

(Re)pensando lo religioso en América Latina

#10

Noviembre 2025

El islam en diálogo con los estudios de género desde América Latina

COORDINADORES DEL GRUPO DE TRABAJO

- Mónica Ulloa Gómez

Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Nacional Costa Rica
monicaulloag@gmail.com

- Erick Adrián Paz González

Coordinación Académica
Universidad Autónoma de la Ciudad

Coordinadores del boletín:

Samantha Leyva Cortés
Arely Medina
Alejandra Sotomayor.

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Religiones
y sociedad.
Tensiones,
diversidades
y movilizaciones
en debate**



CLACSO



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

(Re)pensando lo religioso en América Latina no. 10 / Samantha Leyva Cortés ... [et al.]. - 1a ed.

- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2026.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-308-214-8

1. Islam. 2. Musulmanes. 3. América Latina. I. Leyva Cortés, Samantha

CDD 261.27

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Pablo Vommaro - Director Ejecutivo

Gloria Amézquita - Directora Académica

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Producción Editorial

Valeria Carrizo y Darío García - Biblioteca Virtual

Equipo

Magdalena Rauch - Coordinadora

Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Luna González y Teresa Arteaga

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina. Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadores del Grupo de Trabajo

Mónica Ulloa Gómez

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Nacional

Costa Rica

monicaulloag@gmail.com

Erick Adrián Paz González

Coordinación Académica

Universidad Autónoma de la Ciudad de

México

México

eadrianpaz000@gmail.com

Índice:

- i. Presentación
Samantha Leyva Cortés, Arely Medina y Alejandra Sotomayor
- ii. Liderazgos femeninos musulmanes: puntos de partida para una aproximación teórica
Samantha Leyva Cortés
- iii. Abordar el Islam en América Latina y el Caribe desde la perspectiva interseccional en un campo social transnacional
Arely Medina
- iv. Pensar el Islam desde América Latina: voces, saberes y experiencias de mujeres en diálogo
Raquel Elena Sicilia Lorenzo
- v. Erotismo, complementariedad, sexualidad y género: una reflexión desde el Islam y estudiosos del sufismo de Ibn al -Arabi
Andrea Meza Torres
- vi. Algunas consideraciones metodológicas sobre el estudio de género en los territorios islámicos
Tzitzí Janik Rojas

Presentación

El islam en diálogo con los estudios de género desde América Latina

Este boletín es el resultado del ciclo de conversaciones realizadas entre agosto y noviembre de 2025, titulado *El islam en diálogo con los estudios de género*, como iniciativa compartida entre el Observatorio de Estudios del Islam en América Latina, la Maestría en Estudios de las Violencias de Género, y el GT Religión y Sociedad, Tensiones, diversidades y movilizaciones en debate. El conversatorio fue un espacio pensado para reflexionar y dialogar sobre cómo las personas practicantes del islam en México y América Latina construyen sentidos, prácticas y recursos simbólicos para posicionarse desde sus comunidades, es decir, un islam situado que resuelve sus tensiones desde sus propias gestiones. Al mismo tiempo, esta iniciativa buscó poner al islam en diálogo con otras tradiciones religioso-espirituales, mostrando convergencias y aprendizajes compartidos.

Como coordinadoras, nos interesaba también visibilizar las herencias teóricas de diferentes investigadoras que están produciendo diálogos y conocimiento en torno a los estudios de religión, espiritualidad y género. Junto con la presentación de su metodología, queda en evidencia la construcción de marcos interpretativos propios para la región.

El ciclo se desarrolló en cuatro sesiones, la primera, *“Diálogos entre el islam y el metodismo: desde la práctica de las mujeres”*, con Valeria Rodríguez Quesada y Erika Iliana Sánchez Rojano, acompañadas por Mariana Molina. Posteriormente, la segunda, *“Reflexiones teórico-metodológicas a partir del trabajo con mujeres creyentes”*, reunió a Samantha Leyva y Cristina Mazariegos. En la tercera sesión, *“Abordar el islam desde la perspectiva interseccional”*, la compartieron Arely Medina y Raquel Sicilia y finalmente, *“Abordar el islam desde la perspectiva decolonial”*, con Janik Rojas y Cynthia Hernández.

Resultado de este espacio de reflexión surge el presente boletín con textos elaborados por Samantha Leyva, Arely Medina, Raquel Sicilia, Andrea Meza y Janik Rojas, los cuales reflejan esa misma intención: dialogar sobre el islam en y desde América Latina, compartiendo aportaciones sobre cómo se construye, se interpreta, y se genera conocimiento situado de las prácticas religiosas, en este caso, del islam, muchas veces resignificado en nuestro contexto latinoamericano, y reflexionado también desde otros puentes interpretativos que son compartidos entre una y otras religiones, donde el género atraviesa las prácticas religiosas de manera situada.

Asimismo, a lo largo del ciclo quedó claro que los estudios de género y las prácticas religiosas no solo se intersectan en el islam, sino que también encuentran resonancias con otras tradiciones, como el metodismo, el protestantismo o los cristianismos locales.

En suma, este boletín busca reflejar esa diversidad de voces y perspectivas, mostrando cómo el diálogo entre investigación, práctica espiritual y enfoques críticos puede abrir caminos para comprender un islam vivo, situado y capaz de generar respuestas propias a sus desafíos.

Samantha Leyva Cortés

Arely Medina

Alejandra Sotomayor

Observatorio de Estudios del Islam en América Latina

Liderazgos femeninos musulmanes: puntos de partida para una aproximación teórica

Samantha Leyva Cortés*

La noción de liderazgo femenino en contextos musulmanes atraviesa debates epistemológicos, políticos y religioso-espirituales que reflejan tensiones entre modernidad, creencias y género. Desde esta perspectiva, puede observarse que, históricamente, las mujeres musulmanas han sido representadas desde un imaginario occidental cristianocéntrico que las ubica como sujetas pasivas y subordinadas a estructuras patriarcales, lo que justificó la idea de que necesitaban ser “salvadas” (Abu-Lughod, 2002). Frente a estas representaciones, investigaciones más recientes muestran que muchas mujeres generan espacios de acción, acompañamiento y reflexión desde su propia espiritualidad, donde el islam ofrece una dimensión de seguridad emocional y colectiva (Leyva, 2025).

Parto de la premisa de que las mujeres creyentes desarrollan diversas formas de agenciamiento que, en muchos casos, buscan conciliar la idea de modernidad con un marco sagrado propio; sin embargo, no todas se identifican con los discursos feministas hegemónicos, los cuales a menudo restringen la posibilidad de enunciar una práctica religiosa desde lo femenino. En este sentido, propongo una categoría analítica que permita comprender distintas formas de agenciamiento en clave islámica, entendiendo los liderazgos femeninos musulmanes como experiencias situadas que no necesariamente buscan un cambio drástico, sino, en ocasiones, la continuidad cualificada de ciertos órdenes (Das citada en Mahmood, 2005).

Con base en los planteamientos de Saba Mahmood (2005) sobre la agencia y de la categoría de liderazgo utilizada por Cristina Mazariegos (2020) en su estudio sobre mujeres metodistas en México, propongo comprender las prácticas de las musulmanas de la Asociación Mexicana de Mujeres Islámicas (AMMI) comunidad shia en la Ciudad de México como un entrecruzamiento entre el discurso sagrado y el género, articuladas mediante liderazgos femeninos situados en contextos específicos (Leyva, 2020). En este sentido, los liderazgos ↓desde el islam↓ pueden entenderse como expresiones de acción y reflexión dentro de estructuras religioso-espirituales, donde las mujeres resignifican su lugar en la historia desde una visión islamizada. Esta reflexión se nutre de trabajo etnográfico y debates contemporáneos en torno al género y a los feminismos islámicos, musulmanes o de base musulmana.

