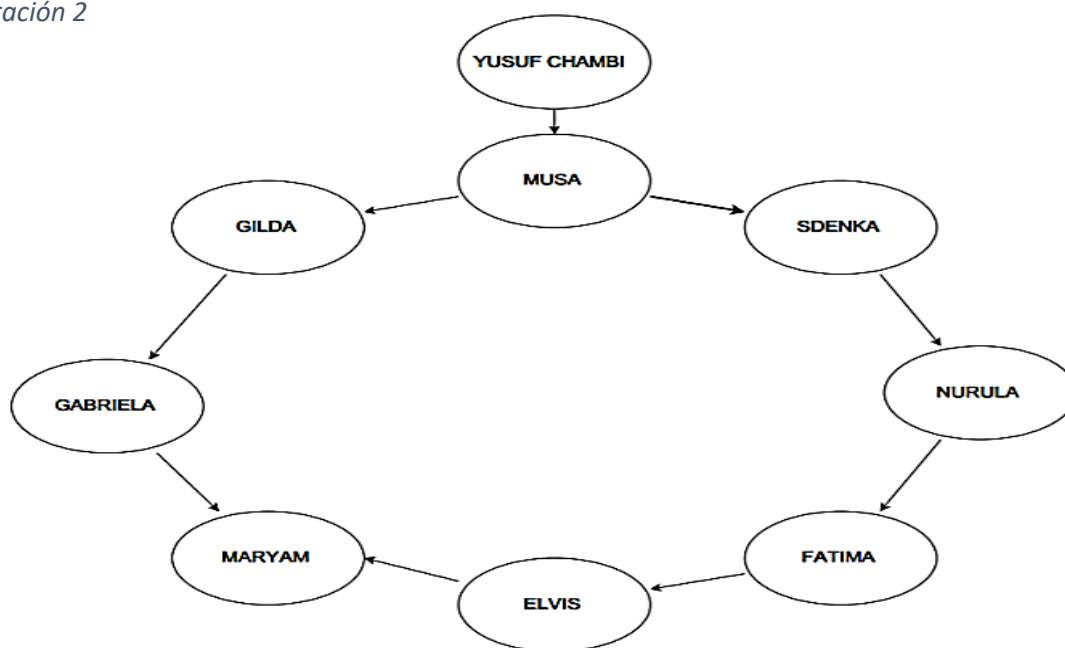
Las hermanas en el tercer nivel son las hermanas que están en la mezquita todos los viernes, en las clases y colaboran en las diversas actividades. Ellas suelen acudir a la hermana Amina en caso de tener cualquier problema. Entre ellas se desarrolla amistad y se estrechan los lazos. Generalmente cuando dos hermanas tienen problemas entre ellas, se trata el problema internamente. En el tiempo que llevo visitando la mezquita no he presenciado conversaciones en los que se hagan comentarios negativos sobre otras hermanas, los temas centrales de conversación son temas relacionados a la religión.

Como se mencionó, para que las hermanas desarrollen confianza y estrechen vínculos es importante que frecuenten la mezquita. La hermana Amina I está en toda ocasión y colabora en todas las actividades. Las hermanas que llegan del extranjero hacen el vínculo con ella porque habla inglés, entonces las guía y acompaña durante su estadía. También es la única hermana que permanece desde los primeros momentos de la comunidad, su presencia es muy valorada. Aunque la comunidad teme que eventualmente su esposo venga a vivir a Bolivia y no le permita frecuentar la mezquita, o ella se vaya a Sud África, por este temor le han ido reduciendo las responsabilidades, para que el golpe de su partida no desestabilice la comunidad.

En el caso del relacionamiento de los hombres, solo puedo afirmar que el hombre de mayor autoridad es Ayman y por la inconstancia de los hermanos, solo en las festividades que tienen espacios para socializar, pero esta socialización entre bolivianos y pakistaníes se ve limitada por el idioma.

3.5.2 Ahlul Bait

Ilustración 2



Las relaciones en esta comunidad se desarrollan de manera horizontal, dado que la mayoría de los miembros de la comunidad son familiares de Yusuf Chambi y Musa, hermanas, primos y primas y sobrinos. Por esto las jerarquías se van difuminando, también porque hermanos que se convirtieron en los últimos años, por su permanente activismo se volvieron importantes para la comunidad en relación a la toma de decisiones y las actividades a realizarse. Los hermanos que tienen mayor autoridad son Roberto y Sdenka, justamente porque son la fuente de conocimiento de la comunidad y de recursos.

Por la manera de actuar de los hermanos Musa y Gilda, quienes son los encargados de la comunidad, cuando no se encuentran Roberto y Sdenka, generan un ambiente bastante jovial y el trato es informal y critican a la comunidad As Salam por ser estrictos en ese sentido, el trato con el hermano Ayman es formal. Son Rahma, Amina I y II y Escarlet las

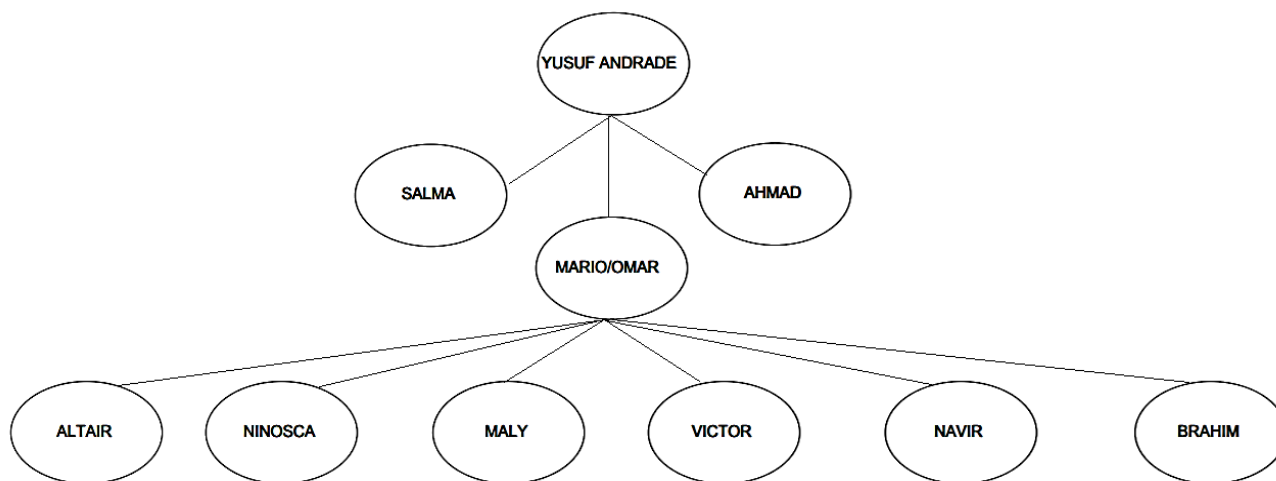
únicas que tienen permitido un trato más suelto con el *sheij*, para hacer bromas y tutearlo, pero el resto de las hermanas no acceden a un trato más íntimo.

Musa critica esto por lo cual trata de ser abierto con su comunidad y tener una relación cercana que genere confianza. Todos los y las hermanas tienen un nivel de participación similar y al ser el trato horizontal, en lugar de llamados de atención se dan consejos. Es la comunidad menos estructurada, esto porque es menos orgánica que las otras comunidades, por lo menos desde que dejaron el espacio del edificio Gamarra, en el que sí funcionaba como asociación y ONG. Se produjo un retroceso en la organización puesto que se manejan como un grupo que comparten prácticas y ya no como una asociación legalmente establecida. Aquí se denota la importancia de un espacio adecuado para que una comunidad se fortalezca y crezca. En este momento la comunidad está estancada y dispersa, al punto que son más una familia practicante que una comunidad constituida. Como lo era hasta el 2015.

3.5.3. Isa Ibn Maryam

“Mira lo que el conocimiento que adquieres lo puedes aplicar cuando no hay un *sheij*, por ejemplo. Pero ahora está Yusuf, él sabe más de la religión, sí puedo explicarte lo básico, quizá ir un poco más allá, pero para las cosas difíciles está él que tiene mayor conocimiento, no podría dar clases porque no me siento preparado”. (Omar, Isa Ibn Maryam)

Ilustración 4



En esta comunidad se mantienen lazos estrechos entre los líderes y la comunidad. La jerarquía está basada en el criterio de conocimiento y antigüedad, a esta comunidad se le suma el criterio etario, porque hay una brecha generacional entre los líderes y la base de la comunidad, que es mucho más joven. El puente en esta brecha es Omar, el hijo de Ahmad, quien es tan antiguo como su padre porque iniciaron juntos en la religión cuando Omar era un niño y es más antiguo que Yusuf y Salma, pero al ser más joven le facilita tratar con los y las hermanas aún más jóvenes. Para mantener cierto orden estos criterios se hacen evidentes al momento de dar las clases, pero en los espacios de socialización como los seminarios son más relajados, porque los hermanos despejan dudas sobre conceptos como la predestinación o cómo llevar un matrimonio.

Son los hermanos que se encuentran en el primer nivel los que están autorizados para hablar con gente ajena a la comunidad antes de permitir el acceso, igualmente son ellos los que deben participar de los diálogos interreligiosos, debido a que conocen más de la religión. Estas fronteras son flexibles porque el hermano Altair quien se convirtió en enero de 2019 se hizo muy activo en la comunidad. Entonces se le permitió participar de los diálogos y hacer *dawa*, actividad anteriormente reservada a Yusuf, Ahmad y Omar.

Este modelo de jerarquización, favorece a que los liderazgos no se enraícen. Por ejemplo, hasta antes que Yusuf terminara sus estudios en Arabia el líder de la comunidad era Ahmad. Al retorno de Yusuf, Ahmad dio paso a Yusuf quien asumió las responsabilidades como *sheij*. Lo mismo sucedió con Rahma y Amina I, siendo Rahma primero la maestra de las hermanas. Después de que Amina estudiara en la Madraza de Sud África⁴³, regresa a su comunidad a asumir las funciones de Rahma. No es un sistema estático, de hecho, mucho depende de la voluntad de aprender que tengan los y las hermanas para ganar más espacio en sus comunidades. Otros factores a considerar es el carisma y la capacidad de diálogo de los hermanos que asumen centralidad en su comunidad, porque al ser referentes morales y fuente de conocimiento están sujetos a ser cuestionados o consultados por visitantes o por los hermanos y hermanas en proceso de introducción a la comunidad, por esto las características de su personalidad y la manera en la que articulan el discurso que aliente una conversión o el fortalecimiento de la fe debe ser muy preciso y carismático.

El trabajo de los *sheijs* en ninguna comunidad es de tiempo completo y cada uno tiene actividades económicas que les permita sustentarse porque no reciben salario, aunque tengo entendido que si reciben estipendios o viáticos dependiendo el caso.

3.6. Relacionamiento intercomunitario

Una constante en las comunidades islámicas latinoamericanas es la práctica dispersa y un relacionamiento distante, a diferencia del caso colombiano o argentino este distanciamiento responde a un proceso independiente de la formación de las comunidades (Castellanos 2010), mientras que en el caso boliviano está marcado por la fragmentación de una comunidad inicial donde los conflictos dieron lugar a diferentes rupturas que siguen vigentes en las formas de trato intercomunitarias actuales. Este distanciamiento se basa en prejuicios con respecto a la práctica y la interpretación de la doctrina.

Con respecto a la práctica, la comunidad chiita sostiene que los sunnitas son sumamente impositivos con el *hijab*, lo cual no es cierto, al igual que ellos únicamente exigen que se use en la *musala*. Después depende de cada hermana, lo mismo sucede con las visiones negativas de la comunidad sunnita sobre los chiitas porque giran en torno a malas interpretaciones que tienen de la práctica comunitaria y del islam chiita. Un ejemplo de esto es que los chiitas apoyan su frente en la *turbah*, los sunnitas asumen que ellos rinden culto a este elemento, pero Musa explica que utilizan esto porque el profeta posaba su

⁴³ En los casos de Amina, Yusuf Andrade y Yusuf Chambi, la posibilidad de estudiar en el extranjero, se da a través de espónsores y la acreditación de la comunidad. Existen instituciones que funcionan con donativos de musulmanes adinerados, que impulsan el aprendizaje del islam a nivel mundial y sobre todo en Latinoamérica, por lo cual estas instituciones financian la estadía y la colegiatura de los hermanos que logran aplicar y entrar a las madrazas.

frente en la tierra y ellos si no pueden hacerlo así, deben por lo menos posar su frente en algún material orgánico, puede ser *turbah*, una hoja o una piedrecilla cualquiera. El tema de mayor crítica es la *muta* o matrimonio temporal que los sunnitas ven como una triquiñuela para permitir la fornicación y los chiitas explican que es un periodo de prueba para evaluar la compatibilidad de la pareja.

También es interesante que los chiitas permanentemente sacan a colación en las conversaciones sus discrepancias con la comunidad sunnita porque es un elemento que contribuye a su construcción identitaria, contrapuesta a las comunidades sunnitas que suelen evitar este tema, solo se llega a hablar sobre esto si se les pregunta frontalmente y se hace desde duras críticas en contra de la escuela chiita en general más que en contra de la comunidad concreta.

Con respecto a las críticas de la comunidad chiita hacia la sunnita. La comunidad chiita cree que esta comunidad se limita a estudiar el islam, a la lectura del Corán sin interpretarlo, pero he podido observar que existe un fuerte compromiso por parte de la comunidad de aprender sobre la religión a un nivel muy profundo, estudiando también otras religiones para justificar la superioridad del islam. Por otra parte, conforman grupos de estudio entre las hermanas, en ambas comunidades sunnitas, para investigar otras religiones como el judaísmo o el cristianismo en sus diferentes denominaciones y complementan su estudio con artículos científicos de biología y ciencias naturales. As Salam tiene diálogo ocasionalmente con pastorales y grupos católicos, y han participado también de los diálogos interreligiosos convocados por CEPROLAI (Centro de Promoción del Laicado), no podría considerarse que promuevan la “fe ciega” como la que los chiitas creen que se difunde, existe una práctica de cuestionamiento permanente. La crítica sunní a la comunidad chiita, es mucho más dura en general, porque consideran que no son musulmanes de verdad, que es una desviación del camino del profeta, incluso salen a colación comentarios como “los musulmanes chiitas no deberían visitar la Meca, el gobierno saudí no debería proporcionarles visas a los iraníes” (Dana, As Salam).

La visión negativa sobre el chiismo se basa en que difieren en algunas costumbres, prácticas y divisiones históricas surgidas después de la muerte del profeta, además que sunnitas consideran que el islam y el Corán, no se moderniza ni se vuelve anacrónico porque es perfecto. Sin embargo, los musulmanes chiitas de Ahlul Bait plantean que es necesario hacer relecturas del islam en función a los tiempos actuales, aunque esto no es generalizable en el islam chiita como corriente.

La comunidad sunnita se afana en llevar a cabo las prácticas islámicas de manera estricta y consecuente, principalmente porque cuentan con musulmanes de nacimiento, pero la comunidad chiita sostiene que no pueden hacer eso porque por el hecho de ser musulmanes no dejan de ser bolivianos, ni tampoco dejan de ser indígenas. Consideran que la segregación entre hombres y mujeres en la comunidad sunnita es algo negativo, porque la comunidad no convive realmente. Asumen también que pretenden volverse árabes, pero no es algo que se pretenda realmente en la mezquita As Salam.

La diferenciación más notable e importante entre las sunnas y los chiitas es que los chiitas tienen prácticas similares a las devociones santorales católicas, por ejemplo, es muy popular entre los musulmanes chiitas la súplica a Fátima Masuma, una de las hijas del

profeta, cuya tumba es muy visitada, incluso varias de las hermanas chiitas bolivianas que viajaron a Irán visitaron su tumba con un sentido de peregrinación, para pedir que mujeres con dificultades para embarazarse consigan hacerlo. Justifican esta práctica señalando que le piden a Fátima que interceda por ellas ante *Allah*, no es que el milagro le sea solicitado. Lo mismo ocurre con la importancia que los chiitas le dan al Imam Husein, el nieto del profeta que también es venerado como un santo. Los sunnitas critican este tipo de prácticas sin tomar en cuenta el hecho de que en países predominantemente sunnitas tienen prácticas similares.

El modelo de análisis de Geertz (1963) al observar la forma de implantación del islam en Marruecos e Indonesia es útil, porque explica que este proceso es diferenciado en la masificación de la religión en dos países diferentes a través de diferentes procesos históricos que desembocan en una práctica ortodoxa y erudita o en prácticas empíricas y culturales. Lo mismo ocurre en el desarrollo de comunidades a un nivel micro en La Paz, siendo As Salam la que desarrolla una práctica ortodoxa y Ahlul Bait e Isa Ibn Maryam las que llevan adelante una práctica que busca combinar su contexto empírico y cultural con los principios de la religión. Si bien ingresan en el mundo islámico, las formas de introducirlo como forma de vida o como parte de la vida del sujeto no logran construir un *ethos* común entre las comunidades. Por otro lado, también ejemplifica el debate de la ortodoxia y la adaptación, cómo se construye un islam latinoamericano y cómo se conserva el islam en Latinoamérica.

Con respecto al relacionamiento concreto entre las comunidades, el director de ASIABOL, señala que mantiene esa relación por motivos políticos y para la realización de algunos proyectos de difusión del islam, aunque este vínculo también les permite hacer intercambio de productos, la mezquita As Salam le proporciona carne *halal* a la *musala* Ahlul Bait, y esta le proporciona papas para el *ramadán* y a veces se reúnen para romper el ayuno.

Entre las comunidades sunnitas de La Paz, el distanciamiento es más profundo (cuando pregunté si tenían relación las comunidades sunnitas, la hermana Amina me dijo que no y que si quería trabajar con ellos debía quitar del trabajo todo lo referente a As Salam) pues como ya dije el motivo de la ruptura entre estas comunidades fue económico y rupturas interpersonales. A diferencia de Ahlul Bait, cuyas diferencias no resultan en relaciones necesariamente conflictivas.

Existe un vínculo que pasa desapercibido entre las comunidades As Salam e Isa Ibn Maryam, es que varias hermanas que hicieron su *shahada* en la mezquita pasan las clases de árabe y Corán, dictadas por Yusuf Andrade y critican abiertamente ciertas actitudes de las hermanas en la mezquita As Salam, aunque la siguen frecuentando, en ambos espacios comunitarios se evita incurrir en la dinámica de fomentar ese comportamiento, así que sutilmente explican que las actitudes no son válidas para la religión.

CAPITULO IV

Procesos de conversión al islam en la ciudad de La Paz

La conversión al islam es esencial para comprender la presencia de las comunidades actuales en la ciudad de La Paz, que a diferencia de las comunidades existentes en otros países como Argentina o Brasil, cuya génesis está en procesos de inmigración masiva a estos países de personas provenientes de países islámicos, es a partir de la conversión de tres sujetos en diferentes contextos y cuya convicción para con la religión fue lo suficientemente sólida para iniciar una comunidad con una implantación exitosa en nuestra sociedad, que se fortalece y se institucionaliza también por esfuerzo de los y las conversas que se han adherido a lo largo del tiempo.

La conversión es un fenómeno complejo porque es “un proceso de cambio multifacético con implicaciones personales, sociales, culturales y políticas” (Rambo, 1993:5) por esto es necesaria la implementación de un marco de análisis, que posibilite el ordenamiento coherente de la información y que permita hacer aproximaciones descriptivas y exploratorias a través de las cuales se pueda explicar qué pasa en este proceso dinámico (Al-Qwidi, 2002:93). Partiendo de la idea de que la conversión es un proceso, desarrollé tres etapas: la pre conversión, que comprende el momento de la ruptura con la religión heredada, el abandono de la misma, que se produce por desencuentros personales o insatisfacción espiritual. La conversión que es el momento en el que se consolida la filiación a una religión y etapa en la que se manifiestan las motivaciones que impulsan esta decisión, finalmente se describen las consecuencias que enfrentan a nivel social y personal los sujetos conversos.

Antes de la descripción de los casos es necesario especificar el contexto en el que estas experiencias suceden. Bowen analizó los procesos de conversión de estadounidenses al islam después de 9/11, señala que el contexto comprende dos dimensiones: la dimensión micro y la dimensión macro. La familia, el barrio, la comunidad religiosa de origen, filiación étnica conforman el micro contexto. El autor explica que el macro contexto es el sistema principal (*major system*) en el que la conversión tiene lugar y está compuesto por política, economía, religión, y debe ser entendido en la medida en la que juegue un rol en el proceso de conversión (2009:44). Para Bowen la exploración del contexto es importante porque este incentiva o inhibe la conversión.

En la especificación del contexto considero necesario tener en cuenta las dimensiones que utiliza Bowen, pero además incluir un meso contexto conformado por las características de cada comunidad/asociación, la oferta religiosa, social, cómo estas comunidades se relacionan con el Estado, las ventajas que cada comunidad brinda y la aceptación de estas en la sociedad.

4.1. Contexto

- 4.1.1. Macro

La política nacional y la redirección de la política exterior que se ha alejado de países como Israel o Estados Unidos y ha estrechado lazos con países islámicos como Irán y Turquía. La abierta defensa de la causa Palestina, entre los más visibles, ha permitido la

visibilización de las comunidades islámicas y el propio islam en Bolivia, siendo esto un factor que puede contribuir con la desestigmatización de la comunidad y de la religión. El cambio de dirección política es un punto de inflexión para las comunidades, porque las obliga a institucionalizarse y ser reconocidas legalmente por el Estado y promueve su participación en espacios de toma de decisión como las mesas de trabajo del parlamento.

También es pertinente un sub contexto temporal, la experiencia de conversión de las personas que se convirtieron en los 90, no es igual que la experiencia de las personas que se convirtieron después del 9/11/01 (periodo en el que el islam sufre ataques y es estigmatizada a nivel mundial) ni para las personas que se convirtieron después de la aprobación de la Nueva Constitución de 2009 (aunque la comunidad sigue siendo estigmatizada y acosada).

- 4.1.2. Meso

Dadas las características de las tres asociaciones, estas se han visto obligadas a desenvolverse en un comportamiento sectario, para su supervivencia, siendo la definición de Weber utilizada por Prado (1997) la más apropiada para comprender a las comunidades en su proceso de formación y consolidación: “La secta a diferencia de una iglesia es una comunidad voluntaria constituida por quienes muestran conformidad con los principios y los sistemas de significados que esta ofrece” (1997:21). Esta se construye en oposición a la “sociedad religiosa” dominante, rechazando los valores que esta defiende, los medios de salvación que oferta y las estructuras clericales y cuya supervivencia depende de su capacidad de crear clientela o propiciar conversiones que permitan el crecimiento de la comunidad (1997:22).

Las comunidades islámicas en La Paz son comunidades conformadas de manera voluntaria y dependen principalmente de la conversión de nuevos adeptos para su crecimiento, por esto la comprensión del fenómeno de la conversión es fundamental para entender la permanencia de las comunidades ,por esto las características del proselitismo y su oferta son importantes y entran en competencia entre sí para la adhesión y la permanencia de nuevos miembros.

Los aspectos destacables dentro de este meso contexto son las características particulares de cada comunidad que aquí adquieren el rol de coadyuvar al proceso de conversión. Las diferencias doctrinales, las diferentes filiaciones políticas y partidarias, su relación con otras instituciones extranjeras y las oportunidades que cada una ofrece contribuyen a la conversión al islam.

En el caso de As Salam el elemento que más llama la atención es el edificio que poseen, porque resalta en el paisaje por la arquitectura y es fácilmente identificable como un templo de culto. Respecto a las características de la oferta espiritual se ofrece un estudio estricto del islam, clases de árabe, de historia islámica y de teología islámica, es decir ofrecen una práctica religiosa “pura, estricta”. La mezquita/asociación cuenta también con una mejor posición económica porque la mayoría de los miembros son profesionales con trabajos estables, permitiéndoles aportar a la comunidad y además recibe apoyo internacional, hecho que puede ser interpretado como una oportunidad de “mejorar” socialmente para quienes buscan adherirse.

Otro factor de atracción a esta comunidad es que ofrece oportunidades de estudio en madrazas de diferentes partes del mundo y facilita la posibilidad de hacer el viaje de peregrinación a la Meca, a través de gestiones con organizaciones de caridad que patrocinan a conversos latinoamericanos y apoyan con la documentación correspondiente como visados. Con respecto al relacionamiento social, la directiva tiene más peso que en las otras comunidades y está más jerarquizada. En el trato interpersonal la característica que agrada a la mayoría de las mujeres es la segregación por sexo de los espacios, porque se sienten seguras para hablar entre ellas de diversidad de temas desde cómo utilizar el velo, telenovelas, política, intereses románticos y hasta prácticas sexuales lícitas.

Mientras que en la comunidad Ahlul Bait de confesión chiita, uno de sus principales atractivos son las opciones de construcción identitaria más amplia y que se incluye el islam en una identidad constituida por diversos elementos. La religión es expresada como una forma de acción política en la que la militancia con causas más cercanas a la izquierda (aunque conservadoras) como la defensa de Palestina son polos de atracción. Esta noción está presente por la influencia iraní, no por su vínculo con el gobierno de este país, sino por la filiación doctrinal que se hace evidente por el enaltecimiento de la revolución islámica y la admiración a figuras como los Ayatolás⁴⁴, además que ofrece oportunidades de estudios islámicos patrocinados por Irán. La comunidad es la que tiene mayores limitaciones económicas, las clases u otras actividades comunitarias son reducidas o solo son posibles cuando Roberto llega a Bolivia. En relación a las formas de trato resulta ser más horizontal, porque la mayoría son jóvenes y no hay segregación por sexo.

En el caso de Isa Ibn Maryam, de confesión sunnita al igual que As Salam, el atractivo inicial pasa por la adaptación del discurso poniendo el foco en Jesús y María, facilitando su asimilación en la sociedad. Con respecto al relacionamiento interno esta se maneja como una organización juvenil con actividades comunitarias como excursiones, parrilladas o con actividades de voluntariado, en las que también participan misioneros de IERA, repartiendo alimentos a personas en situación de calle. La comunidad ofrece clases de árabe, de religión y seminarios permanentes donde abordan temáticas como las relaciones de pareja en el islam o sobre la situación de las mujeres, estos eventos son los que más llaman la atención e impulsan la permanencia es el ambiente juvenil en el que incluso se producen coqueteos o noviazgos por parte de los y las asistentes más jóvenes, que son permitidos por los miembros más adultos.

⁴⁴ Las posiciones de izquierdas asumidas por la comunidad Ahlul Bait al mismo tiempo su admiración por los ayatolás son una contradicción interesante, si bien la revolución de 1979 efectivamente tiene el apoyo del pueblo iraní en contra del *Sah*, por haber destituido un gobierno demócrata en los 40 y haber implementado políticas neoliberales en favor de empresas norteamericanas. Esta revolución inicia por el trabajo de activistas feministas, militantes comunistas y socialdemócratas, este movimiento se ve cooptado y en los hechos se conforma es un régimen teocrático ultraconservador que fusilo a militantes progresistas y de izquierda, pero mantiene una posición antiimperialista y hace parte del “eje de la resistencia” que se posiciona en contra del Estado de Israel y el intervencionismo estadounidense en Medio Oriente. Estos últimos factores hacen que en América Latina las comunidades chiitas asuman a este gobierno como un gobierno de izquierda por la oposición del chiismo alauita a Occidente como un algo abstracto y con la muerte de la Kurda Mahsa Amini, que desato protestas en contra del gobierno iraní, los hermanos de esta comunidad asumen el feminismo como otra forma de intervención y niegan la agencia de las mujeres iraníes.

“No voy (a As Salam) porque son más estrictos, porque hombre y mujer no pueden estar mucho tiempo juntos, entonces si te has dado cuenta aquí en la comunidad podemos estar hombre y mujer, solo él tiene que agachar la mirada hacia la mujer y la mujer lo mismo con el hombre, es por eso que prefiero venir aquí”

(..) Por ejemplo, las chías siempre celebran el aniversario de los doce compañeros del profeta, la fecha de fallecimientos, cosa que para nosotros no es así, los wahabitas tienen también sus diferencias con nosotros, todos somos musulmanes, pero siempre hay una pequeña diferencia”. (Nadira, Isa Ibn Maryam)

Nadira explica su preferencia por Isa Ibn Maryam se debe a las características tanto doctrinales y de relacionamiento. Son estas particularidades por las cuales se alejó de As Salam y no se acercó a Ahlul Bait, porque a pesar de tener afinidad doctrinal no se sentía cómoda en un entorno solo de mujeres, ella señala que puede tener que ver con el hecho de que ella solo tiene hermanos y está acostumbrada a tratar libremente con ellos. A pesar de que esta restricción no existe en Ahlul Bait ella tiene una discrepancia doctrinal.

En el caso de Gabriela, ella generó vínculos estrechos dentro de la comunidad por este relacionamiento horizontal. Otro factor que influyó es la afinidad ideológica, ella se reconoce como una persona de izquierda y es muy activa en las movilizaciones políticas, algo que es alentado en Ahlul Bait. (Ver Anexo 4: activismo de Ahlul Bait).

“Me quedé (en Ahlul Bait) porque me sentía muy bien, alguna vez que fui a la comunidad de Sopocachi, me sentía medio incómoda porque me miraban raro, creo que, por mi maquillaje, siento que ahí hay mucho control, aquí es más libre.” (Gabriela, Ahlul Bait)

“No hay cosas ocultas para Dios, nosotros tenemos que estar en un constante debate sobre lo correcto y en base lo que es correcto y lo que decían los sabios musulmanes, entonces nosotros pensando siempre en lo que es correcto, nos ha parecido mal que en la mezquita de Sopocachi se nos oculte el chiismo, claro a veces vamos a rezar, les visitamos o nos visitan pero nuestras diferencias son grandes pero nos llevamos bien, con la comunidad de Miraflores menos porque ellos tienen una tendencia wahabita”. (Sergio Dueñas, Ahlul Bait)

Sergio es parte del grupo de “desertores” en la primera ruptura del núcleo inicial, tiene mayor afinidad ideológica con el islam chiita, por las características específicas de esta rama como una forma de militancia, teniendo como resultado el alejamiento de As Salam y teniendo una discrepancia mayor con Isa Ibn Maryam por su supuesta simpatía con el wahabismo, lo cual es cuando menos errado, si bien Yusuf Andrade se formó como sheij en Arabia Saudita y existe realmente un patrocinio de este país para la propagación del wahabismo, el relacionamiento dentro de la comunidad, las enseñanzas no difieren de las enseñanzas que se imparten en As Salam e incluso es mucho menos estricto en el relacionamiento interpersonal, no hay ningún tipo de imposición ni se demanda nada que no se pide en las otras comunidades, lo cual contraviene las interpretaciones reaccionarias del wahabismo⁴⁵.

⁴⁵ El wahabismo es una corriente islámica-política que data de siglo XVIII, la cual tienen una interpretación ultraconservadora de la ley islámica y está asociada a los grupos extremistas como los talibanes.

- 4.1.3 Clase social

Este nivel de contextualización es esencial para entender de dónde vienen los y las conversas que optan por este camino religioso, aquí expondré los elementos de clase social, rango etario, religión de origen y género de las y los miembros que componen las tres comunidades.

Con respecto al estrato social al que pertenecen los miembros de las comunidades se puede hablar en un sentido muy amplio de clase media, con diferentes orígenes, que van desde hijos de embajadores o hijos de altos mandos militares, hasta personas que son los primeros miembros de su familia que acceden a educación Universitaria o migrantes aymaras de primera generación. La composición de las familias dentro de la comunidad es diversa, hay madres solteras, divorciadas, segundos matrimonios que se producen dentro de la comunidad, uniones mixtas entre católicas y musulmanes todas estas formas de composición familiar hacen parte también de la vida comunitaria.

Nivel educativo	
Secundaria	16%
Universitaria incompleta	38 %
Licenciatura	28%
Posgrado y/o Maestría	13%
Doctorado	16%

Tabla 2 Elaboración propia

El nivel de acceso a la educación formal en las comunidades es alto y también tiene altos niveles de profesionalización y especialización. De acuerdo a los estudios de Al-Qwaydi (2002), Bowen (2009), Böz (2012) quienes estudian la conversión al islam en Gran Bretaña, Estados Unidos y Australia respectivamente, y los estudios de Castellanos y Sarrazín, quienes estudian el islam en Colombia y Montenegro quien estudia el islam en Argentina, observaron que las personas que se convirtieron al islam tienen un nivel educativo por encima del promedio, lo cual también se repite en Bolivia. Las profesiones más frecuentes en las comunidades son: medicina, derecho, agronomía, comunicación social, economía, administración de empresas, fisioterapia, lingüística, trabajo social y el magisterio.

Este acceso a educación formal y contar con un nivel socioeconómico medio incentiva la curiosidad por indagar sobre otras opciones religiosas fuera de la que han recibido en su crianza y además les permite resolver crisis existenciales a través del estudio de diferentes opciones, pero esto también está vinculado a que la misma religión demanda conocimiento y dedicación para ser practicada.

Las trayectorias laborales de los hermanos no necesariamente se desarrollan en función de sus campos de estudio, como el caso de Cauzar quien nunca ejerció como agrónomo porque migró a Argentina donde tuvo que dedicarse al comercio y actualmente trabaja en la administración de un restaurante, por su parte Amina I, Dana y Jadiya, las tres graduadas de lingüística, no ejercen Dana es deportista profesional y opto por dar clases de artes marciales, Jadiya por problemas de salud no puede trabajar. En el caso de Amina su

especialización en lengua inglesa le fue útil para estudiar en Sudáfrica y su actividad es dar clases en la comunidad actividad que hace ad honorem.

En el caso de Yusuf Chambi, Yusuf Andrade, Roberto Vera, quienes estudiaron derecho, pero optaron por especializarse en el estudio del islam realizando estudios de doctorado en ciencias islámicas. Su título no tiene valor ni opciones laborales en el contexto boliviano, por esto Chambi opto por continuar viviendo en Irán , Andrade opto por ver su comunidad como una fuente laboral, mientras retoma su trabajo como abogado. Vera abandono el ejercicio de la abogacía y se inclinó por la comunicación primero en un programa en la Argentina para la difusión del islam chiita y actualmente trabaja con redes sociales desde Irán. Navira por su parte ejerce como comunicadora trabajando en revistas de difusión sobre el islam como “Las joyas del islam” una revista para mujeres. Otros hermanos ejercen su profesión en cargos públicos o privados, sin inconveniente, otros son jubilados o son cuentapropistas y poseen negocios como tiendas de abarrotes, autos y peluquerías.

Sexo	
Mujer	67%
Hombre	33%

Tabla 3

Desde las observaciones iniciales se identificó que la comunidad estaba mayoritariamente conformada por mujeres en un estimado de 70% de mujeres y 30% hombres, esta cifra podría variar ligeramente porque como repetidamente mencione las mujeres son más constantes en las tres organizaciones, por esto entrevisté y apliqué el cuestionario a más mujeres que a hombres, esta es la razón porque destinaré un capítulo específico a la participación de las mujeres dentro de las comunidades.

Religión de los padres	
Católico no practicante	46%
Católico practicante	22%
Diversas denominaciones cristianas	30%
Ateos	2%

Tabla 4 elaboración propia

Dentro de las características de las familias de origen, acorde también a los índices nacionales, el 68% provienen de núcleos católicos ya sea de practicantes o no practicante y el 30% corresponde a diferentes denominaciones cristianas, siendo un punto de conflicto cuando se da una conversión en el núcleo de una familia practicante católica o perteneciente a algún núcleo cristiano.

4.2 Proceso de conversión

4.2.1 Pre conversión

- Crisis

La crisis viene, dice Bowen, con el sentimiento de discrepancia entre un imaginario ideal y la situación que realmente se tiene. Ali Köse (1994:79) establece cinco tipos de crisis: a) de carácter espiritual, que está relacionado con la pérdida de significado en el sistema

religioso o ideológico al que uno pertenece, b) crisis interpersonales con el entorno social, c) crisis por violencia o consumo de sustancias, d) crisis materiales como la marginación o desempleo e) crisis físicas, por enfermedad. Las crisis espirituales son la motivación más frecuente para el cambio de religión en el contexto comunitario estudiado, porque los argumentos de insatisfacción con diferentes aspectos de su religión heredada o del modo de vida que denominan Occidental, juegan un rol importante para generar esta noción de descontento que los lleva a alejarse de su religión de origen.