* Doctora y Maestra en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, y Licenciada en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Desde 2010 desarrolla su labor profesional en el Instituto Politécnico Nacional, en la Dirección de Difusión Cultural.

Su trabajo académico se ha centrado en temas vinculados con el islam, el género y la educación artística. Es docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y en la Escuela de Arquitectura, Arte y Diseño del Tecnológico de Monterrey (EAAD). Ha publicado diversos artículos y capítulos de libro además de ser cofundadora del Observatorio de Estudios del Islam en América Latina del CUCEA (Universidad de Guadalajara) y coordina el eje “**Diversidades religiosas, espirituales y de creencias**” del Grupo de Trabajo CLACSO *Religiones y sociedad: tensiones, diversidades y movilizaciones en debate*. Asimismo, forma parte de la Red Centroamericana de Investigadores del Fenómeno Religioso (RECIFRE). ORCID: 0000-0003-4793-4698.

Así pues, con el acompañamiento de una perspectiva decolonial, esta reflexión se enlaza con la crítica a la imposición y reproducción de una sola manera de ser mujer, derivada de la modernidad occidental, que ha homogeneizado las identidades femeninas e invisibilizado otras formas de vida. En este marco, María Lugones (2008) y Ochy Curiel (2014), muestran cómo la modernidad produce jerarquías raciales, epistémicas y sexuales que invisibilizan otras maneras de ser, de modo que el feminismo blanco y occidental ha funcionado, en muchas ocasiones, como un referente universal que sitúa a las mujeres de otras tradiciones fuera de la modernidad, negándose agencia y contemporaneidad.

En consonancia con lo anterior, autoras como Joan Scott (2018), Ishita Banerjee (2011) o Florence Rochefort (2010), por mencionar solo unos referentes, advierten que la secularización no garantizó la igualdad de género; por el contrario, consolidó una ciudadanía masculina que excluía a muchas mujeres. Así, la oposición entre modernidad y tradición reforzó la idea de que la emancipación femenina pasa necesariamente por la secularización, lo que a su vez invisibiliza las formas de agencia que emergen dentro de marcos religioso-espirituales y que, lejos de oponerse a la modernidad, dialogan críticamente con ella. (Scott, 2019). Desde esta matriz eurocéntrica, las mujeres musulmanas fueron representadas como sujetas oprimidas; sin embargo, ellas mismas han cuestionado esta narrativa al posicionarse dentro del islam mediante diversas estrategias, ya sea a través de la interpretación del Corán o construyendo sus propias formas de posicionamiento (Lamrabet, 2011).

De manera paralela, los proyectos de las mujeres en lo que se denomina Medio Oriente o en países con mayoría de población musulmana, han generado procesos propios, por lo que interesa presentar una aproximación a las trayectorias femeninas y mostrar de manera sucinta, algunas de las experiencias de las mujeres en estos contextos, lo que sentó las bases para otros fenómenos.

La noción de feminismo islámico no surgió como continuación del feminismo europeo, nació en diálogo con posturas anticoloniales y nacionalistas. A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, el mundo musulmán fue testigo del movimiento conocido como *salafiya* o modernismo islámico. Este movimiento abrió la posibilidad de replantear temas centrales de la tradición islámica, incluyendo cuestiones vinculadas con las mujeres, lo que permitió que ellas se reapropiaran de estas temáticas y reflexionaran sobre sus propios derechos. De estas discusiones emergen las propuestas que más adelante se consolidarán bajo la noción de feminismo islámico.

Wilda Western (1998), retomando la periodización de Margot Badran, propone tres etapas para aproximarse al desarrollo de los feminismos árabes e islámicos. En la primera etapa (1860–1920), el movimiento se conoció como *nisa'iyya*, es decir “de mujeres” se difundió mediante literatura, periódicos y revistas que cuestionaron los roles tradicionales asignados a las mujeres. En la segunda etapa (1920–1960), vinculada al auge de los nacionalismos árabes, las mujeres comenzaron a organizarse con agendas públicas; uno de los ejes del debate fue el uso del *hiyab*, en ocasiones interpretado por sectores occidentalizantes como símbolo de atraso. Finalmente, la tercera etapa (desde 1970 hasta la actualidad), con especial énfasis en los años noventa, se caracteriza por el declive de los proyectos nacionalistas y el auge de movimientos islamistas. En ese proceso, el *hiyab* fue resignificado como marca de identidad, orgullo y pertenencia que emergió con una generación de intelectuales musulmanas con doble formación (ciencias islámicas y ciencias sociales) que impulsaron una perspectiva femenina y feminista desde el propio islam. Un caso de análisis es la revista *Zanan* en Irán: publicada entre 1992 y 2008, se consolidó

como un espacio de expresión y debate sobre temas como jurisprudencia islámica o *fiq*, salud, sexualidad y vida cotidiana. Aunque Irán ha sido señalado por reprimir voces femeninas, el caso de *Zanan* muestra la pluralidad de voces al interior del islam, además de ser una estrategia de organización y difusión de mujeres musulmanas que buscaban espacio público y discusión dentro de marcos islámicos (2012).

A partir de este recorrido histórico se puede afirmar que el feminismo islámico no es un fenómeno reciente. Sin embargo, para muchas teóricas feministas, su conceptualización continúa siendo compleja, pues en él confluyen dos dimensiones que suelen considerarse incompatibles: la fe y los derechos de las mujeres. Miriam Cooke (2001) sostiene que los feminismos islámicos son múltiples y flexibles; no responden a un modelo único y, mediante estrategias y prácticas diversas, buscan empoderar a las mujeres como musulmanas. En contraste, Sirin Abldi Sibai (2016) plantea que el término “feminismo islámico” es un oxímoron: desde su óptica, la igualdad es intrínseca al islam. Desde su perspectiva, la igualdad es intrínseca al islam, por lo que “el feminismo islámico es una redundancia: el islam es igualitario” (Abldi, 2008). Así también, Badran (2002) los define como “discursos y practicas articuladas dentro de los paradigmas islámicos” (Badran, 2002, citado en Ramírez, 2012).

Actualmente, los feminismos islámicos o musulmanes enfrentan críticas severas desde distintos espacios occidentales, ya sean académicos, políticos o discursivos. En este contexto, las mujeres musulmanas atraviesan múltiples formas de discriminación: al interior de sus comunidades, por ser mujeres, y al exterior, por sus creencias y prácticas religiosas. Esta situación genera tensiones entre sus distintas pertenencias culturales, ya que buscan ser religiosas, modernas y libres, articulando estas dimensiones a través de la islamización de los derechos de las mujeres.

El concepto de feminismo, con su significativa carga histórica, se utiliza aquí como una herramienta analítica y crítica que permite reflexionar sobre las estrategias, proyectos, actividades y discursos alternativos de las mujeres, así como sobre sus formas de relacionarse con otros sujetos. Además, esta herramienta facilita la comprensión de los mecanismos de desigualdad y su reproducción, evidentes en actividades cotidianas, discursos e interpretaciones de textos, entre otros ámbitos.

A partir de la reconstrucción del sujeto femenino y de las asociaciones de mujeres, se ha buscado repensar los sistemas de creencias para modificar la percepción de ciertas construcciones tradicionales y, con ello, acceder a la vida pública y política dentro de sus comunidades. De esta manera, surge un proyecto que busca adaptar e islamizar el concepto de feminismo, dando lugar a denominaciones como feminismo islámico, feminismo musulmán o feminismo árabo-musulmán.

Esta reflexión se complementa con la propuesta de Lila Abu-Lughod (2012), quien advierte sobre la necesidad de considerar las diferencias entre las mujeres del mundo, producto de sus diversas historias, expresiones, circunstancias y formas de estructurar sus deseos. En este sentido, los feminismos islámicos pueden entenderse como feminismos de “área”, ligados a contextos geográficos específicos, razón por la cual resulta más adecuado referirse a ellos como feminismos de base musulmana, ya que se fundamentan en el islam. Así, este fenómeno puede (re)producirse entre comunidades musulmanas, incluso cuando la población no sea mayoritariamente practicante (Abu-Lughod, 2012; Ramírez, 2012; Abldi, 2016).