- **Ruptura con la religión de los padres y/o familia**

La ruptura con la religión de los padres es consecuencia de esta crisis irresuelta en su entorno, pero cada sujeto narra esta ruptura desde experiencias individuales y por motivos variados. Durante el desarrollo de la vida religiosa y social de estas personas, llegan a experimentar un quiebre, que conlleva la ruptura con la religión que se les impartió en su respectivo núcleo familiar. Los casos analizados a continuación cubren personas que fueron cristianas de diferentes denominaciones. Estas rupturas generalmente tienen una razón social, eso se ejemplifica en los fragmentos aquí presentados:

“Yo era cristiano y cuando uno es cristiano tiene la concepción de lo que es Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, entonces esa la base de lo que es la cristiandad, entonces eso se rompía y uno empezaba a cuestionarse en qué hemos fallado los cristianos y eso pasaba y generalmente pasa, uno se pregunta si está yendo por el camino correcto o no (...) Cuando eres joven buscas algo con que identificarte, tienes un sentimiento revolucionario o tienes un sentimiento de justicia social y quieres hacer un cambio en esta vida, vienes con esa testosterona, tienes ese sentimiento cristiano, pero tenía también ese sentimiento revolucionario yo que había leído el Diario del Che y todo eso, entonces influyeron en mí, una vez que empiezas a leer ves que las cosas cambian ya no tienes esa fe ciega, yo no era un cristiano que decía sí a todo por la fe(...)” (Sergio Dueñas, Ahlul Bait)

En este fragmento, Sergio explica los primeros cuestionamientos que tuvo a la iglesia mormona, un punto en el que empieza a cuestionarse la “fe ciega” que para él estas denominaciones cristianas profesan, es en este credo que experimenta un momento de crisis personal a nivel intelectual, espiritual y político que se produce a raíz de conversaciones con su primo Roberto.

Considero que los cuestionamientos, posterior ruptura y abandono de la religión de sus padres se dan en espacios de socialización en el sentido de que, por ejemplo, aquí relata Sergio como a través de conversaciones con su primo, él va identificando fallas en la creencia que tenía en ese momento de su vida, se cuestiona si está yendo por el camino “correcto” y si la religión que profesa lo satisface.

En la Carrera de Derecho, estuve pasando lo que es derecho. antiguo más que todo y en el derecho romano empezaron a hablar de lo que era la manipulación de la biblia; yo era católica, ¡católica bien católica! por decirte que era hasta catequista, todos los días domingos 7 de la mañana yo ya paraba en la iglesia, entonces empiezo a dejarlo (...) y se me ha ido cayendo lo que es el catolicismo porque decían que los libros eran manipulados. Imagínate que vos eras tan

católico, catequista, que estas enseñando a otros niños a ser así, de pronto que vengan y te digan el libro que estás manejando no está bien, eso me ha dolido bastante (...) “¿ahora qué hago?”, me he quedado en el aire, sin una religión, por eso he ido investigando una tras otra”. (Gilda Dueñas, Ahlul Bait)

“Era catequista les daba clases de religión a los niños, en la iglesia de San Pedro, he hecho los cursos que daban en el Don Bosco, que daba la iglesia católica en La Paz y eran unos cursos súper largos de meses y meses, sí he sido parte activa (...) yo esa época (cuando se acercó a la comunidad), estaba súper renegada de la iglesia católica, habían pasado cosas que me habían decepcionado y a veces cuando conoces más te decepcionas más de las cosas.” (Gabriela Fernández, Ahlul Bait)

Estos casos son similares por su vínculo activo con la iglesia católica. Ambas experimentan una crisis, la primera por el cuestionamiento a la veracidad de la Biblia como texto rector de su fe, que se da en un contexto como la universidad la que deriva en una crisis intelectual y de filiación por la pérdida de legitimidad que le otorga al texto rector del catolicismo, pero no experimenta una crisis de creencia. En el segundo caso cabe contextualizar el comentario, porque ella mencionaba que esta decepción deviene de los escándalos de pedofilia dentro de la iglesia católica que conllevó una ola de apostasía a nivel mundial, también tiene como resultado una crisis espiritual por la pérdida de legitimidad y autoridad moral respecto a su filiación institucional.

“Yo era super católica, iba a misa todos los domingos con toda mi familia e incluso quería ser monja, pero una vez que nos invitaron a la embajada (en La Paz está el consulado) de Irlanda para una celebración, yo era bailarina de danza tradicional irlandesa, ese día fue el Cardenal Julio Terrazas, me acuerdo como si habría sido ayer. Primero era chocante que llegue en una vagoneta de lujo con chofer, la cuestión que el señor entra y saluda a todos muy amablemente, a todos los del embajada, y a los invitados que eran pues blanquitos, jailones y cuando se acerca a las bailarinas la mayoría igual eran blanquitas, bonitas las saluda, les da un beso y todo y cuando me toca a mí (se toca el rostro) como me vez morenita, bajita, bien boliviana, ni me tocó (imita el gesto despectivo asintiendo y volteándose) yo me quedé bien decepcionada, porque pensé cómo uno que se llama representante de Jesús en la tierra puede andar así y tratar así a la gente” (Ana María Ríos-Amina, As Salam).

Este caso es particularmente interesante, porque es un acto de discriminación que deriva en una crisis sino de fe, una crisis respecto a la filiación institucional, que la lleva a cuestionar la conformación institucional eclesiástica y la forma en la que se desenvuelve entre la clase alta. Dos elementos atractivos para muchos conversos, es la inexistencia de esta cúpula clerical y la correcta práctica de la religión que depende del estudio de la misma y no de la interpretación de los sacerdotes. La hermana comenta que a medida que se fue adentrando en el islam, también fueron dilucidando las fallas del cristianismo. Otro elemento resaltable es que el islam es una religión que al no admitir imágenes de ningún tipo que representen a los profetas, es una religión que evita la “racialización” de la fe permitiendo una identificación universalista.

“(…) Vengo de una familia disfuncional y justamente ese quiebre se dio cuando yo era evangélico y después de haber aprendido tanto sobre la Biblia, valores éticos, luego que eso se corrompa en el seno de mi familia y la comunidad evangélica no me apoye y me abandone pese a que yo he dado mucho por la comunidad evangélica y quede eso, me deben hartar esos ñatos, me han abandonado y yo dije “qué tontera, si es así mejor me salgo”. Eso es lo peor, dar mucho de ti por una institución y luego que la institución te abandone”. (Altair, Isa Ibn Maryam)

En el caso de Altair se produce una crisis interpersonal y espiritual, provocada por su contexto familiar y el abandono de la comunidad (cuando él tenía 15 años) y además entra en crisis su filiación institucional. Como se puede ver en los testimonios previos, estas personas no atraviesan una crisis de fe, ellos cuestionan la institucionalidad de su religión de origen, por eso tanto las características propias del islam como su ordenamiento institucional juegan un rol importante en la decisión final de la conversión.

“Falleció mi hijito y yo no hallaba consuelo en ninguna religión, ni iglesia, ni católicos. Una vez estaba llorando desconsolada en la iglesia, y el cura me ha visto así y me ha botado, no me ha preguntado ni porqué estaba llorando, me ha botado no más. Yo pensaba que malos son, no tienen ni pena y nunca más he vuelto a una iglesia católica” (Nora, As Salam)

En este caso Nora enfrenta una crisis espiritual por la falta de consuelo por la pérdida de su hijo, enfrenta un sin sentido que busca subsanar en la religión, pero nuevamente el abandono de la institución y sus representantes la lleva a abandonar el catolicismo.

De acuerdo a mis observaciones pude identificar otro tipo de crisis que motiva el abandono de la religión que es la crisis emocional por rupturas o decepciones amorosas, como el caso de la hermana Gabriela, quien encuentra salida a una relación violenta por su acercamiento a la comunidad y el caso de Jadya de la comunidad As Salam, quien por la ruptura de su compromiso matrimonial por el inapropiado comportamiento de su pareja, ella decide dejar el catolicismo, a esta situación se suma el hecho de que se le diagnostica lupus y por la empatía mostrada por las hermanas Amina y Dana en este momento de crisis en su vida ella se convierte.

Los casos aquí mencionados, implican un momento de quiebre con la religión de su familia y/o con la religión en la que fueron educados, a razón de una situación social, que le generó algún tipo de cuestionamiento, ya sea por debates con familiares o en contextos académicos, como en los casos de Gilda y Sergio, como situaciones expresadas por Gabriela y Amina, donde se produce el cuestionamiento por actos criminales y por desencuentros en primera persona, respectivamente, se cuestiona a la institución. No se llega a cuestionar la figura de autoridad de Dios ni el rol que este debe ocupar en su vida, además de que se profundiza o se consolida la importancia de la religión en la vida por la crisis y posterior encuentro del islam.

4.3. Búsqueda: experiencias religiosas previas a la conversión/ movilidad religiosa

La ruptura con la comunidad heredada abre una situación que Sarrazín denomina

individuación, que define como el momento en el que “los sujetos se desligan de la comunidad de origen para decidir individualmente a qué religión o a qué corriente adherirse o cuál combinación de creencias conforma la propia” (2012:134) donde los potenciales conversos emprenden una práctica personal y en la que la búsqueda espiritual es entendida por el individuo como un progreso personal.

La conversión como explica Rambo no es un evento único, un individuo puede experimentar situaciones de crisis espirituales diversas que lo lleve a probar en diferentes congregaciones, credos o prácticas, identificando estas experiencias se pueden establecer trayectorias religiosas que denotan búsqueda y una necesidad de construcción de significados, al mismo tiempo que evidencia que la conversión es multifacética y dinámica.

Tabla 5

¿Tuvo experiencias en otras religiones?	
Sí	41%
No	59%

¿Pertenebió a alguna iglesia o culto antes de convertirse?	
Sí	37%
No	63%

Tabla 6

La tabla N° 5 se refiere a los acercamientos a diferentes cultos antes de llegar al islam y la tabla n°6 a conversiones es decir si la persona llegó a afiliarse formalmente a algún culto mediante bautizo u otro ritual y responde al criterio de la diversidad de modalidades de afiliación en el marco de la movilidad religiosa previa a la conversión. Están relacionados porque muestran que la centralidad de la religión en sus vidas los lleva a tener una práctica religiosa individualizada y a buscar diferentes espacios que les permita satisfacer sus necesidades intelectuales/espirituales. Algo que es recurrente en los hermanos y hermanas que se convierten al islam, estos suelen tener acercamientos a diferentes espacios de culto, por diferentes procesos de conversión e iniciarlo una y otra vez hasta llegar al islam, mientras que otras personas pueden experimentar otras religiones y prácticas sin llegar a comprometerse con estas a través de la conversión o la afiliación formal, estas experiencias incluso acercan a los potenciales conversos al islam.

“Yo fui una vez donde los cristianos porque me llevaron una pariente mía y después cuando vivía en Argentina asistí mucho tiempo donde los Testigos de Jehová, mucho tiempo, pero jamás me convertí, no nació nada de mi para esa religión”. (Cauzar, As Salam)

“Yo me interesé (en el islam) mediante un libro que me regalaron los testigos de Jehová, me dieron un libro que justamente se llamaba buscando mi religión donde a veces interpretaban mal las demás religiones. Ahí también encontré el islam, pero

decía tantas cosas, que me gustaba el islam y ahí empecé a buscar mi religión” (Cauzar, As Salam)

Cauzar es un ejemplo de este proceso de crisis, encuentro e interacción , pero no llega a atravesar la etapa de compromiso dentro de los Testigos de Jehová donde asiste varios años en respuesta a un momento de crisis resultado de su migración a Argentina, esta religión satisface su necesidad de pertenencia, pero no su necesidad espiritual, al mismo tiempo que es también a través de la misma que tiene su primer acercamiento al islam que conlleva su casi inmediata conversión al momento de contactar con musulmanes de nacimiento y llegar a la mezquita.

“Me invitaron otras amigas y amigos a otras religiones, por ejemplo, a los que son Testigos de Jehová, yo iba a ver cómo era. Empecé a investigar religión por religión junto con una amiga, me han invitado a varias. Claro que son bonitas experiencias, pero para mí esas experiencias están ocultando otras cosas. Me pareció que el pastor que adelante está hablando de Dios y atrás este pidiendo dinero y viviendo con lujos, y es chistoso porque no ve que se ponen a hablar en lenguas, y se botan, hacen todo un show y yo veía eso y una señora que estaba a mi lado en Ekklesia me jalaba y los de adelante me empujaban para que yo más me caiga” (Gilda Dueñas, Ahlul Bait).

Por su parte Gilda, después de tener una etapa de crisis espiritual y antes de decidirse por la religión de su esposo, busca diferentes opciones religiosas dentro de las denominaciones cristianas, pero no permanece en estas porque la crisis que ella enfrentaba era intelectual y de filiación y a través de estas experiencias reafirma para sí misma, en palabras de Gilda, “lo errado, lo falso” en estos espacios de culto, permitiéndole dejar el cristianismo como camino. Es después de todo este proceso que se acerca a la religión de su esposo.

“Yo era católica muy practicante al igual que mi familia. La religión es algo muy importante para mí y siempre fue así, pero en el catolicismo nunca me sentí satisfecha y empecé a buscar, me reunía con una señora que era bautista para leer la Biblia, pero yo he visto que los cristianos no son consecuentes con lo que dicen y no saben que la Biblia es escrita por hombres. Luego empecé a ir a un templo budista y a un templo hinduista y empecé a estudiar, entré a clases de meditación, donde además me enseñaron sobre filosofía de vida, (...)te quieren hacer pisar el palito porque te meten la religión sin avisar, te dicen que digas oraciones, pero ellos son politeístas e idólatras y no es lo correcto, algo parecido me paso con el hinduismo ahora sigo yendo (después de convertirme) a clases de yoga y ya no a cursos de filosofía, Dios me ha abierto los ojos, no puedo adorar a esas cosas a esas estatuas “(Carmen As Salam).

En el caso de Carmen, ella busca en diferentes espacios de culto, pero su formación no le permite alejarse del monoteísmo y remitirse al Dios abrahámico, produciendo un choque con nociones politeístas u otras formas de religiosidad que le impiden comprometerse con las comunidades religiosas que frecuentaba.

4.3.1. Trayectorias religiosas

A diferencia de los anteriores casos, las siguientes experiencias implican más que un

acercamiento investigativo, en estos hay un cierto nivel de compromiso y hasta conversión por razones propias o necesidades familiares, en esto casos los y las hermanas tienen una experiencia más duradera y no reniegan de su práctica anterior ni la ven como algo negativo, sino como procesos de aprendizaje donde reafirman su fe y la dotan de más conocimiento.

Köse propone que debido a que la religión en Occidente pasa a un plano individualizado, esto ha conllevado que los sujetos construyan religiones personalizadas desde la combinación o mezcla de recursos (creencias, prácticas) que se van adquiriendo a través del “*spiritual journey*” que es un elemento central para entender la vida moderna y religiosa, cuya meta es un significado último y verdadero.

Los siguientes casos descritos corresponden a las trayectorias religiosas más representativas de cada comunidad, en estos casos se evidencia el carácter multifacético de cada conversión y la diversidad de motivaciones.

Sergio Dueñas, Ahlul Bait

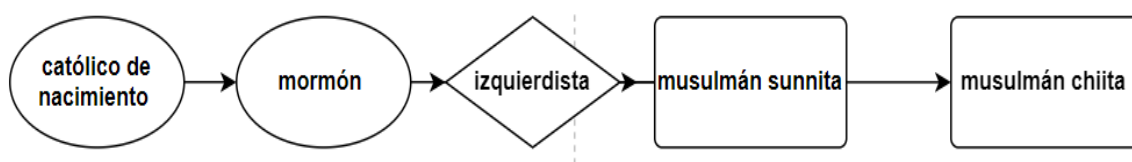


Ilustración 6

Sergio nace en un núcleo católico en el área rural. Al migrar a la ciudad su familia se afilia a la iglesia mormona. Este momento de conversión a nivel familiar responde a las motivaciones, que expone Prado (110:1997), relacionadas a la migración, donde los sujetos buscan estabilidad dentro de una comunidad. Él se bautiza en esta institución. Permanece varios años hasta que ingresa a la facultad de Ciencias Sociales, en este espacio comienza a cuestionarse sobre la veracidad de su creencia y atraviesa una crisis intelectual/espiritual, que lo lleva a dejar la iglesia mormona, contando además con el antecedente de su primo hermano quien había dejado la iglesia y se había vuelto musulmán, no tiene conflicto al dejarla también. Esto sucede es en 2006 en un contexto particular en la política nacional. Sergio expresa su afinidad con la izquierda y empieza a militar en organizaciones con esta tendencia política y deja de lado la práctica religiosa, pero retorna a esta por influencia de su primo Roberto y se suma a la comunidad sunnita, posteriormente cuando su primo cambia su preferencia doctrinal él también lo hace, porque ambos conjugan sus preferencias políticas y la práctica religiosa haciéndose chiitas.

Considero que este caso expresa dos tipos de crisis y dos tipos de conversión, hay una crisis familiar que se resuelve con el ingreso a la iglesia mormona, luego una crisis intelectual y espiritual, la primera se resuelve en organizaciones de izquierda, pero esta filiación no resuelve la crisis espiritual, la cual se soluciona con el islam sunnita, pero no satisface sus preferencias políticas y se establece en el chiismo que resuelve todas sus crisis personales.

Claudia, As Salam

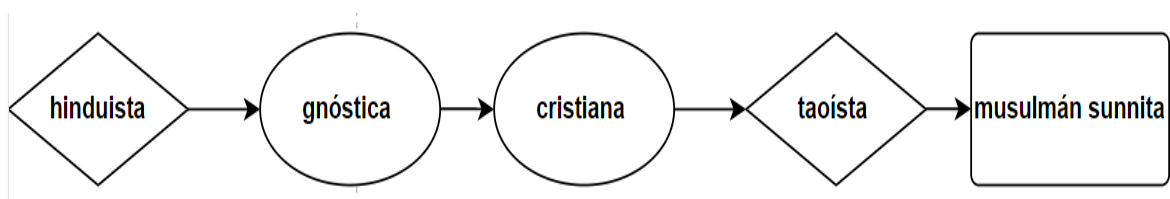


Ilustración 7

“He encontrado respuestas en el tao, he encontrado respuestas en el cristianismo, he hecho seminarios de cristología en el Seminario San Jerónimo, he tomado varios seminarios dentro de la iglesia católica que ha sido como la luz más grande y de ahí las ramificaciones, he ido a la escuela teosófica, a la gnosis y leído la Pistis Shofia (texto gnóstico) he leído el Bhagavad Gita (texto hinduista) entonces ha sido buscar para mí y de todo eso las respuestas más claras, las respuesta más certeras, la que más aglutina todas es como que muchas de las cosas antes mencionadas están ahí, por ejemplo el Bhagavad Gita, hay varias representaciones de Dios, yo sé que a mucha gente no le va a gustar, (...), no sé si son representaciones de Dios o personificaciones de Dios ellos según otros, dicen que son politeístas y no es que sean politeístas sino es que para ellos Dios tienen diferentes fases, entonces ellos las tratan de expresar así como Visnú como Ganesha esas cosas, es igual cuando tú vas al islam, Allah tiene 99 nombres y no es porque seamos politeístas si no porque, son 99 expresiones(...), pero si me han criado muy pegada al catolicismo y eso ha sido algo que me ha dado mucha luz para llegar hasta el islam. (Claudia Gonzales As Salam)

El caso de Claudia es un ejemplo ilustrativo sobre la “individuación” en la práctica religiosa entendida como una forma de autoperfeccionamiento, que es posible en un contexto en el que hay información disponible y la posibilidad de acceder a esta, además se da en un contexto en el que se entiende como valor en la modernidad y la construcción diversa de significados, hay una construcción de sentido mediante el diálogo con distintas religiones y filosofías mediante el cual reafirma su fe en Dios. Ella percibe su práctica religiosa como la construcción de una vida espiritual completa, donde el contenido previamente aprendido y el contenido del islam, motivan su conversión y su permanencia en esta estructura espiritual.

Altair, Isa Ibn Maryam

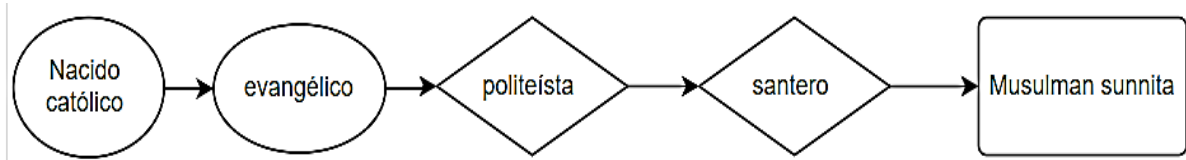


Ilustración 8

“Siempre he sido bien religioso, dejar a los cristianos me dejó un vacío, pensaba en “¿y ahora qué hago?” y no me quería quedar sin nada y buscaba y buscaba y de

hecho ni pasaba por mi mente ser musulmán.(...)ha sido chistoso, porque como yo he estudiado muchas filosofías, teorías y en el islam se maneja mucho lo que es la purificación antes de hacer un ritual y un día vi en Facebook: “purificación en el islam”, bueno dije ... yo sé que los árabes son capos para hacer brujería, los árabes deben tener su proceso “iré a ver” y he venido y conocí acá y no había sido lo que yo pensaba, había sido la purificación que nosotros hacemos antes de rezar y empecé a hacerle preguntas a Andrade. Me fue respondiendo, me fue respondiendo, no me quedaba convencido, fui averiguando más y más y ahora me ves de túnica y turbante”(Altair, Isa Ibn Maryam).

Este caso hace más referencia a una práctica desinstitucionalizada. Hay un alejamiento de un monopolio cristiano y entra en una espiritualidad tipo *new Age*, surgida en un contexto de crisis por el divorcio de su madre, motivo por el cual se afilió de niño a una iglesia evangélica. A los 16 años inicia un camino espiritual “inestable” y se aleja de la práctica cristiana, según él se da una ruptura momentánea con el monoteísmo: “Yo era politeísta, adoraba a la Pachamama, adoraba a dioses japoneses, adoraba a dioses griegos, si podía participar en otras religiones, no tenía nada definido”.(Altair, Isa Ibn Maryam). Esta persona experimenta con distintas prácticas que representan una forma libre y propia de religiosidad donde se da en un proceso de individuación y rebeldía que satisface el vacío surgido al dejar la comunidad cristiana en plena adolescencia y retroalimenta su discurso de conversión y su práctica.

Estas experiencias analizadas retratan un proceso de búsqueda permanente de un campo espiritual, permitiendo esto una construcción de una religiosidad que resulta ser satisfactoria, pero que ha requerido afiliaciones y desafilaciones, procesos de aprendizaje que refuerzan la fe de los sujetos. Esto evidencia lo complejo de la práctica religiosa que se vive a nivel personal y social. Respondiendo a las diferentes crisis, experimentando las diferentes formas que toma el fenómeno de la conversión esto les permitió construir un discurso de reafirmación que se retroalimenta de sus experiencias religiosas previas a su conversión al islam al cual ven, al menos por el momento, como el final de su búsqueda espiritual.

4.3.2. Encuentro/ interacción: Contacto con el islam y/o contacto con la comunidad

Instancias comunicativas	
Noticiarios	10%
Amistades	23%
Noticias en Internet (RR. SS)	27%
En un viaje	30%
Por un amigo musulmán extranjero contactado por redes sociales	10%

Tabla 7

Rambo define el encuentro como el primer momento en el que el potencial converso conoce sobre la religión. En este sentido, el concepto de Prado de instancias comunicativas, que en su definición es el medio por el cual una persona conoce la religión que en el caso de estudio de la comunidad evangélica este se da a través de medios de

comunicación masivos y el aparato proselitista del que disponen estas congregaciones (Prado 1997:117). El caso de los primeros encuentros con el mundo islámico es más complejo porque la imagen que se proyecta de esta religión se construye desde visiones coloniales, monolíticas, homogenizantes y exotizantes. Los y las hermanas que conocieron el islam a principios de la década de los 2000 señalan que lo hicieron a través de los ataques al *World Trade Center* (W.T.C) “bueno mi primer contacto ha sido lo de las Torres Gemelas, he dicho ¡qué bien! (broma), ya era hora” (Claudia, As Salam). En este sentido Hiri en su ponencia (2021) sobre “La representación mediática de Medio Oriente en la prensa latinoamericana”, señala que en los reportajes que se transmiten sobre Oriente Medio en América Latina, nunca se hace una contrastación de fuentes ni se verifica la veracidad de la noticia, simplemente se retransmiten noticias fuera de contexto producidas por cadenas internacionales con sede en Europa o Norteamérica, o se transmiten noticias falsas, contribuyendo a la estigmatización de todo el mundo islámico, inhibiendo o retrasando la conversión, teniendo en cuenta que al menos el 37% de la comunidad recuerda haber escuchado del islam o el mundo islámico a través de noticieros nacionales o por noticias en redes sociales las cuales generalmente están vinculados a conflictos armados, violencia contra la mujer o atentados terroristas.

Por otro lado, otro primer contacto se da a través de productos culturales como la telenovela brasilera *El Clon*⁴⁶. “En la novela de *El Clon*, ahí fue donde yo empecé a conocer, lo único que veía era que las mujeres estaban sometidas y a las chicas danzando la danza del vientre y ya” (Navira, Isa Ibn Maryam). La novela retrataba lo árabe y el islam como una cultura exótica y erótica, siendo esto más llamativo para algunas hermanas en un primer momento. “Yo me acuerdo que algo aprendí en el colegio en una materia, pero no me llamó la atención. Luego vi *El clon*, me encantaba la danza del vientre y tomaba clases de danza árabe pero no sabía de la religión” (Carmen, As Salam).

El espectro de instancias comunicativas o los primeros contactos con el mundo islámico musulmán se ha ampliado, aún están vinculados con productos culturales como telenovelas, por medios de difusión masiva y por noticieros de diferente índole. El 27% de las personas afirma haber oído hablar del islam por noticias en internet y el 10% en noticieros nacionales. Esto responde a un contexto macro que visibiliza la religión y alienta o inhibe el acercamiento a esta “por todo lo que veía en *Facebook*, *YouTube*, memes y hasta las noticias, yo pensaba que eran (los musulmanes) terroristas, misóginos, desgraciados, suicidas” (Altair, Isa Ibn Maryam).

Actualmente hay mayor participación por parte de países islámicos en la generación de productos culturales y noticiosos que se difunden en América Latina, ejemplo de esto es la emisión de telenovelas turcas, que dependiendo de la trama abordan más o menos la práctica islámica. Una de las que tuvo mayor impacto cultural fue *El Sultán Süleyman*, que narra la historia del auge del imperio otomano y permanentemente se hacen alusiones

⁴⁶ Telenovela brasilera producida por la red O' Globo emitida entre octubre 2001 y junio de 2002, fue transmitida en 90 países, trata sobre como una joven brasileña después de quedar huérfana debe volver a encontrar sus raíces y adaptarse a los mandatos islámicos cuando retorna a Marruecos donde es obligada a casarse con un hombre que no conoce y es alejada de su interés amoroso por no ser musulmán. La telenovela hace bastante énfasis en el contraste cultural poniendo en primer plano aspectos como la poliginia, la virginidad, “las normas”, el pudor en oposición a la vida en Brasil.

a la importancia del islam como la base de este y muestra aspectos positivos de la religión como tal. Durante su emisión en Bolivia era frecuentemente comentada en las comunidades principalmente en As Salam.

Con respecto a la generación de contenido noticioso Al Jazeera, un medio de comunicación qatari que se fundó en 1996 especializado en Medio Oriente, intentó retransmitir en América en 2002 sin éxito, pero desde 2016 ha ganado terreno generando contenido diverso en redes sociales y en español sobre el mundo islámico y los conflictos en Medio Oriente, desde el punto de vista de los actores y desde una perspectiva progresista y decolonial.

Prado señala que el tipo de exposición a la nueva religión genera un momento de resistencia, no necesariamente se produce un interés inmediato, el aspecto a resaltar es la manera como una religión es presentada a una persona, influye la manera en la que se produce el acercamiento. Si bien para muchos las telenovelas como el Clon, El sultán Süleyman o las noticias sobre terrorismo son los primeros momentos de conocimiento de la existencia de la religión islámica, es necesariamente a través de un encuentro con una o un musulmán practicante que se realiza la introducción a los principios de la religión o a la comunidad potenciando la conversión.

Otros casos representan un 23% y 30% donde la instancia comunicativa fue en primera persona, ya sea a través de amistades o viajes que los introdujeron al mundo islámico. Según los datos de mi investigación, el 43% de los acercamientos a la comunidad (a cualquiera de ellas) se produce por invitación personal que permite una aproximación amistosa, este es el momento que Rambo denomina como interacción interpersonal. El autor señala que frecuentemente las personas son introducidas a nuevas religiones por defensores (*advocaters*) de la misma religión. Por su parte, Bowen señala que los casos de conversión sin encuentros cara a cara con defensores son extremadamente raros (2009:53), si bien hay instancias previas en las que una persona puede tener un acercamiento a una religión a través de contacto con misioneros, la escuela, etc. En el caso del islam, telenovelas, noticiarios entre otros, despiertan un interés real por esta religión. Posteriormente el relacionamiento interpersonal lo impulsa y potencia la conversión al islam. Esto es central porque este acercamiento y el trato cara a cara permite al potencial converso superar prejuicios y estigmas y hacer un acercamiento a la religión con intenciones de adherirse a esta.

¿Cómo fue su acercamiento a la comunidad?	
Vi la mezquita-Musala y entré	9%
Una persona perteneciente a la mezquita me invitó	43%
Por mi pareja, quien es musulmán(a)	9%
Por internet	30%
Por las redes sociales de la mezquita	9%

Tabla 8 elaboración propia

Las redes sociales son también una importante instancia de comunicación y acercamiento a la comunidad, ya que se suele hacer *dawa* por este medio, desde organizaciones internacionales o porque personas provenientes de países islámicos contactan a las

hermanas por Facebook⁴⁷ y les dan charlas de inducción sobre el islam.

“Por un amigo de Egipto, que conocí por internet, me habló un poco de su religión. Le pregunté al amigo de Egipto si aquí había y me dijo que buscaría” (Mariam, As Salam)

“Cuando vi la publicación de la que era el islam había un número que llamé y un número que era directamente de allá de Arabia Saudita y me dieron todos los detalles para poder llegar a la mezquita de acá, me contactaron con el Imam de la comunidad, empecé a venir y no falté nunca más” (Cauzar, As Salam)

“Por internet conocía a musulmanes árabes que me empezaron a hablar del tema, así me animé a ir a la mezquita, porque además yo vivo aquí cerca” (Carmen, As Salam).

“He tenido la gracia de conocer gente de esos países del mundo a través de internet, pakistanís y hablo con los chicos, porque son chiquitos de 18 años con los que hablo y me cuentan cómo es vivir en un país musulmán” (Claudia, As Salam)

Estas también son formas de encuentro e interacción efectivas con la religión que derivan en conversiones, claro que hay diversas intenciones y ciertos riesgos detrás de este tipo de contactos, pero las redes sociales funcionan como mecanismos de crecimiento para las comunidades, porque incluso los contactos con los que conversan sirven como vínculo para que las y los hermanas los alientan a visitar la mezquita o les proporcionan información que les permita adherirse a alguna comunidad, esto es más común en As Salam porque tienen sitios web, vínculos internacionales y es la comunidad con mayor visibilidad siendo más fácil de encontrar.

4.4. Conversión

4.4.1 Conversión social/ afectiva

De acuerdo a Montenegro, la conversión afectiva o social está motivada por el desarrollo de lazos de amistad y admiración con miembros pertenecientes a la comunidad, resultado de experiencias positivas en la convivencia cotidiana (2015:688). Puede haber un interés por la religión previo a entablar relaciones con miembros de la comunidad, en cuyo caso el relacionamiento potencia la decisión del futuro converso. Entablar relaciones con miembros de la comunidad se puede dar en diversos contextos, no necesariamente por el acercamiento a la mezquita, pero el acercamiento y relacionamiento con la comunidad es determinante al momento de tomar la decisión de la conversión y expresar el compromiso

⁴⁷ Esto es frecuente, hay páginas en Facebook de información sobre el islam en las que si proporcionas tu número y te contactan por WhatsApp y hay un dialogo personalizado con misioneros, pero hay otro casos en los que simplemente recibes mensajes en la bandeja de mensajería privada de musulmanes presentándose e inician una conversación casual, esto es complejo porque no se sabe realmente quienes son y en algunos casos han seducido a hermanas de la comunidad, con la intención de que les envíen dinero. Si cabe mencionar personalmente he recibido mensajes de gente que dice ser árabe e incluso mensajes en árabe, con intención de entablar una “amistad” o una relación, lo que me hace pensar que es un modus operandi para hacer estafas, lo curioso es que sirve para que haya un acercamiento a la religión.

de permanencia dentro de la religión.

“Una de mis clientas se había convertido al islam y vino con velo y le pregunté dónde era la mezquita y me llevó y fuimos y ahí los conocí, empecé a pasar clases de Corán, hacer mi talim con la hermana Rahma, la Fatiha y otras cosas. Todo, todo aprendí con la hermana Rahma. (Mariam, As Salam)

“Mira yo lo conozco a mi esposo desde la universidad, mi esposo es trabajador social y yo estaba en la carrera de trabajo social, un día nos invita a mí y a un amigo a compartir”. (Gilda, Ahlul Bait)

“Conocí la comunidad por Jadiya, la esposa de Yusuf Andrade. Era mi compañera en Comunicación social y me encantó bastante y dije quiero ser musulmana, la verdad me ayudó bastante durante todo el tiempo el *sheij* y la religión en sí porque el islam es una forma de vida”. (Navira, Isa Ibn Maryam)

“Yo era cristiana evangélica y en mi iglesia se hablaba pestes de los musulmanes, terrible, que esos terroristas, que esos machistas y por eso yo tenía una idea muy negativa de la religión, pero yo tengo mi vecino que es árabe y musulmán. Viene aquí a la comunidad y yo lo veía y es tan respetuoso con su esposa, con sus hijos es tan cariñoso y educado con todos los vecinos, entonces para mí era raro porque era todo lo contrario a lo que me imaginaba, un día me invitó a venir y vine y me encantó y empecé a buscar, a investigar y dos meses después ya me había convertido”. (Rebeca, As Salam)

Estos son ejemplos de interacción y la creación de lazos afectivos impulsan la conversión. Estos lazos son incluso más determinantes que las lecciones doctrinales o enseñanzas de la religión, como Castellanos (2016) señala, una forma de proselitismo es el buen comportamiento y las buenas obras, mostrando la personalidad de un “buen musulmán”. Es a través de la interacción directa con la que se superan los prejuicios de los visitantes, como señala Gabriela y Rebeca: la paciencia para responder cualquier pregunta por más absurda que sea, el relacionamiento en particular cuando está reunida casi toda la comunidad como en el *ramadán* son momentos claves para persuadir a un potencial converso para unirse a la comunidad.

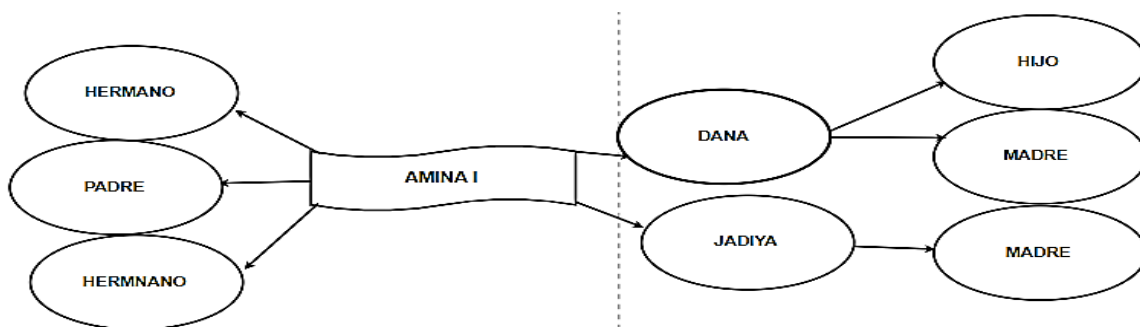
Dado que el relacionamiento es sumamente importante para coadyuvar al crecimiento de la comunidad, considero que es una decisión estratégica en el caso de As Salam que las encargadas de tratar con las nuevas visitantes a la comunidad sean Amina y Rahma, en el caso de Ahlul Bait son Gilda, Sdenka y Roberto y en Isa ibn Maryam son Omar, Salma y Yusuf. Si bien cualquier hermana/o puede hacer charlas de inducción a las personas que visitan las comunidades, el trato particular con las personas mencionadas alienta la conversión porque el carácter de estas figuras resulta ser cálido sumado a la pasión con la que enseñan la religión, así el crecimiento comunitario depende en cierto grado del carisma que poseen estas personas para convencer a los visitantes, lo cual es un limitante porque también depende de que logren congeniar con los nuevos visitantes y se generen lazos afectivos, pero no siempre sucede. Estos lazos también son una forma sutil de cohesionar la conversión como una forma de fortalecimiento de los lazos de amistad, principalmente porque las hermanas frecuentemente expresan el cariño que tienen con las

visitantes y que su conversión sería “una alegría” para ellas, situación que experimenté personalmente.

4.4.1.1 Crecimiento comunitario por conversión social/afectiva

Un elemento identificado en el trabajo de campo es que los conversos, además de ser defensores de la religión, también son difusores, de esta forma la comunidad se va ampliando en cadena. Cuando la conversión se produce en una persona, esta puede atraer a personas de su entorno para sumarlas a la comunidad. McGuire señala que esto pasa cuando quien se convierte es el jefe de familia o un miembro muy importante del entorno familiar, pero también la ampliación de la comunidad se da en los círculos de amistades cercanas.

Ilustración 9



La conversión de Amina I⁴⁸ en primera instancia, influye en ocho conversiones en su círculo social inmediato, por el compromiso demostrado con su propia conversión, que llega a desafiar a su familia y sus valores religiosos. Este compromiso genera admiración en su familia nuclear por la religión y por su hija. Por esto toda la familia de Amina se convierte a excepción de su hermana. Con respecto a su círculo de amistades, Amina influye en Dana y Jadiya, las tres eran amigas y estudiantes de Lingüística de la UMSA. Ellas comienzan a interesarse por la religión y por la admiración que sienten por Amina debido a la actitud y solidaridad que mostró cuando Jadiya pasó por una fuerte crisis debido a su enfermedad, así ellas se convierten logrando que sus madres también se incluyan activamente en la comunidad.

“(…) de la misma forma como yo tenía contacto con él (con Yusuf Chambi, su primo), yo le preguntaba, sobre el islam y del monoteísmo puro” (Sergio -Musa Dueñas, Ahlul Bait)

⁴⁸ Amina como primer vínculo de la comunidad con las nuevas visitantes influyó en numerosas conversiones, las representadas aquí son las que se producen en su círculo social inmediato, personas que conocía antes de convertirse.

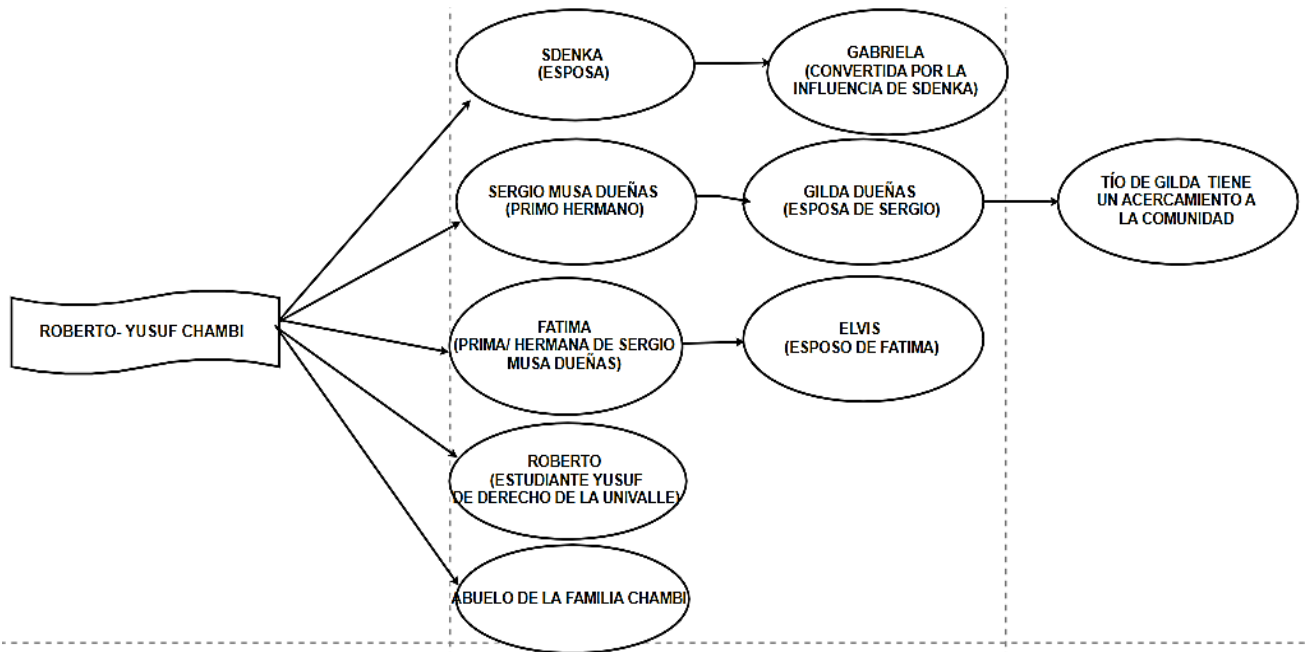
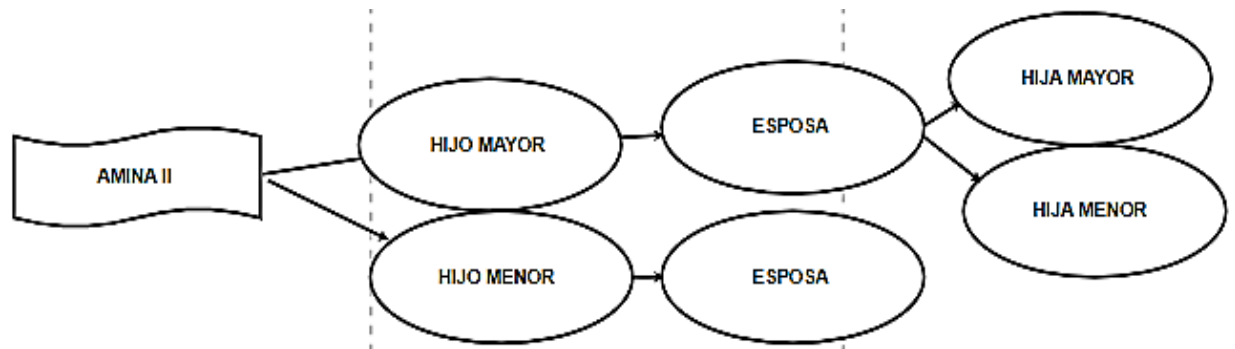


Ilustración 10

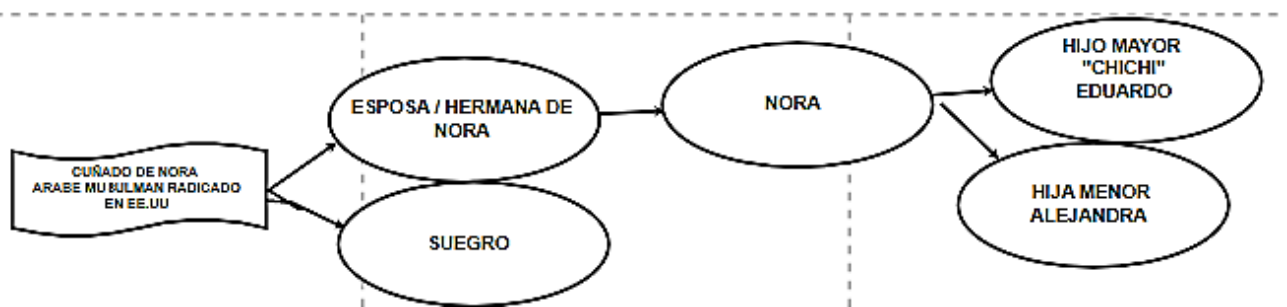
Por su parte, Yusuf Chambi tiene más influencia en su familia, su conversión influye en la conversión de sus primos, quienes a su vez influyen en la conversión de sus respectivas parejas y en familiares de estas. También influye en la conversión de su esposa, quien a la vez motiva a varias hermanas para su conversión. Otro espacio en el que Roberto-Yusuf Chambi pudo actuar como difusor fue su cátedra universitaria en UNIVALLE donde Roberto Vera conoció el islam y por el cual decidió convertirse, abandonando su profesión como abogado para hacer un programa de radio en Argentina dedicado a la difusión del islam chiita.

Ilustración 11



Amina II se convirtió después de su divorcio. Ella influye en dos de sus tres hijos, quienes se convierten enlazando a sus esposas con su comunidad con la consecuencia de que las dos nietas de Amina II son educadas dentro de la comunidad, siendo los musulmanes de nacimiento otra forma de crecimiento de la comunidad.

Ilustración 12



“Yo tengo una hermana que está en los Estados Unidos y está casada con un árabe. Una vez que vino a Bolivia y me trajo a la mezquita, yo estaba pasando por un momento muy triste” (Nora, As Salam)

Los musulmanes de nacimiento también son difusores de la religión, por ejemplo, Nora conoció el islam a través de su hermana, la cual se casó con un árabe musulmán que conoció en los Estados Unidos. La unión influyó en el padre de ambas quien también se convirtió. Cuando la hermana de Nora, padre y cuñado llegan a Bolivia se contactan con la comunidad As Salam y llevan a Nora, quien inmediatamente se convierte adhiriendo a sus hijos Eduardo y Alejandra cuando tenían 14 y 7 años⁴⁹ (actualmente tiene 28 y 21 años respectivamente), ellos crecieron dentro de la comunidad. Aunque Alejandra posteriormente atravesó una crisis cuando ingreso a la universidad porque su madre no le permite convivir en espacios de esparcimiento como fiestas y otras actividades, llevándole a alejarse de la comunidad y estrechar su relación con su padre y ex esposo de Nora.

⁴⁹ Ni Eduardo ni Alejandra realizaron la *shahada*, tampoco Omar el hijo de Ahmad quien se incorporó a la comunidad a la edad de 6 años y ya se los considera musulmanes por haber crecido dentro de la comunidad.

4.4.2 Conversiones intelectuales

Las conversiones de tipo intelectual son las más frecuentes dentro de las tres comunidades. Estas conversiones generalmente se producen en personas de clase media o estudiantes universitarios que manifiestan curiosidad intelectual y se interesan por conocer mejor el islam (Montenegro, 2015:688) pero esta curiosidad necesariamente está ligada a una crisis espiritual. Estas personas suelen ser activas en la búsqueda de su religión. Después de romper con la práctica heredada evalúan permanente los preceptos ofrecidos por la religión, porque el potencial converso busca un significado último, un sentido cualitativamente superior.

“(…) Averigüe bien todas mis dudas tenían respuesta dentro del Corán, entonces no voy a dudar más, aquí me quedo. Primero que, como te he dicho, he investigado mucho sobre muchos puntos de vista filosóficos y el islam tiene respuestas para todo. Lo que más me sorprendió es que en el islam nada es por fe, todo es por comprensión, digamos tu fe es “yo siento a Jesús en mi corazón”, pero Jesús se manifiesta a través de estas cosas o creer en algo que no se ve no, Allah está aquí y se manifiesta así y así o digamos esta norma dentro del islam tiene este fin para que no pase esto, no es algo como “esto tienes que cumplirlo porque si”. No es cerrado, todo tiene un porqué en el islam y también como abogado y futuro jurista, la finalidad de una norma es importante.” (Altair, Isa Ibn Maryam)

“Con lo ignorante que era, con lo poco que sabía, y porqué la mujer se tiene que cubrir y empezaba así a preguntas súper malas, de mala tipa, entonces empecé a ir y realmente me respondían, Sdenka y Roberto, me respondían a todo lo que yo preguntaba, hasta lo más absurdo(…)No sé, había pasado un mes y un poquito más y después de haber ido tanto, de haber estado todos los días ahí, leer tanto, estudiar tanto, conocer tanto, el momento llegó antes de que todos piensen tomé la decisión, yo pienso que esos han sido los motivos, no he tenido algo muy fuerte como para decir:”! ay, si quiero convertirme ¡”. Como que he despertado, porque yo conozco varias hermanas, varias historias de que se han soñado o por sus maridos, yo creo que lo he hecho por mí, por mi decisión, porque yo sabía cómo era mi futuro, no voy a mentirte muchas veces me he alejado, pero las veces que me he alejado, siento que Dios me ha abrazado más, entonces tenía más motivos para volver, y fue decisión propia, motivos propios, lo que te conté y ya, no creo que haya sido algo muy externo, conozco casos pero no creo que sea el mío.”(Gabriela Ahlul Bait)

La fe no es la única motivación para la conversión, sino se busca satisfacción intelectual, esta idea de que el islam tiene “respuesta para todo⁵⁰” es razonable. Ellos ya tenían una fe sólida en Dios que satisfacen al incorporarse a las comunidades, es la necesidad de la

⁵⁰ La idea de que en el islam hay respuesta para todo es parte de esta herencia mutazilista que alienta el conocimiento científico, porque si no lo explica la religión lo explica la ciencia que es otra manifestación de Dios.

pertenencia, por un lado, pero también que encuentran una fe que ven como superior y estable.

“Yo he tardado como diez años en convertirme, lo he hecho porque he encontrado muchas respuestas, mucha coherencia. Aún hay cosas que me cuestiono, pero todo tiene una respuesta. Eso me gusta del islam, que todo tiene una respuesta, sencilla y rápida. Para mí leer el Corán y varios libros que tienen en la mezquita para mí ha sido como armar un rompecabezas que alguien ha arrojado a todos lados” (Claudia, As Salam).

“Desde que he conocido a mi esposo hasta que me he convertido han debido ser cuatro años y me he acercado poco a poco, por debates, él me explicaba me daba libros, yo le preguntaba a él y a él Roberto y así un día vi la oración y me pareció muy linda y decidí convertirme dos años después de casarme (...) yo siempre he creído en Dios. A mí me ha llenado de toda forma, como que ha sido el camino correcto, el de la luz, ese ha sido mi principal contacto, acercamiento a la comunidad, en lo intelectual, en lo religioso y los derechos de la mujer, esas tres partes. (Gilda, Ahlul Bait)

Estos casos ejemplifican la caracterización de una conversión intelectual. La mayoría de los conversos tienen una búsqueda activa y prolongada en el proceso de construcción de sentido y significado y en el proceso permanentemente cuestionan, evalúan la religión y la comunidad. A su vez estas experiencias retroalimentan y afirman para sí mismas que tomaron la decisión correcta.

“Me convertí el mismo día que vine cuando todavía nos reuníamos en la plaza Riosíño, en una tarde el *sheij* me explico los pilares del islam y los pilares de la fe e hice mi shahada (...) El islam llenó mi vida y la transformó. El islam es una religión que sorprende por sus respuestas, no hay ni una pregunta que quede sin explicación. El islam nos enseña cosas, lo que ninguna religión nos enseña, una verdad simple y hermosa frente a religiones falsas y autoritarias.” (Ana María-Amina I, As Salam)

En este caso la conversión de Amina, ella venía de una crisis de filiación institucional religiosa, que necesitaba ser resuelta por ser la religión tan importante en su vida. El acercamiento a la comunidad en este particular momento tuvo como resultado una aceptación inmediata de los preceptos islámicos en su conversión porque resuelve su crisis, y porque le ofrece un espacio de pertenencia donde la religión es central en la comunidad, de esta forma se contrapone a las prácticas clericales e institucionales del catolicismo.

“Encontré información en internet y en un video, con un video en YouTube he hecho mis shahada. Luego vine aquí y me dijeron que no era válido porque tenía que haber testigos presenciales y ese mismo día hice otra vez (...) yo me aferro al islam, “el islam es mi verdad”, con el islam abrí los ojos”. (Carmen, As Salam)

En los casos de Amina y Carmen considero que el discurso de la conversión intelectual se construyó después de consolidar su conversión, es decir los motivos intelectuales expuestos, no necesariamente eran centrales al momento de convertirse. En algunos casos

pueden primar por ejemplo los lazos afectivos, la necesidad de pertenencia a una comunidad de creyentes. El discurso de conversión intelectual es incentivado en las comunidades, porque el islam debe ser vivenciado desde el estudio permanente, la conversión debe ser un despertar en términos devocionales e intelectuales, se debe conocer a Dios desde la razón y desde la ciencia, por eso en las comunidades se hacen grupos de estudio no solo vinculados a la religión⁵¹, aunque por su puesto hay casos como el de Claudia en el que sus estudios teológicos son previos a volverse musulmana.

4.4.3. Conversión política

Montenegro define la conversión política o ideológica como la que se produce entre militantes de izquierda que ven como insuficientes las características del movimiento con sus necesidades espirituales o se decepcionan de este. En el caso boliviano la conversión de este tipo se da principalmente en la comunidad chiita, pero a este factor ideológico se añade el factor de reivindicación de su identificación étnica.

“Nada me haría más feliz que abrazar el islam, es así que en ese mes sagrado le pedí a Roberto hacer mi *shahada* y él me preguntó varias cosas como si estaba seguro y porque quería abrazar el islam. Le respondí que esta religión me hizo sentir más seguro de lo que era antes, que tiene mucha relación con mis raíces aymaras. Un ejemplo el Ama Sua, Ama Llulla y el Ama Quella que significa no robar, no mentir y no ser flojo, y algo que también está plasmado en el islam, también me gustó la forma del trato entre los musulmanes, con respeto y amor, lo que más me encantó la forma de liderar a un pueblo en base al grito NO HAY MÁS DIOS QUE UN SOLO DIOS Y MUHAMMAD (BP) ES SU ÚLTIMO PROFETA, la oración, la forma de comer entre hermanos. Eso me llevo a abrazar el islam, es así que hice la *shahada*” (Yelmo Quispe, Ahlul Bait)

La conversión tanto de Roberto y de Musa al islam chiita responden a una conversión de carácter político, por su contexto personal al ser migrantes aymaras y víctimas de discriminación incluso por parte de las familias de sus esposas. Permanentemente expresan su necesidad por reivindicarse como sujetos racializados autodenominándose como indios-musulmanes entendiéndolo como una identidad complementaria, la cual se logra con su adhesión al islam chiita que como mencioné, esta escuela ha tenido éxito en grupos racializados por su carácter politizante.

4.4.4. Conversiones por eventos traumáticos

Este tipo de conversión son las menos frecuentes, estos casos se producen en personas que enfrentan situaciones de traumas difíciles de superar.

“Yo hice mi *shahada* la primera vez que vine a la mezquita, como dije anteriormente, me enamoré de la jutba sobre la vida eterna. Eso me llamó la atención más que todas las religiones, la primera vez que asistí a la mezquita (...)

⁵¹ En 2019 por ejemplo, la comunidad As Salam tenía un grupo de lectura de artículos científicos, de historia, de teología entre otros, esto era voluntario pero las iniciativas de este tipo son permanentes. En Ahlul Bait se incentiva el estudio sobre Medio Oriente y la conversación siempre tiene connotaciones políticas. Por su parte Isa Ibn Maryam fomenta el estudio del islam a nivel social y cultural, con conversatorios sobre jurisprudencia islámica, economía islámica, etc.

paz espiritual por la muerte de mi hijo” (Nora, As Salam)

La conversión de Nora evidentemente responde a la necesidad de encontrar consuelo por la muerte de su hijo y superar el trauma. Ella interpreta su primera visita como providencial por la *jutba* que presenció, la cual le brinda la “paz” que ella necesitaba encontrar.

Otro caso de conversión que responde a este criterio, es el de la hermana Jadiya quien se convirtió después de que enfrenta problemas de salud graves por tener lupus y por la ruptura de su compromiso matrimonial. Si bien ella es amiga cercana de Amina I desde la universidad, la solidaridad expresada por Amina en esta crisis la lleva querer saber más sobre el islam y a convertirse, a la vez que ella propicia la conversión de su propia madre, sirviéndoles como reconciliación ya que la madre habría sido la causante de su ruptura amorosa, que ahora es vista como la mejor decisión porque su ex pareja tenía comportamientos inapropiados y consumía alcohol en exceso. La conversión la ayuda a aceptar su enfermedad y su ruptura amorosa como parte de la predestinación, con la esperanza de que Allah la recompense eventualmente. Por otro lado, esta conversión también responde al criterio afectivo, por la admiración que tiene por Amina y porque la comunidad As Salam que se ha capacitado⁵² en primeros auxilios y Ayman siempre está pendiente de su estado de salud para atenderla en caso de sufrir desmayos. Cuando ella es internada siempre es visitada por el *sheij* y las hermanas, actitud que acrecienta su amor por la comunidad.

Tanto la decisión de hacer la *shahada* como el compromiso de permanecer en la práctica por un tiempo prolongado no depende de un único tipo de conversión. En cada experiencia pueden operar diferentes motivaciones. En la mayoría de los casos las motivaciones preminentes son la satisfacción intelectual y los lazos afectivos con miembros de la comunidad. El discurso de la conversión puede construirse, adquirir un carácter más complejo y complementarse con otras motivaciones a medida que la conversión se va consolidando. El caso de Gabriela, por ejemplo, involucra los cuatro tipos descritos, ella entabla lazos afectivos con Sdenka y a su vez con ella despierta su curiosidad intelectual por el islam. Al mismo tiempo, ella vive violencia física con su pareja, lo cual es un evento traumático que necesita superar para salir de esa situación. En su conversión encuentra herramientas para salir de esta relación violenta, se reivindica como una mujer con derechos y reafirma su militancia como una persona de izquierda, así su conversión también va adquiriendo un carácter político.

4.4.4. Reconversión/ reafirmación dentro del islam

“En la universidad al principio sí (dudaba de mi fe), pero mientras más filosofía ves, otros puntos de vista, otras formas de pensar, mientras más teorías ves, personalmente que lo más correcto es esto. Cuando indagas mucho en filosofía te pierdes, no sabes a dónde ir. No sabes por qué estamos aquí, la religión quiera ser o no, te da eso de venimos de Dios, estamos aquí para hacer el bien y vamos a volver a Dios” (Mario/Omar, Isa Ibn Maryam).

“Yo era una loca, yo vivía en Francia y después de que me divorcié deje de usar velo. Estaba preocupada de mi ropa, del mundanal, pero cuando lo he conocido al

⁵² La directiva de As Salam ha equipado también la mezquita con material de primeros auxilios, cuentan con oxígeno, con medidores de presión y oxigenación, medicamentos específicamente para atender a Jadiya. porque ella sufre desmayos repentinos.

Reynaldo mi fe ha renacido. Ha sido todo un proceso, porque cuando nos vinimos a vivir a Bolivia me empecé a vestir de manera más modesta por mi esposo, pero me daba vergüenza usar velo, yo quería usarlo, pero Shaitan (Satanás) me alejaba. Un día hice la prueba, fui al mercado, pero me sentía mal, sentía que las caseritas se reían y llegué a casa llorando, pero pensé me voy a hacer fuerte, porque pensaba mi esposo se ha convertido y es mejor musulmán que yo que he nacido en la fe. Entonces me hice fuerte y ya me ponía mis velos con adornos y un día saqué toda mi ropa. Me quedé con la ropa negra y más ancha y he vuelto a hacer mis oraciones en hora. Mi fe en Allah ha crecido, por eso es importante casarse con un buen musulmán” (Rahma, As Salam).

Omar y Rahma, en contextos muy distintos, han crecido dentro del islam. Omar porque su padre se convirtió cuando él era muy pequeño y lo llevó a la comunidad donde creció y Rahma es marroquí y musulmana de nacimiento. Ambos experimentaron crisis de fe, el primero por el alejamiento temporal de la comunidad y la segunda por un matrimonio fallido con “un mal musulmán” que la hacía sufrir y la alejó de su fe, y a pesar de estar separados la acosaba y se vio obligada a huir a Francia donde deja su práctica. Resuelven sus crisis de fe mediante el estudio o mediante el acercamiento a un “buen musulmán”. Esto representa una experiencia particular de retorno, un incremento y fortalecimiento de la fe en una misma estructura de significados.

El caso de Rahma es frecuente, hermanos que llegan de países árabes y/o musulmanes de nacimiento suelen ser deficientes en su práctica. Por la necesidad de pertenencia debido a la migración ellos se acercan a la mezquita en busca de paisanos, pero este acercamiento genera una reconexión con su práctica religiosa y el perfeccionamiento de la misma con el apoyo de los y las hermanas conversas de nacionalidad boliviana.

4.5. Post conversión

En este acápite examinaré el cambio que los conversos describen haber experimentado después de hacer efectivo su compromiso con el islam. Köse (1994) señala que este cambio abarca varias dimensiones del sujeto, analiza las dimensiones intelectuales, morales y sociales, que se expresan en el cambio de comportamiento, creencias, prácticas y relacionamiento social.

Para algunos autores la conversión necesariamente debe significar una transformación profunda que se desarrolla a través de una comparación antitética con la identidad pasada del sujeto converso y su identidad actual, pero Köse considera que la conversión es más bien una reorientación de la personalidad que involucra la constelación de prácticas y creencias del sujeto y es determinada por dos factores, el grado de compromiso con la nueva identidad socio religiosa que desarrolla el converso ,y el grado de similitud entre la identidad en la pre y post conversión.

La post conversión comprende la consolidación de la conversión y cómo esta se va expresando a través de la práctica cotidiana con un estudio constante principalmente de las leyes prácticas del islam y en el que él o la conversa inicia el proceso de auto disciplinamiento y purificación donde se transforma el sistema de significados y las

relaciones sociales.

- 4.5.1. Transformación en el sistema de significados

La conversión necesariamente implica una transformación más o menos profunda, el converso construye una nueva identidad para su nuevo “yo moral” estableciendo dos fronteras, una exterior que los separa de los “no creyentes” y una interior que los separa de su antiguo yo (Sarrazín, 2015). Esta nueva identidad se construye a través de las transformaciones dentro del sistema de significados o la reconfiguración de la consciencia que se da por la negociación con los puntos de quiebre o las continuidades entre la religión anterior y la actual. En este proceso de construcción identitaria permanentemente se compara “el universo de creencias anterior y el actual” (Montenegro, 2015). Porque se van reinterpretando y resignificando figuras como las de Jesús o María, esto puede representar un conflicto con el sistema de creencias anterior, principalmente para los y las católicas descartar la divinidad de estas figuras o negar la Santísima Trinidad, es un cambio significativo, por lo cual hay una mediación discursiva, en la que Jesús es un elemento conciliador que permite el acercamiento al islam, por eso siempre se resalta el rol de Jesús, María y las figuras en común entre el cristianismo y el islam. Al mismo tiempo se introduce a este sistema la figura de Muhammad, consiguiendo reestructurar y transformar el universo de creencias paulatinamente. Estas transformaciones pueden ser radicales dependiendo de la actitud del converso, este puede asumir una actitud conciliadora en la que dialoguen las similitudes y continuidades y estas configuren la nueva creencia o el converso puede asumir una actitud radical que genere una batalla simbólica que busca una transformación más profunda (Montenegro, 2015: 681).

“El Hijo y el Espíritu Santo, entonces esa la base de lo que es la cristiandad. Entonces eso se rompía y uno empezaba a cuestionarse en qué hemos fallado los cristianos y eso pasaba y generalmente pasa. Uno se pregunta si está yendo por el camino correcto o no, entonces teníamos ciertos debates sobre Jesús, si Jesús era Dios o no era Dios, entonces teníamos largos debates y finalmente concluimos que efectivamente Jesús no era Dios, porque sumamos las características principales de Dios, entonces fue así poco a poco y hay unos cursos elementales sobre los profetas de Dios, dentro de la filosofía islámica los enviados de Dios son personas que no se equivocan, entonces en la Biblia hay profetas que cometen errores, equívocos, que sucedía y hacíamos ese tipo de debates, como en el caso de Lot⁵³. ¿Era un profeta que lleva a Sodoma y Gomorra el mensaje de Dios, pero Lot no ha podido cambiar a su población de Gomorra entonces qué sucede con Lot, él termina acostándose con sus hijas y embriagándose, esa es la lógica, ¿tú seguirías un profeta que comete eso? Uno que beber ya es pecado y más pecado es acostarse con sus hijas, tener relaciones con sus hijas y tener descendencia de esa relación, está violando lo que profesa” (Sergio Dueñas, Ahlul Bait)

⁵³Lot no es un profeta dentro del cristianismo en la Biblia no se le da esa categoría, ni es una figura demasiado importante, es conocido por ser sobrino de Abraham, por lo sucedido en Sodoma y Gomorra y por el incidente con sus hijas.

A medida que la conversión se fortalece y el conocimiento sobre el islam se va profundizando, se hace siempre en clave comparativa con el cristianismo. Este es un proceso tanto comunitario como personal, introspectivo y privado en la que él o la conversa construye su creencia de manera que cuestiona su práctica anterior pero no la asume como algo totalmente errado, esto se debe a que en una sociedad como la boliviana y principalmente para las mujeres profundamente católicas como se describía Gilda romper con el culto o adoración a Jesús es altamente conflictivo y difícil de lograr por la influencia religiosa y cultural que esta figura tiene en el imaginario cultural.

“Por ejemplo el islam habla de Jesús como un profeta, entonces no puedo decir que me he salido del camino o sea antes yo tenía más presente a Jesús, en hacerme la cruz y todo eso. Yo antes le tenía mucha fe a la virgencita de Copacabana, ya con el islam le sigo teniendo, pero ya solo como la virgen María, igual le tengo fe, le pido. No he cambiado de esa parte, a Jesús también le pido, pero ya no es tan fuerte, es más una intervención para mis suplicas, para cuando una persona está enferma, cuando necesito algo, mis súplicas son a Dios pero a ellos les pido que intercedan porque ellos están más cerca (...) la oración a la virgen porque hay una parte en la que dice, “Santa María, madre de Dios”, no rezo porque es como decir que Jesús fuera Dios, por eso no la rezo, a Jesús rezamos pero no a la virgen María”(Gilda, Ahlul Bait)

Aquí se evidencia un diálogo sincrético y la aceptación dosificada de ciertas transformaciones que pueden resultar radicales para las personas que eran muy activas dentro del catolicismo como Gilda. Se desarrollan estrategias para que las rupturas no sean violentas y se pueda mantener firme en su fe. Un ejemplo es la resignificación que le da a su devoción por la Virgen de Copacabana, ella interpreta esta figura de manera diferente, ya no es su estricta divinidad, pero el hecho de rezarles en un nuevo marco de significados, demuestra la importancia de estas figuras en su vida.

“Esta religión me hizo sentir más seguro de lo que era antes, que tiene mucha relación con mis raíces aymaras, un ejemplo el Ama Sua, Ama Llulla y el Ama Quella que significa no robar, no mentir y no ser flojo, y algo que también está plasmado en el islam” (Yelmo, Ahlul Bait)

“Los quechuas la palabra Chuima encierra muchas cosas no solo es el corazón, no se refieren al órgano, sino a la capacidad que desde uno poder atraer ciertas cosas, o al menos eso es lo que me han dicho, aquí he tenido contacto con gente que tiene dicen es más chamánica, digamos, entonces es muy similar al Imam del islam, no es la fe como lo traducen, si no es la certeza de poder atraer lo que quieres hacia ti y es diferente, por eso yo no lo entiendo mucho como una religión” (Claudia, As Salam)

En los casos de Yelmo y Claudia el dialogo sincrético es incluso más profundo, no solo se remite a su pasado católico sino hace un acercamiento a sus raíces y a su autoidentificación como aymara o quechua construyendo similitudes entre principios rectores de comunidades indígenas y principios islámicos. Estas “similitudes” han permitido que hermanos y hermanas indígenas revaloricen su herencia, lo cual es incentivado dentro de las comunidades, dotando de un carácter político su conversión, pero también es un

proceso personal de construcción identitaria, como los casos de Sergio Dueñas y Yusuf Chambi o Amina I ,quien por la discriminación que sufrió con el cardenal Terrazas dejó el catolicismo, e ingresa en el islam asumiendo sus raíces indígenas. Estas similitudes generan discursos efectivos que permiten el acercamiento del islam a nuestro contexto y denotan un proceso de inculturación y el carácter universalista y político de esta religión.

“Ya no podría volver al catolicismo, porque es ridículo creer que Dios, un ser supremo, y el creador de todo tenga madre” (Carmen, As Salam)

Carmen tiene un perfil etario, social y una trayectoria religiosa similar a Gilda, pero en ella se produce una transformación más radical llegando a un punto en el que reniega de su familia, esto se debe también a las características de la enseñanza a través de las clases regulares en As Salam, en las que se profundiza y se “purifica” el conocimiento religioso desplazando las formas de creencia anterior, generando una ruptura radical con su anterior sistema de significados, esto no suele suceder en las otras comunidades porque el estudio es autodidacta o intermitente.

“No ha sido tan difícil, como chocamos con algunos hermanos que ingresan del cristianismo y les quitas a Jesús, como yo me salí del cristianismo en 2014 o 15 y estuve cuatro años así investigando, leí que Jesús viajó a Japón y la tumba de Jesús está en Japón. Para mí no habido ese choque de que te quiten a Jesús, ha sido normal la transición por eso que me convertí a la semana y media (de conocer la comunidad)”. (Altair, Isa Ibn Maryam)

Este caso es distinto a los anteriores, por las características etarias, de género, vínculos familiares y su trayectoria personal, se aleja del monoteísmo, como una práctica familiar y explora diferentes filosofías e investiga desde diferentes fuentes, por lo tanto, la ruptura no es radical o ya se había producido antes de llegar a la comunidad.

4.5.2. Transformaciones éticas

A medida que se profundiza y se va consolidando las bases doctrinales, se consolidan bases éticas en la práctica, acá se habla de una ética profesional o un contexto de práctica profesional como lo es el ejercicio del derecho en Bolivia que va en contra de los preceptos de la religión, que deviene en una contradicción que no les permite ejercer como abogados, es parte de la construcción de su “nuevo yo moral” en el que se evidencian las fronteras internas y externas del converso. pero no solo sucede con estudiantes o profesionales en derecho por lo “inmoral” del sistema judicial boliviano.

“El desarrollo de mi carrera va totalmente en contra del desarrollo de mi fe. Porque el derecho está basado en derecho romano y el derecho romano estaba basado en las necesidades de la sociedad, pero para los musulmanes la vida está basada en lo que dice el Corán, es una tendencia más teocéntrica que la que maneja el derecho occidental y dentro del derecho en Bolivia como el derecho es percibido en Bolivia choca”. (Altair, Isa Ibn Maryam)

“Mi carrera es derecho y yo no puedo litigar, porque, bueno yo lo he tomado así, no sé, un día estaba litigando y había mucha mentira de por medio y yo tendría que mentir, y eso de sacar a una persona que realmente era culpable iba contra mi ética,

entonces hablé con mi esposo y le dije que yo iba a hacer trámites, no litigar y así no entro a cosas malas y más que todo porque había regresado de Irán y el cambio espiritual era muy diferente, al terminar mi carrera era una loca que litigaba cualquier rato, cuando regresé de Irán, cambié todas esas cosas, lo último por lo que dejé fue el caso, eran tres varones que han violado a una muchacha, ellos decían que no se acordaban, otro decía “yo me he dormido”, la muchacha estaba hecha tiras entonces no podía agarrar y decir, “los voy a sacar” porque el cambio que yo he tenido, era que ellos eran culpables y no podía ir en contra de mi ética religiosa, entonces solo me he quedado con trámites” (Gilda, Ahlul Bait).

Otro caso que ejemplifica esta profundización ética y la priorización de lo lícito en su actividad económica es el caso de Claudia quien optó por iniciar una línea de productos ecológicos que ella entiende como una manera *halal* de ganarse la vida, pero también es una abierta crítica al sistema capitalista.

“Mi manera de subsistir es con esto de los productos ecológicos. Es lo más halal que he encontrado, no estoy matando a nadie, no estoy dañando la naturaleza, no estoy dañando el cuerpo de nadie, la salud de nadie, que es algo que hacen las empresas, como Coca Cola, Nestlé, estas pueden pasar sobre quien sea, como Monsanto, es absolutamente haram dentro del islam y eso ha sido parte de responder a esa rebeldía”. (Claudia, As Salam)

Este proceso de transformación se hace evidente en el rechazo a la sociedad occidental, la cual es vista por los conversos como carente de valores morales, llevándolos a dramatizar los problemas sociales, como la violencia contra las mujeres o la delincuencia, entendiéndolos como resultado de la pérdida de valores. (Montenegro 2014).

4.5.3. La reversión

La reversión es un concepto émico y un discurso que se construye cuando ya se ha consolidado el sistema de creencias. Este discurso se remite al estado de *fitrah* que se define como un estado de creencia innato con el que nacen todos los seres humanos, por lo que el acercamiento al islam y la conversión es más bien un retorno al estado de *fitrah*. Este es un discurso se construye con la profundización del conocimiento de la vida del profeta quien tiene fe en *Allah* toda su vida, incluso antes de que le sea revelado el Corán. en este sentido los y las conversas reinterpretan de su propia biografía, para llegar a la conclusión de que siempre han creído en *Allah* a pesar de ser católicas.