Así pues, a partir de la relectura del Corán y del *fiq* o jurisprudencia islámica ↓desde una perspectiva femenina↓, se observa que la interpretación masculina ha excluido

históricamente a las mujeres de los asuntos religiosos y de la historia del islam, desviando así la comprensión y práctica del camino religioso (Lamrabet, 2011; Ramírez, 2012).

Ahora bien, en el contexto latinoamericano interesa preguntar: ¿qué sucede con las mujeres musulmanas en nuestra región? La construcción occidental ha esencializado a las mujeres a partir de ciertos rasgos —como la forma de vestir, las creencias en torno a lo sagrado y características como la pasividad, el subdesarrollo, el analfabetismo, la represión sexual y la opresión—, razones que justificaron, desde una visión occidental, la necesidad de “salvarlas” y que reproducen diversas formas de colonialidad. Sin embargo, estos juicios ocultan simultáneamente las propias opresiones y desigualdades de Occidente secular y cristiano.

Ahora bien, tomando el caso de las mujeres de la AMMI, observamos que ellas aceptan reproducir ciertos roles tradicionales, como el ser mujer y madre desde una visión islamizada, pero al mismo tiempo ejercen una labor activa como musulmanas dedicadas al trabajo comunitario y público, buscando acceder a las mismas oportunidades que los hombres al interior de su comunidad. En esta tesitura, las musulmanas shia despliegan un trabajo significativo con sus familias, la comunidad y en espacios públicos. Aunque, es importante precisar que muchas no se identifican bajo la categoría de “feminismo”, sus estrategias establecen agencia y acción. En este punto, la observación etnográfica resulta indispensable, para no imponer categorías analíticas ignorando los objetivos que las propias mujeres privilegian. Estas circunstancias permiten reflexionar sobre las estrategias que emplean las musulmanas shia, tomando como referencia los modelos de Saba Mahmood (2019) y Cristina Mazariegos (2020), donde las mujeres han resignificado su actuar desde su posición como creyentes, desarrollando formas de actuar propias dentro del marco islámico.

La propuesta de liderazgos femeninos musulmanes que aquí se presenta surge de la necesidad epistémica de nombrar y teorizar otras formas de actuar y ser mujer, así pues, a partir del trabajo y acompañamiento de mujeres musulmanas— es posible observar que construyen espacios de liderazgo combinando las enseñanzas, la jurisprudencia y los valores islámicos, el acompañamiento comunitario y el activo en espacios públicos. Estas prácticas, en su conjunto, configuran un tipo de liderazgo situado denominado liderazgos femeninos musulmanes. En este marco crítico se inserta la contribución de Saba Mahmood (2019), cuya obra propone (re)pensar cómo entendemos la agencia y la acción política entre mujeres creyentes. Su etnografía en mezquitas cairotas mostró que la agencia no debe entenderse únicamente como ruptura o desafío a la autoridad, sino también como capacidad para actuar dentro y a través de marcos religioso-espirituales. Esta perspectiva es central para comprender los liderazgos femeninos musulmanes.

Por su parte, Cristina Mazariegos (2020) aporta una articulación metodológica y conceptual que dialoga con Mahmood al analizar los liderazgos femeninos en el contexto metodista de la Ciudad de León, Guanajuato, a través de identificar mecanismos mediante los cuales las mujeres ganan espacios de acción y reconocimiento dentro de instituciones confesionales, lo que la autora denomina liderazgos en movimiento.

La adaptación del enfoque para pensar este islam “a la mexicana” permite observar cómo las mujeres desarrollan sus propias estrategias —desde una visión islamizada— que se convierte en base para liderazgos que reorganizan, amplían o refuerzan prácticas, además de generar formas de organización que otorgan seguridad emocional y acompañamiento a otras mujeres. En este sentido, el trabajo de la AMMI no se dirige exclusivamente a mujeres musulmanas, sino a todas aquellas que lo necesiten. Así, al articular la lectura de

Mahmood con el enfoque propuesto por Mazariegos, emergen rasgos analíticos clave del liderazgo: se construye como una agencia situada, resignifica prácticas derivadas de discursos sagrados en la vida cotidiana y se manifiesta como una acción performativa.

En consecuencia, este texto busca sentar las bases para comprender los liderazgos femeninos musulmanes desde el reconocimiento de la pluralidad de formas de agencia en clave religioso-espiritual, así como (re)pensar las diversas maneras en que es posible accionar la resistencia. La categoría teórica propuesta se concibe como un puente entre etnografía, creencias religioso-espirituales, género y emociones, sustentado en un enfoque crítico a partir de la colonialidad del ser, del género y del saber. Con ello, se busca ofrecer una herramienta para continuar investigando, matizando y ampliando las discusiones, con el compromiso de situar a las mujeres creyentes en el centro, como productoras de conocimiento y autoridad. De este modo, se cuestionan los discursos que invisibilizan las múltiples circunstancias que atraviesan a las mujeres, así como los contextos desde los cuales viven, sienten y movilizan su creencia sagrada.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104(3), 783–790. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3567256>
- Abu-Lughod, Lila. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), 129-157. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/628/62824428007.pdf>
- Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Banerjee, Ishita. (2011). *Mundos convergentes: Género, subalteridad, poscolonialidad. Debate Feminista*, 22(44). Disponible en: <http://debatefeminista.cieg.unam.mx/>
- Cooke, Miriam. (2001). *Women claim Islam*. Routledge.
- Curiel Pichardo, Ochy. (2014). *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial*. En Irantzu Mendia Azkue, María Luxán, María Legarreta, Gorka Guzmán, Idoia Zirion y Jokin Azpiaz (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista decolonial*. Universidad del País Vasco.
- Leyva Cortés, Samantha. (2020). *Todos los días es Ashura y cualquier lugar es Karbalá: Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shía en la Ciudad de México* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Leyva Cortés, Samantha. (2025). *No des tu amor, sino a Allah. Las prácticas musulmanas como una expresión de seguridad emocional*. *Estudios*, (50), 35–61. <https://doi.org/10.15517/sjwhvm07>
- Lugones, María. (2008). *Colonialidad y género. Tabula Rasa*, (9), 73–101. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Mahmood, Saba. (2019). *Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto*. *Papeles del CEIC*, 2019(1), 202. Disponible en: <https://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/20282/18605>
- Mazariegos Herrera, Hilda María Cristina. (2020). *Liderazgos en movimiento. Ejercicio del poder de las mujeres metodistas de León, Guanajuato*. Grañén Porrúa, Universidad de Guanajuato.

- Ramírez, Ángeles. (2012). *Feminismos musulmanes: Historia, debates y límites*. En Hernández Corrochano et al. (eds.), *Teoría feminista y antropología: Claves analíticas*. Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Rocheft, Florence. (2010). *Laicidad, feminismo y globalización*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Scott, Joan. (2018). *Sexo y secularismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Velasco de Castro, Rocío. (2012). *La revista Zanan, de la iraní Shahla Sherkat, y su contribución al feminismo islámico. Cuestiones de género: De la igualdad y la diferencia*, (7). Disponible en: <http://revpubli.unileon.es/index.php/cuestionesdegenero/article/view/907>
- Western, Wilda. (1998). *Tradiciones poscoloniales. Mujeres y nación. Estudios de Asia y África*, 33(3). El Colegio de México.

Abordar el Islam en América Latina y el Caribe desde la perspectiva interseccional en un campo social transnacional

Arely Medina*

El islam en América Latina y el Caribe es una expresión religiosa que ha existido de variadas formas, una de ellas es la presencia histórica pero diacrónica en los diferentes escenarios. Pastor (2011) identifica esta presencia como dos hechos, una tradición religiosa, y una presencia en el espacio público y el campo religioso, de estas considero que una etapa refiere a la presencia de musulmanes y la otra a la presencia del islam, esto porque usualmente se ha considerado que el islam ha estado presente en el escenario colonial, pero en realidad de lo que podemos hablar es de la presencia de algunos musulmanes, criptomusulmanes, y prácticas en el espacio privado que no tuvieron continuidad ni asentamiento (Medina, 2023).

Hacer la historia o mapa de América Latina y el Caribe respecto a islam es un trabajo complejo debido a la diversidad de población musulmana, prácticas, movimientos, migraciones, regiones. Sin embargo, han existido trabajos que reúnen diversos materiales de la presencia histórica y contemporánea del islam y los musulmanes en América Latina y el Caribe. Los abordajes a estas comunidades comenzaron sobre todo iniciado el siglo XXI como resultado del auge de información sobre el islam. Pero hay que resaltar que los estudios sobre el islam tienen ya una trayectoria en esta geografía, y en todo caso no se trata de una historia, sino de historias y trayectorias.

En América Latina y el Caribe estudiar el islam como sistema religioso, expresión espiritual, modo de vida y la presencia de musulmanes en este territorio representa retos porque buscan ir a la marcha de lo que sucede con estas comunidades, con las formas de practicar el islam. Por lo que cada vez la presencia del islam al tiempo que se va integrando a procesos globales y transnacionales complejiza y amplía las formas de estudiar variados fenómenos que le caracterizan. No sólo es abordar la conversión y asentamiento de comunidades, sino la movilidad en su expresión más amplia del término. Epistemológicamente las discusiones se vuelven más visibles y críticas en los espacios dedicados al tema que nos permite generar conocimiento situado con reflexiones epistemológicas propias de los procesos latinoamericanos que en su conjunto buscan dar cuenta de las formas diferenciadas a cómo observan y cómo es el islam en el Occidente europeo.

Con este fin es que considero el enfoque de la interseccionalidad como una perspectiva que permite analizar los aspectos relacionales puede acercarnos a develar los contextos islámicos que se transnacionalizan y se arraigan en localidades de América Latina.

Para abordar el islam como sistema de creencia, al igual que otros sistemas, no hay un enfoque único, sino que depende del fenómeno a tratar. En América Latina los temas

*Licenciada en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, Maestra y Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de Jalisco. Profesora Investigadora de Tiempo Completo del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas, CUCEA, centro miembro CLACSO. Actualmente Coordinadora de la Maestría en Estudios de las Violencias de Género, Posgrados CUCEA, UDG, Proyecto *Master Degree Gender Based Violence, Erasmus+*. Cofundadora y Responsable del Observatorio de Estudios del Islam en América Latina, CUCEA, UDG. Miembro activo de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México y del Grupo de Trabajo CLACSO *Religiones y sociedad: tensiones, diversidades y movilizaciones en debate*. ORCID: 0000-0003-0455-7490.

que mayor demanda han tenido respecto al islam han sido la migración otomana, o sirio-libanesa, la organización de comunidades islámicas y las identidades colectivas, la construcción y vivencia de la etnicidad en la práctica religiosa y la educación dentro de estos espacios. También se han abordado los procesos de identidad religiosa, y el género sobre todo para el caso de mujeres. Hay líneas que comienzan a tomar fuerza como la migración contemporánea, los matrimonios islámicos, la religiosidad vivida, los espacios arquitectónicos islámicos, y los estudios comparativos.

Estas aportaciones mencionadas aunque han tomado diferentes enfoques no escapan a ser revisadas, o por lo menos a tener un guiño hacia el enfoque de lo transnacional, porque esta religión en nuestro contexto es resultado de procesos globales y transnacionales. Atendiendo el proceso comprendemos que los diferentes mecanismos de movilidad, sea la migración y sus tipos, los medios de comunicación, la industria cultural, el proselitismo, son echados a andar por diferentes actores con variadas trayectorias, posicionándose y ubicando elementos del sistema de creencia y de su propia identidad en un campo social transnacional (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Al analizar los procesos transnacionales que desarraigan culturas, ideologías, o sistemas de creencias, podemos observar que no se trata de un flujo lineal, sino de diferentes vectores con variados alcances y direcciones que no siempre marcan flujos. Estas trayectorias van generando espacios dinámicos movilizados por actores relacionados unos con otros, en estos espacios se van translocalizando los sistemas culturales, las ideologías que acompañan a estos actores o los sistemas de creencia. La movilidad está sujeta por trayectorias y biografías que en diferentes espacios sociales pueden o no gozar de legitimidad o aceptación. El mismo campo social transnacional está conformado de manera relacional con lógicas de socialización marcadas por relaciones de poder. Esto genera que los diferentes actores ocupen diferentes posiciones desde donde se impone legitimidad, voluntades, dominaciones, o consentimientos, resistencias, adaptaciones, que en la dinámica de interacción puede traer resultados probables cuando logran relocalizar lo desarraigado o deslocalizado.

Esta dinámica de relaciones de poder, pensando en el islam como un sistema de creencia que permea culturas e identidades, y con un carácter epistémico sobre todo desde Occidente o los países occidentalizados, marcado por la islamofobia como Grosfoguel (2011) ha señalado, puede ser entendida desde la perspectiva interseccional para exponer estructuraciones e injusticias sociales que generan varias discriminaciones de acuerdo con el contexto y la coyuntura.

La perspectiva de la interseccionalidad es un término que se popularizó en 1989 por la jurista afroestadounidense Kimberlé Crenshaw para evidenciar diversas desventajas identificadas como discriminación múltiple a interseccionarse el género, el racismo y la clase. Este término más tarde fue acuñado en 2001 en Sudáfrica en la Tercera Conferencia de Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y la Intolerancia, donde la misma Crenshaw participó en la redacción de la Declaración. Este evento impulsó esta mirada como perspectiva en los estudios, pero también como propuesta para desarrollar políticas públicas, legislaciones, programas estatales, comunitarios, entre otros, es decir, llevarse a la acción.

Ahora, el estudio de las formas en cómo se intersecciona la clase, el racismo o etnicidad y el género, ha estado en trabajos con enfoque de lucha de clases, de poder, de subversión. Viveros Vigoya (2016) comenta que la presencia de interseccionalidad ha estado presente desde hace dos siglos en la exposición de condiciones de dominación

colonial desde el siglo XVIII, las luchas abolicionistas y feministas de los siglos XIX, sin olvidar el discurso de Sojourner Truth, ex esclava de Ohio en 1851 cuando confrontaba a la visión burguesa del feminismo anglosajón con su cuestión ¿Acaso no soy una mujer? Vivero Vigoya mira a Latinoamérica para llevar al centro los contextos poscoloniales y cómo desde la literatura y el arte la interseccionalidad se expresa para señalar la dominación hacia la raza y el género.

Respecto a pueblos colonizados hay aportaciones importantes también en el islam. La misma obra de *Orientalismo* de Said, es un ejemplo de ello. Sin embargo, como se lee en esta obra feminista, *Todas las mujeres son blancas, todos los Negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*, las demandas han quedado en los grupos dominantes y privilegiados, por lo que los grupos subalternos y en ellos, las mujeres han quedado fuera del análisis, fuera de los discursos, fuera del campo de lucha.

La perspectiva interseccional ha estado presente para expresar inequidades, pero cuando se comprende no sólo como un mecanismo para expresar, sino para enunciar ontológica y epistémicamente cómo se producen violencias, conflictos, discriminaciones, desigualdades y formas de odiar con un grupo poblacional y contexto específico, observamos que estas formas de legitimar o deslegitimar a ciertos grupos, no operan de la misma manera, pues hay cruces de variables. Han sido los feminismos negros que en el siglo XX pusieron con mayor énfasis que los reclamos no siempre son algo en común pues están atravesados de especificidades y que son invisibilizadas por los privilegios de la blancura o masculinidad.