“Bueno según mi familia, y por la cultura, somos católicas, yo era católica, pero yo nunca, nunca ¡he sido partícipe de cosas como adorar una virgen o a Jesús mismo verlo como un Dios, es algo divino creo, lo que yo sentí porque Jesús para mí es un profeta y alguna vez que fui a alguna iglesia cristiana, incluso me gustaban las músicas cristianas, cuando cantaba y decía Jesús igual a Dios, me sentía mal, porque para mí Dios era Dios, eso era algo increíble”. (Cauzar, As Salam)

“Por ejemplo, cuando yo era chiquita íbamos a la iglesia y mi mamá nos llevaba alfombritas y velitos, nos teníamos que poner a la cabeza los velos y para el momento de hincarnos ella nos ponía las alfombritas, porque ella ha sido educada por monjas, entonces para mí ha sido muy similar, para ella también es muy similar

y reconoce y dice “si es verdad porque esto o aquello es muy parecido” y como he crecido bajo esos preceptos para mí no ha significado un gran cambio”. (Claudia, As Salam)

“Bolichear, chupar, al vestirme, bueno antes tampoco era así, así que en nada me ha complicado, tal vez en otra vida era musulmana, por decirte, calza utilizaba, pero siempre una chompita larga utilizaba, me tapaba, después no me afectó en nada, todo normal” (Navira, Isa Ibn Maryam)

Estos tres casos expresan este discurso de la reversión afirmando que su conversión no representa un cambio radical en sus vidas porque asumen que siempre estuvieron en este estado de creencia innata que las guía hasta el islam, por el estudio, por fe o por el comportamiento.

“Con la bendición de Allah, mi hermana me enseñó todo lo que sabía, también mi primer hijo, el que ha fallecido ,debió ser musulmán así que no he tenido ninguna dificultad (Nora, As Salam)

“A mi papá no le gustaba la iglesia, él siempre decía: cómo voy a ir a confesarme donde un cura que tal vez es hasta más pecador que yo, yo hablo directamente con Dios, no necesito iglesias ni nada, yo creo que mi papá era musulmán” (Amina II, As Salam)

Nora expresa esta idea también afirmando que no le representa mayor dificultad asumir la práctica y la fe islámica, pero lo central es que ella al igual que Amina II identifican características en la personalidad de su hijo y su padre respectivamente, ambos fallecidos, les hacen afirmar que eran musulmanes, esto puede estar vinculado a la necesidad de asignarle sus seres queridos simbólicamente un lugar en el islam, en la comunidad y por lo tanto en el paraíso.

4.6 Consecuencias

Bowen define las consecuencias como la reacción que tiene la familia y los círculos sociales cercanos cuando se da el *coming out* o la anunciación (Argueta,2020:134) de la conversión del sujeto. Argueta describe este momento como un proceso de apertura y riesgo, ya que él o la conversa, tiene que construir un discurso que justifique y vuelva aceptable su decisión y además se demuestre el compromiso con esta para legitimarla. Generalmente el converso busca evitar cualquier tipo de ofensa a las creencias de sus familiares o de su entorno social a pesar de estos esfuerzos el *coming out* puede generar conflicto en el entorno social por la específica conversión a una religión como el islam.

“El entorno social cambia, se vuelve reacio, siempre tiene temor a lo que no conoce porque rompes con la práctica que es común, aquí es común ir a matrimonios, ir a bailar, Todos Santos, Carnaval y esas cosas, el constructo cultural, ya es chocante con los musulmanes, porque solo podemos hacer cosas halal, lo licito, “no podemos hacer eso, gracias”, “no podemos comer choncho, gracias” pero, te dicen “¿por qué no?”(...)con mi mamá ha sido un proceso doloroso y complicado, porque por un lado ella no entendía y yo quería explicarle pero ella no entendía y

eso pasa con muchas mamás, porque en el mes del ramadán, hacemos el ayuno y no lo pueden comprender, el primer año no lo entienden, me decían “te vas a morir, te vas a enfermar”, pasas el primer ramadán, la siguiente ya se ubican, el primer ramadán, te quieren hacer comer a la fuerza, te lo colocan el plato en la mesa, te insisten, yo solo les decía, “en la noche por favor ” y no puedes comer carnes que no sean halal, pero te traen pollo, salteñas, todo te quieren dar, incluso en el contexto social, con tus mismos amigos y colegas, eso pasaba, saliendo de la universidad, siempre se iban a tomar juguitos o un sándwich o las sopitas y me decían, “pero come, si no tienes dinero, te invitare” era chocante, para ellos que yo no coma, los invitaba acá, bueno no acá, era de la casa de un hermano que vivía allá por San Pedro, ahí hacíamos *ramadán*, nosotros colaborábamos para la cena, rompíamos el ayuno ahí y no entendían, al segundo año ya lo van entendiendo, qué hacen, mi mama preparaba mi comida para en la noche, me cocinaba y me preguntaba, -¿que puedes comer, que te lo voy a cocinar?-" (Sergio, Ahlul Bait).

Cada núcleo familiar expresa diferentes formas de entender el cambio de filiación religiosa de sus miembros, para algunas familias el principal factor de conflicto son los cambios de hábitos, principalmente con respecto a la comida, más que el abandono de la fe familiar inculcada desde la cuna, en este caso se ve una paulatina adaptación de la familia a los nuevos hábitos de Sergio, parte de la etapa de la consolidación también es comenzar a ser un foco irradiador islámico que dentro de la familia. Sergio obtuvo resultados favorables para incrementar el número de fieles a la comunidad chiita.

“He tenido que adaptarme, he tenido que hacer que otros se adapten a mí, porque yo iba a comer a una casa y servían cerdo y pensaba ¿y ahora que hago?, entonces tenía que decir,” disculpen no como cerdo” y ya me decían “vas a disculpar” algunos actúan así, otros se ofenden, te cuestionan, por ejemplo, yo tenía unos parientes que decían, “¿pero por qué? El cerdo es rico, tienes que comer”, les dices “soy musulmán”, pero te siguen insistiendo y atacando, es difícil. (Omar-Mario, Isa Ibn Maryam)

“En si una parte ya era conflicto, el tema de comer cerdo cosa que para nosotros no está permitido entonces eso ha sido un limitante para mí, siempre chocaba con mi mamá de ¿por qué no comes? Que esto que el otro, entonces o me hacía a la que comía, entonces en un descuido, mis hermanos siempre se guardaban la comida, el segundo para la cena y parto la carne de cerdo y les doy a ellos y digo que ya he comido entonces por esa parte me sentía un poco mal.” (Navira, Isa Ibn Maryam)

Probablemente la prohibición del consumo de cerdo sea uno de los puntos de conflicto, aunque no sea una comida cotidiana, el cerdo se suele preparar en celebraciones especiales, siendo el contexto en el que se comparte la razón por la que algunos miembros de la familia pueden interpretar como una falta de respeto no compartir esa comida en particular.

“Eso fue duro, porque mi papá aparte de que es re católico, tiene un poco de yanqui, ese es su concepto, porque muchos años ha vivido en Estados Unidos, entonces su ideología es super pro yanqui y cuando estaba enamorando (con Sergio) y ya para

casarme, el único que se oponía era mi papá, porque era musulmán y me decía: “¿sabes lo que son los musulmanes?”, yo le decía, pero papi mira, esto no has estudiado, me decía; “no, los musulmanes son golpeadores, son machistas, son lo peor de los varones” y yo ahí ”pero papi, ¿Cómo quieres que haga?, yo lo quiero, nos hemos enamorado”, bueno me dijo ”no está sujeto a mi consentimiento” , mi mamá me dijo, que si era buen tipo era mi decisión porque ella no me podía escoger pareja, pero siempre estaba a la defensiva, en todo le daba la contra”(Gilda, Ahlul Bait).

“El padre de mi esposa tiene una visión más pro norteamericana, decía: “los musulmanes son terroristas, ¿cómo te vas a casar con él?, además es indio”, yo decía sí, yo soy aimara, tengo mis raíces, no me hacía lío, entonces eso pasó con mi suegro”. (Sergio, Ahlul Bait)

La percepción que tiene esta familia de clase media católica que migró a los Estados Unidos sobre el islam es sumamente negativa, hecho que generó choques entre Sergio y su suegro, pero a esta visión negativa sobre la religión se suma el hecho de que los padres de Gilda son racistas hecho que agudiza el rechazo de la familia de Gilda hacia Sergio, aunque la relación entre Sergio y su suegro ha ido mejorando.

“Su familia solo tenía dos hijas y la segunda se casó, un tipo que tenía dinero, que trabajaba en la UMSA, administrativo y gana bien, pero él tiene una vida con goce, como tiene dinero, va y se farrea, tiene discusiones con su esposa, no se aparece a dormir. Entonces esas cosas cambiaron la percepción de mi suegro, me dice, “tú vas y compras para tu mujer lo que ella quiere, mi hija tiene que pelear porque no sabe dónde va su dinero”. El veía que yo era más sano y decía, “como este indio-musulmán, le da esta vida más cómoda a mi hija y el otro me la hace sufrir”, ha habido un cambio muy contundente que tuvo mi suegro, ahora me dice hijo, las cosas cambia, la conducta cambia para mejorar, la yihad mayor, como decimos nosotros, es cambiar tu conducta por una buena y correcta” (Sergio, Ahlul Bait)

Sergio atribuye que la mejora en la relación con su suegro se debe principalmente a que tiene una correcta práctica del islam, haciéndolo un buen esposo en comparación a su concuñado. Roberto Chambi también sufrió este tipo de conflictos por el racismo y el rechazo al islam con la familia de Sdenka, quien es también de una familia católica practicante de clase media alta. El conflicto que sufren con sus familias políticas es mayor del que viven con sus propias familias.

“Se han enterado después, bueno pasó que mis papás de esa parte eran muy cerrados y era divertido, un día, yo estudiaba en la mañana en la universidad, vuelvo en la tarde, yo recuerdo que todos mis libros, todos mis velos, absolutamente todo lo guardaba en cajas de mi cómoda, había sacado toda mi ropa de ahí y lo había ocultado todo ahí bonito, llego y todo estaba en el piso y mi mama llorando en el piso, me decía:” me decepcionas”, terrible y quería botarlo todo y era como que no me dejaba ir, era muy complicado, como que no lo han tomado bien, hasta ahora no lo toman bien, mi mamá todavía me dice, “extraño ver tu cabello, toma dinero, anda a la peluquería, pero para qué si no puedo ver tu cabello, no me gusta tu velo” y demás, había momentos en que mi mama me decía:

“prefiero que vayas a fiestas y a estos lugares, que a tu mezquita”, pero lo tomaron, a ver cuántos años, tres años, hasta decir: “ya ni modo, es musulmana, ni modo, solo queda aceptarla”(Gabriela, Ahlul Bait)

El caso de Gabriela es similar los anteriores en el sentido de que proviene de una familia de clase media alta católica a quienes les es conflictivo aceptar el cambio de filiación religiosa de su hija. El rechazo a la conversión de sus hijas por parte de familias de clase media, clase media alta católicas es más frecuente que en otros estratos, probablemente porque son católicos muy conservadores y porque tiene mayor exposición a discursos anti islamistas a través de los medios de comunicación y las redes sociales.

“ Mi mamá sabe porque le he dicho, mis tías pero porque ellas me han visto con la hermana Rahma y le han ido a decir a mi mamá que parecía vagabundo con mi velo, mi hermano también se ha enterado, pero porque ha hurgando mis cosas y ha encontrado el Corán y le ha dicho a mi papá pero yo lo negué porque mi papá no va a aceptar, va a pensar que lo estoy traicionando, mi mamá acepta pero todo el tiempo me dice que tenga cuidado con “esa gente” porque son terroristas y machistas, mi hermano me molesta, pero no porque le afecte, solo porque no nos llevamos. Con mis amigas no tuve problema, aunque son cristianas” (Carmen, As Salam).

Carmen y Gabriela son cuestionadas por sus familias, porque en ambos casos la religión es un elemento que fortalece las relaciones familiares, la unidad familiar que, por ejemplo, se expresa yendo los domingos a misa. Cuando ellas rompen con la práctica de la familia es visto como una amenaza a la unidad familiar y como un desprecio o traición a los valores familiares. Otro elemento a tener en cuenta es que además se les cuestiona su transformación estética a través de la que reafirman su pertenencia y su perfeccionamiento como musulmanas.

“Ha sido terrible para mí, cuando me convertí yo empecé ese mismo día a usar hijab, pero me lo quitaba en la esquina de mi casa antes de entrar. Pero un día mi papá me vio, me llevó arrastrando a mi casa, me ha pegado. Mi hermana me decía que le daba vergüenza salir conmigo si estaba con hijab. Me han llegado a decir que los he traicionado, pero mi hermano me ha ayudado a hacerles entender él me defendía, y ahora mis papás y él son musulmanes, pero mi hermana no acepta”. (Ana María-Amina I, As Salam)

“Al principio no han aceptado porque desde el principio yo quería usar velo y me han dicho no, si usas el velo mueres para nosotros como nosotros morimos para ti, eso un cacho me limitó y oculté y sentía que llevaba una doble vida” (Navira, Isa Ibn Maryam)

Estos casos podrían ser los más dramáticos, que nuevamente se dan en familias de clase media, pero con la diferencia de que en el caso de Amina I sucede durante el foco mediático de los atentados de 2001 y el de Navira se da en 2012. En ambos casos el enfado familiar está más vinculado a un sentimiento de traición a la fe familiar, y a los valores con los que han sido criadas. Puede estar influido por los estereotipos que existen sobre el islam, los que generan más rechazo por parte de la familia.

Actualmente en la comunidad hay muchas jovencitas que abrazaron el islam, pero no les han dicho a sus padres justamente para evitar este tipo de confrontación, que puede tener como antecedente una relación familiar conflictiva, y para ellas su cambio de religión podría agudizar cualquier quiebre previo o generar alguno.

Considero que hay un patrón identificable en estos casos: todas las hermanas que provienen de familias de clase media o clase media alta católicas practicantes y conservadoras. Sufren mayor rechazo y sus familias interfieren en cierta medida para disuadir a sus hijas, esto puede estar vinculado a la edad en la que se producen las conversiones, pero todas ellas se convirtieron pasando los 21 años, siendo jóvenes adultas que aún viven con sus padres aunque no en todos los casos y llegan a cuestionar su elección de pareja, por esto puedo asumir que en familias con estas características tienen mayor intromisión en la vida de sus hijas y hasta llegan a sentirse como los directos afectados por sus decisiones personales.

“Mis papás y mis hermanas normal respetaron mi decisión, un poco a mi hermano le choqueo, por la forma de vestimenta, después que me casé, ya lo aceptó, no le quedó otra, después no tuve problemas” (Mariam, As Salam)

“Mis papás son de la era del hipismo, así que son un poco más relajados. En todos los aspectos siempre me han dejado decidir lo que yo quiero hacer o lo que yo quiero ser, en tanto no haga daño ni me cause daño a mí misma, esas han sido sus normas” (Claudia, As Salam)

En los casos de Mariam y Claudia su conversión no representa demasiada dificultad con su familia, aunque la primera proviene de una familia católica no practicante y la segunda viene de un núcleo muy practicante, en ninguno de los casos fue difícil para las familias aceptar las decisiones de sus hijas.

“Primero pensaban que era una de mis locuras, una de tus etapas que pronto vas a dejar, y poco a poco les fue gustando, porque con el islam he retomado mi sendero religioso, estoy en una comunidad estable, ya no estoy de un lado para el otro”. (Altair, Isa Ibn Maryam)

Si bien entrevisté a menos varones pude identificar ,al menos en los casos que recogí, su conversión resulta ser menos conflictiva, la intromisión de la familia es menor en las decisiones que ellos lleguen a tomar entorno a su religión, y al ver cambios positivos en su personalidad también asumen que la decisión fue correcta y madura.

Con respecto a los círculos sociales más allá de la familia la continuidad de las relaciones depende de las características del grupo de amistades, el o la hermana puede experimentar cierta marginación autoimpuesta o impuesta por el mismo grupo, porque sus nuevos hábitos van en contra de un ambiente de esparcimiento.

“Desde el día en que me he convertido hasta ahora no me han invitado, pero nada me impide asistir, siempre y cuando no tome, nadie te puede obligar, mi vida hago normal, digamos como ser humano todos pecamos, no mataré gente, no maltrataré

a las personas, pero mi vida después llevo normal, no fumo ni tomo, solo eso” (Mariam, As Salam).

“Bueno ha sido bastante difícil para mí interactuar con otras personas fuera de mi familia, te voy a decir que ha habido cambios muy personales, sobre la manera de ver las cosas, porque antes de abrirme más a las personas me cerraba, pero ahora me abro y estoy llegando a un equilibrio. Como puede ser convivir con otras personas hasta hablar malas palabras, porque es normal, que se yo ir a un café, que ellos se pidan su trago y yo tome agua, es difícil o lo siento así, tiendo a hacer eso soy el aburrido de las fiestas y no me quieren invitar tampoco porque saben lo que soy, porque no tomo y se aburren prácticamente bueno aparte de eso soy bastante sociable me gusta hablar con las personas en mi universidad pocos saben que soy musulmán” (Mario/Omar, Isa Ibn Maryam)

“Yo sigo frecuentando bares, pero ya no voy a previar (*sic.*) me aparezco tipo doce o una (de la madrugada) cuando ya está acabando, así tengo la excusa de que participe y aparte ayudo a mis compañeros, los despacho, los cuido a modo de evitar tomar. Aunque, me hacen tomar, pero poco porque los boliches ya están cerrando”(Altair, Isa Ibn Maryam).

Fuera de los núcleos familiares también se atraviesa por un *coming out*, pero esto rara vez es conflictivo, si bien en algunos casos se produce un alejamiento de parte de amistades de los nuevos conversos por el cambio de hábitos de este y por la actitud que el propio converso tome en espacios de esparcimientos como fiestas u otras actividades.

“Yo no puedo ir una discoteca con mi velo y estar tomando no es licito para mi entonces imagínate que me ves en una discoteca fumando y tomando que vas a pensar, si me ves bien abrazada con un chico que vas a pensar si no estoy casada con esa persona no es permitido para mi hacer eso” (Navira, Isa Ibn Maryam).

Las mujeres suelen ser más observantes con las leyes islámicas en su relacionamiento social, algunas expresan que de ser posible rompen relaciones con hombres de su entorno social, dejan de frecuentar definitivamente bares y fiestas, las que llevan el *hijab* sienten que deben cuidar su reputación como musulmanas. Mientras que los hombres evitan alejarse de sus círculos de amistades, no dejan de frecuentar bares, ni dejan de ir a fiestas.

A nivel laboral también hay una suerte de anunciación, pero esto depende del o la conversa, si este busca o no ser reconocido como musulmán, con un cambio de hábito evidente como la utilización de vestimenta islámica que es mas frecuente en las mujeres, quienes deben explicar sus motivaciones, pero depende del ambiente laboral. Los generalmente hombres no enfrentan estas situaciones de cuestionamiento, ni deben legitimar, ni justificar sus decisiones.

4.7 Responsabilidades sociales en torno a la religión

La religión es central para muchas familias, es un elemento de cohesión en las relaciones

familiares, habiendo responsabilidades afectivas y sociales mediadas por la religión o que se dan en contextos religiosos. Los y las hermanas de la comunidad en su mayoría continúan asistiendo a celebraciones cristianas, no está proscrito por el islam, y el mismo alienta a mantener relaciones familiares pacíficas y respetuosas con sus padres por lo que los y las hermanas mantienen sus vínculos ininterrumpidos.

Cuando los o las hermanas asisten a espacios de culto fuera de la comunidad, en los cuales no asistir no es una opción por tratarse de misas de familiares fallecidos, en esos casos las hermanas han desarrollado estrategias de comportamiento, porque libran una batalla interna en el plano simbólico, donde también reafirman su fe.

“Sí asisto, tengo que asistir a misas de mis abuelos, de mis primos que han fallecido, entonces sí o sí tengo que estar, claro que no recibo la hostia ni voy a bendecirme, pero sí respeto, rezo con ellos, excepto la oración a la virgen porque hay una parte en la que dice, “Santa María, madre de Dios”, no rezo porque es como decir que Jesús fuera Dios, por eso no la rezo, a Jesús rezamos, pero no a la Virgen María” (Gilda, Ahlul Bait).

“Evito ir, pero en mi caso, como te digo falleció mi papá y como mi mamá y mis hermanos son católicos se celebra las misas de los ocho días, la misa del mes, pero no participo de la comunión. Mi cuerpo está ahí pero mi cabeza no, comienzo a recitar la *Fatiha* y pido perdón” (Navira, Isa Ibn Maryam)

Aquí se ve aplicada la transformación doctrinal en un espacio muy íntimo como la oración, pero por otro lado no se aprecian rupturas muy marcadas entre el catolicismo y el islam.

“Sí asisto, cuando mi mamá o mi papá quieren que los acompañe, ponte, a veces mi mamá, por ejemplo, el año pasado para la fiesta de Ramos estaba enferma, había tenido un accidente y no podía caminar y mi papá tenía que trabajar en domingo y era como, “por favor hijita anda cómprame un ramito”. Yo realmente no tengo problemas. Toda práctica religiosa consciente y entregada a Dios para mí es bienvenida, entonces hice lo que mi papá me dijo y se lo entregué con todo el amor que él hubiese dado al realizar ese ritual. Es lo mismo en Navidad, si tengo que ir con ellos yo no me hago problema, tampoco hay prohibición dentro del islam, la verdad, ellos respetan a todos los creyentes entonces no tengo problema en asistir, matrimonios, bueno hace mucho que no voy a actos religiosos católicos” (Gabriela, Ahlul Bait)

“Si fuera por mí no iría a misa, ni a ninguna de esas cosas, pero mis papás me obligan o yo me obligo para no hacerles renegar y evitarme problemas” (Carmen, As Salam)

El comentario de Gabriela es importante porque muestra como la iglesia aparece como espacio de convivencia y acercamiento familiar y cuando las familias se van conformando dentro de la comunidad ocurre lo mismo, la mezquita es un espacio de convivencia para las familias y se constituye en un espacio importante para la socialización de los y las niñas dentro de un ambiente islámico.

“Alguna y otra vez me invitan, ellas saben que no puedo ir, por ejemplo, ha muerto una amiga de nuestro grupo. Entonces sí o sí al grupo mandan, es la misa de la gordita. Ellas saben que nos vamos a reunir, pero no voy a entrar a la misa, en ese caso, la última vez que fui, esperé afuera de la iglesia y me quede ahí, hasta que termine, cuando la gente empezó a salir, recién agarré entré y me incorporé, le di el pésame y después me encontré con mis amigas. No se hace ningún problema, cuando se casó una de mis mejores amigas, yo llegué para un momento de la ceremonia. Dentro de mí, si en algún momento nos vemos obligadas, si es algo muy fuerte de un familiar, siempre llego tarde y me pongo al final y no sigo lo que ellos hacen, muchas partes de la ceremonia no lo hago y dentro de mí lo más que puedo estoy pidiendo perdón a Dios, porque es una aberración para nosotros, por ejemplo tú crees en Dios, es como si presenciaras un rito satánico, cuando veas que digan -oh diablo- no sé qué dirán, escuchar esas palabras te chocan, porque tú sabes que el diablo no es el creador o no es dueño de todo, es algo que no compartes, no te sientes bien, en el momento que por ejemplo en el momento que escucho, en el nombre del Padre, del Hijo y Espíritu Santo, o escucho que Jesús es Dios o que María madre de Dios, al escuchar esas cosas y que yo me calle y no aclare a esa gente que no es así es una falta por eso es que yo pido perdón a Dios, ellos no saben, pero yo sé que lo que están diciendo no es correcto y el no hacer nada para aclarar que no es correcto, o ir donde el padre y decir ¡es mentira!, ahí yo entro en falta por eso es que evito ir a cualquier acto de esos, ¿me entiendes?”(Ana María- Amina I, As Salam)

No está prohibido asistir a la iglesia, de hecho, el islam no prohíbe esta situación y más bien hace un mandato de respeto a los padres y a sus creencias, aunque sutilmente plantea que es mejor alejarse de la familia que es idólatra, pero la actitud que decida tomar el o la conversa es muy personal. Como dice Carmen o Amina I, para ellas representa un conflicto, una falta, pero no pueden evitar estas obligaciones para con sus familias y como comenta Amina I llegar tarde, pedir perdón por no “sacarlos del error” son estrategias que ella utiliza para enfrentarse a estas situaciones. No es algo generalizado, otras hermanas no tienen ningún conflicto al asistir a cualquiera de estos eventos, ni al presenciar una misa, aunque su conversión ya este consolidada.

“No asisto. He roto el vínculo entre cristianos y católicos, pero respeto sus religiones. Gracias a Dios toda mi familia cercana es musulmana” (Nora, As Salam).

Hay casos muy particulares en los que se rompe el vínculo con el catolicismo porque se da una conversión a nivel familiar, liberándolos de este tipo de responsabilidades y los encierra en la práctica islámica total, pero son casos muy particulares y aun así una ruptura total con el catolicismo no es posible, por las características sociales, por los vínculos familiares, de amistades, etc. Ya sea por resignación voluntaria o imposición el catolicismo no es ajeno a su vida religiosa.

Capítulo V

Las mujeres en las comunidades islámicas en La Paz

En este acápite desarrollaré las implicaciones de ser mujer en el islam en la sociedad paceña, explicaré los procesos de apropiación y exteriorización de la religión por parte de las mujeres, para visibilizar la importancia de su rol en las comunidades islámicas. Para ello es necesario exponer algunos conceptos relacionados a la sumisión o sometimiento y la modestia, las cuales son categorías históricamente construidas y vinculadas a nociones muy propias de la religión y la moral. En un sentido más concreto analizaré cómo la práctica religiosa constituye nuevas sujetas que negocian su religión en su vida personal y social y las estrategias de adaptación e interpretación de la doctrina para la práctica.

Si bien en los capítulos anteriores hice cierta mención de manera superficial sobre las implicaciones de la práctica religiosa para las mujeres dentro del islam, ahora profundizaré esta temática de manera detallada con respecto a los hallazgos empíricos y teóricos para comprender las características del fenómeno de la asimilación de la religión por parte de las mujeres conversas, y su participación dentro de las comunidades.

Retomando las reflexiones de Valcárcel (2014) quien plantea que al momento de entender la situación de la mujer en el islam hay dos corrientes de interpretación: la demonización y la idealización. La primera es una interpretación sesgada por la mirada occidental que ve en la religión un obstáculo que se remite a las relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres dentro del mundo árabe-islámico, cuya solución es el abandono de la religión porque la cuestión de la mujer en el islam ha sido producida y tratada históricamente desde una intrínseca relación con el poder y la colonización (Adlbi, 2016:113). Y por la expansión de un proyecto en el que “se presenta al feminismo blanco, secular de origen occidental como el único que puede brindar las herramientas para su liberación” (Valcárcel y Rivera, 2014). Claro que esto está cargado de estereotipos y prejuicios sobre la “opresión” de la “otra mujer” como sujeto religioso, sumiso y sin capacidad de agencia, además que estos discursos surgen por las discusiones sobre los contenidos del Corán, del Fiqh y la Sharía, ignorando los diversos contextos políticos, sociales y económicos y porque se hacen lecturas islamofóbicas y culturalistas estáticas y homogenizantes⁵⁴(Adlbi, 2016).

Por otro lado, está la “idealización de la desigualdad”, esto implica una visión de la religión como un elemento libertario que eleva la condición de la mujer, de objeto en la sociedad pre islámica, a sujeto que es poseedora incluso de más derechos que los otorgados al varón⁵⁵ (Valcárcel, 2014), lo cual se sustenta con evidencia histórica por un

⁵⁴ Un elemento que mencioné en el estado de la cuestión que considero importante recordar es que la situación de las mujeres en el mundo árabe-islámico (geográficamente hablando) es innegablemente precaria, pero como dice Adlbi es resultado de la clericalidad y de la adopción del islam como religión de Estado en el que se le ha otorgado a la doctrina un carácter sacrosanto que difícilmente puede ser reformado y que está vinculado a los procesos coloniales de las potencias occidentales.

quiebre en el trato a la mujer en la transición del mundo árabe al islam que, como señala Adlbi, vincula el trato ético a las mujeres con la salvación. Esta visión generalmente se reproduce al interior de las comunidades, además que es parte muy importante de los discursos proselitistas que se utilizan para propiciar la conversión de las mujeres porque presenta un islam emancipador para las mujeres. Al igual que la primera visión es necesario matizar esto.

Evidentemente se les otorga derechos a las mujeres, pero estos son diferenciados de los derechos de los hombres y el sentido en sí mismo de derecho es diferente al occidental. La principal consecuencia de esta noción es que se exalta una desigualdad entre hombre y mujer, no en un sentido de inferioridad o superioridad, pero sí termina por asignar roles obligatorios y sexistas dotados de sentido sagrado que vulneran los derechos más básicos de las mujeres (en el mundo islámico). Para Valcárcel ninguna perspectiva considera a las mujeres musulmanas como sujetos capaces de generar un discurso de emancipación por sí mismas:

“(…) En tanto sujetas de enunciación de sus propias identidades. En ambos, el tema de la mujer en el islam y las mujeres musulmanas son usados para mantener la hegemonía patriarcal, expresada en control social o colonialismo político-cultural, según si el discurso es de idealización o demonización, respectivamente.” (Valcárcel, 2014:142)

De acuerdo a los testimonios recogidos, considero que la perspectiva de idealización (de la desigualdad) está muy presente en las comunidades, pero es un discurso que es apropiado y resignificado por las hermanas.

“(…) En ese tiempo estaba en problemas con la pareja que tenía en ese momento, sufría violencia física. Yo tenía en ese entonces 21 años, y ya estaba mentalizada, voy a tener que casarme con él (...) no me dejaba hacer nada, ni llamadas ni tener amigos, ni trabajos en grupo y yo ya estaba mentalizada a esa vida, ¡terrible! y yo pensaba porqué Sdenka, por ejemplo, le obliga a su marido a cocinar, yo quería saber eso, y justamente con Sdenka fuimos hablando de los derechos de la mujer en el islam, del valor que se le da a la mujer dentro de la religión, que es bastante, entonces eso de cierta forma me ayudó mucho(...), a ver que la mujer realmente tenía derechos, que la mujer tenía un valor muy alto dentro de la religión y eso me interesaba bastante”, (Gabriela, Ahlul Bait).

Este es un ejemplo interesante de cómo las mujeres en la comunidad se identifican como poseedoras de derechos que el islam les otorga, siendo útil como en este caso, para salir de relaciones violentas y reafirmarse como sujeto emancipado, además reforzado por la asignación de derechos provenientes directamente de *Allah*. Esto tiene que ver con el contexto, porque son las mismas mujeres de las comunidades que estudian y recuperan las connotaciones positivas sobre la mujer en el islam. Es importante también que esta socialización de los “derechos de la mujer” en las tres comunidades se produce siempre y únicamente entre mujeres; los líderes varones lo incentivan, pero no intervienen en este estudio sobre la posición y los roles de las mujeres dentro del islam y las comunidades.

(…) Ha habido un debate aquí del feminismo islámico y el debate era ¿qué es el

hijab?, ¿qué tiene que ser el hijab? Hay libros, pero los autores son varones y esa discrepancia había entre las mujeres. Quedaron comunicándose con hermanas argentinas, alemanas también, aquí yo tengo la política, “si quieres te pones hijab, si no quieres no te pones” (Sergio Dueñas, Líder Ahlul Bait).

Por estas nociones tan marcadas sobre cómo se aborda y cómo se comprende la presencia de la mujer en el islam, es necesario superar, los estereotipos de “la presunta sumisión de la mujer” y la islamofobia de generó (Abdli 2016), que enfrentan tácitamente el mundo Occidental con el mundo islámico como irreconciliables particularmente por la disputa de los derechos de la mujer. Disputa discursiva en la que la sociedad Occidental se asume como la más adelantada en materia de derechos, cuando cotidianamente vemos la flagrante violación de los derechos humanos de las mujeres, y presenta al mundo islámico como el enemigo de las libertades. Es preciso comprender que el mundo islámico y el islam es ampliamente heterogéneo, diverso y sobre todo flexible, permitiendo la inmersión de estas comunidades religiosas en sociedades occidentales de manera exitosa e incluso va ganando terreno en el espacio público.

Claro que es necesario matizar estas nociones idealizadas de la mujer en el islam, que hacen parte de la retórica de las comunidades y es preciso reflexionar también sobre el patriarcado arabo-musulmán, al cual asigna características particulares que se diferencian del patriarcado Occidental (Adlbi, 2016), pero que está relacionado con la colonización, la dominación y los retratos orientalistas⁵⁶ tanto académicos como imaginarios (Said, 2008).

Adlbi explica cómo estas representaciones del mundo árabe musulmán dentro de la academia y las representaciones culturales construyen una visión de Oriente distorsionada, la autora emplea las reflexiones de Fátima Mernnisi sobre Sherezade y el harem musulmán en contraposición a la Sherezade y el harem que Occidente construye en su imaginario, para ejemplificar cómo Occidente crea la subalternidad de las mujeres musulmanas, “a través de la manipulación de imágenes y de la temporalidad” (Adlbi, 2016: 144). La pervertida visión de Occidente de Sherezade, que la retrata como una prostituta y no como una mujer sabia y elocuente que se salva a sí misma y a otras mujeres. O la idea de que los harenes son espacios de perversión donde los hombres obtienen placer sexual sin inconvenientes porque las mujeres que están sometidas a condición de esclavas no oponían resistencia. Mernnisi describe: “en los harenes musulmanes los hombres saben que las cautivas luchan con uñas y dientes para defenderse y evitar que lleven a cabo sus planes eróticos”. (Mernnisi en Adlbi ,2016:144-150).

Recupero esta reflexión porque ejemplifica cómo las nociones coloniales (incluso en nuestro contexto) sobre el mundo islámico implementan mecanismos que desvirtúan a las mujeres que aparecen en los relatos historiográficos del islam como sujetas pasivas o como perversas. Las visiones sobre las mujeres practicantes vienen con esta carga de otrificación, generando conflicto en la etapa de acercamiento al islam, pero esto logra ser

⁵⁶ Edward Said define el concepto de “orientalismo” como un discurso y mecanismo que construye Occidente a partir del conocimiento, porque como dice el propio autor “Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa, para «nosotros», negarle autonomía -al país oriental-, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos.” (Said, 2008:59)

superado porque las hermanas que son parte de las comunidades islámicas estudiadas no son sujetas pasivas, ni sometidas, son más bien personas que a partir de su fe han constituido nuevas identidades con las que han generado diálogo con sus visiones del mundo previas a su conversión, con su entorno social y sus formas particulares de entender el islam.

Es por esto que en el siguiente apartado pretendo recuperar las nociones propias de las hermanas de las comunidades, su capacidad de agencia, las maneras en las que construyen sus propios discursos e interpretaciones de su doctrina.

5.1 Mujeres e islam

Antes de comprender la complejidad de la influencia de la religión sobre la vida cotidiana de una musulmana, es necesario comprender cómo la religión ha construido históricamente a la mujer como algo abstracto, conceptual e ideal al que las mujeres deben amoldarse y adaptar a su realidad particular. Valcárcel dirá que “las hipótesis que las tres tradiciones monoteístas que han elaborado sobre la creación de la mujer, juegan un papel fundamental en el establecimiento de actitudes y representaciones sobre las mujeres en sus respectivas sociedades” (2014:143). Por eso debo retroceder hasta los inicios del islam, no para exponer la historia de este, sino para ver cómo histórica y doctrinalmente esta imagen ideal se ha construido.

Esto es importante porque como señalan Rivera (2015) y Valcárcel (2014) las lecturas androcéntricas y la religión como poder fáctico y discursivo son responsables en cierta medida de la opresión que sufren las mujeres porque la religión va más allá de la práctica misma, y es desde la teología que “emanan discursos de género que impactan la vida de las mujeres como sujetas políticas”, siendo las mujeres las más afectadas por la opresión ejercida en nombre de la religión (Rivera, 2015:20). La autora sostiene que estos discursos, es decir lo que se dice de la mujer desde la religión, son resultado de los mecanismos de poder y acumulación histórica que construye una categoría cultural y religiosa en torno a lo femenino y la mujer, por esto las interpretaciones de las figuras religiosas que se hacen dentro de las comunidades terminan impactando en la vida de las mujeres musulmanas.

Revisando la historia de la fe islámica encontramos que muchas mujeres eran parte activa en todos los aspectos de la vida comunitaria (Valcárcel, 2014) y es a partir de esta lectura que busco comprender cómo se diferencia de los ideales de mujer en la sociedad judeocristiana, diferenciación que es muy atractiva para las potenciales conversas y conversas.

Comenzaré analizando la figura de *Allah* o Dios, quien es interpretada como una figura de poder masculina a pesar que en las escrituras no se le asigna sexo, “él dijo: hombre y mujer hechos a mi imagen y semejanza” desvirtuándose por el mito de la creación de la mujer a partir de la costilla, que generó la noción de inferioridad e infantilización de la mujer, mientras que en el islam por el distanciamiento de Dios de toda forma terrenal, se lo desvincula explícitamente de un androcentrismo tácito, “*Allah* no es hombre, ni mujer, no tiene edad, no fue engendrado, ni engendró, no es plural, ni singular, no tiene ni

principio ni final” (Valcárcel 2014: 59).