El mismo Said después de escribir *Orientalismo* (2008), reflexiona en *Cultura e Imperialismo* (2001) que la literatura y estudios imperialistas en el siglo XX mostraron el avance de las políticas colonialistas, pero también de la resistencia y una conciencia intelectual y política, de lo que surgen los feminismos, los afrocentrismos o islamocentrismos, pero que eso lleva o debe obligar a mirar más allá. Y como respuesta a estos esfuerzos, menciona a autoras como Lila Abu-Lughod, a Leila Ahmed, a Fedwa Malti Douglas, feministas árabes e islámicas que desafían esos centrismos de los nacionalismos periféricos, del feminismo, del islam y lo árabe (p.29).

Estos pensamientos dismantelan los binarismos no sólo con relación al género, sino a la incapacidad de relacionar otras variables, como lo hace la interseccionalidad. Said enuncia que al observar estos viejos sistemas simplemente no podemos reemplazarlos por algo nuevo, sino que más bien, han surgido alineamientos que desafían nociones fundamentales respecto a las identidades, que en su base se plantea un nosotros y los otros como sello de las culturas.

Es aquí donde entra la propuesta de pensar un campo social transnacional con un enfoque interseccional para comprender las tramas que se construyen entre comunidades musulmanas en América Latina respecto a los contextos locales y globales donde las identidades vienen marcadas por esencialismos que buscan proteger esas visiones clásicas, binarias y occidentalizadas que generan discriminaciones múltiples. Me parece que debemos con ello intentar salir de los determinismos y las interpretaciones únicas. Creo que en ese sentido trabajos sobre islam en América Latina expresan el engaño de la lealtad y los determinismos. La construcción de la nación es uno de ellos, también como una clave que se aborda desde lo relacional y lo interseccional. Las identidades islámicas en estos contextos dan cuenta de ello. Un nacionalismo metodológico anclado en identidades inamovibles sigue permeando muchas veces los análisis y necesitamos salir de esa caja para generar también mecanismos de participación de estos grupos, pues desde la investigación

y bajo esta perspectiva, se trata también de enunciar desde dónde se habla, con quien se habla y se construye conocimiento y dar la voz.

En mi experiencia con comunidades islámicas de conversos mexicanos y latinos en Estados Unidos, en ciudades mexicanas y con migrantes varones, he podido reflexionar que cada trayectoria expone múltiples discriminaciones. Sin duda hay elementos compartidos derivados de una epistemología occidental que ha generado y perpetuado la islamofobia, donde el islam se convierte en una marca identitaria que homogeniza formas de ser, de exotizar los cuerpos, de dominar, normar los saberes, los grupos y los espacios vividos o atravesados por ellos y ellas. Muchas de estas formas en la actualidad se refuerzan de los mecanismos de los medios de comunicación que, sobre todo, como señala Sicilia Lorenzo (2024), reducen las variadas experiencias de las mujeres musulmanas en el mundo generando estereotipos que refuerzan las imposiciones colonialistas y etnocéntricas.

Es por ello que surgieron bajo esta propuesta vincular lo interseccional con un mecanismo metodológico que atienda las espacialidades transnacionales por donde el islam circula, se tropieza, avanza o se reconfigura de acuerdo a esas trayectorias que le permiten encontrarse con sistemas, actores, políticas, resistencias, por mencionar algunos elementos.

Es importante en esta reflexión considerar que abordar el islam no implica leer al islam por el islam, es decir, optar por una antropología islámica para hablar en sus términos, pues estos también son contextuales. Al respecto Silvia Montenegro (2007) abordó esta importante distinción, en ello debemos considerar que abordar el islam sobre todo en contextos de reanclaje, no significa borrar sus particularidades, sino atender lo que logra arraigarse en el contexto. Homi Bhabha (2003) apunta a observar en esos contextos las hibridaciones, acomodados culturales e identidades que desafían los sistemas impuestos.

Para dar cuenta de ello, la interseccionalidad apunta al elemento teórico, la construcción epistémica de cómo investigamos y tomamos las categorías. Para Zarkov, el género es sólo una categoría entre otras, que funcionan como principios organizadores de la vida social, de allí la cita de que no posee natural primacía en las relaciones sociales. De allí se propone que la interseccionalidad es una perspectiva teórica que, “hace posible un análisis complejo de las realidades vividas por la gente, que toma en consideración no sólo diferentes marginalizaciones (de manera aditiva) sino que analiza cómo dichas marginalizaciones y posiciones se intersectan para crear situaciones únicas” (Salem, 2014, p.116). En esta misma tónica podemos integrar a Scott (2018) quien propone que, el género es relacional, por lo que su abordaje no sólo recae en un estudio de mujeres, sino donde se atraviesan las relaciones de poder.

El islam en contexto latinoamericano, y aquí incluyo a los latinos musulmanes en Estados Unidos por participar de un campo social transnacional donde no sólo el islam circula sino que se encuentra con las culturas latinoamericanas y sus propios bagajes identitarios, está atravesado por el tema de género, la racialidad, la formación étnica de una práctica religiosa, la identidad como migrantes, la clase, por mencionar algunos elementos, que además se asientan de diferentes formas y bajo mecanismos diversos por la producción continua de islamofobia y la gestión de la otredad marcada por cuestiones raciales, lo que ha devenido en actitudes racistas, pero que cuando estas personas se identifican además como musulmanes, también sobresalen las actitudes antiárabes y antimusulmanas.

Esto es visible por ejemplo entre musulmanes y musulmanas latinas en Estados Unidos, en la construcción de identidades que desafían el sistema. La conversión al islam en un territorio que excluye sistemáticamente a la población musulmana y latina convierte a este sector poblacional en un grupo subalterno pero al mismo tiempo, como se mencionó

con Said, en un grupo en resistencia. La clase social, la etnicidad, la migración, el género, la religión, las identidades nacionales generan una trama de intersecciones por las cuales estos conversos y conversas al islam hacen frente a los sistemas de gestión de otredad. Estos grupos musulmanes se ven en contextos que les permiten reformular subjetivamente quienes son, pero también como resultado de las fuerzas articuladoras con las cuales las identidades tradicionales se imponen. Por ejemplo, las trayectorias de encuentro con el islam de estos grupos que conforman el islam latino (Medina, 2019) se observan múltiples discriminaciones, pues no sólo es por ser musulmanes, sino que la discriminación o las actitudes de rechazo son también contextuales y multidimensionales. En las comunidades latinas, en la convivencia familiar son rechazados por ser musulmanes y adoptar “otra cultura”, en estos mismos contextos las violencias de género también son comunes. En los espacios islámicos de mayoría árabe fueron criticados por usos y costumbres, y por los mismos prejuicios que se tienen hacia las poblaciones latinoamericanas, por ejemplo, que son bebedores, fiesteros, por el consumo de cerdo, lo que tampoco los hace auténticos musulmanes. En los espacios públicos e institucionales, se suma la condición o percepción de ser migrante, ser musulmán, ser mexicano o latino, otras variables como el género, la situación social, se están jugando en esa relacionalidad. Así comprendemos que no hay una sola forma de dominación que atraviesa a un grupo, sino múltiples formas de dominar, pero al mismo tiempo vemos que hay también diferentes mecanismos de participación y construcción, pues estos grupos responden no sólo desafiando esas identidades clásicas, homogéneas y perennes, sino que como parte de la resistencia generan activismos situados que buscan dialogar entre grupos poblacionales para un entendimiento dentro de la cultura de paz.