Las religiones abrahámicas tienen en común que construyen un ideal de mujer y de hombre a partir de su bagaje histórico y doctrinal. El judeocristianismo, como sistema social basado en principios religiosos, se remite al Antiguo Testamento y al Nuevo Testamento donde se retratan a las figuras que terminarían de definir el campo de identificación para las mujeres a través de Eva y María, las que constituyen el repudiable ejemplo de alejamiento de Dios y moralidad deseable respectivamente. El islam es un caso particular, no podemos entenderlo como la continuidad de ninguna de estas religiones porque deriva de un quiebre geográfico, histórico, teológico, doctrinal y cultural. Si bien el islam reconoce a cristianos y judíos como los “pueblos del libro” y reconoce también sus textos sagrados principales, es decir la Tora, el Antiguo y Nuevo Testamento con los profetas que aparecen en estos, son solamente referenciales, como elementos historiográficos que reafirman y respaldan su creencia, pero de los cuales tienen diferentes interpretaciones.

El islam reconfigura estos textos, los condensa en el Corán, dotándolos de otro contenido, tanto en lo narrativo, como en las significaciones e interpretaciones teológicas. Incorpora también sus propias figuras a nivel histórico, mediante la *Sunna*, los *hadices* del profeta y otros textos de estudio y es en el estudio de estos textos que construyen su ideario de mujer. Es a través del análisis de los hitos en común y los incorporados por el islam que se entenderá el ideal de mujer en el islam. Para comprender esto es necesario hacer una comparación entre el Corán y la Biblia, pero debo clarificar que esto es sumamente complejo, porque estos textos tienen una estructura diferente. Por su parte, la Biblia tiene una estructura cronológica, con varios autores y géneros literarios, mientras que el Corán está ordenado por el criterio de extensión con las *suras* largas al inicio las cuales expresan la parte normativa y las cortas al final que son narrativas y proféticas (Canales, 2018) y es como la transcripción de una especie de diálogo entre el Profeta y el ángel Yibril y emplea los estilos literarios narrativos y de exhortación, además que los relatos están dispersos en varias *Suras* y *Aleyas* e incluso muchos de sus relatos se respaldan y se nutren de la propia Biblia⁵⁷.

Por otro lado, claro que no resulta nada novedoso señalar que la Biblia es misógina (tampoco podría decir que el Corán no lo es), pero este ejercicio comparativo es necesario porque es el que se realiza dentro de las comunidades, es de él que se nutre la enunciación de las mujeres que optan por esta religión y con el que explican el abandono de la fe anterior.

Para ejemplificar este aspecto, dentro del sentido común de la religiosidad católica cultural de sociedades como la boliviana, se suele remitir al mito de la creación de Eva en subordinación a Adán y su acto de desobediencia al comer el fruto del árbol prohibido como la causa de la expulsión de Adán y Eva del Edén como justificación del control o dominación ejercida sobre todos los aspectos de la vida de las mujeres. Si bien estos mitos son comunes y son parte de la doctrina islámica, esta genera sus propias versiones y los sucesos son narrados e interpretados de manera diametralmente diferente, así los discursos

⁵⁷ Por eso en algunos momentos que hable sobre sobre la doctrina islámica me remitiré a la Biblia como respaldo.

en torno a estos ideales son diferentes también. Respecto a el mito de la creación del hombre y la mujer, en el relato bíblico la mujer es hecha para Adán básicamente desde su creación, la mujer se somete al hombre como tarea divina, “ *el hombre no fue hecho para la mujer, sino que la mujer fue hecha para el hombre*” (Corintios 11:19) y sobre el “fruto del árbol prohibido,” narrado en el Génesis directamente se atribuye la falta de la mujer e inmediatamente la hacen responsable del sufrimiento de la humanidad. En este momento en particular, el relato coránico no hace alusión a una pertenencia de la mujer al hombre, no existe la idea de que la mujer fue creada a partir de la costilla del hombre, ni que fue creada después o entendida como inferior. Ambos son llamados *zauk* o compañeros (él de ella y ella de él) en un sentido de complementariedad de la fe, en ningún momento se les asigna roles específicos, ni jerarquía por su sexo (Valcárcel, 2014). Con respecto al mito de la expulsión del Edén en el Corán hay dos suras sobre este hecho en la que Adán es quien toma la fruta y la prueban juntos.

“Entonces Satanás le susurró; él dijo: "Oh Adán, ¿te dirigiré al árbol de la eternidad y la posesión que no se deteriorará?" [Corán 20: 120]

“Entonces los hizo caer, a través del engaño. Y cuando probaron el árbol, sus partes privadas se hicieron evidentes para ellos, y comenzaron a abrocharse sobre las hojas del Paraíso. Y su Señor los llamó: "¿No te prohibí de ese árbol y te dije que Satanás es para ti un enemigo claro?" [Corán 7:22]

En el mito islámico ambos son castigados, no aparece la sentencia sobre la mujer que resalta el judeocristianismo: “A la mujer dijo: "En gran manera multiplicaré tu dolor en el parto, con dolor darás a luz los hijos. Con todo, tu deseo será para tu marido, y él tendrá dominio sobre ti." (Genesis 3:16 Biblia de las Américas).

Otro mito importante tanto en el judaísmo como en el cristianismo, es la revelación de Dios ante Abraham, a quien le hace la promesa de ser el padre de una nación, tierra y progenie. Esto es narrado en Génesis y también es parte de la doctrina islámica, pero hay elementos en particular que distan bastante entre el islam y el cristianismo. La historia de Abraham o *Ibrahim* y su relación con Agar e Ismael. La primera gran diferencia es que la primogenitura le corresponde a Ismael, hijo de Agar, quien es descrita como una sierva con la que Abraham, con el permiso de Sara (su primera esposa), engendra a Ismael (Génesis 16). En el islam es *Ismail* quien es solicitado en sacrificio por *Allah* por ser un hijo legítimo⁵⁸, no Isaac, porque Agar o *Hayar* es una princesa egipcia y es considerada como la esposa legítima de Ibrahim; esto es confirmado por el *Mishdras*⁵⁹ y narrado por Al Bujari⁶⁰ (Al Hasani, 2004:31). Al igual que en el mito judeocristiano, ella es expulsada, pero por orden de Allah, no por el deseo de Sara como en el Antiguo Testamento, es conducida por Ibrahim al desierto y la deja en la Kaaba, ella no demuestra temor por su “fe ante Allah”.

Agar se marcha con Ismail. Ya en medio del desierto cuando están a punto de morir, *Allah* envía al ángel Yibril para guiarla hasta un pozo en el que Allah hace brotar agua. Este

⁵⁸ La festividad del Hajj o la fiesta del Sacrificio conmemora este hito.

⁵⁹ Metodología judaica de exégesis de textos bíblicos.

⁶⁰ Uno de los más grandes eruditos y compiladores de Hadices (Al Hasani, 2004:31)

lugar es conocido como el pozo del Zamzam⁶¹. Salva la vida de Agar e Ismail y *Allah* le hace una promesa similar a la de Abraham, que ella sería la madre de una gran nación. "*También del hijo de la sirvienta haré una gran nación, porque es tu simiente.*", "*Levántate, alza al muchacho (Ismael), y aguántalo en tu mano, porque haré de él una gran nación.*" (Génesis 21:18). Para los judíos y cristianos la progenie de Ismael son los ismaelitas⁶², pero en el islam, los pueblos árabes y los musulmanes se reconocen como agarenos o descendientes de Agar, además una de las festividades más importantes, el *Hajj* o peregrinación, se hace en conmemoración al recorrido de Agar (Al Hasaní, 2004: 32). Esto es muy importante porque para los creyentes una mujer es una de las figuras más importantes de su linaje.

En otros relatos del Antiguo Testamento son más evidentes las nociones negativas en torno a la mujer porque hay una asociación causal entre la mujer y "el mal". A través de varios relatos en los cuales las mujeres son retratadas en su mayoría como "seductoras", Ramírez (2001) hace un análisis extenso sobre la misoginia en el Antiguo Testamento, explicando que a partir de la misma redacción en hebreo se identifica a la mujer con un objeto carente de agencia y al mismo tiempo como la causa del pecado de hombres sabios como David, que desagrada a Dios por mantener una relación con Betsabé. El salmo narra como David ve a Betsabé, la manda a llamar y se acuesta con ella:⁶³ Betsabé no interviene de ninguna manera, básicamente existe porque "en el orden de lo natural: incita en el hombre la animalidad (...) le hace perder control de sí" (Ramírez, 2001:110) además en el relato bíblico es ella quien debe purificar su "inmundicia".

Por otro lado, aparece la figura de las mujeres como amenaza externa por su poder de seducción, que de acuerdo a la etimología expuesta por el autor esta palabra significa "conducir lejos de Dios" (Ramírez, 2001). Hay varios ejemplos de esto como la esposa de Potifar que busca a José, Dalila que es la perdición de Sansón, o las mujeres de Salomón que lo alejan de la religión. En estos relatos se construye la noción de la mujer seductora frente a la cual el hombre no tiene voluntad, ni responsabilidad para con sus acciones. En el Corán también aparece la palabra "seducir" con las mismas connotaciones referentes al alejamiento del camino de *Allah*, pero no asociada a la mujer sino haciendo alusión a *Shaitan* (Satanás) "el seductor". Aunque este análisis es resultado de un amplio estudio exegético y lingüístico, estos relatos también son parte del sentido común en las sociedades judeocristianas, parte del imaginario colectivo, sea o no una persona creyente.

Esto evidencia que el judeocristianismo generaliza una noción negativa de la mujer, sea o no judía como Betsabé o Dalila, ellas son directas responsables de la desgracia y el desagrado de Dios con los hombres. Claro que hay figuras positivas como Rut o Devora, pero son relatos mucho menos populares.

Respecto al Nuevo Testamento como el referente de la cristiandad, se determinan los dos

⁶¹ Este pozo debe ser visitado en el viaje de peregrinación a la Meca.

⁶² Ismaelitas es un término empleado para denominar a los musulmanes árabes descendientes de Ismael, pero también es utilizado para referirse a todos los musulmanes.

⁶³ " Y sucedió un día, al caer la tarde, que se levantó David de su lecho y se paseaba sobre el terrado de la casa real; y vio desde el terrado a una mujer que se estaba bañando, la cual era muy hermosa. Y envió David mensajeros, y la tomó; y vino a él, y él durmió con ella. Luego ella se purificó de su inmundicia, y se volvió a su casa (2 sam 11 2,4. 27).

polos de la moralidad asignada a la mujer con las figuras de María y María Magdalena, que definen el espectro de acción de una mujer en la cristiandad. El cristianismo y el islam comparten la figura de María o Maryam, la madre de Jesús o Isa, quien es mencionada en el Corán más veces que en el Nuevo Testamento. Incluso una sura específica lleva el nombre de María y en varias *aleyas* se la menciona. En ambas tradiciones María juega un rol primordial. María es exaltada como una mujer ejemplar, depositaria de una misión divina: ser madre del hijo de Dios en la tradición cristiana y la de un profeta importante para la tradición islámica. En torno a la figura de María hay elementos en común, pero en la tradición cristiana poco se habla de María, la conocemos en el momento de la revelación, pero son las interpretaciones las que nos proporcionan connotaciones diferentes. En el cristianismo, María es escogida por devoción:

“No temas María, porque has hallado la gracia ante Dios. Mira: concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Este será grande y será llamado hijo del Altísimo (...) pero María preguntó al ángel: ¿Cómo va a ser esto, puesto que yo no conozco varón? Y el ángel respondió: El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del altísimo te envolverá en su sombra; Por eso, el que nacerá será santo, será llamado hijo de Dios.” (Pc 1, 34-35).

Para el cristianismo la virginidad de María es un dogma de fe, no puede ser cuestionado ni puesto en duda porque hacerlo sería herejía, si bien se puede encontrar muchas reinterpretaciones sobre esto en particular, nociones más emancipadoras y por supuesto que hay todo un bagaje o incluso evidencia histórica que explica que el mensaje de Cristo buscaba exaltar la condición de las mujeres dentro de las comunidades, es un hecho que en la sociedad culturalmente católica la virginidad y la sumisión de María son las cualidades que más se resaltan como ideales para las mujeres.

En la tradición islámica, María es una de las mujeres más veneradas, es la única mujer que es nombrada (si bien aparecen otras figuras que se reconocen, pero son nombradas como la “esposa de”), ella es hija de una familia elegida de *Allah*. “*Alá ha escogido a Adán, a Noé, a la familia de Abraham y a la de Imran*” (Sura 3:33).

Imran es el padre de María y algunos historiadores islámicos vinculan su genealogía con Aaron, el hermano de Moisés (Ochoa, 2012:212). En el Corán, a diferencia del Nuevo Testamento, María es nombrada más veces y además se la presenta desde antes de su nacimiento. El relato coránico, se desarrolla en dos suras y varias *aleyas*, “Corán 3 (Al Imran): 33-47 y la 19 (Mariam): 16-29 y en dos *aleyas* más: Corán 21:91 y Corán 66:12” (Ochoa, 2012: 213).

De manera más ordenada, la historia de María se desarrolla de la siguiente manera: la esposa de Imran ofrece a su hijo no nato al servicio de *Allah*. Cuando nace María su madre dice “«¡Señor! Lo que he dado a luz es una hembra -bien sabía *Alláh* lo que había dado a luz- y un varón no es igual que una hembra” (Sura 3:36) pero *Allah* la acoge en el templo, “*Su Señor la acogió favorablemente, la hizo crecer bien y la confió a Zacarías*” (Sura 3:37) Así que María es educada en el templo, creciendo virtuosa, sabia, modesta bajo el cuidado de Zacarías, quien es un profeta en el islam, denotando la importancia de María.

El siguiente momento relatado en el Corán sobre la vida de María es la anunciación y concepción virginal, esto es relatado en la Sura 19, de la aleya 16 a la 30. Aquí se relata cómo el ángel Gabriel le anuncia que ha sido elegida por *Allah* para darle “un muchacho puro”. Queda embarazada por orden de *Allah* y se retira a un lugar apartado, ella da a luz sola (no aparece la figura de José). Cuando ella retorna es calumniada por los judíos de su pueblo: “*Y vino con él a los suyos, llevándolo. Dijeron: «¡María! ¡Has hecho algo inaudito!» ¡Hermana de Aarón! Tu padre no era un hombre malo, ni tu madre una ramera».* (Sura 19:27-28)

“La persona elegida por Dios es aquella que ha llegado a contradecir las costumbres de su tiempo y criticado lo que sucede en su sociedad, y es una persona que permanece alejada de la atracción de poder, de la tradición y de la opinión pública, y solo obedece a *Allah*. Estas cualidades las podemos encontrar en tres momentos de la vida de María: en su nacimiento y educación, el alejamiento en un lugar oculto en el templo y el enfrentamiento con su pueblo” (Ochoa, 2012:213).

Los momentos de la vida de María descritos en el Corán son narrados para identificarla como una elegida de *Allah*. Ella es presentada, dice Ochoa, como un ser humano casi perfecto y eminente, desde las circunstancias de su nacimiento, su educación y su rol como madre de Jesús⁶⁴ y las circunstancias de su concepción milagrosa, que no necesariamente resalta su virginidad como lo central del relato, sino más bien puede entenderse que no hay imposibles para *Allah*. Todos los elementos la posicionan como la mujer más importante dentro del relato coránico y la tradición islámica, reivindicada como un ejemplo de musulmana, por adoptar el *hijab* y por su sometimiento a *Allah*, pero no a los hombres. (2012:211)

El especial énfasis en María es para mostrar cómo una figura que tienen en común el cristianismo y el islam, es retratada e interpretada de manera muy particular, teniendo connotaciones muy diferentes en cada campo y doctrina religiosa, además que es un puente de asimilación de la fe central para las mujeres en las comunidades, al ser María y sus diferentes representaciones en vírgenes tan importantes en la cosmovisión latinoamericana y boliviana. La imagen de una María tan enaltecida facilita la transición y la adaptación doctrinal.

“Yo antes le tenía mucha fe a la virgencita de Copacabana, ya con el islam le sigo teniendo, pero ya solo como la Virgen María, igual le tengo fe, le pido no, he cambiado de esa parte”. (Gilda Dueñas, Ahlul Bait)

Con respecto a figuras propias del islam histórico, estas son estudiadas por las hermanas en el *talim* y las clases en las diferentes comunidades, se pueden encontrar figuras como Jadiya, la primera esposa del profeta⁶⁵, quien es además la primera conversa y considerada

⁶⁴ En todos los fragmentos en los aparece Jesús, siempre es llamado Jesús hijo de María o Isa Ibn Mariam, en la tradición islámica la genealogía prioriza el lado materno.

⁶⁵ Ella era viuda. Por ende, no se casa virgen así que el valor de la virginidad no es algo tan importante, además que la castidad es un mandato tanto para mujeres como para hombres, siendo la fornicación un pecado grave.

la primera musulmana, incluso antes que el profeta porque es ella quien se somete a *Allah* sin cuestionamientos antes que su esposo, y además entrega toda su riqueza a la causa del islam hasta perder todos sus bienes.

Aiza, su tercera esposa, es considerada la madre de los creyentes y es descrita como curiosa e inquisitiva y además fue la relatora de más de dos mil *hadices* del profeta. Fátima, una de sus hijas, fue esposa del cuarto califa y primer Imam de los chiitas, se la reconoce por su participación política y por reclamar la propiedad de su padre.

También está la descendiente del profeta Fátima Masuma, hija del séptimo Imam, es considerada un referente para el islam chiita, principalmente por su sabiduría en ciencia y virtud. De acuerdo al testimonio de Sdenka Saavedra (cuyo nombre islámico es Fátima) en Irán es una figura importante para promover la profesionalización de las mujeres y hasta el día de hoy su templo es visitado y es considerada milagroso: “En el Corán igual dice María es la primera mujer y Fátima Masuma es la segunda” (Gilda Dueñas, Ahlul Bait). Menciono estas en particular porque son figuras que son recuperadas para el discurso proselitista que las hermanas brindan a las nuevas conversas y las potenciales conversas; al mismo tiempo que son figuras que se recuerdan permanentemente para promover la buena práctica del islam.

Estos son algunos ejemplos de cómo el islam ha retratado a la mujer como virtuosa, sabia y modesta. Lo cual se alcanza mediante el estudio, incentivado porque el islam vincula conocimiento profundo con la buena práctica de la religión y este es un valor muy importante para las mujeres en particular: “La *Aquidah* (la creencia) de la verdadera musulmana es pura, clara y libre de estigma de ignorancia, ilusión y superstición” (Al Hashimi, 2004:34).

La doctrina del judeocristianismo delimita el ser mujer entre Eva, la causante de los males de la humanidad, o las figuras como Dalila como seductoras y a María como el único o uno de los pocos referentes aceptables para ser mujer, es destacable que en la Biblia hay relatos muy positivos en torno a las mujeres en el Antiguo y Nuevo Testamento, como María de Betania⁶⁶, y claro que se pueden hacer interpretaciones más emancipadoras de las figuras descritas que aparecen en la Biblia en general, pero a nivel cultural las figuras más visibles y visibilizadas son estos polos representados por Eva y María.

Por otro lado, es de esperarse que en la tradición islámica haya muchas más figuras masculinas, pero a las mujeres se les ha asignado un rol importante. La pregunta que surge es por qué a los ojos occidentales o no musulmanes ven a las mujeres musulmanas como sometidas y las preguntas que corresponde responder son, por qué las mujeres ven al islam como un estilo de vida atractivo y emancipador y cómo es asimilado por ellas y por su entorno social.

Se puede ver que las hermanas en las comunidades estudiadas recuperan y construyen un ideario de mujer diverso y positivo a partir de su propio estudio e interpretaciones del Corán, haciendo lecturas favorables para ellas como mujeres, porque hay una lectura

⁶⁶ Marta y María de Betania son las hermanas de Lázaro quien es resucitado por Jesús, en el relato bíblico el carácter de las hermanas es diferente siendo Marta más agresiva y menos devota mientras que María es muy devota de Jesús, estas figuras aparecen en el evangelio de Lucas y Juan.

abierta en la cual han sabido diferenciar las prácticas culturales de la religión. Valcárcel señala que “el islam intentó liberarlas, y el Corán, si es correctamente interpretado es un documento muy humano, pero la intención fue desviada por todas las tradiciones heredadas” (143:2014). En este sentido las interpretaciones realizadas desde la propia reflexión de las hermanas a nivel doctrinal e histórico, como sujetas espirituales, sabias, virtuosas, políticas, portadoras de conocimiento, no solo se remiten a su rol como madre o esposa. La referencialidad implementada en los discursos proselitistas y en la práctica de la religión se apertura a un espectro más amplio en el que pueden identificar a la mujer o las mujeres, esto refuerza la idea de que el islam es una religión más igualitaria respecto al género. Por otra parte, también se encuentran suras que expresan la licitud de la violencia contra la mujer, pero estas no son reivindicadas dentro de las comunidades en La Paz. Además, el estudio del Corán en español se hace con cierto distanciamiento porque al ser una traducción se considera que puede contener errores, por eso hay un esfuerzo real en las comunidades por aprender árabe.

Un ejemplo interesante es la Sura 4 aleya 34, señala a los hombres como autoridades sobre las mujeres.

“Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Allah manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quiénes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Allah es excelso, grande”. (Sura 4-34)

Mencioné este sura como pregunta detonadora realizada en la entrevista a Sergio Dueñas y la respuesta fue bastante cuidadosa.

“ Dice que si se puede golpear a la mujer, pero en la traducción, el significado de la palabra original tiene tres significados distintos, dice que en el último caso, le puedes dar un golpecito o un golpe fuerte y también dice el golpe puede ser psicológico, o sea se interpreta las tres, son una palabra en el árabe entonces decían : “cual le traducimos al español”, y ponían el golpear pero es así, incluso dice hazle el amor, se puede traducir como hazle el amor pero de forma brusca, no con cariño pero sin violencia, por eso es importante que los musulmanes aprendan árabe para que lean el Corán, para que las interpretaciones no les cause ese error, ahí está el detalle, esos errores de interpretación. (Sergio Dueñas, Ahlul Bait)

Se evitan difundir mensajes fundamentalistas que violenten a las mujeres dentro de las comunidades y la respuesta a la existencia de este tipo de pasajes, es que son problemas de traducción. Efectivamente la traducción varía de una edición a otra⁶⁷. También se cuestiona el trato que reciben las mujeres en Arabia Saudita y la violencia ejercida contra ellas en el mundo islámico. Se lleva a discusión también elementos como un video que se hizo viral en el que un *sheij* explicaba cómo castigar a las mujeres⁶⁸. Todo esto es

⁶⁷ Por ejemplo, en la traducción de 1961 de la versión castellana esta aleya es la 38 y en lugar de dominación se utiliza la palabra “preminencia” lo cual puede dar lugar a otro tipo de interpretaciones.

⁶⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=v0YyWU7B8FA>

considerado inaceptable y señalado como un “falso islam”. Considero que los líderes de las comunidades están muy conscientes de que sería un peligro para las hermanas que este tipo de mensajes sean recuperados como parte de sus discursos o sean llevados a la práctica, por lo cual se tiene mucho cuidado.

A pesar de este imaginario positivo sobre la mujer, Rivera (2015), desde una perspectiva más crítica, señala que este se ha construido también en función a las necesidades del mundo islámico. La autora señala que es desde el siglo XX teólogos islamistas han generado el discurso de la “nueva mujer musulmana” o “la compañera ilustrada”, visión que está dirigida a “hacer de las mujeres buenas madres, cívicas y competentes científicas en los cometidos de la crianza y la educación de buenos ciudadanos, así como compañeras adecuadas de unos maridos cultos y amistosos” (2015: 21). Si bien la “teología de la nueva mujer musulmana” ha revalorizado el rol de esta y su potencial contribución a la esfera pública, no deja de ser un enfoque paternalista y disciplinario que impone las maneras ideales de ser creyente, las cuales se enmarcan en las expectativas patriarcales. La autora sostiene que esta reconfiguración discursiva ha sido útil para construir discursos antifeministas en el mundo islámico (2015:23).

5.2 Los derechos de la mujer en el islam.

En los discursos comunitarios está muy presentes el elemento de “los derechos de la mujer en el islam”, en un sentido muy concreto, pero esto está vinculado a una narrativa histórica que debe comprenderse. Esta narrativa es común en las principales escuelas del islam, la chiita y la sunnita de acuerdo al Ayatola Murada Mutahari, Ali Al Hasimi y Abdul-Rahman Al Sheha, autores de *Los derechos de la mujer en el islam*, *La verdadera personalidad de la mujer musulmana* y *La mujer en el islam* los cuales no son textos canónicos, sino más bien manuales de comportamiento que responden a la nueva teología islámica (Ramírez, 2015) . Estos contribuyen en el aprendizaje para que las hermanas se vuelvan “compañeras ilustradas”. El primer texto es estudiado en la comunidad chita y los dos restantes en la sunnita⁶⁹.

Los textos mencionados toman como referente de comparación a Occidente como un espacio geográfico y cultural que durante siglos negó la humanidad de las mujeres al igual que en la era preislámica. Estos textos al estar destinados al proselitismo y al adoctrinamiento emplean una comparación simplificada e incurren en una interpretación sesgada y a conveniencia en un sentido similar al concepto de orientalismo definido por Said. Estos occidentalismos retratan a Occidente como un espacio homogéneo que enmarca todo lo no islámico, resultando ser conveniente para generar un discurso asimilable y extrapolable a la realidad concreta de las mujeres conversas.

Sheha y Mutahari tienen una argumentación similar. Al referirse a la situación de las mujeres en el islam relatan de manera anecdótica, que las mujeres en las sociedades preislámicas no eran sujetos de derechos, no podían elegir con quien contraer matrimonio,

⁶⁹ Los discursos que se manejan en las comunidades son iguales, con respecto a los contenidos de los textos mencionados, incluso hay una construcción argumentativa muy similar la una de la otra. Claro que hay elementos diferenciadores en los que me detendré cuando sea pertinente.

ni heredar, etc., al igual que en la sociedad occidental hasta el siglo XIX. Con la llegada del islam estas prácticas se eliminan y como dice Abdli el islam asocia la salvación con el trato ético hacia las mujeres. Al Sheha recupera algunos dichos de Califas que respaldan la importancia que tiene la llegada del islam a la sociedad árabe para las mujeres: “Juro por Dios que nosotros no tuvimos en cuenta a la mujer hasta que Dios reveló lo que reveló sobre ellas en el Corán, y les repartió lo que les repartió” Omar 4° Califa (2004; 18). Este tipo de aseveraciones son interesantes porque señala directamente a Occidente como una sociedad atrasada y esta argumentación resulta ser bastante útil para las conversas porque hacen este mismo ejercicio comparativo, es decir comparan la situación de la mujer en Bolivia y cómo ellas han adquirido más derechos al convertirse. “Las mujeres tienen más derechos que el hombre y más protección también” (Gabriela, Ahlul Bait)

Rivera (2015) señala tres elementos que permiten comprender al islam desde una perspectiva emancipadora para las mujeres. Primero, pone explícitamente la igualdad entre hombres y mujeres “a través de una cosmogonía que no pone el acento en la diferencia por sexo, ni género” porque la revelación coránica se hace para toda la humanidad, y no se asume a la mujer como sinónimo de maldad. Segundo, el Corán nombra como un sujeto a las mujeres en varias suras y aleyas; tercero, establece un código de derechos que en el mundo occidental recién se debaten en el siglo XX (Rivera, 2015:23) o incluso siguen estando penados como el aborto en el código boliviano⁷⁰. Este bagaje histórico es parte importante por el que muchas mujeres consideran al islam como emancipador, separándolo claramente de las prácticas culturales en el mundo árabe o culturalmente islámico.

Los textos de Mutahari, Al Sheha, Al Hasimi son importantes, porque estos son permanentemente estudiados, cada semana después del *talim* se leen y se analizan estos por capítulo, en especial *La verdadera personalidad de la mujer en islam* (Al Hasimi) con el fin de que quede muy bien inculcado en las mujeres su rol en islam. Por ejemplo, el texto de Al Hasimi tiene capítulos enteros para describir cómo una mujer debe comportarse como vecina, cuñada, amiga, etc. Básicamente abarca todos los posibles escenarios de relacionamiento, haciendo énfasis en roles de género como el de esposas, madres e hijas, que son roles, pero también son entendidos necesariamente como las etapas de la vida de una mujer musulmana, árabe o boliviana: “los derechos de la mujer en el islam: en términos generales y como niña y en su rol de hija, hermana, esposa y madre” (Al Sheha, 2004:26). Y es en función a la etapa de vida que la mujer este atravesando que recibe una serie de derechos de acuerdo a su condición.

En este sentido los derechos asignados a las mujeres están vinculados a los roles mencionados: “las enseñanzas islámicas atienden las necesidades y los derechos de la mujer a través de todas las etapas de su vida, como hija, hermana, esposa, madre y como miembro de la sociedad islámica” (Ibid.). Estos roles o mandatos vinculados a los derechos, son aceptados por las mujeres dentro de las comunidades, porque no difieren de la expectativa que ellas y que la sociedad boliviana tiene sobre las mujeres, pero la

⁷⁰ Adlbi hace un análisis muy interesante de como estos derechos son incorporados en las legislaciones de los estados musulmanes, como el turco que recoge en la constitución de 1929, el derecho al voto de las mujeres, el divorcio entre otros derechos y finalmente despenaliza la IVE (Intervención Voluntaria de Embarazo) en 1989.

valoración de estos roles es muy alta por eso ellas se sienten cómodas, debido a que encuentran virtuosa estas formas de ser mujer.

“La mujer es la parte más importante dentro del islam, en qué sentido, la protege en todo sentido, en toda la vida desde, que son niñas, son mamás, son abuelas y esposas, porque hay una parte del Corán en la que dice que si el papá tiene una hija ella es la llave del paraíso, si es la esposa es el complemento de la mitad del *din*(religión/fe)” (Navira , Isa Ibn Maryam)

Los roles y mandatos aquí mencionados son temas de conversación permanentemente entre las mujeres de las comunidades. Son parte de los diálogos que se desarrollan principalmente con las nuevas conversas o mujeres que se acercan por primera vez. Esto suele tener impacto positivo en las mujeres, aunque hay que hilar fino para comprender los sentidos del discurso. Resultan ser atractivos para las mujeres los derechos de las mujeres en el islam, en esta perspectiva toman un lugar central en las comunidades, esto se cristaliza realizando charlas públicas, se estudia mucho al respecto y se debate también, pero es necesario explicar cómo se interpreta el concepto de derecho. Primero se habla en particular de los derechos de la mujer y del hombre como algo diferenciado, es decir hombres y mujeres no gozan de los mismos derechos, ya que estos están vinculados a la “naturaleza” de cada uno. Esta naturaleza son actitudes asignadas de manera sexista. Un ejemplo concreto: “Las mujeres inventamos cosas y somos bien volubles, decimos cosas que no hacemos y cosas así”, (Claudia, As Salam).

“Aquellos que reclaman la igualdad total entre el hombre y la mujer, ignoran los hechos básicos y las diferencias esenciales entre ambos. Los defensores de los derechos de la mujer demandan la igualdad de educación, trabajo, tareas, responsabilidades, puestos, etc. Pero es absurdo no considerar la naturaleza de la mujer” (Al Sheha 2004;79)

El fragmento de Al Sheha es una crítica a los movimientos feministas en particular, muy cuestionados en el mundo islámico y presenta un argumento, similar a lo expuesto por Varela que plantea que el feminismo no pretende que la mujer sea igual al hombre, porque el hombre no es modelo a alcanzar ni sinónimo de persona (2008). Encuentro interesante esta diferenciación de los derechos que hace Al Sheha, aunque tenga un trasfondo patriarcal, claro que es necesario dilucidar que no podemos entender los derechos en el islam en los mismos términos que en Occidente⁷¹.

“(…)Pero diferencia como tal (entre hombres y mujer), hablando muy occidentalmente, no (no hay diferencia) la mujer puede estudiar, como un hombre, puede trabajar, no hay violencia que el hombre puede ejercer libremente contra la mujer, entonces sería buenísimo desmitificar ese punto, porque realmente cuando se habla de la diferencia entre hombre y mujer, es como una pregunta muy Occidental y tiene mucho peso detrás sobre todo en eso de la violencia, allá

⁷¹ Para Mohanty el concepto de Occidente trasciende las fronteras geográficas, porque se refiere también a un posicionamiento ideológico, geopolítico y sociocultural, que es importante tomar en cuenta al momento de analizar las cuestiones de género dentro de las comunidades musulmanas.

(Irán) las mujeres pueden hacer las cosas totalmente normal como las hace un hombre”. (Gabriela, Ahlul Bait)

El islam no solo es una religión si no también es un sistema de vida que no separa lo religioso de la realidad cotidiana, por esta razón todos los aspectos de la vida, el relacionamiento y lo jurídicos (como los derechos) están normados por la religión⁷². Por lo tanto, los derechos asignados a cada sexo se consideran directamente asignados por Dios a través del código de vida expresado en el islam por el Corán y la sunna, pero también existen textos muy conservadores que se basan en estas fuentes, que difunden un contenido sexista sustentados en preceptos religiosos como los textos estudiados en las comunidades en La Paz.

Lo primero que expresan a una persona que se acerca a la comunidad es la frase: “las mujeres en el islam tienen más derechos que los hombres”. Esto se repite frecuentemente en las tres comunidades y en conversaciones cotidianas. Como mencioné antes, las nociones islámicas del derecho son distintas, se aplica una noción “naturalista del derecho”, es decir que interpretan la asignación de derechos por las condiciones naturales de la creación justifica esta diferenciación de esta forma: “si el ser humano goza de ciertos derechos especiales que el caballo, la oveja, el pez no comparten esto debido a su origen y a su creación” (Mutahhari, 2012:8). Ninguno de los autores mencionados niega la condición de ser humano de la mujer, pero la reconocen como esencialmente diferente al hombre, gozando de derechos inalienables como un ser humano, a la vez que tiene derechos específicos, como madre, esposa, hija, a pesar de que también cumpla otros roles en la comunidad o en la sociedad.

Lo curioso aparece cuando se enumeran estos derechos. Por ejemplo, se considera un derecho tener un tutor, un hombre que negocie o le busque marido, le ayude con el contrato matrimonial, o simplemente la cuide cuando sale a la calle, es interpretado como el derecho a ser protegidas, tanto en su honor como virtud. Esto raramente ocurre en La Paz porque los familiares hombres de las hermanas no pertenecen a la comunidad, por esto el *sheij* asume como tutor en la mayoría de los casos.

Otro derecho del que se habla bastante es “el derecho a ser mantenida” (Amina I), o el derecho a la “manutención”: son los hombres que tienen la obligación de proveer (económicamente) a las mujeres con dignidad y en la medida de sus posibilidades⁷³ (Al Sheha, 2004:43). Esto se traduce en la idea de que no es obligatorio para una mujer trabajar, puede hacerlo “si lo desea” y el dinero que ella ganase es para fines que ella decida disponer, estos derechos de alguna forma buscan alejar a las mujeres de la esfera pública. Evidentemente en el contexto boliviano los hogares difícilmente se sostienen sin el trabajo de ambos miembros de la pareja, pero en los matrimonios de bolivianas y musulmanes extranjeros y de nacimiento, las mujeres dejan su trabajo para dedicarse plenamente a sus hogares, siempre y cuando el esposo sea lo suficientemente solvente

⁷² Es por esto que en los países teocráticos de corte islámico aparece en la legislación delitos contra el honor o la virtud, porque son conceptos jurídicos en estos contextos.

⁷³ “Que el pudiente mantenga a su familia según sus medios, y aquel cuyo sustento sea limitado que lo haga acorde a lo que Dios le haya proveído. Dios no exige a nadie por encima de sus posibilidades. Y ciertamente luego de toda dificultad, Dios os enviará un alivio”. (Corán, 65:7)

para mantener su familia.

Las mujeres también tienen el mismo derecho que los hombres a estudiar y es a la vez una obligación, las mujeres deben conocer muy bien las prácticas religiosas y la doctrina para educar a “los futuros y futuras musulmanas” por esto el estudio religioso es muy importante para ellas, sobre todo el aprendizaje de las prácticas. Estos ejemplos sobre cómo son abordados los derechos de la mujer en el islam ilustran la construcción del imaginario de mujer como la “compañera ilustrada” y pilar de las comunidades y de la sociedad que responde a estas expectativas patriarcales y/o sexistas del islam y de la sociedad boliviana.

5.3 El matrimonio en el islam y en la comunidad.

El matrimonio es central en la vida de un o una musulmana⁷⁴, las uniones matrimoniales se entienden como una complementariedad de la fe. El matrimonio viene con varios derechos para las mujeres y obligaciones para los hombres.

“No hay sometimiento, te protegen, porque en nosotras si nos toca una herencia solo recibimos la mitad porque al casarnos recibimos una dote dentro del matrimonio, el hombre le da una dote que puede ser desde una aleya , dinero, una casa , un auto, el hombre te tiene que dar y hay una dote de divorcio eso es porque Dios, no permite si yo me llegara a casar y no funcionan bien las cosas con mi esposo, él me tiene que dar la dote de divorcio pero tiene que estar estipulado en el contrato matrimonial” (Navira, Isa Ibn Maryam)

En la dote⁷⁵ y el contrato matrimonial se supone que la mujer tiene derecho a poner la cantidad que considere pertinente esto puede ir desde una alfombra y un Corán, un viaje a la Meca o hasta un departamento, esto implica que islámicamente la herencia para las mujeres solo es la mitad de la que reciben sus hermanos, porque ella cuenta con este derecho, al mismo tiempo es como un seguro en caso de que el matrimonio se disuelva.

Asimismo, en el contrato matrimonial se establecen condiciones de ambas partes, si la mujer acepta o no que el marido tome una segunda esposa en caso de ser la primera. Este no tiene un modelo específico sobre los puntos a tratar, pero básicamente es un contrato que establece reglas para la convivencia del futuro matrimonio.

“Al casarte haces un contrato. El sheij preguntan qué es lo que quieres, alguna mujer pide hasta un departamento valuado en cien mil dólares y si el esposo está de acuerdo en casarse y darle eso, o puede que no esté de acuerdo, pero en mi contrato, pedí de que no se case con otra mujer y como era matrimonio religioso uno firma ante Dios” (Gilda, Ahlul Bait).

En el contexto de las comunidades paceñas cuando se empezaron a celebrar matrimonios, los contratos eran nominales, sin valor legal y las dotes eran simbólicas, ahora se exige

⁷⁴ “Casad a aquéllos de vosotros que no estén casados y a vuestros esclavos y esclavas honestos. Si son pobres, Alá les enriquecerá con Su favor. Alá es inmenso, omnisciente”. (Corán, 24:32)

⁷⁵ La dote islámica necesariamente tiene que ser un monto de dinero, mínimamente el valor de 20 monedas de oro.

que se solicite un monto, siempre proporcional a los ingresos del novio.

“Porque ya tiene que pedir una dote, el testimonio ante Dios, se hace un contrato. Mi esposa solo me pidió el Corán y algo que es un problema para las mujeres musulmanas, que es NO tener otra esposa y fidelidad, acepté las condiciones. Lo que se recomienda es que la mujer pida algo que el futuro marido pueda dar⁷⁶” (Sergio, Ahlul Bait).

Cuando las comunidades comenzaron a constituirse, el desconocimiento de la importancia del contrato matrimonial derivó en uniones fallidas por el incumplimiento de las reglas de convivencia o porque no se estableció ninguna, que terminaban por afectar a las mujeres ya que las uniones solo eran religiosas y no se homologaban en lo civil, cuyas consecuencias fueron la disolución de los matrimonios, que pudieron o no tener hijos, esto significó en algunos casos que las hermanas se alejasen de las comunidades.

“Me dijeron que había hecho su shahada (el pretendiente) , tres semanas después, me dijeron que había pedido permiso (a Ayman) para casarse conmigo, entonces una señora me contó, y me dijeron que casarse era bien importante y que deberías aprovechar porque aquí no hay varones , has debido ver, los pocos más que hay están casados, la verdad ha sido un poco también presión y un poco ignorancia tal vez porque yo no sabía cómo se manejaba este tema del matrimonio y como te digo yo no tenía interés y dije aprovecharé ⁷⁷” (Claudia Gonzales, As Salam)

Al parecer los matrimonios fallidos fueron un problema recurrente porque se hacían alianzas con contratos realizados de manera simbólica, y no había obligación legal si las parejas se separaban, hecho que derivó también en que algunas hermanas dejasen las comunidades.

Como menciona Claudia, en las comunidades el matrimonio es un tema central de la cotidianidad porque es la única forma de relacionamiento lícito entre hombres y mujeres fuera de un parentesco sanguíneo hasta el segundo grado, por esto se estudia bastante al respecto, pero también hace parte de las aspiraciones individuales de las hermanas, esto se refuerza por la importancia que también tiene en la religión.

Ya con el crecimiento de las comunidades y la adquisición de más conocimiento sobre esta práctica en particular, los contratos se volvieron más complejos, los mismos establecen condiciones específicas y estos se respaldan con la validación del matrimonio en el Registro Civil, bajo la legislación del Estado.

“(Sobre el derecho a la segunda esposa) aquí sería bigamia, aquí no pueden y tampoco, bueno, no sé de los otros hermanos, pero mi esposo no puede, en otro país, si quisiera tener otra esposa, necesita mi permiso y si digo que no, pero

⁷⁶ Podría resultar obvio pero algunos matrimonios llegan a cancelarse porque las exigencias de las mujeres son altas y el hombre prefiere romper el compromiso.

⁷⁷ Claudia hizo la unión religiosa y convivió con su pareja por dos años en calidad de concubinos por no haber hecho la homologación civil, pero la pareja de Claudia a pesar de haberse convertido no hizo parte de la vida comunitaria y bebía en exceso lo que derivó en la disolución del matrimonio religioso que se hizo efectiva en la mezquita.

insiste, tiene que demostrar que yo no soy buena y que puede mantenernos a los dos de manera justa, y más que todo que yo no estoy cumpliendo con mi deber cuidando a los niños ni cocinando, bueno yo no cocino, pero él sabe que no puede tener otra esposa”. (Gilda, Ahlul Bait)

Un elemento que es un común denominador en los contratos matrimoniales es que las mujeres imponen la condición de que su esposo no puede tener una segunda esposa. Por supuesto que la legislación boliviana no lo permite, pero esta situación puede presentarse si la pareja migra a un país regido por leyes islámicas, como Sdenka y Roberto, o si la unión es entre una boliviana y un extranjero.

Otra situación frecuente son las proposiciones de matrimonio a mujeres conversas por parte de extranjeros, generalmente musulmanes de nacimiento, algunas hermanas como Gabriela o Cauzar tomaron contacto con musulmanes de otros países vía internet que llegaron a ser pretendientes, pero en ninguno de los casos se ha concretado la intención de un matrimonio, esto al parecer es recurrente. En algunos casos que conocí por comentarios, estas situaciones tuvieron consecuencias negativas para las hermanas, principalmente en As Salam.

En el primero de los casos, puede ser algo tan simple como que un hombre llame a alguna hermana que esté haciendo de casamentera para que anuncie que un hermano está buscando esposa. La hermana recibe la noticia y la comunica al resto de las hermanas, la primera pregunta que se hace es si es para primera esposa, muchas desisten si es para segunda. Las casamenteras y tutores de las mujeres⁷⁸ son quienes entablan el contacto entre la hermana conversa y el musulmán extranjero que desee casarse, al parecer hay una preferencia por parte de pakistaníes y turcos de contraer matrimonio con musulmanas latinoamericanas porque son “menos exigentes” para con la dote y otros aspectos del matrimonio, es decir las hermanas, por ejemplo, solicitan dotes simbólicas o montos de dinero menores a los que solicitaría una turca. Según la hermana Amina I, en los países islámicos las mujeres son muy exigentes con respecto al monto económico que el novio debe darles como dote, mientras que aquí las mujeres evitan proyectar la imagen de interesadas. Además, los árabes y/o musulmanes de nacimiento ven a las mujeres latinas como cálidas y muy dedicadas a la familia.

En el caso de la hermana Amina ella “tuvo suerte” porque la familia con la que vivió mientras hacía sus estudios en Sud África la contactó con un hombre bastante mayor que buscaba primera esposa, ella aceptó hablar con el hombre por teléfono. Acordaron casarse en esa llamada, el hombre vino a Bolivia y se casaron, convivieron un tiempo en Sud África, ella volvió y ahora uno visita al otro por temporadas. Ella dice que aceptó casarse porque el hombre es un hombre de fe y que es lo más importante.

Ya en los compromisos que se han oficializado aparecen de tres a cuatro partes involucradas, el hombre y la mujer que pretenden casarse, el tutor de la mujer, y la

⁷⁸ Como se explicó en el capítulo III tanto la figura del tutor como de la casamentera no son oficiales ni impuestas, si bien ambas figuras son reconocidas por el islam, es decisión de cada hermana si decide solicitar al hermano que deseen que sea su tutor, lo mismo sucede con la casamentera. En As Salam, es Rahma la que ha cumplido el rol de casamentera y Ayman el rol de tutor, ni en Ahlul Bait ni Isa Ibn Maryam aparecen estas figuras.

casamentera si fue solicitada. Un hombre no hace una propuesta directamente.

“No tengo hermanos que sean musulmanes tengo que buscar a alguien que sea como mi protector dentro de la religión, yo no voy y digo me quiero casar con Altair y él no viene y me dice a mí sino va a mi wali⁷⁹ que es mi tutor y pone condiciones y él me las transmite y lo mismo yo pongo condiciones y él se las transmite. Si no se llega a un acuerdo se negocia” (Navira, Isa Ibn Maryam)

Esto se ha vuelto más estricto para proteger a las hermanas de falsas proposiciones o de situaciones de riesgo, así que las mujeres quienes tienen pretendientes con intención de casarse deben informar a la directiva de la mezquita. En el caso de noviazgos informar ya depende de cada hermana.

En el caso del contacto de pretendientes vía internet pueden ser una motivación para que las hermanas se conviertan, pero no es expresado abiertamente. Tengo conocimiento por comentarios de algunas hermanas, que una hermana dejó la comunidad porque se casó con un hombre que la contactó por internet. Se casaron y fueron a vivir a Egipto. Al llegar la hermana fue víctima de maltrato, el hombre tenía otra esposa e hijos y ella fue tratada como sirvienta, finalmente escapó a través de la embajada de Bolivia y cuando regresó dejó la comunidad. Otras hermanas tuvieron otro tipo de problemas con hombres que las contactaron desde países en conflicto, para casarse y que ellas hagan las gestiones para que ellos puedan migrar a Bolivia. Para evitar que las hermanas sean engañadas, las comunidades han implementado una serie de requisitos para officiar el casamiento, una reunión entre Ayman y el pretendiente y la solicitud de documentos que van desde copias de documentos migratorios, recomendaciones de la comunidad de origen, hasta reuniones entre los *sheij* de la comunidad de la hermana y de la comunidad de origen del hermano para redactar el contrato matrimonial, si esto se cumple el matrimonio se hace en la mezquita y Ayman officia e inmediatamente se hace la ceremonia civil, si no se cumple este procedimiento ni Ayman, ni la comunidad se hacen responsables de la unión.

En este entendido es que las mujeres tienen más derechos dentro del matrimonio que los hombres, también aparece esta noción de mujeres como figuras dominantes en las relaciones.

“Una familia aquí que se llaman Salma y Halil, Salma lo tiene así a Halil (extiende la palma de la mano) y Halil acepta todo y la gente dice que la mujer “es sumisa”, tienen sus propios derechos y es la que manda entonces como esposos ganan su dinero, administran y pues es, pero como dicen, es mejor conseguir una mujer que tenga los mismos valores, que sea religiosa para que el hogar sea bueno”. (Mario-Omar Isa Ibn Mariam)

Y las hermanas como Salma, expresan y ven este empoderamiento en sus relaciones como resultado de su práctica religiosa y el fortalecimiento del autorrespeto recuperados por las figuras mencionadas anteriormente.

“Una persona que es creyente generalmente se casa para conseguir el *din*, un

⁷⁹ Tutor de la novia, generalmente es el padre o un pariente masculino de la novia, si no cuenta con uno, el sheij puede ser un *wali*.

mayor acercamiento a Dios. En el caso mío, por ejemplo, yo soy boliviana abracé el islam hace cinco años y mi futuro esposo es un árabe. Tengo esperanza de que el me enseñe muchas más cosas y participar con él en todas las actividades en las oraciones los salat, que hagamos juntos ayuno y un hijo de por medio si Dios quiere” (Cauzar, As Salam)

Con respecto al matrimonio con musulmanes de nacimiento extranjeros, en la mayoría de los casos que tengo conocimiento el matrimonio se produce después de la conversión de la hermana. Como se mencionó antes, las hermanas que consolidaron su conversión aspiran a contraer matrimonio con musulmanes de nacimiento, esto porque buscan mayor capital religioso, consideran que la cónyuge sería capaz de enseñar más sobre la religión y ayudarla a ser mejor musulmana, pero generalmente los musulmanes árabes y/o musulmanes de nacimiento son musulmanes culturales y no cuentan con conocimiento doctrinal, ni ritual y en algunos casos son los conversos bolivianos que contribuyen al mejoramiento de la práctica de sus parejas musulmanas (es) de nacimiento.

“Yo veo que para muchas mujeres es duro, muchas mujeres entran al islam con la esperanza de casarse porque los occidentales ya no quieren casarse, ya no quieren tener hijos, te puedes conseguir novio, pero de ahí a que quiera comprometerse realmente contigo. Los varones al menos, pero hay muchas mujeres que tienen la esperanza de casarse y tener hijos y cosas y entran al islam con esa esperanza es como ponerse un poco la soga al cuello, porque por ejemplo aquí no hay varones, los que hay están casados y es difícil para ellos, como para sus esposas el hecho de tener una segunda esposa, es como ponerse la soga al cuello y más si eres mujer, hay muchos más obstáculos siendo mujer que siendo varón” (Claudia, As Salam)

Por otro lado, algunas mujeres que deciden convertirse lo hacen porque tiene el deseo de casarse y construir un matrimonio tradicional, y consideran que esto se hace cada vez más difícil en nuestra sociedad porque el matrimonio ha perdido importancia en la vida de los hombres, y asumen que los musulmanes al venir de sociedades más tradicionalistas en las que el matrimonio sigue teniendo centralidad, al igual que la familia, esperan que los musulmanes de nacimiento cumplan con sus aspiración personal de formar una familia.

En conversaciones informales aparece otro factor que influye en los matrimonios que las hermanas también tienen en cuenta que es el valor estético de los hombres, probablemente por la influencia de las telenovelas, consideran que los turcos o árabes son particularmente atractivos y “masculinos” y son vistos como maridos deseables.

Otra motivación presente para contraer matrimonio con extranjeros que no suele ser abiertamente explicitada es la posibilidad de adquirir mayor capital social y cultural, porque las hermanas que se casaron con musulmanes árabes actualmente radican en los Estados Unidos y son benefactoras de la mezquita As Salam principalmente, si bien los países árabes no son conocidos por ser potencias económicas, los árabes principalmente los saudíes son vistos como personas adineradas, además que el hecho de casarse con un extranjero facilita la migración y la obtención de doble nacionalidad, puede ser visto como elementos que benefician el ascenso social.

3. 5.3.1 Matrimonio temporal o *muta*.

El matrimonio temporal o la *muta* es una práctica permitida únicamente en el islam chiita. Básicamente consiste en establecer un contrato o un compromiso para que la pareja evalúe su vida en pareja. Este contrato permite que la pareja mantenga relaciones sexuales y no se considere “fornicación”. Si de esta relación la mujer concibe, el niño es considerado como legítimo y el hombre tiene la obligación legal de cuidar de este, aunque la *muta* se disuelva y los participantes se casen con otras personas.

En este tipo de matrimonio también se llega a un acuerdo, en el que se establece el tiempo de prueba que puede ser un día o años y por ejemplo que ninguno pueda tener relaciones con otras personas. La idea de la *muta* es que derive en un matrimonio formal, pero esto no siempre sucede. Existen tres tipos de *muta*. La primera es similar a un noviazgo. La segunda se arregla para que derive en el matrimonio y la tercera puede ser un arreglo de corto tiempo para tener relaciones sexuales o para poder estar juntos temporalmente, aunque la pareja no tenga sexo. Esta es una práctica mal vista por otras corrientes islámicas, porque la traducción de *nikap muta* es matrimonio de placer, pero los chiitas la defienden como un derecho para poder construir matrimonios más saludables evaluando la relación de la pareja a largo plazo.

En la comunidad chiita esta es una práctica que se realiza de manera muy cuidadosa.

“Que hay dos tipos de muta, siendo bien sincera, hay la muta como el noviazgo, hay hasta tres dentro de la comunidad, la primera, es entre un chico y una chica para conocerse, es un noviazgo o un compromiso, es un matrimonio temporal, pero que tiene futuro, está arreglado por religiosos, yo sí, el mío está arreglado por su religioso y mi religioso, nuestros *sheij*, lo conocen los de mi comunidad, yo los conozco a los de su comunidad, entonces sí. Hay otro tipo de muta de los malos musulmanes, hombres malos, como en todo lado, son *mutas* de un día, o sea están casados, no se quieren estar (sexualmente) con una chica y están. Hacen *muta* y ya, como dios da tantos privilegios, tantos derechos a las personas, pero la gente siempre lo deforma y lo arruina todo, siempre el hombre mete la mano, en las ventajas y las facilidades que te da Dios y lo arruinan todo”. (Gabriela, comunidad chiita)

Los *sheijs* cuidan mucho a las mujeres de las comunidades, tratan de identificar posibles riesgos para ellas y los reducen porque ellos en la mayoría de los casos funcionan como los *walis* de las hermanas y participan de las negociaciones matrimoniales procurando que las hermanas tengan un matrimonio “exitoso”.

Si bien la *muta* es una práctica del islam chiita, hermanas de la comunidad sunnita han hecho arreglos prematrimoniales similares.

“Ellos respetan a las mujeres, mientras no estén casados. nosotros hemos hecho contrato para conocernos y después nos hemos casado. Haces un compromiso, por ejemplo, que ninguno puede ver a otras personas, hasta que decidamos casarnos. más que todo el hombre jura ante el Corán, entonces puede haber testigos. Por ejemplo, nosotros hemos hecho delante sus tíos, entonces el matrimonio ya está comprometido”. (Mariam, As Salam)

4. 5.3.2 El matrimonio para los hombres

El matrimonio para los hombres es un mandato igual de fuerte que para las mujeres y conlleva el cumplimiento de lo establecido en el contrato matrimonial y la dote, pero resulta ser difícil para los conversos bolivianos conseguir una novia musulmana dentro de las comunidades, porque es generalizado el deseo de las hermanas de casarse con un musulmán árabe o extranjero como una estrategia de distinción e incremento del capital social y religioso. De hecho, la mayoría de las hermanas que se casaron después de su conversión están casadas con musulmanes extranjeros, así que los bolivianos deben buscar pareja fuera de la mezquita.

“Ha sido muy traumático para mí (buscar novia), eso sí me ha sacado de aquí, de la comunidad, porque no había chicas musulmanas, no había oportunidad de relacionarse tampoco y en el colegio no he tenido muchas relaciones, de las relaciones que he tenido la primera era una chica católica bastante loca. No me fue bien con la relación, islámicamente eso está prohibido, así que me siento un poco mal por esa parte porque no encuentro nadie aquí que quiera casarse. La mayoría de las mujeres que entran aquí, a lo que he visto, es porque han conocido un extranjero o porque quieren conocer a un extranjero y quieren casarse y así ha sido. La mayor parte del tiempo llegaban los pakistaníes y estaban las chicas detrás de ellos, llegaban marroquíes y ya tenían pareja y yo pues boliviano no me tiraban bola, pero en cambio esas relaciones que he tenido con otras chicas eran yo, todo, no tenía que decir “soy de otra parte”, para que se fije en mí o soy musulmán, también he aprendido a dividir entre quien soy yo y mi religión, me ha costado bastante”. (Omar/Mario, Isa Ibn Maryam)

En las comunidades hay más mujeres. En la comunidad As Salam, la posibilidad de conseguir pareja dentro de la comunidad se hace más difícil por la segregación por sexo, pero hay mecanismos que permiten que los hermanos y las hermanas se casen. Aunque, en la mayoría de los casos de las hermanas casadas, lo están con extranjeros.

Puedo inferir que les es más difícil a los hombres conversos casarse con musulmanas, así que necesariamente buscan a sus parejas fuera de la comunidad y la enlazan a está propiciando la conversión de sus parejas. Como en los casos de Roberto y Sdenka, Sergio y Gilda, Yusuf y su esposa, cuyas esposas se convirtieron después de su matrimonio.

5.4 El divorcio

El divorcio es un derecho reconocido para las mujeres en el islam hace siglos, aplicado en el ámbito civil y religioso. Este derecho también le otorga a la mujer el derecho pleno de tener la custodia de los hijos hasta los trece años, por ser quien conoce más sus necesidades (Al Sheha, 2004). Si bien es un derecho que varía de acuerdo a la interpretación de la ley islámica en cada país, lo cierto es que está reconocido por la religión, pero tiene características particulares. Si bien existen bastantes prejuicios sobre este derecho, por ciertos consumos culturales, como El Clon, telenovela en la que se mostraba que los hombres tenían derecho a repudiar a las mujeres y el matrimonio se daba por disuelto.

Lo cierto es que, la idea del “divorcio deshonoroso” en el que el hombre tiene el derecho a repudiar a la mujer si esta “no cumple” con sus expectativas como esposa o incurre en alguna falta grave señalándola como mala esposa, es una práctica común en Irán y Marruecos, esto es cuestionado dentro de las diferentes escuelas, porque el matrimonio es una institución sagrada y debe evitarse este tipo de conductas .“El islam está en contra del divorcio y quiere que el divorcio se evite todo lo posible”(Mutahhari, 2017:265).

En el islam al igual que en las demás religiones abrahámicas, la institución que se debe proteger es la familia y el divorcio va en contra de la familia. Mutahhari señala que el divorcio es aborrecido en el islam, pero es lícito, que puede ser vista como una contradicción, por esto se establecen condiciones específicas para que los hombres puedan divorciarse. En este sentido se evidencia que este derecho no es igual para hombres y para mujeres, nuevamente recalco que depende de la legislación de los países islámicos. En el caso de la hermana Rahma, quien es marroquí, ella señala que cuando una mujer presenta la *jula* o solicitud de divorcio debe argumentar y probar la mala conducta del hombre (Al Sheha, 2004:45) el juez le da un plazo de tres meses en el que la mujer debe volver a confirmar su deseo de separarse, esto por la “naturaleza cambiante de la mujer” y la infantilización de las mujeres. Se espera que en ese tiempo la solicitante cambie de opinión, si esto no sucede se disuelve el contrato matrimonial. Existen ciertas especificidades para solicitar un divorcio como adulterio, malos tratos, otras inmoralidades, etc.

En el caso de las comunidades, tengo conocimiento de dos divorcios, uno fue el de la hermana Claudia que también significó un conflicto con la comunidad y por esa idea de la naturaleza cambiante de la mujer.

“Bueno y esa vez me dijo Escarlet ¿y tú no te quieres volver a casar? Y yo le dije que no, porque con esa fue suficiente, y de nuevo empezaron con que casarse es importante y así, yo les dije “ya, ya entonces sí quiero” y me dice, “no te va a ser fácil, no es fácil para una divorciada volverse a casar” y yo pensaba entonces no quiero, y les dije “qué quieren que quiera” y pregunté por qué no es fácil, y me dice que tenía que traerlo (a la expareja). Porque las mujeres inventamos cosas y somos bien volubles, que decimos cosas que no hacemos y cosas así”, para mí fue muy ofensivo y me ha molestado el hecho de que me diga eso. Claro que no lo he expresado en ese momento, pero he dicho qué ridículo” (Claudia, As Salam)

Si bien el matrimonio se disolvió por decisión de Claudia sin demasiado conflicto, este hecho debía ser confirmado por el hombre porque dentro de la comunidad se alimenta la idea de la mujer como un sujeto voluble y emocional cuya palabra no es confiable, así que el divorcio se hace efectivo cuando es confirmado por el hombre, no basta con que la mujer lo anuncie.

Otro caso de divorcio que pude presenciar mientras acontecía, fue el de un matrimonio que llevaba varios años juntos y radicaba en la ciudad de Cochabamba. Solamente se había hecho un contrato religioso, el cual no tenía validez legal, a pesar de que la legislación boliviana contempla “los matrimonios de hecho”, también requiere una tramitación legal. Todo lo señalado implicó muchísimos problemas para la esposa que había descubierto que su marido tenía una relación extramatrimonial. La hermana viajó desde Cochabamba a

una de las comunidades (por solicitud de la comunidad me reservo el nombre de la misma) a pedir ayuda para llevar adelante el divorcio y que el marido se haga cargo de su hijo. A pesar de que la hermana denunciaba el adulterio se le explicó que el cónyuge tenía que hacerse presente para confirmar esta situación, la hermana estaba notablemente afectada, finalmente esta situación incomodó a las hermanas que estaban presentes y la dejaron con el *sheij* para resolver el problema. Este tipo de situación termina siendo vista de manera negativa por la comunidad, porque atenta contra el núcleo familiar, la hermana simplemente disolvió el matrimonio porque no había vínculo legal e hizo la demanda de pensión para el hijo que tenían en común por la vía legal.

5.5. Otros derechos

Cuando una mujer se convierte en madre, sus obligaciones con la comunidad se aligeran, tiene derecho a no ir a la mezquita, es decir no tiene obligación de ir a la mezquita los viernes o para el *ramadán*. Estos derechos alejan a las mujeres del ámbito público reduciendo su participación en la vida comunitaria asignándoles roles de género en el ámbito doméstico, a los que llaman “derechos”. Los derechos asignados en el matrimonio vienen con una serie de obligaciones para con el cuidado de la casa y de los hijos como tareas que recaen únicamente en las mujeres. Muchas hermanas que están casadas dejan de frecuentar la mezquita, principalmente las que están casadas con extranjeros. La participación más constante es de las hermanas solteras o divorciadas, las únicas hermanas casadas que visitan sus comunidades frecuentemente son las hermanas Amina I, Rahma y Escarlet, Gilda y Salma.

Con respecto a derechos un poco más polémicos, como la propiedad, el divorcio o el aborto, estos tienen su fuente en el Corán, aunque tienen un marco amplio de interpretación y son debates constantes en el mundo islámico y en las comunidades estudiadas, evidentemente el islam reconoce el derecho de las mujeres a ser propietarias de su dote y receptoras de la herencia de los padres, en menor medida que los hombres, pero sí hay reconocimiento.

Con respecto al aborto, este es un tema bastante delicado en nuestra sociedad. En el caso de la comunidad considero que el trato es más honesto sobre este tema, no hay una condena abrupta, si bien no es un tema muy recurrente sí se habló al respecto en más de una ocasión, en las cuales tanto Amina, Sdenka y Yusuf Andrade expusieron las dos interpretaciones de acuerdo a las escuelas. Evidentemente hay corrientes que rechazan el aborto en todos los escenarios, pero hay otras que lo aceptan, si la madre está en riesgo, si el feto está en riesgo, si es producto de una violación.

La postura señalada es bastante más progresista a comparación de otras posturas religiosas que señalan al aborto como un homicidio desde el momento de la concepción, mientras que en la visión islámica no es considerado como un homicidio si se realiza en las primeras 12 semanas porque es recién al tercer mes de gestación cuando el feto es considerado un ser humano porque el alma ha sido insuflada por un ángel. Claro que hay otras posturas en las comunidades evidentemente influenciadas por las campañas antiabortistas en redes y otros espacios, aun así, el tema es abordado de manera más flexible y sin una condena inmediata, a pesar de que para muchas hermanas en su visión personal es algo inaceptable, creo que es bastante remarcable el hecho de que algunas hermanas comentan haberse

practicado un aborto antes de convertirse y que ellas fueron “perdonadas” al hacer la *shahada*.

Por supuesto que las comunidades tienen visiones conservadoras, no necesariamente influenciadas por el islam sino por prejuicios propios, por ejemplo, Altair quien fue cristiano evangélico antes de ser musulmán, mantiene los prejuicios y la condena de esta denominación sobre las feministas, la diversidad de orientaciones sexuales, en su práctica islámica. Esto no es generalizado y los líderes bolivianos mantienen una posición abierta al diálogo y tolerancia. Sin embargo, posturas conservadoras están presentes en las tres comunidades, y señalan a los movimientos feministas y al colectivo LGBTIQ como “promotores de la ideología de género” (esto en la escuela sunnita). Estas comunidades mantienen el conservadurismo de la sociedad judeocristiana y la hace compatible con su práctica islámica. Claro que el islam es conservador, pero tienen sus propias nociones que varían de escuela a escuela y como comunidades no expresan un rechazo violento tanto al interior de las comunidades como públicamente, solo manifiestan su rechazo aseverando que estos grupos van a “ser condenados”.

La condena a la homosexualidad es muy fuerte y responde a los prejuicios morales propios de la sociedad boliviana más que del propio islam, que si condena la sodomía o el sexo anal incluso en parejas heterosexuales. Se consideran herejes a las personas homosexuales no por el hecho de sentirse atraídas a una persona de su mismo sexo, sino por practicarlo y promoverlo, es decir que, si una persona que se reconoce como homosexual prefiere mantenerse célibe o casarse, no incurre en falta. Entablar una relación sentimental y sexual ya es condenado porque van en contra de los mandatos de Dios y lo niega “para ellos, el amor es su Dios”(Amina). Incluso existen instructivos para evitar el contacto entre personas del mismo sexo como por ejemplo que si dos mujeres duermen juntas deben estar separadas por una sábana y no deben tocarse, quizá hay bastante homoerotismo por la segregación por sexo.

Incluso la transexualidad es aceptada por el islam chiita. La hermana Sdenka comenta que es posible que un ángel se equivoque y ponga el alma de una mujer en el cuerpo de un hombre o al revés, así que es válido transicionar, al menos para acogerse a la heteronormatividad, es nuevamente bastante más flexible que otras posturas religiosas, incluso Irán se reconoce el derecho a la identidad de género de este colectivo.

5.7. Bolivianas con *hijab*

El *hijab* es un elemento constitutivo dentro de la fe de las mujeres musulmanas. En sí mismo es un elemento polisémico el cual se construye de acuerdo al contexto y a la necesidad de la musulmana como sujeto. Comprender el sentido polisémico del *hijab* es indispensable porque este elemento atraviesa la identidad y la cotidianidad de las mujeres que han optado por usar el *hijab* permanentemente.

Este código de vestimenta responde a un mandato islámico, orientado por las nociones de pudor y modestia, que se aplican tanto para hombres como para mujeres, pero el mandato es más fuerte y más aceptado por las mujeres, porque es expresado a través de María, es ella la primera mujer que usó el *hijab* y se explicita en el Corán: “*Y tendió un velo para ocultarse de ellos. Le enviamos Nuestro Espíritu y este se le presentó como un*

mortal acabado” (Corán, 17:19). María se cubre ante la presencia del ángel Yibril convertido en hombre, y por ser esta figura tan importante dentro de la tradición islámica se la toma como ejemplo al igual que Jadiya, Aiza y Fátima, que son la principal inspiración para la utilización del *hijab*. Además, la adopción de este elemento es una exteriorización de sus transformaciones internas y responde a la necesidad concreta de sentirse musulmanas.

Otra aleya bastante más explícita, señala que una característica de la mujer creyente es guardar sus “adornos” para su esposo o familiares carnales, y debe mostrar recato ante los demás hombres, bajando la mirada y evitando mostrarse⁸⁰. Esto se interpreta de dos maneras, primero el *hijab* se entiende como una medida de protección, en el sentido de que el cuerpo de la mujer es objeto de deseo y debe cubrirse para evitar despertar el deseo de los hombres, también porque la belleza de la mujer debe ser reservada solo para el ámbito privado y tiene connotaciones eróticas. La utilización del *hijab* por parte de las hermanas de la comunidad responde a estos criterios de reserva y protección de sus cuerpos, visto como necesario para ellas en el contexto boliviano.

En un contexto como el nuestro hace parte del imaginario sobre la liberación de la mujer en su conjunto, la libertad sexual y del cuerpo, se ha llegado a asociar al impudor o a la “voluntaria” exhibición del cuerpo como formas de expresión libertadora, esto es válido, pero no puede generalizarse como única forma de apropiación. Por otro lado, la asociación inmediata del pudor relacionado a la vestimenta como un sinónimo de opresión, incluso una humillación, adjetivo que fue utilizado por Lourdes Millares⁸¹ por la supuesta imposición del uso del *hijab* a las enfermeras en el hospital “República de Irán” durante la visita del presidente de Irán Mahmoud Ahmadinejad en 2009, desató una polémica. Tania Nava representante de Católicas por el derecho a decidir declaraba: “Estimo que, si esas tradiciones son impuestas, por una cuestión de soberanía deberían ser repensadas y entendidas como imposibles de ponerlas en práctica por una simple cuestión de dignidad de las mujeres ” (BBC 26 de noviembre de 2009)

Finalmente se esclareció que el uso del *hijab* solo era un gesto de bienvenida al presidente de Irán y no parte del uniforme de trabajo. Las declaraciones apresuradas, evidenciaban un desconocimiento de este elemento y de la religión en sí, por lo cual es entendido como “humillante” o atenta contra la “dignidad de las mujeres”. Ejemplifica el punto de Adlbi cuando señala que las mujeres de Occidente niegan la agencia de la mujer musulmana sobre su religión, su cuerpo y asocian directamente el velo como sinónimo de opresión o algo impuesto⁸².

⁸⁰ “Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que lo que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos, a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con sus pies de modo que se descubran sus adornos ocultos. ¡Volveos todos a Alá, creyentes! Quizás, así, prosperéis”. (Corán 24;31)

⁸¹ Entonces diputada de Unidad Democrática

⁸² Evidentemente como se mencionó en repetidas ocasiones, el mundo islámico es sumamente heterogéneo y como el régimen talibán impone el uso del *hiyab*, en Francia Macron lo prohíbe en espacios públicos.

“Cuando tengo presentaciones siempre estoy con *hijab* y cuando salgo con mi esposo también sí o sí me pongo *hijab*, por eso yo tengo aquí todo para colocarme (...). Cuando te ven con el *hijab*, piensan que eres una mujer sometida y te dicen de paso: “musulmana sometida”, prefiero decir: “sigue en tu ignorancia”, a veces a mi esposo lo ven y estoy a su lado con *hijab*, y le dicen: “mira a ese maricón, como tiene a su esposa toda tapada”. (Gilda, Ahlul Bait)

“(Al usar *hijab*) sin duda me sentí muy cómoda, sentí que era lo que deseaba y necesitaba... ¡No fue una obligación, fue un honor” (Sarah, Isa Ibn Mariam)

Las personas ajenas a la comunidad malinterpretan su vestimenta como si fuera una imposición de parte de los hombres sobre las mujeres negando su agencia, Este es un ejemplo de cómo se expresa esta noción de sometimiento de las mujeres en el islam, cuando la hermana Gilda reafirma su pertenencia religiosa, su decisión personal y la afirmación pública de esta, o como en el caso de Sarah, quien reafirma la utilización del velo como una elección propia, sin presión de ningún tipo, evidenciando el poder de decisión y la agencia que tiene sobre su práctica.

Pretendo dejar claro el sentido polisémico del velo islámico cuyo uso depende del contexto, es una elección con diferentes significados, por una parte puede denotar la manifestación pública de la afiliación religiosa o ser parte de la construcción identitaria, una manifestación política y por otra una abierta protesta en contra de la objetivización del cuerpo de las mujeres, en cualquier caso es un proceso personal que pasa por el perfeccionamiento de la práctica, la profundización de la religiosidad o la reconciliación del interior con el exterior, un proceso de islamización del cuerpo y la redefinición de la relación de la conversa con *Allah* y el resto de la sociedad (Valcárcel, 2014).

“Mi nombre es Salma, boliviana de nacionalidad, la primera vez que usé el velo fue muy difícil llevarlo. Yo estaba embarazada, y por supuesto, es una época en la que una mujer se pone muy sensible. Sentía que todo el mundo me observaba, me criticaba. Rechazada y vigilada pedía a Dios con todo mi corazón que incrementara mi fe y que me diera la fuerza y la determinación para continuar usando el velo”. (Salma, Isa ibn Maryam)

Siendo las comunidades estudiadas parte de este mundo islámico heterogéneo, el velo también adquiere significados propios respondiendo a las necesidades contextuales. Para las mujeres en las comunidades que han decidido usar el velo permanentemente representa un sentido de autoafirmación, apropiación del cuerpo y la imagen, siendo muy importante y frecuente para las hermanas más jóvenes y resultado de un amplio proceso reflexivo.

“Porque hay una parte donde habla del hijab, donde los mayores del pueblo dijeron que las mujeres usen hijab y yo le decía “por qué los hombres han elegido que las mujeres usen el hijab”; él me decía “no es así es que están tomando el ejemplo de

Ambas medidas son igualmente opresivas e intervienen con la libre decisión de las mujeres sobre su cuerpo.