Finalmente, me parece que el enfoque de interseccionalidad no sólo nos dejaría ver las formas en cómo se conectan estas variables, sino en cómo podemos avanzar a la representatividad de las personas con las cuales dialogamos y construimos conocimiento o saberes en colectivo. Y no porque ellas no puedan hacerlo, como mencioné, los casos estudiados muestran a personas comprometidas y reflexivas con su situación. Entenderlo así, permite abordar el islam en América Latina desde una reflexión epistémica sobre cómo hemos interpretado el islam en sus diferentes contextos y que mucho de ello es derivado del carácter epistémico al hablar del islam sobre todo desde occidente o los países occidentalizados, de quienes son los y las musulmana, y con mayor énfasis sobre quién es la mujer musulmana resultado de lo que Dussel vincula con la construcción de la modernidad gestionando quienes son inferiores y quienes superiores o civilizados. Si no lo hacemos así, estamos en riesgo de reproducir un sistema que violenta y sigue gestionando con patrones de una modernidad que señala civilización y barbarie (Ahmed y Mattes, 2016).

Bibliografía

- Ahmed, Saifuddin. y Matthes, Jörg. (2016). Media representation of Muslims and Islam from 2000 to 2015: A meta-analysis. *The International Communication Gazette*, 79(3), 219-244. <https://doi.org/10.1177/1748048516656>
- Bhabha, Homi. (2003). El entre medio de la cultura. Stuart Hall y Paul du Gay (comps). *Cuestiones de identidad cultural* (94-106). Amorrortu.
- Levitt, Peggy y Glick Schiller, Nina. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Revista migración y desarrollo*, 3, 60-91.

- Grosfoguel, Ramón. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 341-355
- Medina, Arely. (2019). *Islam-latino. Identidades étnico-religiosas. Un estudio de caso sobre los mexicanos musulmanes en Estados Unidos*. El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte.
- Medina, Arely (2023). Islam vivido: búsqueda espiritual y expresión corporal más allá de la mezquita. *Revista Entreríos*, 5(1), 13-37
- Montenegro, Silvia (2007). Antropologías del Islam y Antropología Islámica. *Etnografías Contemporáneas*, 3(3), 87-113.
- Pastor, Camila. (2011). Ser musulmán nuevo en México: la economía política de la fe. *Istor. Revista de Historia Internacional*, año XII(45) 54-75.
- Said, Edward. (2001). *Cultura e imperialismo*. Editorial Anagrama.
- Said, Edward. (2008). *Orientalismo*. De Bolsillo.
- Salem, Sara. (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, núm. 21, 111-122.
- Scott, Joan. (2018). *Sexo y secularismo*. Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de México.
- Sicilia Lorenzo, Raquel Elena. (2024). De objetos a sujetos: medios de comunicación, industrias culturales y nuevas tecnologías en relación al Islam latinoamericano desde una mirada de género, *Revista Pactum*, (7), 52-70.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, Programa Universitario de Estudios de Género, 52, 1-17.

Pensar el Islam desde América Latina: voces, saberes y experiencias de mujeres en diálogo

Raquel Elena Sicilia Lorenzo*

Introducción

El estudio del Islam en América Latina ha pasado de un tema marginal a convertirse en los últimos años en un campo en constante expansión, con multiplicidad de enfoques y profundamente interconectado con otros procesos sociales de la región; además de explorar cada vez con mayor profundidad la conformación de las diferentes comunidades y su diversificación. Desde mi investigación doctoral, que se centra fundamentalmente en explorar y comprender los procesos de conversión al Islam de mujeres cubanas y mexicanas, me he adentrado en la tarea de analizar cómo la fe se entreteje con la historia, el género y la herencia colonial, en contextos donde considero que el mencionado sistema religioso se resignifica a través de las experiencias locales de las comunidades de creyentes que cada vez suman más personas.

Este trabajo tiene como base la convicción de que el conocimiento no se produce en solitario, al contrario, se construye en constante diálogo con las comunidades y sus miembros, a través del intercambio de saberes, abogando siempre por el reconocimiento mutuo y la ética. A través de un marco teórico que combina disciplinas, teorías y metodologías desde las Ciencias Sociales, el pensamiento decolonial, el feminismo islámico y la interseccionalidad, intento situar al Islam dentro del mosaico más amplio que constituye la religiosidad latinoamericana, con el fin de mostrar que las mujeres musulmanas no son simples reproductoras de una tradición, sino que son creadoras activas de sentido y transformación.

Enfoques para mirar el Islam desde América Latina

Desde la antropología latinoamericana, considero que es importante tener en cuenta los aportes de Elio Masferrer Kan (2004 y 2013), quien propone trabajar con el concepto de sistema religioso, el cual consiste en *“un sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural específico”* (Masferrer, 2004, p. 19). Los sujetos concretos son quienes los actualizan a través de sus prácticas, por lo que este enfoque permite dejar de pensar la religión como algo rígido o institucional, para pasar vislumbrarla como una red dinámica que se reconfigura constantemente. En ese sentido, sigo su invitación a atender también la perspectiva del creyente, entendiendo que se debe atender a los testimonios de quienes conforman las comunidades, y no solo a quienes ocupan posiciones jerárquicas en ellas. Ello implica que las mujeres musulmanas en Cuba y México no sólo “pertenecen” a una religión, sino que la recrean desde sus propias biografías y contextos particulares.

* Psicóloga. Doctorante en Estudios Políticos y Sociales por el Centro de Investigación y Posgrado en Estudios Socioterritoriales (CIPES-Acapulco) desde 2023. Máster en Estudios Sociales y Filosóficos de la Religión por la Universidad de La Habana (2021). Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS- Cuba), centro miembro de CLACSO. ORCID: 0009-0007-6210-914X.

También es imprescindible el diálogo con el enfoque decolonial, que permite revisar críticamente la manera en que se ha construido el conocimiento sobre el Islam desde una posición de poder eurocéntrica. En el caso del Islam se debe destacar a Edward Said (2008), pues su crítica al orientalismo ayuda a reconocer cómo Occidente, y por supuesto también América Latina, ha representado al “mundo musulmán” desde visiones representadas por lo exótico o lo amenazante. Hernán Taboada (2004) también reconoce en sus obras cómo desde la propia colonización se constituyó al musulmán como enemigo. Estas lecturas impulsan a mirar el Islam no como un “otro” ajeno, sino como una presencia viva en nuestra región.

Por su parte, Ramón Grosfoguel (2011) amplía esta crítica al mostrar en su obra cómo la colonialidad del saber sigue operando en las formas en que (re) producimos teoría, e incluso conocimiento. Su propuesta de descolonizar las epistemologías lleva a cuestionar desde dónde se habla al analizar las conversiones al Islam y qué categorías son realmente útiles para comprender lo que ocurre en contextos como Guerrero, Ciudad de México o La Habana, que son escenarios de mi trabajo de campo.

En el plano de los estudios de género, Joan W. Scott (2008) cuestiona la relación prácticamente automática que generalmente se establece entre secularismo y emancipación femenina. La autora muestra cómo ese vínculo tiende a invisibilizar otras formas de agencia, como es el caso de las mujeres musulmanas. Este planteamiento es fundamental porque permite comprender que la búsqueda de justicia, de equidad y de derechos de ellas no siempre pasa por el rechazo de lo religioso, sino que aboga por su reinterpretación y adaptación a momentos históricos y realidades diferentes.

A partir de ahí, el feminismo islámico, o mejor dicho, los feminismos dentro del Islam (como propone Leyva, 2020 porque muestran una gran diversidad de posturas), ofrecen un espacio clave para articular fe e igualdad. Autoras que se pueden englobar dentro de esta tendencia como Amina Wadud, Asma Barlas, Fatima Mernissi, Leila Ahmed, Kecia Ali, entre otras, han mostrado que el Corán no es en sí mismo patriarcal, sino que ha sido leído históricamente desde estructuras masculinas de poder. Autoras de este calibre han abierto la posibilidad de debates en puntos medulares que conciernen a las mujeres musulmanas a partir de una hermenéutica de género que recupere el sentido ético y de justicia que consideran que posee el texto sagrado.