María, ella utiliza un velo hasta para rezar” y empezamos a intercambiar ideas y yo con la lectura “(Gilda, Ahlul Bait)

Parte del proceso de apropiación de la religión viene con la apropiación de sus referentes como María y su ejemplo, inspirando a algunas hermanas a utilizar el *hijab*. Foucault conceptualiza este proceso como “las tecnologías del yo, las cuales permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otro cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamiento conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de pureza, felicidad, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008:43). Esto es parte del proceso del *embodiment* o la corporización y exteriorización de su fe (Valcárcel, 2014). La islamización del cuerpo o corporización del islam; hace referencia a la adaptación, disciplinamiento y performance público del islam, de la práctica, de la doctrina implementando el código de vestimenta establecido por la religión.

La apropiación del velo es algo particular para cada mujer, los líderes no insinúan su obligatoriedad y cuyo uso debe ser resultado de una reflexión personal. Ninguna de las comunidades impone el uso del velo, ni dentro ni fuera de la misma. Únicamente por el mandato religioso tanto las mujeres como los hombres deben vestir apropiadamente al entrar a la *musala* para hacer la oración. Las mujeres deben portar *hijab* y los hombres deben usar ropa holgada y el *kufi* (un tocado). Incluso algunos hombres usan túnicas durante la oración y en el mundo islámico tanto hombres como mujeres están sujetos a un código de vestimenta que denote pudor y modestia.

Cada comunidad invita a hacer una reflexión permanente sobre este elemento en particular y lo interesante es que hay mujeres que adoptaron la vestimenta islámica casi inmediatamente mientras a otras les toma años usar el *hijab* fuera del espacio de la comunidad. Otras por cuestiones de practicidad o porque el *hijab* interfiere con sus actividades cotidianas lo usan de manera intermitente.

En el marco de la apropiación de la vestimenta islámica, al ser un proceso personal, las experiencias también lo son. El diálogo y conflicto con el exterior es diferente para cada hermana, siendo las experiencias negativas frecuentes al momento de la adopción del velo. Como mencioné antes, en determinado momento del desarrollo comunitario, a principios de los años 2000 el uso del *hijab* representaba un peligro para las hermanas respondiendo a lo que Gilles Kepel denomina, “The Cold War II” porque se comienza a apuntar al mundo islámico como el enemigo de Occidente. Las hermanas de la incipiente comunidad eran el blanco más visible de ataques islamófobos, claro que no en la dimensión en la que se experimentaron en otros países, otro hecho más reciente fue el ataque del que fue víctima la hermana Amina I en 2019 durante el conflicto poselectoral, cuando salía de la mezquita fue increpada por vecinas de la zona de Sopocachi “seguro ese indio les ha hecho traer a estos terroristas” (Amina I, As Salam). Esta relación conflictiva con Occidente influye en la manera en la que las hermanas viven este proceso.

Por ejemplo, en los casos de las hermanas Gabriela y Susana, la utilización del velo derivó en una situación conflictiva con su familia, al provenir de espacios muy católicos. Siendo Gabriela hija de un policía, ella comenta que:

“Hasta ahora no lo toman bien, mi mamá todavía me dice, “extraño verte, toma dinero, anda a la peluquería, pero para qué, si no puedo ver tu cabello, no me gusta tu velo” y demás, había momentos en que mi mamá me decía: “prefiero que vayas a fiestas y a estos lugares, que a tu mezquita” (Gabriela, Ahlul Bait)

En el testimonio de Carmen, se recoge más o menos lo mismo, ella comenta que cuando sus familiares la vieron con el velo, la reprimenda era más sobre su aspecto que sobre su elección religiosa, pero en este mismo sentido se reafirma la decisión propia de cubrirse, esto es una abierta protesta en contra de la exhibición del cuerpo de las mujeres

“Creo además que aquí si una mujer se empodera al punto de decir -a mí me va a tocar quien yo quiera-. A los hombres les molesta y no es del islam es en general, les molesta que te empoderes de esa manera, en ese punto yo creo que hay mucho que aprender de las culturas, esas mujeres son bastante exigentes” (Claudia, As Salam)

Esto nos revela que, además de entrar en conflicto con nociones estéticas sobre el cuerpo de la mujer, cualquier acción que realiza una mujer es pasible a ser cuestionada, hay experiencias negativas sobre esto en particular. Quizá uno de los casos más fuertes es el testimonio de la hermana Amina que al inicio de su conversión fue golpeada por su padre al verla con el velo, porque en los contextos altamente católicos (como se mencionó en el capítulo IV) el cambio de religión es interpretado como una afrenta a los valores familiares y sociales.

Para algunas hermanas el velo llega a constituirse en un elemento que propicia la discriminación, por ejemplo, al momento de buscar trabajo Gabriela cuenta:

“Necesitaba dinero, (...) en una empresa muy grande he encontrado trabajo, pero su condición era que me quite el hijab, y o sea no me quite hasta entrar a la oficina, estaba mi papá, estaba la señora, y la señora empieza, “¿hablas inglés?” le respondo, sí hablo inglés, ¿tu nivel de educación? , etc. y así, terminamos y me dice, ya desde mañana empiezas y fue terrible, porque, pensé, en que si no puedo trabajar con hijab, no voy a trabajar y fue chocante hasta para mi papá, afuera me dice, “no vas a conseguir nunca trabajo” (...). Fui a un lugar donde enseñan inglés y entro, les pregunté si necesitaban una traductora o algo así era el trabajo y me dicen, que no, que ya habían conseguido, pero en una actitud medio rara y llamé les pregunté lo mismo y me dijeron, que sí podía pasar, entonces dije ah ya, o sea es obvio, fui a otra entrevista de trabajo, me preguntaron si me lo podía sacar, me preguntaron si no había tenido problemas antes con el velo, que por qué uso el velo o sea a las preguntas normales que les hacen a las personas a mí me aumentan muchas más, yo pienso que es discriminación”. (Gabriela, Ahlul Bait)

El *hijab* implica un nivel de conflicto con la sociedad y las instituciones, por ejemplo, las hermanas son obligadas a retirarse el velo al entrar a los bancos, esto por las medidas de seguridad mínimas de estas entidades, esto no sucede si ellas toman la precaución de tener la foto de la cédula de identidad con velo. Considero que es un acto de apertura al espacio público del islam y de lucha por la asimilación de las comunidades como parte de la sociedad. El caso de la hermana Salma es muy interesante porque ella al ser funcionaria pública del Ministerio de Comunicación insistió que se le permita la utilización del *hijab* dentro de la institución y logró que se le asignara un espacio para que pudiera realizar su oración todos los días.

También está muy presente la idea que son más respetables por el hecho de usar el *hijab*.

“Eso sí, porque los varones te tienen más respeto, no andan silbándote (...) las personas que saben que eres musulmana” (Mariam, As Salam)

“El *hijab* hasta este momento en este país que no es musulmán para mí ha representado un gran respeto de las personas hacia mí, yo nunca tuve problemas, [recibo] mucho respeto de las personas” (Cuazar -As Salam)

Esta idea es reforzada por la comunidad. En el congreso nacional que se realizó en febrero de 2020, se realizaron charlas sobre la mujer y el velo, en las que la hermana Amina II trataba de explicar la violencia contra la mujer como resultado de la falta de respeto a sí misma y que el uso del *hijab* reduciría las violaciones. Esto refleja el conservadurismo de las comunidades, pero nuevamente más que estar relacionado con la práctica islámica, es resultado de visiones comunes en la sociedad boliviana.

Por otro lado, la utilización del velo en espacios públicos es entendido por las hermanas como un acto de valentía, es algo muy valorado por ellas porque esto implica un mayor acercamiento a Allah y este es el sentimiento presente en las experiencias recogidas.

“Hace 15 años llevo el velo, cada día le agradezco por ser yo, una de las que eligió para llevar su corona y pido a Allah ser digna de su recompensa”. (Salma Isa Ibn Mariam)

Anualmente las hermanas de Isa Ibn Maryam celebran el Día Mundial de *hijab* el primero de febreros, haciendo ferias en la comunidad o en el atrio de la Plaza San Francisco conjuntamente a conversatorios entre otras, con el objetivo de promover el uso del *hijab* y la conversión de mujeres, todo esto con colaboración de IERA.

5.8. La mujer y la comunidad

De acuerdo a los testimonios recogidos y expuestos en la historia de las comunidades, son hombres quienes fundan el núcleo inicial, pero son las mujeres quienes asumen un rol fundamental para fortalecer, institucionalizar y propiciar el crecimiento de las mismas. Son ellas quienes, por una práctica más disciplinada de la religión, la adopción de manera permanente las vestimentas islámicas, significando un posicionamiento público de la

presencia de musulmanes en la sociedad paceña, por eso mismo también en determinado momento son ellas las primeras en sufrir agresiones islamóforas.

Las mujeres en las tres comunidades son el brazo operativo y las responsables del ordenamiento de la vida comunitaria. Sin la práctica constante y el impulso de las mujeres, las comunidades no habrían alcanzado la organicidad con la que cuentan hoy en día. La participación de las mujeres en las esferas religiosas es fundamental, como señala Valcárcel históricamente las mujeres han sido las transmisoras de la fe y son ellas las portadoras y las reproductoras de los valores religiosos, de las tradiciones y de las prácticas, pero a pesar de este rol no se les ha otorgado un lugar jerárquico en la religión y se las ha recluido al ámbito doméstico.

En el caso de As Salam, es gracias a las hermanas Amina, Escarlet y Rahma que la comunidad haya crecido y siga creciendo, son las maestras de las nuevas conversas y el principal enlace inicial. El trato que ellas brindan, sobre todo por parte de Amina y Rahma, ha propiciado la conversión de varias hermanas, ellas también han sido guías en este proceso. Es la organización de las mujeres que permite el desarrollo de la comunidad como tal. Como se mencionó, los hombres, sea por motivos laborales o académicos, no tienen el nivel de participación que tienen las mujeres. Esto no quiere decir que las mujeres no tengan una vida laboral o académica sino más bien que para las mujeres la religión parece ser priorizada y esto se expresa en la participación permanente en la comunidad, principalmente en los espacios dedicados al estudio, porque asumen la responsabilidad de ser las educadoras de los futuros” buenos musulmanes”.

El relacionamiento entre hombres y mujeres varía de comunidad a comunidad. En el caso de As Salam la segregación por sexo es estricta, los hombres no pueden conversar con las mujeres y existe una división de roles por género, en los cuales las mujeres no intervienen en las labores de los hombres ni viceversa. Por ejemplo, en el desarrollo de las festividades más importantes, la asignación de roles es específica para cada sexo, los hombres se encargan de hacer reparaciones, del trabajo físico más pesado y de hacer el sacrificio, mientras que las mujeres se encargan de inventariar: digamos en el caso del *ramadán*, calcular cuántos hermanos y hermanas estarán para las cenas semanales y para los fines de semana. Ellas descuartizan a los animales sacrificados, clasifican la carne, limpian la mezquita y cocinan todas las semanas, mientras los hombres solo cocinan los fines de semana. Es interesante ver cómo se desenvuelve este proceso, porque trabajan en un mismo espacio y un hermano puede estar cargando dos o tres charolas y las mujeres no tienen permitido ayudarlo, y en todo momento cuando hombres y mujeres hacen el trabajo, ambos miran al piso o se concentran totalmente en su actividad para evitar en contacto visual.

La asignación de roles es por sexo, pero las hermanas de la comunidad se sienten muy cómodas con estos roles domésticos en la vida comunitaria. Los roles domésticos son muy valorados principalmente si se realizan durante el *ramadán* o los *Eids*, es decir estos roles se ponderan a través de las bendiciones, por ejemplo, la mujer que cocine en *ramadán* “recibe muchas bendiciones” lo mismo quienes acondicionan la mezquita o la reparan, estos roles domésticos que reproducen la vida comunitaria son altamente valorados por los y las hermanas, de la misma forma que por la tradición. La hermana Amina II (quien se encarga de cocinar de lunes a viernes durante el *ramadán*) siempre es enaltecida por

cocinar para los y las ayunantes, por ello recibe bendiciones.

Las mujeres en las tres comunidades son miembros del directorio, en parte porque la legislación boliviana requiere la paridad de género en la directiva para la otorgación de la personería jurídica, a pesar de que tradicionalmente las comunidades islámicas deban estar solamente encabezadas por el *sheij* y *el emir*, que puede ser una sola persona. Las hermanas Escarlet, Amina y Rahma han asumido la responsabilidad y prácticamente han dedicado su vida a ser parte activa de la directiva, son ellas, en el caso de As Salam, principalmente Amina I, las que se encargan del cuidado del edificio, del pago de cuentas, de la despensa, de ver si hay la necesidad de reparar alguna habitación, de la organización de la biblioteca y del material de difusión, de la parte administrativa en general.

En el caso de Isa ibn Mariam y Ahlul Bait, al ser comunidades de menor tamaño en número como en infraestructura, no hay la necesidad de un brazo operativo. Son los líderes Yusuf Andrade y Sergio Dueñas junto a sus esposas quienes se hacen cargo de lo administrativo como de lo religioso, también porque la mayoría de las mujeres en esta comunidad son muy jóvenes ellas no asumen estas responsabilidades. La infraestructura no permite una segregación por sexo, al mismo tiempo que este no es un objetivo de las comunidades, quienes buscan una convivencia entre hombres y mujeres.

5.8.1. Lo público

Se podría asumir que las mujeres están relegadas al ámbito doméstico de la comunidad, pero lo cierto es que son ellas, por su vestimenta y la continuidad de su práctica, las que posicionan públicamente la presencia del islam en la sociedad paceña. Si bien son generalmente los hombres quienes participan mayoritariamente de eventos internacionales, en las reuniones de las Embajadas árabes o en los debates interreligiosos, la presencia de las mujeres en espacios públicos no está prohibido. De hecho, las hermanas han sido ponentes en diferentes encuentros, aunque esto varía en cada comunidad.

En el caso de As Salam, la participación en espacios públicos de las mujeres es reducido, pero no porque se les impida hacerlo sino porque prefieren evitar posibles ataques, aun así, las hermanas destacan como embajadoras ya sea por el hecho de utilizar su vestimenta islámica diariamente o por sobresalir en diferentes campos como el deporte, la hermana Ruqaiya quien es una maratonista profesional y de gran trayectoria; en 2019 en Rosario-Argentina fue jurado en los Juegos Suramericanos, evento en el que participo con *hijab*, por su parte la hermana Dana es entrenadora de artes marciales y participa en torneos usando *hijab*. Las hermanas Amina II y Escarlet fueron parte de las mesas de trabajo para la Ley de libertad de culto en 2019. También son las mujeres las que aparecen en reportajes de periódicos realizados recientemente, (2020-2021) en los que comparten su experiencia personal dentro de la religión, y son portavoces de la institución.

En el caso de Isa ibn Mariam y Ahlul Bait, la práctica de las mujeres es también más constante en comparación con la mayoría de los hombres, permitiendo que exista una vida comunitaria como tal. Además, en estas comunidades se promueve la participación pública de las mujeres, son ellas quienes son enviadas a entrevistas, también realizan actividades para el día internacional del *hijab*. Particularmente en el caso de Isa Ibn

Maryam una figura muy importante que es referente para todas las hermanas es la hermana Salma quien es descrita como alguien dominante y su vida matrimonial es tomada como ejemplo de matrimonio islámico, es un referente de fortaleza, por la relación de poder que mantiene sobre su marido y por su desenvolvimiento en espacios públicos ,como mencioné anteriormente, en el Ministerio de Comunicación, en las actividades de *dawa* y por su activismo en pro de visibilizar y promover la participación de las hermanas en la vida comunitaria y en la vida pública.

Por último, en la comunidad Ahlul Bait, ha sido la hermana Sdenka quien ha propiciado mayor visibilidad para esta comunidad. A pesar de ser la más pequeña, ha recibido más atención sobre todo por la publicidad que hacen de los libros de Sdenka por lo menos una vez al año, sobre el islam y geopolítica o sobre la mujer en el islam, participan del activismo por la paz en Medio Oriente y por esto han sufrido agresiones verbales por parte de cristianos en diferentes ocasiones.

CONCLUSIONES

El desarrollo de la investigación permite evidenciar que el campo religioso, aun poco explorado y estudiado por la sociología, es una veta fecunda que amerita atención de las Ciencias Sociales. En este caso el fenómeno de la conversión religiosa no solo se explica desde las experiencias personales de los sujetos conversos, sino que visibiliza un proceso de reconfiguración social y la diversificación del campo religioso, expresado en procesos de movilidad religiosa como la apostasía y la afiliación a diferentes denominaciones cristianas, filosofías orientales, religiosidades *new age* o el acercamiento al islam, como respuesta a crisis personales y sociales derivados de la pérdida de integración social que era construida a través de la religión dominante, dando paso una suerte de submundos (Berger 1969) de sistemas de significado que desarrollan prácticas religiosa en núcleos ultra minoritarios y atomizados que son parte del paisaje religioso paceño

Contrario a lo que se supondría sobre la implantación de una religión como el islam en Bolivia, donde no cuenta con un anclaje cultural ni histórico, esta no se introduce en la ciudad de La Paz como resultado de flujos migratorios de musulmanes extranjeros de nacimiento, sino más bien se desarrolla con características particulares, diferenciadas por ejemplo, de las experiencias argentina, brasilera y colombiana (incluso en Santa Cruz) países donde son las olas migratoria provenientes de países musulmanes ,árabes principalmente, la semilla de los núcleos originarios, dando lugar a las comunidades actuales en estos países.

El caso paceño es particular, porque son las migraciones de retorno el factor determinante para el origen de la comunidad islámica en la década de los 90s, promovida por tres sujetos conversos en procesos y contextos específicos. Tras sus experiencias personales vieron como necesaria la práctica comunitaria para el fortalecimiento de su fe y como una obligación difundir el islam en la ciudad de La Paz. La construcción de una comunidad islámica a la cabeza de sujetos sin estudios especializados en doctrina o practica ritual es posible por el hecho de que el islam como principio es anticlerical, facilitando la constitución de comunidades sin la necesidad que esta cuente con una cúpula que rija las mismas, permitiendo liderazgos flexibles y comunidades con identidades propias.

Si bien la migración de musulmanes de nacimiento no explica el origen comunitario, es a través de la recepción de musulmanes extranjeros provenientes de Palestina y Pakistán que la comunidad estudiada logra su incorporación al mundo islámico como una necesidad de fortalecimiento y perfeccionamiento de la fe y la práctica, porque son estos migrantes musulmanes quienes coadyuvaron a la consolidación comunitaria en la etapa de crecimiento , pero a la vez derivó en conflictos políticos y de afiliación doctrinal, que resulto en la fractura de la comunidad.

Otra particularidad de las comunidades paceñas, comparadas a las experiencias de la región , en las cuales las comunidades se constituyeron independientes entre sí. Las comunidades estudiadas tienen una génesis común y su resquebrajamiento es posterior a una consolidación inicial que se produce por discrepancias doctrinales y políticas. Estas

divisiones representan también las diferentes formas en las que los miembros de un mismo credo adecuan su práctica a su contexto, generando diferentes estrategias de adaptación, que van desde la construcción de identidades diversas, a través de un dialogo sincrético entre las identidades originarias y las asimiladas, hasta la adopción de la práctica asimilada como identidad principal rechazando las anteriores, resultando en un proceso de distanciamiento crítico a su religión de origen o en una revalorización de identidades existentes previa a la conversión, ambas posturas son asumidas como un camino necesario que enriquece su espiritualidad. El debate que gira entre la adaptación y la ortodoxia ha marcado el desarrollo interno de las comunidades. As Salam se ha caracterizado por ser una comunidad más estricta que basa el relacionamiento interno y el relacionamiento con las otras comunidades en la observancia del islam, siendo este adoptado por los conversos como un elemento central de su identidad personal que además ha derivado en un relacionamiento interno normado y jerarquizado.

Por su parte, las comunidades Isa Ibn Maryam y Ahlul Bait han desarrollado mecanismos de adaptación para que la asimilación de su práctica religiosa no sea alienante, permitiendo en el caso de Isa Ibn Maryam un crecimiento acelerado ganando más espacio en el ámbito público. En el caso de Ahlul Bait el mecanismo de adaptación a generado una identidad en la que confluye su pensamiento político, su autoidentificación indígena, como mujeres y su religión como elementos reivindicativos particulares de cada sujeto. En ambos casos ha permitido un relacionamiento interno horizontal más atractivo para personas jóvenes. Estas formas de interpretar el islam han profundizado las brechas existentes entre las comunidades y el distanciamiento irreconciliable entre las mismas. Estas diferencias en la exteriorización de la religión también ejemplifican la diferencia entre el islam en América latina y el islam latinoamericano que está en permanente construcción y depende de las interpretaciones doctrinales personales y/o comunitarias que se producen dentro estos núcleos dando lugar a nuevas identidades a través de un proceso de inculturación.

Las comunidades descritas son resultado del encuentro de sujetos conversos que la conforman dando lugar a una de las incógnitas centrales, que además resulto ser una de las más complejas de responder. Entender cuáles son las características del fenómeno de la conversión y como este opera dentro de las comunidades estudiadas. Primero, como elemento esencial para el crecimiento y consolidación de las comunidades. Y segundo, como un proceso personal que tiene impactos a nivel social y psicológico. Esta incógnita no tiene una sola respuesta, por lo heterogéneo en las narrativas y experiencias, motivaciones y crisis de diversa índole que desembocaron en una conversión.

Entre los principales hallazgos obtenidos en la investigación, es que la conversión al islam implica un proceso de movilidad religiosa, con diferentes etapas las cuales fueron categorizadas en tres momentos, la pre conversión, la conversión y la post conversión, implicando cada etapa un complejo conjunto de experiencias, enmarcadas en un contexto macro que abarca la coyuntura nacional y el cambio de la política exterior vinculando al país con países islámicos como Turquía e Irán y el abierto apoyo a la causa Palestina que visibilizan el islam y contribuye a la desestigmatización de la religión, al mismo tiempo que este cambio se refleja en la política doméstica, garantizando la libertad de culto como derecho, permitiendo que las comunidades tengan relación con el Estado.

Las características de cada comunidad benefician o inhiben la adhesión y permanencia de nuevos conversos por esto cada comunidad ha creado una oferta particular que entra en competencia por nuevos adeptos. Así mismo se identificó que en las tres comunidades hay una preminencia de personas provenientes de clase media de diferentes orígenes sociales, con altos niveles de escolaridad y pertenecientes mayoritariamente de familias católicas practicantes y no practicantes, es en este contexto se desarrollan las etapas mencionadas.

La etapa de la preconversión comprende el momento del abandono de la religión de origen por insatisfacción intelectual y espiritual o conflictos interpersonales con la institucionalidad del catolicismo o cristianismo, dando lugar a diferentes experiencias de movilidad religiosa y búsqueda, demostrando que la conversión no es un evento único en la vida del sujeto creyente, en estos procesos de afiliación y desafilación se construyen trayectorias religiosas complejas y diversas, siendo poco común la conversión al islam inmediatamente después de la ruptura con la religión de origen. Dado que en el acercamiento intervienen otros factores como las instancias comunicativas que generalmente están vinculados a productos culturales o a actos de violencia, impactando negativamente en núcleos evangélicos o altamente practicantes dentro del catolicismo, generan rechazo y resistencia a un acercamiento a las comunidades. Mientras que despierta curiosidad en personas de una práctica religiosa más laxa o en personas que siente cierta afinidad política a ideales de izquierda críticos al mundo Occidental a la cabeza de Estados Unidos, produciendo una aproximación al islam.

La llegada al islam se produce por una variedad de caminos, pero necesariamente la conversión se produce por el contacto interpersonal cercano con miembros previos a la comunidad, para que se produzca un acercamiento amistoso que disipe estereotipos y permita una presentación de la religión y de las cualidades de la comunidad en concreto dando lugar a la conversión. La conversión responde a una amplia variedad de motivaciones que responden a crisis de los sujetos creyentes. En base a estas motivaciones, categorice la conversión en cuatro tipos predominantes: la conversión social/afectiva que se produce por la vinculación afable entre los potenciales conversos y el *advocater*, siendo este tipo el más efectivo para propiciar el crecimiento comunitario atrayendo a sus círculos sociales cercanos, enlazándolos a la comunidad. La conversión intelectual es la motivación más frecuente en los discursos de conversión incentivado por la comunidad, porque dotan de un carácter racional a la práctica religiosa y su influencia en la realidad cotidiana de los sujetos.

Por otra parte, están la conversión política que es la que se produce entre exmilitantes de izquierda que se decepcionan de los movimientos políticos, en el caso paceño responde también a un proceso de reivindicación política de identidades indigenistas, dando lugar a procesos de inculturación a nivel discursivo, es posible aplicar este tipo de conversión a la conversión de las mujeres que se reivindican como sujetas poseedoras de derechos y agencia por su pertenencia a una comunidad islámica. Finalmente, la conversión por eventos traumáticos es la menos frecuente y se explica por sí misma. Estas categorías son descriptivas y no son marcos estáticos ya que están en permanente construcción porque son discursos determinados por las narrativas y la evaluación de la vida previa a la conversión, el proceso de cada hermano puede enmarcarse en dos o más tipos de

conversión, porque estas responden a las necesidades que el converso haya tenido al momento de convertirse y la función que le da a su conversión en su vida actual, además que consolidada la conversión y como esta evolucione los discursos tienden a cambiar.

La conversión tiene otra motivación que es la búsqueda de valores estables y tradicionales, si bien los procesos de modernización y globalización permite la libertad de conciencia y culto y la ampliación del mercado de la fe en el que se introduce el islam. Este proceso desestabiliza la sociedad porque se cuestionan valores que son percibidos por sectores conservadores como incuestionables, por ejemplo, la familia y el matrimonio heterosexual como pilares de la sociedad. En una sociedad occidental y moderna pierde centralidad y ya no es una aspiración tan generalizada. Los sujetos conversos encuentran en el islam estos valores tradicionales que son permanentemente promocionados dotándoles de un sentido divino y obligatorio para el fortalecimiento y crecimiento de la comunidad. En otras palabras, en las sociedades modernas se persiguen valores conservadores. Aunque en otros aspectos el islam y las comunidades tienen posturas un poco más progresistas, que otras comunidades religiosas.

Cuando se logra la conversión se da inicio al proceso de consolidación de esta, los conversos empiezan a vivenciar la consecuencia de sus decisiones, el impacto de la conversión se va haciendo más visible por las diferentes operaciones de islamización del cuerpo y de la conciencia que realicen los hermanos, que se manifestaran en transformaciones éticas doctrinales muy personales y en acciones concretas como cambios de hábitos alimenticios y de vestimenta. Dependiendo de la actitud del entorno del sujeto converso y de la actitud del sujeto converso con este, el coming out será más o menos conflictivo.

Estos conflictos pueden ser leves como discusiones por no comer cerdo, pero cuando el cambio al vestir y la abierta defensa de valores que ya no están acorde con los valores familiares, estos conflictos serán más fuertes y derivan en conflictos a nivel familiar que pueden llegar al ejercicio de la violencia o prohibiciones, esto les sucede frecuentemente a las mujeres provenientes de familias profundamente católicas, mientras que a los hombres no se les cuestiona su cambio religioso, ni deben legitimarlo. Con respecto a los entornos sociales más amplios, la transformación de estos depende de la actitud del sujeto, generalmente los hombres admiten que evitan romper sus vínculos de amistad, y no dejan de asistir a fiestas, ni cambian su forma de vestir. Las mujeres por su parte, si optan por romper ciertos vínculos, dejan de asistir a fiestas y se sumergen más en sus comunidades. La vida social de las personas está marcada por la religión difícilmente las y los conversos van romper definitivamente con sus religiones de origen, por obligaciones familiares y aunque se produzcan conversiones a nivel familiar, aun así, deben asistir a misas y otras ceremonias.

Un tópico que atrajo mi interés desde el primer momento de la investigación, fue las relaciones de género y a pesar de haber podido construir un aporte descriptivo, sobre como las mujeres utilizan el islam como una herramienta reivindicativa que le otorga un lugar central en la comunidad, al mismo tiempo que funciona como una forma de perpetuación de roles de género sexistas con connotaciones sagradas. Considero evidente que las religiones tienen un rol definitorio sobre la percepción de las mujeres y sobre las mujeres, por esto las reflexiones teológicas adquieren un rol interesante como posible

herramienta de emancipación. Cada comunidad y cada hermana a su manera ha construido reflexiones y han negociado su práctica religiosa con su realidad y sus necesidades concretas, permitiéndoles construir su identidad particular de manera activa, superando las visiones occidentales que señalan a la sujeta creyente como incapaz de agencia. Son ellas, las hermanas conversas, quienes, a partir del estudio, tanto doctrinal como histórico, desde perspectivas emancipadoras han dotado a las figuras femeninas dentro del islam de un sentido de independencia y fortaleza sustentados en la religión que han sido asumidos como ejemplos a seguir y una forma de perfeccionamiento de su práctica religiosa.

Por otra parte, a pesar de que se produzca un discurso que resalte la centralidad de la mujer en la historia y la doctrina islámica e incluso dotados de un componente político, el deseo personal de cada hermana de ser madre y esposa propio de la sociedad boliviana, deseo alimentado por las nociones de la nueva teología islámica que busca que las mujeres se asuman en el rol de la “compañera ilustrada”, termina por restarle importancia en la vida de las hermanas las nociones recuperadas, tomando centralidad el rol tradicional y la defensa de estructuras conservadoras poniendo a la familia como base de estas comunidades y que no llega a diferenciarse sustancialmente de los ideales que defienden partidos/organizaciones religiosas reaccionarias y de las estrategias de los mismos.

A través de este estudio se hace evidente que el proceso de modernización y la integración de las sociedades aun mundo globalizado en el cual el mercado de la fe es cada más diverso que pone como escenario a espacios destinados al culto dándole un rol mediadores en diálogos interculturales, en los cuales musulmanes bolivianos convertidos y musulmanes de nacimiento provenientes de países árabes o asiáticos conviven y son parte de una misma comunidad universal, en la que comparten valores religiosos.

Tomando la cuestión de la invariabilidad del campo religioso como un espacio vital inmune a los trastornos que han alterado los demás espacios sociales (Spedding 2004:14). Resulta preciso remarcar que lo religioso no es ajeno a los cambios sociales y el mismo está sujeto a las transformaciones que sufren las distintas dimensiones sociales, económicas y políticas. El islam particularmente como religión histórica, ha sido adaptado, a través del tiempo, a las necesidades contextuales por relecturas y reinterpretaciones doctrinales, respondiendo a las necesidades de sociedades occidentales, donde los sujetos perciben la pérdida de sentido y valores llevándolos a atravesar crisis e inestabilidad provocados por fuerzas externas, encontrando respuestas también dentro de lo religioso.

Al mismo tiempo, este espacio religioso ha sido afectado por los cambios (geo)políticos, y sociales que han puesto al islam como incompatible con las sociedades occidentales, modernas y globalizadas. En este sentido la presencia de comunidades islámicas en Bolivia es un ejemplo fehaciente de los mecanismos de adaptación de las religiones, que logran su implantación y permanencia fuera de sus fronteras de origen, la cual no necesitó misioneros o proselitismo institucionalizado para tener una incrustación exitosa en la sociedad boliviana.

La presencia de comunidades islámicas en Bolivia, es un fenómeno relativamente reciente por lo que la experiencia de investigarlo resultó compleja por la amplia variedad de tópicos que son potenciales vetas de investigación. Si bien este no es un trabajo definitivo es un acercamiento inicial, que busca generar interés no solo en las comunidades islámicas que deben ser entendidas más allá de la representación mediática, sino se puedan generar mayores aportes al entendimiento de las religiosidades disidentes y a los procesos de construcción identitaria en base a estos, y permita interés en la problemática de la religión en general. Estos hallazgos nos presentan más interrogantes, que merecen la atención de otras disciplinas como las Ciencias políticas. Porque las comunidades islámicas son más bien elementos sintomáticos de una sociedad laicas y en un proceso de secularización en el que, contradictoriamente , las religiones van recuperando espacios institucionales, sociales y políticos, por esto es necesario entender como esta sigue teniendo un rol esencial en la vida social y en la toma de decisiones políticas incluso a nivel estatal

BIBLIOGRAFÍA

1. ADLBI S. (2016). *La cárcel del feminismo hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid España: Editorial Akal.
2. AHMAD A. (2015) “Understanding Religious Conversion of the Dusun Muslim Converts in Brunei Darussalam: Critical Engagement of the Rambo Model” University Brunei- Darussalam. Recuperado el 18 de abril de 2021, de https://www.researchgate.net/publication/312655242_Understanding_Religious_Conversion_of_the_Dusun_Muslim_Converts_in_Brunei_Darussalam_Critical_Engagement_of_the_Rambo_Model
3. AMERICAN FOREIGN POLICY COUNCIL (2020). *World Almanac of Islamism* Estados Unidos. Recuperado el 12 de mayo de 2021, de <https://www.afpc.org/publications/books/world-almanac-of-islamism-2021-web-update>
4. AL-HASHIMI (2004). *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*, Arabia Saudita: Editorial islamic publishing house,
5. AL-SHEDA A. (2008). *Muhammad, el mensajero de Dios (swa)*. Rabwah- Pakistán: Editorial Islam House.
6. AL SHEHA A. (2011) *La mujer en el islam: refutando los prejuicios más comunes*. Rabwah- Pakistán: Editorial *Islam House*.
7. AL QWIDI M. (2002) Understanding the stages of conversion to Islam the Voices of British converts. Unpublished PhD Thesis School of Theology and Religious Studies the University of Leeds- England. Recuperado el 13 de abril de 2021, de https://etheses.whiterose.ac.uk/485/1/uk_bl_ethos_250876.pdf
8. AMWAY C. (2006). *Hijas del otro sendero: testimonios de nuevas musulmanas, experiencia de mujeres norteamericanas que abrazaron el islam*. Qom Irán: Editoria fundación cultural de oriente.
9. ARGUETA I. (2020) “Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de Mexico, el CECM y la comunidad sufi” en *Antropología Americana*, vol. 6 núm. 11.
10. ARNOLD D. (2006) “Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas” pp.3-106 PIEB, La Paz-Bolivia.
11. ASAD T. (1993) “The Construction of Religion as an Anthropological Category”. Pp. 27-54. En *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press-Traducción de Ramos Emanuel.
12. BERGER P. (1969). *El dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
13. BIBLIA DE LAS AMERICAS

14. BILAL A. (2011). *La verdadera religión de Dios* . Alejandría-Egipto: Editorial *Islamic Message Society*
15. BOWEN P. (2009) “Conversion to Islam in the United States: A Case Study in Denver, Colorado” *Intermountain West Journal of Religious Studies* 01- Colorado USA pp. 40-64. Recuperado el 3 de septiembre de 2021, de <https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=imwjournal>.
16. BOZ T. (2012) “Religious Conversion: An Ethnographic Analysis” *Alternatives Turkish journal of international relations-Istanbul* pp. 50-59. Recuperado el 25 de octubre de 2021, de <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/19296>.
17. CANALES A. (2018) “La mujer en las religiones del libro: cristianismo e islam, ¿religiones misóginas?” España: Universidad de Cantabria facultad de filosofía y letras
18. CASTELLANOS D. (2013). *El islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad* Bogotá-Colombia: CETRE- Universidad del Rosario. Recuperado el 19 de noviembre de 2019, de https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/11084/El%20Islam%20en%20Bogota_ok.pdf
19. CASTELLANOS D. (2012) “El islam enriquece La diversidad religiosa” Bogotá: Universidad del Rosario. Recuperado el 5 de agosto de 2017 de <http://www.urosario.edu.co/Universidad-Ciencia-Desarrollo/ur/Fasciculos-Anteriores/Tomo-III-2008/Fasciculo-8/ur/El-Islam-en-America-Latina/> .
20. CHAMBI R. (2013). *Construyendo nuestra identidad: el islam y los musulmanes en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz-Bolivia: Editorial ASIABOL.
21. CHUQUIMIA (2015, 24 de marzo). “Decomisan 60 ovejas que iban a ser sacrificadas en una mezquita” Pagina siete . Recuperado el 20 de marzo de 2021, de <https://www.paginasiete.bo/sociedad/decomisan-60-ovejas-que-iban-a-ser-sacrificadas-en-una-mezquita-DKPS71261>
22. CORÁN (2013) Traducción comentada de García I. Bogotá-Colombia.
23. DIANTEILL E. - LÖWY M. (2009). Cap. 9 la Genesis social del campo religioso En *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
24. FABRE D. (2001) “Conversión Religiosa y Dinámica Social: El Discurso como Elemento de Análisis” vol. 8, núm. 25, mayo-agosto, Universidad autónoma del Estado de México Toluca. Pp. 277-308. Recuperado el 20 de mayo de 2021, de <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1764>.
25. FERNANDEZ C. (2021, 1 de agosto) “Ellas eligieron el islam”. *La Razón*

26. FLORES S. (2008) *El retorno al Mundo*. Tesis de Licenciatura de Sociología Universidad Mayor de San Andrés.
27. FOUCAULT M. (2008). *Tecnologías del yo y textos afines*. Buenos Aires-Argentina: Editorial Paidós.
28. GADDOUR A. (2014). *La oración: libro del Salat*. Karachi-Pakistán: Editorial Al-bushira,
29. GARCIA M. (2004). “Islam e Identidad: identidad y minorías musulmanas en Colombia ocupación y gobierno hispánico del territorio”. En *Rev. Desafíos* Vol.11. Bogotá- Colombia: Centro de Estudios Políticos Internacionales (CEPI). Recuperado el 30 de enero de 2020, de <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/desafios/article/view/665>.
30. GARMA C. (2018). “Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis”, *Cultura y representaciones*, vol. 12, Scielo núm. 24, México. Recuperado el 29 de septiembre de 2021, de
31. GEERTZ C. (1994). *Observando el islam: desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona España: Editorial Paidós.
32. GEERTZ C. (2003). *La Interpretación de las culturas*. Barcelona España: Editorial Gedisa. (ed. 12º)
33. GIDDENS A. (2013). *Sociología*. Madrid España: Editorial Alianza. (ed. 7º)
34. HIRI A. (2021) “Representación mediática de Marruecos en la prensa latinoamericana” Ponencia 1º Encuentro de jóvenes investigadores del mundo árabe islámico. CLACSO Grupo de trabajo Medio Oriente y Norte de África.
35. INE (2003). *Censo de Población y vivienda*. Instituto Nacional de Estadística-Bolivia.
36. KHOURY-th- A. (1981). *Los fundamentos del islam*. Barcelona- España: Editorial Herder.
37. KÖSE A. (1994) *Conversion to Islam: a study of native British converts*. London England: King’s College. Recuperado el 30 de diciembre de 2021, de [https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/conversion-to-islam--a-study-of-native-british-converts\(1d25f982-fc90-49c0-8a3b-dacffddc178\).html](https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/conversion-to-islam--a-study-of-native-british-converts(1d25f982-fc90-49c0-8a3b-dacffddc178).html).
38. LATINOBAROMETRO (2020) “La religión en Bolivia” (Religión en Bolivia, Latinobarómetro 2020). Recuperado el 29 de febrero de 2020, de <https://www.latinobarometro.org/lat.jsp>
39. MINISTERIO DE HACIENDA Y ESTADISTICA, DIRECCION GENERAL DE ESTADISTICA Y CENSOS (1955). *Censo demográfico 1950*. La Paz-Bolivia: Editorial Argote.