A esta línea se suma el pensamiento de Sirin Adlbi Sibai (2016), quien desde una mirada decolonial y feminista advierte sobre la tendencia del feminismo hegemónico occidental a funcionar como una especie de “cárcel epistémica” que impone un único modelo de emancipación y liberación. Sus reflexiones ayudan a pensar un trabajo desde América Latina que reconozca la pluralidad de experiencias y de feminismos posibles, incluidos aquellos que se sostienen desde la espiritualidad islámica.

Cuando se habla de mujeres y de género en el Islam, la interseccionalidad se vuelve una clave imprescindible para mirar la realidad a un nivel más profundo. Este concepto, propuesto por Kimberlé Crenshaw e incluido dentro del llamado feminismo negro, ha trascendido esas fronteras para mostrarnos que las desigualdades no se viven de una manera solitaria o exclusiva. Ello significa que el género nunca actúa o marca una diferencia por sí solo; se cruza con la clase, el color de la piel, la religión, la nacionalidad, la posición social, la edad, la condición migratoria, en fin, con una multiplicidad de otros determinantes. Cada mujer habita esas intersecciones de forma distinta, para mezclarse en ellas tanto las opresiones, como las posibilidades de resistencia y transformación. Trasladar esta mirada a los estudios sobre Islam ha sido un giro muy importante, pues nos permite situar cada

historia y cada experiencia en su propio contexto histórico, cultural y religioso, reconociendo que la vivencia de una mujer musulmana en diferentes latitudes no es la misma, aunque comparta con otras ciertas formas de desigualdad o de discriminación.

Hablamos de mujeres que no sólo están negociando su lugar dentro de la comunidad islámica, sino también su posición en sociedades donde el Islam suele mirarse con sospecha, exotismo, incompreensión o hasta incluso rechazo. Teniendo en consideración esos elementos, la conversión deviene un proceso complejo marcado por la búsqueda, a la vez que se constituye en una forma de reconstruir sentido en contextos donde las estructuras religiosas y culturales dominantes no siempre las reconocen.

En América Latina, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber siguen marcando qué religiones y qué cuerpos son legítimos o civilizados. Por eso, una mujer mexicana o cubana que abraza el Islam se enfrenta no sólo a estigmas de género, sino también a imaginarios coloniales que asocian lo musulmán con lo extranjero, lo irracional o lo incompatible con “la identidad nacional”.

El Islam en el mapa académico latinoamericano: entre lo local y lo regional

Sin dejar de lado los referentes clásicos, el diálogo con la producción académica latinoamericana ha sido fundamental para comprender a esta religión que centra nuestro interés, no como una excepción, sino como parte de la pluralidad religiosa de la región. La relevancia del estudio del Islam en América Latina se ha consolidado en las últimas dos décadas, impulsado por la emergencia y el asentamiento de comunidades locales que han puesto en cuestión lecturas previas y han abierto nuevas interrogantes disciplinarias. El fenómeno exige hoy un análisis que combine historia, antropología, sociología, estudios políticos, por solo citar algunas ciencias que intervienen en los análisis, porque así se captan mejor sus múltiples dimensiones: organizativa, identitaria, territorial, de género, etc.

En México, desde la perspectiva etnográfica, el trabajo pionero de Fitra Ismu (2004) reconstruyó la trayectoria del Islam desde la colonia hasta el presente, incorporando además los efectos del 11 de septiembre sobre las experiencias comunitarias. A partir de ahí, se sucedieron diversas investigaciones que cruzan etnicidad, género y religión, evidenciando procesos de adaptación cultural donde prácticas y discursos religiosos se resignifican en contextos locales. Estudios focales en comunidades, como por ejemplo el de Cynthia Hernández (2009) sobre la congregación sufí Halveti Yerrahi y el liderazgo de Shejia Amina Teslima, permiten observar cómo rituales, autoridad y género se entrelazan en formas específicas.

Con el tiempo, la producción se diversificó y se exploraron las motivaciones de las conversas; Arely Medina (2014) y Jatziri García (2020) trabajaron la formación de identidades en comunidades de Guadalajara y Monterrey respectivamente. Samantha Leyva (2020) amplió el foco al chiismo, mientras que Carlos Ariel Díaz Abad (2022) aportó un primer estudio en profundidad sobre el salafismo. En conjunto, estos y otros trabajos que la breve extensión no me permite mencionar, hacen posible sostener que el Islam en México se configura hoy como una realidad social compleja, plural y en constante recomposición. Además, constituyen una muestra del quehacer y la elaboración teórica y metodológica en el estudio del Islam latinoamericano.

En Cuba, aunque la bibliografía es más escasa, existen contribuciones de peso que trazan una genealogía del fenómeno. Rigoberto Menéndez Paredes (2007) ofreció una síntesis histórica imprescindible (Los árabes en Cuba), y las reconstrucciones de Yaima Gil

(2021) detallan la evolución del Islam insular, subrayando la relevancia de contactos transitorios con estudiantes y diplomáticos, además de las influencias exteriores (Arabia Saudita, Irán) en su expansión y consolidación. El Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), desde su Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), ha jugado un papel rector: Ofelia Pérez y Mairim Febles (2014), a la vez que Hodge et al. (2016), incorporaron el Islam al mapa religioso cubano, y el apoyo institucional facilitó tesis de posgrado como las de Febles (2017), Gil (2021) y a mí (Sicilia, 2021).

Las investigaciones cubanas que exploran las razones del cambio religioso evidencian matices que conviene subrayar, pues si bien algunas advierten sobre motivaciones mixtas —espirituales y, a veces, instrumentales—, estudios empíricos como Febles (2017) y Sicilia (2021) resaltan la preponderancia de motivos intrínsecos relacionados con proyectos de vida y autorrealización. Investigaciones donde se aborda el tema de género, por su parte, muestran cómo el hiyab se vuelve, para muchas mujeres conversas, tanto expresión identitaria como foco de conflicto público y de islamofobia de género.

Finalmente, la interlocución con la producción académica latinoamericana es constitutiva según mi criterio es constitutiva. Autores como Esteban Sánchez Solano (Costa Rica), Silvia Montenegro y Mayra Varcárcel (Argentina), Sarrazin y Ricón (Colombia), por solo citar algunos ejemplos, son referentes importantes. También es interesante incluir la mirada de investigadores foráneos como Malika Kettani (marroquí que ha realizado trabajo de campo en Brasil) y Baptiste Brodard (que ha investigado sobre el Islam en Colombia). Todos estos saberes ayudan a situar las trayectorias nacionales en un diálogo regional, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico. Por ejemplo, la lectura de Sánchez Solano sobre la islamofobia como proceso de larga duración (inspirada en Braudel) sirve para problematizar episodios que, de otro modo, podrían percibirse como contemporáneos e inesperados. En suma, el diálogo con la producción local —histórica, etnográfica y teórica— no replica pasivamente marcos globales, sino que constantemente los rehace y los localiza.

Del trabajo de campo al encuentro: construir conocimiento con las comunidades

Reflexionar sobre la relación que se establece con las personas que devienen colaboradoras y las comunidades a las que pertenecen hace reconocer el intento de que la interacción no sea la típica relación entre una investigadora y su “objeto de estudio”. Se trata más bien de lograr un encuentro entre personas que comparten preguntas, experiencias y formas de buscar sentido. Investigar lo religioso implica reconocer los vínculos, las desigualdades y también las historias que atraviesan la vida cotidiana y los procesos investigativos. Por eso, más que “observar”, busco dialogar; más que “recoger datos”, intentó construir conocimiento con quienes participan en mi investigación.

Es importante exhortar a la escucha de cómo ellas mismas nombran su experiencia, cómo reinterpretan su fe desde sus contextos locales, y cómo el Islam adquiere matices caribeños o latinoamericanos que los particularizan entre los estudios globales.