40. McGUIRE M. (2002). *Religion the Social Context*. United States of America: Wadsworth Tomson Learning.
41. MONTENEGRO. S. et al (2007) . *Pensar: epistemología, política y ciencias sociales*. Rosario Argentina: Universidad Nacional de Rosario.
42. MONTENEGRO. S (2015) “Formas de adhesión al islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra -islámico” *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 674-705 Brasil. Recuperado el 15 de agosto de 2019, de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/13507>
43. MUTAHHARI M. (2012). *Los derechos de la mujer en el islam*. República islámica de Irán: Editorial Elhame Shargh.
44. OCHOA F. (2012) “¿Qué dice el islam de María?” Conferencia panel interreligioso del III Congreso Internacional de Teología Mariana de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás (Chiquinquirá, Boyacá), el 21 de septiembre de 2012.
45. OFICINA NACIONAL DE INMIGRACIÓN, ESTADÍSTICA Y PROPAGANDA GEOGRÁFICA (1902). *Censo general de la población de la República de Bolivia según el empadronamiento de 1º de septiembre de 1900*, La Paz-Bolivia.
46. PRADO A. (1997). *Dios es evangelista ¿no?* La Paz- Bolivia: Editorial Plural.
47. RAMBO L. (1993) *Understanding Religious Conversion*. New Haven-United States Yale University Press. Recuperado el 12 de septiembre de 2019, de <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300065152/understanding-religious-conversion/>.
48. RAMIREZ J (2001) “Toda mujer es Dalila; acerca de la misoginia en el Antiguo Testamento”. En Revista Vida y Pensamiento Vol. 21 Exegesis y compromiso. San José-Costa Rica : Universidad Bíblica Latinoamericana.
49. RIVERA A. (2015) “Relatos Hermenéuticos y Activismo Feminista en el islam: Hacia una Teología de la Mujer Musulmana como Sujeta Política”. En Revista Mandrágora Vol. 21 pp. 19-45. Recuperado el 16 de agosto de 2019, de <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/view/5536>
50. TABOADA H. (2010) “El islam en América siglo XX-XXI” Revista: Estudios No. Especial. México: Universidad Autónoma de México. Recuperado el 5 de febrero de 2021, de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49227/44279>.
51. SARRAZIN J.- RINCÓN L. (2015) “La conversión al islam como estrategia de cambio y diferenciación en la modernidad”. En Revista *de Estudios Sociales*. Bogotá-Colombia: Journal openedition Pp. 132-145. Recuperado el 7 de abril de 2021, de <https://journals.openedition.org/revestudsoc/8864>.
52. SPEDDING A. coord. (2004) *Gracias a Dios y a los Achachilas: ensayos sobre sociología de la religión en los Andes*. La Paz Bolivia: ISEAT.
53. VACA M. (2009,26 de noviembre) “El velo islámico en Bolivia” artículo BBC World

54. VAGNI J. (2015) “Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones”. XIII Congreso latinoamericano de estudios de Asia y África, Buenos Aires- Argentina.
55. VALCÁRCEL M. (2014) “El islam como objeto de estudio antropológica en Buenos Aires”. En Anuario de Antropología social y cultural en Uruguay, Vol.12. pp.115-169. Montevideo-Uruguay. Recuperado el 14 de junio de 2019, de <http://www.scielo.edu.uy/pdf/asocu/v12/v12a11.pdf>.
56. VALCÁRCEL (2014) “La sierva de Allah: cuerpo, genero e islam” CONICET Vol. VIII/Nº2/julio-diciembre 2014/pp.54-82. Buenos Aires- Argentina. Recuperado el 23 de marzo de 2019, de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/52254>.
57. VALCARCEL Y RIVERA (2014) “Feminismo, Identidad e islam: estrategias y desafíos en un mundo transnacional”. En Tabula Rasa núm. 21, pp. 139-164. Universidad de Cundinamarca, Bogotá- Colombia. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/51309>.

Glosario

Abaya: túnica o caftán

Adanh: llamado a la oración, es un canto que se realiza para avisar a los fieles que es hora de la oración y deben dirigirse a sus mezquitas.

Du'aa: son suplicas, pueden ser individuales, como pedir por salud, amor, por los hijos, pero también existen suplicas específicas en el Corán, para pedir fe, por ejemplo.

Dawa: obligación de dar a conocer el islam o proselitismo.

Dhuhur: Suplica

Din: es un término complejo porque no se puede traducir directamente, dependiendo el contexto significa juicio, costumbre y religión o fe.

Fiqh: principio de conocimiento profundo del islam aplicada para el desarrollo de la legislación.

Fusja: el árabe Fusja es el árabe clásico y en el cual fue escrito el Corán, el que se enseña en la mezquita As-Salam, para la lectura del Corán.

Ghusul: ablución mayor, lavado de todo el cuerpo, es una ducha ritual, se hace después de la menstruación o de haber tenido relaciones sexuales.

Hijab: Velo islámico que cubre el cabello y el pecho de las mujeres dejando solo a la vista el rostro, que puede ser cubierto por un *Nikap* que cubre desde la nariz hasta el cuello.

Iftar: Cena de ruptura de ayuno que se realiza todas las noches del ramadán

Jutba: es el sermón que se realizan los días viernes, que también tiene una serie de reglas como lavados especiales que debe realizar quien vaya a officiar el sermón. Lo ideal es que el sheij de la comunidad de el sermón. En caso de que este no pueda asistir solo puede realizarlo aquella persona que conozca todos los requisitos de la *jutba*. Este pequeño sermón consta de dos partes, primero y que dura entre 15 a 20 minutos es el relato de las historias islámicas, la segunda es más corta, es la parte donde se explica el mensaje principal, su equivalente cristiano sería la homilía.

Kaaba: es un templo construido por Abram e Ismail, donde según la tradición islámica, se encuentra una roca del paraíso, que al tocar la tierra se hizo negra.

Madraza: son escuelas de estudios islámicos, no necesariamente están en países islámicos (existen madrazas en Brasil, Uruguay, Argentina) donde se forman los *sheij* y las *sheijas* (las mujeres también pueden y deben estudiar para guiar a sus hermanas(os) musulmanes) también se forman imames, sabios y sabias del islam, donde aprenden de leyes prácticas, jurisprudencia islámica y árabe.

Mashura: asamblea comunitaria, que es convocada cuando se debe tomar una decisión que afecte a toda la comunidad. Es también un término que hace referencia a la comunidad islámica, como un proyecto de comunidad universal.

Muta: Matrimonio temporal ritual propio de la comunidad chiita

Musala: Sala de oración.

Qibla: puede ser traducido como dirección, pero es un concepto complejo, porque es resultado de un proceso histórico. La qibla es el lugar al que debe ser dirigida la oración. En el tiempo del profeta la qibla era la mezquita Lejana en la actual Palestina. Después de la migración del profeta de la Meca a Medina, es que se establece que la oración debía ser dirigida hacia la *Kaaba* por ser el primer templo de Dios en la tierra, además se dice que en el interior de la *Kaaba* se encuentra una piedra que Dios bajo del Paraíso.

Rakat: Postración

Talim: estudio, hace referencia a cualquier forma de estudio, pero en la mezquita As-Salam se la utiliza específicamente para estudio del islam

Tarawih: es la oración que se realiza en el mes de ramadán. Consta de 20 *rakats*, se realiza en comunidad después de la oración de *isha*, cada noche se recita el Corán.

Turbah: piedra de rezo, es un elemento orgánico que emule el contacto con la tierra o la naturaleza para recordar que el profeta posaba su frente en la tierra al hacer sus oraciones, este elemento se utiliza únicamente por la escuela chiita.

Sharía: la sharía es un conjunto de libros concernientes a la ley islámica o jurisprudencia, que se basa en el Corán y la sunna del profeta. La sharía se basa en el principio de *Fiqh* o conocimiento profundo del islam.

Sunna: la sunna del profeta es un texto sagrado que está compuesto por los hadices o dichos del profeta, que fueron recolectados por sabios musulmanes. Estos dichos eran historias que contaba el profeta, quizá a semejables a las parábolas de Jesús, además de contener testimonios de personas que acompañaron o conocieron al profeta Muhammad. Los cuales narran cómo este se comportaba, como realizaba sus oraciones, como hacia las abluciones, los ayunos, etc. Por eso existen lo que son; la ablución con sunna, que implica todo lo que hacía el profeta, incluidas las partes obligatorias, más las suplicas, lavados extras que serán detalladamente explicados más adelante.

Sheij: sabio musulmán, que funge como líder religioso y administrativo de una comunidad, tiene la responsabilidad de ser juez en caso de que se presenten problemas entre correligionarios, asignar tutores a las hermanas que deseen casarse, entre otras responsabilidades.

Walli: Tutor

Yannasa: oración mortuoria

Yumma : es la oración del día viernes es la oración de gloria y recordatorio de Dios, es especial porque considera que las suplicas y solicitudes que se hagan en esta oración serán respondidas con el doble de bendiciones. Es obligatoria para los hombres hacerla en la *musala* de su mezquita, las mujeres pueden hacerlo en casa.

ANEXOS

Anexo I: Herramientas metodológicas

Guía de entrevista

- ¿Cuántos años tiene?
- ¿Dónde y cómo conoció el islam?
- ¿Qué le motivó para decidir convertirse?
- ¿Cuándo hizo su *shahada*?
- ¿Cuánto tiempo le llevo tomar la decisión?
- ¿Qué opina su familia y amigos sobre su opción religiosa?
- ¿Es casada (o)? ¿su esposo es musulmán?
- ¿Se casó antes o después de convertirse?
- ¿Viajo aun país islámico (sí, sí) a cuál y como se dio la posibilidad del viaje?
- ¿A que se dedica o Cuál es su actividad económica?
- ¿Cuál es su nivel educativo?

Preguntas para la directiva

- ¿Conoce la historia de la comunidad?
- ¿Hace cuánto tiempo se fundó la comunidad?
- ¿Cómo conocieron el islam las primeras personas que conformaron la comunidad?
- ¿Cuántas personas eran al inicio de la comunidad?
- ¿En qué año más o menos se construyó la mezquita?
- ¿Cuántas personas ahora acuden a la mezquita?
- ¿Son hombres o mujeres lo que acuden con mayor frecuencia a la mezquita?
- ¿Cómo se organizan para las fiestas en condiciones normales?
- ¿Cómo consiguen la carne halal?
- ¿Cómo aprenden sobre las normas religiosas?
- ¿Cuándo se constituyó la directiva?
- ¿Alguna vez se ha sentido o ha sufrido un trato diferente por su religión?

Datos generales: Sexo: F-M Edad:	UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRES FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES CARRERA DE SOCIOLOGIA
	TEMA: Procesos de conversión al islam ENCUESTADORA: Amanda Camila Frías Nogales
	Nombre del o la encuestado(a): <opcional> Fecha: lugar:

Cuestionario. (en las preguntas que consideren pertinentes, puede marcar más de una opción)

I. DATOS DE CONTEXTO

1. ¿Cuál es su nivel educativo?

- a) Primaria
- b) Secundaria
- c) Universitaria
- d) Licenciatura
- e) Posgrado y/o Maestría
- f) doctorado

2. ¿usted trabaja?

- a) No
- b) Si
- c) Estudia
- d) Trabaja y estudia

3. Si usted trabaja, lo hace:

- a) de manera dependiente
- b) de manera independiente

4. Si usted trabaja; indique en que afecta a su practica religiosa

- a) En el cumplimiento de las oraciones
- b) En la oración del viernes
- c) En las actividades comunitarias:
 - Ramadán
 - Tarawih
 - Eid
 - Clases de islam

II. ANTES DE SER MUSULMAN(A)

5. ¿Cuál era la práctica religiosa de sus padres y/o familia?:

- a) Católica(o) no practicante
- b) Católico(a)practicante
- c) Metodistas
- d) Anglicana
- e) Protestante
- f) Mormones
- g) Testigos de jehová
- h) Budista
- i) Amautas

6. ¿seguía la práctica religiosa de sus padres?

- a) Si
- b) No

*** ¿su colegio fue:**

- a) religioso
- b) laico
- c) sin tendencia religiosa

7. en caso de que sus padres tienen o tenían una religión ¿Qué influyo en su decisión de abandonar y cambiar de religión? (describa los motivos)

R.- _____

* ¿usted se consideraba?

- a) Religioso(a)
- b) No practicante
- c) Ateo
- d) De una práctica esporádica

8. ¿tuvo experiencias espirituales después de dejar la religión de sus padres?

- a) Si
- b) No

En caso de que si ¿qué experiencias fueron? (describa por favor)

9. ¿pertenebió a alguna iglesia o iglesias y culto antes de convertirse al islam?

- a) Si
- b) No

En caso de que si ¿a cuáles perteneció? (en numérelas si fueron más de 1)

III. **PROCESO DE CONVERSION**

10. ¿Qué percepción tenía del islam antes de convertirse o conocerlo?

- a) No lo conocía mucho
- b) Negativa
- c) Positiva
- d) Neutral

*Y ¿Qué influyo su percepción? (describa)

11. ¿atreves de que medio tuvo contacto por primera vez con el mundo islámico-musulmán?

- a) En el colegio
- b) La televisión -novelas
- c) noticiarios
- d) El 11 de septiembre
- e) Un amigo(a)
- f) Por el internet -redes sociales; blog de noticias; otros _____
- g) Por un viaje
- h) Conocía a un musulmán de nacimiento
- i) Otros _____

12. ¿Cómo fue su acercamiento a la mezquita?

- a) Vi la mezquita y entre
- b) me invitaron a la mezquita
- c) Por mi pareja que es musulmán(a)
- d) Busque la dirección en internet
- e) Un amigo(a) perteneció a la comunidad antes que usted
- f) Por redes sociales
- g) Por un amigo(a) que frecuentaba la mezquita

13. ¿tuvo contacto con musulmanes convertidos nacionales?

- a) Si
- b) No

14. En relación a la 13 ¿Por qué medio?

- a) Por el trabajo
- b) Por internet
- c) Por la universidad
- d) En un viaje
- e) Otros _____

15. ¿tuvo contacto con musulmanes de nacidos y extranjeros(as) antes de convertirse?

- a) SI
- b) NO

16. En relación a la 15 ¿Cómo se dio el contacto?

- a) Por el trabajo
- b) Por internet
- c) Por la universidad
- d) En un viaje
- e) Otros _____

17. ¿tuvo contacto con musulmanes convertidos y extranjeros(as) antes de convertirse?

- a) Si
- b) No

18. En relación a la 17. ¿Por qué medio?

- a) Por el trabajo
- b) Por el internet
- c) Por la universidad
- d) Por un viaje
- e) Redes sociales(especifique por ejemplo Facebook, Messenger) _____
- f) Otros _____

19. ¿Enumere los motivos por los cuáles decidió para abrazar el islam?

R.-

20. ¿cuánto tiempo trascurrió desde su acercamiento al islam a su contacto con la comunidad?

- a) Menos de un mes
- b) 1 mes-6meses
- c) 1 año
- d) aproximadamente _____

21. ¿Cuánto tiempo transcurrió desde su acercamiento a la mezquita hasta su conversión?

- a) 1 día
- b) Menos de un mes
- c) 1 mes-6meses
- d) 1 año
- e) Más de un año

22. ¿Qué le llamo la atención del islam como religión? Nombre algunas características
R.-

23. ¿Qué llamo la atención del islam o del mundo árabe como cultura? Nombre algunas características

24. ¿Cuál de los 7 pilares de la fe islámica le resulto complicado de seguir o realizar?

- a) La unicidad de dios (negando la triada padre, hijo y espíritu santo)
- b) Creer en Los ángeles
- c) Creer en Sus libros (el Corán, la tora y el evangelio)
- d) Creer en sus mensajeros
- e) El día del juicio y la llegada
- f) La predestinación (el conoce tu destino)
- g) La vida después de la muerte

25. ¿cuánto tiempo es musulmán(a)

- a) 1 semana
- b) 1 mes-6meses
- c) 1 año
- d) Mas de 2 años
- e) Mas de 10 años
- f) aproximadamente _____

26. ¿Qué edad tenía cuando se convirtió?

27. ¿cuál fue el proceso que siguió para convertirse?

28. ¿Qué aconsejaría que debe saber una persona antes de convertirse?

29. ¿cómo aprendiste sobre el islam? hacer las oraciones, las prácticas religiosas como la ablución o el uso del hiyab

- a) Por internet, veo videos, descargo libros
- b) Por libros

- c) Clases en la mezquita
- d) Una hermana o hermano más antiguo te explica
- e) Otros _____

30. ¿viajo a algún país islámico?

- a) SI
- b) NO

31. ¿viajo antes o después de convertirse?

32. ¿cómo se dio el viaje?

- a) fue a realizar estudios islámicos,
- b) Por peregrinar en la meca
- c) por su pareja
- d) trabajo
- e) otros _____

IV CON RESPECTO A SU FAMILIA

33. ¿cómo tomo la noticia de su conversión su familia?

- a) negativamente
- b) Positivamente
- c) Neutral
- d) Otro _____

34. ¿si fue negativa? Cuáles cree que fueron los mayores motivos para esta reacción

R.-

35. ¿al principio de tu conversión alguien intento hacer que cambiara de opinión?

- a) Familiar
- b) Amigos(as)
- c) Profesores
- d) Pareja
- e) Otros _____

36. ¿Cuál es la opinión actualmente de su familia?

- a) Me apoyan, pero no lo aprueba
- b) No me apoyan
- c) No ha cambiado mucho
- d) Es positiva
- e) Otros _____

37. ¿asiste a ceremonias de tipo religiosas como católicos u otros, fuera de la mezquita?

- a) Si
- b) No

A que eventos asiste

- c) Matrimonios
- d) Bautizos
- e) Funerales
- f) Otros _____

***¿Cómo considera que tendría que ser su comportamiento en esos casos?**

- a) Participativa
- b) Colaborativa

- c) Visita
 - d) No participa
 - e) Solo se presenta por cortesía
 - f) Otros _____
-

38. ¿ser musulmán influye en sus actividades cotidianas, comparando su vida antes de convertirse? (puede marcar más de una opción)

- a) En su forma de vestir
- b) Ya no sale a fiestas
- c) En su forma de relacionamiento social
- d) No consume cerdo
- e) En sus relaciones familiares
- f) En sus relaciones de amistad
- g) No consume alcohol o cigarrillos
- h) Otros _____

39. ¿tiene amistades fuera de la mezquita?

- a) SI
- b) NO

40. ¿cambio su gusto musical o en película debido a su conversión?

- a) SI
- b) NO

¿Por qué? _____

41. ¿dejo de visitar los lugares que frecuentaba?

- a) Si
- b) No

¿Por qué? _____

42. ¿cómo fue en algunos aspectos el cambio en su vida después de convertirse, cambiar su forma de vestir, su alimentación, asumir las restricciones (sociales, sentimentales, alimentarias)?

R.- _____

43. ¿usted es...?

- a) Casada(o)
- b) Divorciada (a)
- c) Está comprometido (a)
- d) Soltero (a)

44. ¿su novio (a), esposo (a) o ex es?

- a) Musulmán(a) convertido

- b) Musulmán(a) de nacimiento
- c) Católico(a)
- d) evangélico(a)
- e) metodista
- f) Otro_____

45. ¿se casó:

- a) Antes de convertirse
- b) Después de convertirse

¿Cuánto tiempo trascurrió en base a la pregunta 40?

R.-_____

- ¿cómo se conocieron para casarse en caso de ser musulmán (a)?

- a) se conocieron en la mezquita
- b) por internet
- c) en el trabajo
- d) por amigos
- e) por la intermediación de un tercero
- e) otros_____

***se casó por: (puede elegir más de una opción)**

- a) religioso
- b) civil
- según la ley de Bolivia
- según ley extranjera
- c) ambos

45. en caso de que su pareja no sea musulmán (a)

- a) su pareja apoya su práctica religiosa
- b) su pareja no está de acuerdo
- c) su pareja frecuenta la mezquita
- d) su pareja es indiferente a su práctica

PREGUNTAS SOLO PARA MUJERES PARA LAS MUJERES (46-47)

46. ¿con qué frecuencia usa hiyab?

- a) Solo en la mezquita
- b) Los días que voy a la mezquita
- c) A diario
- d) A veces si a veces no

47. ¿el uso del hiyab ha influido en sus actividades o vida cotidiana

- a) Si
- b) No

48. ¿percibe algún trato diferente por parte de las personas en la calle?

- a) Si
- b) No

¿Es diferente el trato en? (puede elegir más de una)

- c) Bancos
- d) Entidades estatales
- e) Entidades privadas
- f) Al realizar Documentos personales
- g) Al realizar tramites

h) El trato con otras personas

(Puede describir una situación) _____

49. las actividades que debe realizar un o una musulmana como las oraciones. Los lavados, la alimentación, ¿significo algún problema para usted?

a) si

b) no

¿Por qué?

50. ¿sus familiares o amigos visitan alguna vez la mezquita?

a) Si

b) No

51. ¿con que frecuencia?

a) Una vez

b) Más de 2 veces

c) Continuamente

Visitan la mezquita por...

c) Porque Tienen curiosidad por la región

d) Solo en el mes del ramadán

e) Solo a la fiesta del Eid

f) En ocasiones especial, matrimonios o shahadas

g) Como compañía

h) En forma de apoyo

52. ¿tiene hijos (as)?

a) SI

b) NO

53. Tiene

a) 1 hija(0)

b) 2 hijos (as)

c) 3 hijos (as)

d) Más de 3

54. ¿los hijos (as) son? (si tiene más de uno puede elegir más de una opción)

a) niños (as)

b) adolescentes

c) jóvenes

d) adultos

55. ¿sus hijas (os) asisten a...?

a) al jardín de niños

b) escuela primaria

c) escuela secundaria

d) universidad

e) trabajan

56. ¿sus hijos frecuentan la mezquita?

a) si

b) no

57. ¿sus hijos (as) son musulmanes?

- a) si
- b) no

52. Si están en edad de asistir al colegio, ¿considera que alguna vez tuvieron dificultad en las clases de religión u otras materias?

53. ¿en alguna ocasión sus hijos (as) tuvieron que dar a conocer su religión a sus compañeros y/o maestros?

- a) si
- b) no

en caso de que si ¿Cuál fue la razón?

54. tuvo alguna experiencia en la que al dar a conocer su religión a familiares, amigos, personas llegaron a convertirse

- a) si
- b) no

En caso de que si ¿Cómo fue la experiencia?

55. ¿tiene la posibilidad de consumir carne halal (carne sacrificada según las normas religiosas)?

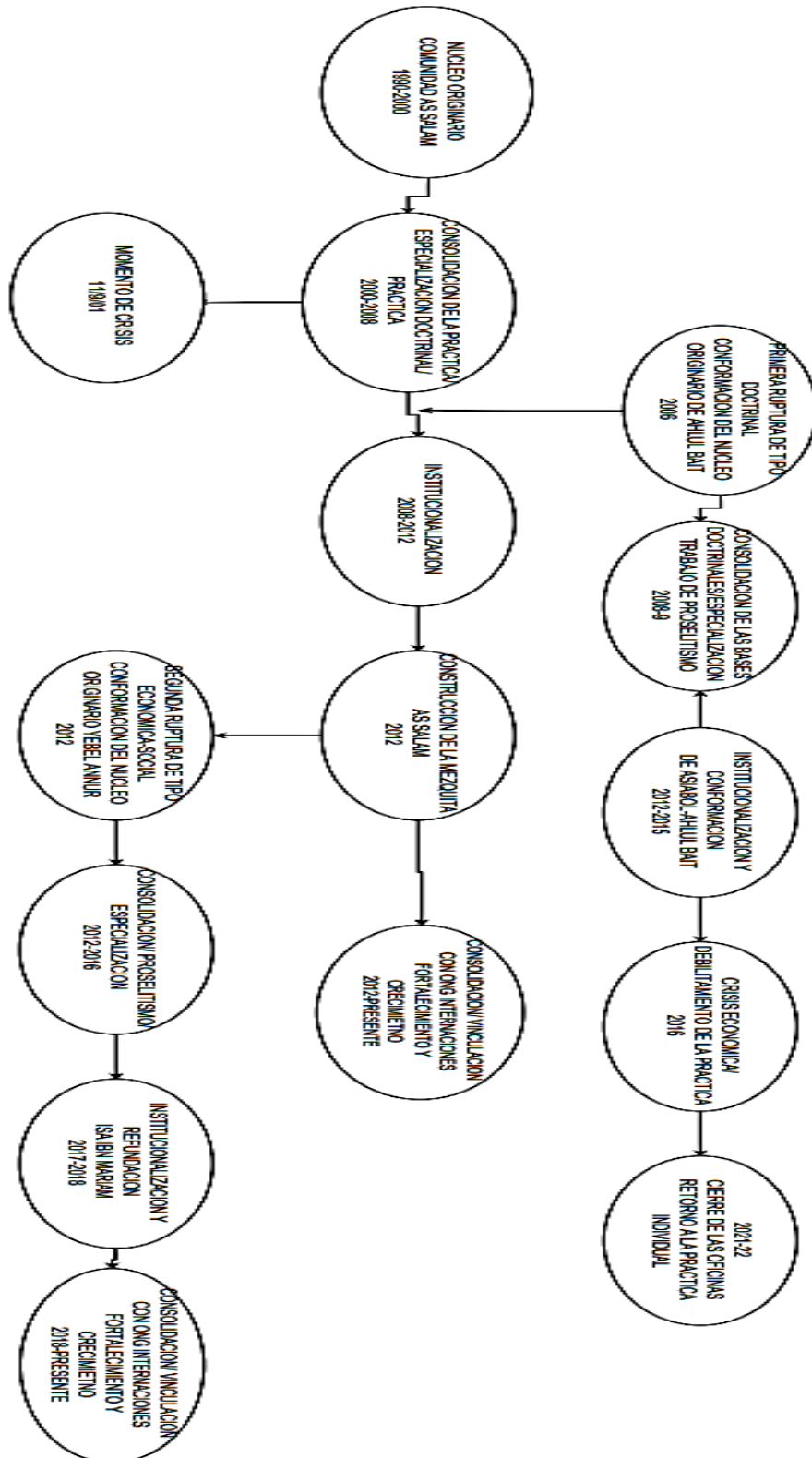
- a) SI
- b) NO
- c) Es vegetariano(a)

56. en caso de que si consuma ¿En qué ocasiones?

- a) En reuniones comunitarias: el Ramadán, el Eid, la fiesta del sacrificio, etc.
- b) siempre
- c) nunca
- d) ocasionalmente de manera personal

57. en caso de consumir carne halal de manera personal ¿Cómo la adquiere?

Anexo 2: Diagrama del desarrollo histórico de las comunidades



ANEXO 4: Discurso del Ritual de la *Shahada*

***Shahada* de la hermana Gregoria; realizada el 7 de septiembre de 2018**

Al-lah es la única divinidad, es único, indivisible y eterno, no hay otro digno de adoración, Al-lah no engendro ni fue engendrado, el creo todo el universo y a todos lo que los habitan, no tiene pareja, ni padre ni madre ni hijos o hijas, no hay nada similar a él, es omnipresente y omnisciente.

Ángeles como nos informa el sagrado Corán, tenemos un ángel a la derecha y un ángel a la izquierda y tenemos los ángeles que están en cargados, el ángel Gabriel este encargado de dar la palabra de dios o sus mensajeros, el ángel de la trompeta, el ángel de la muerte, cada uno de ellos tienen su oficio, ellos no tienen libre albedrio, son una de sus creaciones y existen millones y millones y es el segundo pilar de la fe del islam creer en los ángeles.

El tercer pilar, creer en los enviados de Al-lah, él nos ha enviado miles y miles de profetas a cada comunidad anterior, en el pasado, mandaba a cada comunidad mandaba un enviado de Al-lah pero gracias a dios nos ha enviado al profeta Muhammad, un profeta para toda la humanidad que es referencia de los otros profetas, Al-lah, le mando sus palabras sagradas a los profetas como conocemos los salmos la tora el evangelio y la biblia pero hubo manipulaciones de unas sectas religiosas y manipularon la palabra de Al-lah y dejaron lo que les convenía y lo que no lo sacaron, el único libro que sigue intacto es el sagrado Corán y es el sello de los libros sagrados y es el sello de los profetas nuestro amado Muhammad (swtla) puesto que no vendrán otros profetas y por eso nosotros como musulmanes tenemos que creer en los profetas anteriores y del pasado y como sabemos de los libros sagrados en realidad son aproximadamente 25 profetas y enviados de Al-lah que han dejado su huella profunda en la vida de los seres humanos y están mencionados sus nombres en los libros sagrados y en el sagrado Corán, no porque soy musulmán no tengo que creer en Jesús o en moisés, entonces mi fe está incompleta si lo hago, por lo tanto es un cuarto pilar de la fe islámica, creer en los libros sagrados que dios ha mandado, existe sí, pero fueron manipulados, el sagrado Corán es el único que no fue tocado, entonces no hay otro libro más completo que el sagrado Corán, es el milagro más grande que existió, más que lo que nos rodea de tierras galaxias, el Corán es el milagro más grande que existió sobre la tierra.

Tenemos el quinto pilar de la fe, es creer lo que, a decretado Al-lah para nosotros, antes de que nazcas, desde que estuvimos en el vientre de nuestras madres Al-lah ha decretado, cuando vamos a nacer cuando vamos a morir, si vamos a estar felices o tristes y por eso tenemos que aceptar lo que Al-lah ha decretado para nosotros. Y luego como sexto pilar de la fe, es creer en la resurrección y la vida después de la muerte. y el séptimo pilar el día del juicio final, nadie en este mundo es eterno, nadie pasa los 100 años, aquí somos pasajeros la eternidad es en el más allá (shwla), Al-lah nos ha mandado para lograrlo, como dice el sagrado Corán, Al-lah dice los seres humanos tienen que adorarme, y adorar a dios es tener familia, trabajar, estudiar, dormir, vivir, en realidad lo que el profeta nos ha enseñado que vivir es una manera de adorar a Al-lah, tenemos que tener fe, antes en nuestro corazón para que podamos practicar.

Ahora bueno el islam tiene 5 pilares, el primero es atestiguar que no hay más divinidad que Al-lah y que Muhammad es su ultimo mensajero, son palabras sencillas a la lengua pero ponerlas en práctica, necesita mucho esfuerzo, los primeros musulmanes, estaban practicando más de diez años este pilar del islam, nada mas no habían ni oraciones, ni ayuno, ni nada, hasta que entro la fe en el corazón de los musulmanes ahí es cuando Al-lah recién manda las oraciones, porque no habían creyentes solo musulmanes, hasta que entre el imam hasta que entre la fe en sus corazones

ahí son creyentes y por eso Al-lah (shwt), glorificado sea, les mando un regalo para que estrechar la relación con Al-lah, las 5 oraciones que como musulmanes, la oración del alba, la del medio día, la de la tarde, la des atardecer y la de la noche antes de ir a dormir, son las 5 oraciones únicas que tenemos al día como obligación, son para fortalecer nuestros lazos con nuestro creador, nuestra esencia como seres humanos es cometer faltas y errores a diario, nadie está exento, pero a través de las oraciones, borramos estas faltas si son pequeñas, imagínense como podemos fortalecer nuestra relación con dios, si cada cuantos meses vamos a acordarnos de Al-lah y vamos a ir a rezar una vez, es una relación muy débil, que hace cuando uno ama a una persona, quiere pasar más tiempo con ella, cuando uno entabla una relación de amistad, que hacemos, siempre queremos estar con esta amistad y como nosotros vamos a hacer para fortalecer nuestros lazos con el creador, por eso es nuestra obligación hacer las 5 raciones diarias, para que pueden fortalecerse nuestras relaciones con él y nuestra fe.

Y luego realizar el zakat como tercer pila del islam y en que consiste esto, es purificar nuestro dinero, nuestra riqueza, si un día uno tiene dinero fuera de lo que le alcanza para sostenerse y sostener a su familia, cuando pasan un año 12 meses islámicos, tiene que sacar el 2,5% de su total ahorrado y darlo en comida, ropa o dinero a quien considere que lo necesite y con más derecho y más razón a los parientes, porque Al-lah nos dice que tus parientes están de preferencia, por ejemplo si uno tiene mil bolivianos para el sustento de su familia y no tiene algo ahorrado, no tiene por qué dar esto, si tiene algo ahorrado en dinero u oro tiene que dar.

Luego tenemos el 4 pilar del islam, el mes del ramadán, el mes de ayuno, el 9° mes del calendario islámico, en que consiste en la abstinencia total de alimento y bebida, y de las relaciones íntimas si estamos casados ,desde antes de que salga el sol, hasta que se oculta, después podemos hacer todo normal pero ahí es un mes sagrado, donde todo se recompensa el doble, nos acerca a Al-lah por eso multiplicamos nuestras acciones para acercarnos a Al-lah en este mes, un grupo está exento de realizar el ayuno, las mujeres embarazando, que están dando de lactar, post parto las que están con su periodo, los niños, los ancianos, los viajeros, los enfermos digamos crónicos, pero tiene que reponer dando de comer a un pobre por medio de su comida diaria, luego tenemos el 5 pilar que es el peregrinaje, justo ahora estamos en el mes del peregrinaje, hace pocos días, ese es el 5 pilar, pero depende de la disponibilidad, de la capacidad económica, de la salud, realizar por lo menos una vez, no dejarlo hasta que uno es mayor, tiene que aprovechar si uno tiene la posibilidad cuando es joven, para realizar, esa es una información breve de los pilares de la fe y del islam, unsahala, estás de acuerdo hermana, bienvenida, haremos tu Shahada, si tienes alguna duda o alguna pregunta, antes, ¿no? Levanta tu dedo índice derecho y repite- *“Ash hadu anla ailha illaalláhu wa ash hadu anna Muhammadar rasulullah”* (atestiguo, que no hay Dios, excepto Alláh y atestiguo que Muhammad es el mensajero de Alláh).- Al-lahu Akbar, Al-lahu Akbar, Al-lahu Akbar, bienvenida al islam hermana”.

ANEXO 5 Mezquita As Salam- Asociación Islámica Boliviana



Clases en la comunidad islámica





Congreso nacional de la comunidad islámica boliviana febrero 2020



Shahada

ANEXO 6 Musala comunidad Ahlul Bait



Presentación del libro “EL ISLAM DETRÁS DEL VELO” de Sdenka Saavedra en el café de la iglesia católica “Semilla de Juventud” (2018)



Activismo político de la comunidad Ahlul Bait



ANEXO 7 Oficina y Mezquita de la comunidad Isa Ibn Maryam



Actividades interreligiosas de la comunidad Isa Ibn Maryam



Día internacional del hijab 1 de febrero de 2020