En ese proceso, el feminismo islámico y la interseccionalidad sirven como brújulas, pues trabajar con mujeres musulmanas cubanas y mexicanas me ha hecho ver que sus historias son profundamente diversas: hay tensiones de género, pero también de clase, de color de piel, de territorialidad. Muchas veces, sus relatos obligan a repensar las propias categorías teóricas.

El análisis interseccional se apoya en la experiencia como fuente de conocimiento. No se trata solo de interpretar lo que viven las mujeres, sino de dejar que sus relatos orienten la lectura teórica. Esto implica revisar las entrevistas, observaciones y narrativas biográficas sin la intención de encajar a las mujeres en categorías predefinidas, sino para identificar cómo ellas mismas articulan los cruces entre fe, género, familia, cuerpo, racismo o pertenencia cultural.

Al final, entablar una relación ética y recíproca debe ser la meta. También es importante lograr que la investigación sea útil también para ellas de alguna forma, para que las entrevistas se conviertan en espacios donde puedan reflexionar sobre sus propios procesos y donde la mirada académica no borre sus voces. El trabajo teórico no puede estar separado de la vida de las personas con las que se colabora, al contrario, se construye junto a ellas. Y eso, creo, es uno de los puntos más valiosos de cualquier investigación, que no se trate de hablar sobre las comunidades y sus integrantes, sino con ellos.

El Islam en diálogo con otras religiosidades latinoamericanas

El diálogo permanente con otras religiosidades que conviven en América Latina considero que es imprescindible y necesario, pues resulta difícil, o al menos poco fructífero, analizar el Islam de forma aislada. Comprender esas otras tradiciones es comprender el campo religioso mismo, ya sea en su dimensión local, regional o global, porque sólo al observar las interacciones entre distintas expresiones de fe es posible entender cómo se construyen los vínculos, las tensiones y las formas de convivencia social que caracterizan nuestras sociedades plurales.

Este ejercicio me ha permitido advertir que muchos de los procesos presentes en comunidades musulmanas —conversión, búsqueda de sentido, reformulación identitaria— guardan similitudes estructurales con fenómenos religiosos estudiados por Jean-Pierre Bastian (1997) o Renée de la Torre y Pablo Semán (2021). Ellos muestran cómo la expansión de religiosidades evangélicas y pentecostales, además de la diversificación religiosa latinoamericana reconfiguran las relaciones de poder en el campo religioso, desplazando al catolicismo de su posición hegemónica. En ese sentido, el Islam en México o en Cuba no aparece como un cuerpo extraño, sino como un actor emergente dentro de ese mismo escenario de pluralización, disputa y búsqueda de legitimidad.

Del mismo modo, los trabajos de Carlos Garma (2004), Alberto Hernández y Carolina Rivera (2009) sobre las conversiones en contextos mexicanos han ofrecido claves interpretativas para comprender las trayectorias de las mujeres musulmanas con las que diálogo. Los autores coinciden en que la conversión religiosa, más que un simple cambio de creencias implica una relectura crítica del entorno social y de las estructuras de autoridad. En las experiencias de mis colaboradoras, esa relectura se manifiesta en la construcción de una nueva identidad ética y espiritual que, al mismo tiempo, cuestiona los modelos dominantes de género y las narrativas del catolicismo que se encuentran profundamente arraigadas en la cultura.

También se puede hacer referencia a la obra de Cristina Mazariegos (2019), cuyas investigaciones sobre experiencias corporales, subjetividades creyentes y femeninas en América Latina aportan una mirada importante para entender la vivencia de fe como práctica situada y la producción de sentido religioso desde lo emocional y la vida cotidiana. Su trabajo dialoga estrechamente con el estudio de las mujeres musulmanas de la misma latitud porque en ambos casos se parte de la premisa que las religiones se encarnan y se

recrean en contextos históricos concretos, atravesados por relaciones de poder y por búsquedas personales de coherencia ética. También se señala como relevante reconocer la voz y la agencia de las creyentes como productoras de saber.

Asimismo, los estudios sobre religiosidades de origen africano y de matrices ancestrales y originarias resultan esenciales para situar el Islam latinoamericano dentro de un marco de análisis más amplio, ya que las religiones no hegemónicas enfrentan procesos similares de exotización y silenciamiento. Desde esta mirada, el Islam en América Latina puede entenderse como parte de un campo epistémico subalterno que ha sido históricamente interpretado a través de categorías eurocristianas, herederas del orientalismo y de la colonialidad del saber.

En síntesis, dialogar con investigaciones centradas en otras religiosidades permite situar el Islam dentro del entramado mayor de la diversidad religiosa latinoamericana. Comprender esas otras formas del creer no sólo amplía la perspectiva analítica, sino que permite entender cómo se configura el campo religioso, ya sea en lo local, lo regional o lo global, y cómo se entretajan las formas de convivencia social entre comunidades que, a pesar de sus diferencias doctrinales, comparten una misma aspiración: dotar de sentido y coherencia a la vida en comunidad.

Conclusiones

El estudio del Islam en América Latina requiere un desplazamiento epistemológico y metodológico para comprenderlo como una realidad encarnada, diversa y situada en las tramas sociales, históricas y culturales de nuestra región.

En conjunto, estos enfoques que se han presentado a lo largo del breve texto—la antropología latinoamericana, la crítica decolonial y el feminismo islámico con su mirada interseccional— desde su diversidad, permiten construir una perspectiva situada, relacional y reflexiva que ayuda a repensar y cuestionar lo que entendemos por religión, género y poder.

Se vuelve indispensable pensar la religión alejada de la concepción de un sistema cerrado de dogmas, para comprenderla como un sistema vivo, sostenido por sujetos concretos que reinterpretan lo simbólico, lo mítico y lo ritual en contextos cambiantes. Esta mirada permite reconocer que las comunidades musulmanas son espacios de creatividad religiosa, donde la fe se adapta, dialoga y se reinventa.

Descolonizar el estudio de las religiones implica situar el conocimiento, reconocer los lugares desde donde se enuncia y valorar los saberes producidos en el Sur Global. En este sentido, estudiar el Islam desde América Latina es también un modo de restituir agencia intelectual a los márgenes, mostrar que la teoría puede nacer desde la periferia y no sólo desde los centros académicos.

Hablar de interseccionalidad en los estudios sobre el Islam no es sólo hacer un análisis de desigualdades cruzadas; es reconocer los modos en que las mujeres actúan dentro de esas estructuras, cómo generan agencia en lugares que muchas veces no se perciben como espacios de libertad. En las mujeres musulmanas latinoamericanas, esa agencia puede verse en la elección de usar el velo, en su manera de vivir la espiritualidad o en la forma en que reinterpretan el hogar y la familia como espacios de autonomía y sentido.

Finalmente, el trabajo de campo con comunidades musulmanas en Cuba y México me ha enseñado que la investigación no es solo un ejercicio intelectual, sino también un

encuentro humano. Escuchar, compartir y dialogar con las personas colaboradoras transforma la mirada teórica y redefine lo que entendemos por conocimiento.

En síntesis, pensar el Islam desde América Latina implica asumir la apuesta epistemológica y ética de mirar con otros ojos, escribir desde otros lugares y reconocer que las experiencias religiosas, en su diversidad, revelan no sólo las diferencias que nos separan, sino también los puentes que nos unen en la búsqueda de sentido, justicia y comunidad.

Asimismo, la reflexión sobre otras religiosidades contribuye a situar el Islam dentro un campo religioso donde conviven múltiples formas del creer. Entender esa pluralidad permite reconocer que la convivencia interreligiosa no es un desafío excepcional, sino un rasgo constitutivo de nuestras sociedades.

Bibliografía

- Adlbi Sibai, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal.
- Bastian, Jean-Pierre. (1997). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Fondo de Cultura Económica.
- De la Torre, Renée, y Semán, Pablo. (2021). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. CLACSO, CALAS.
- Díaz, Carlos Ariel. (2022). *El salafismo en México: factores de la movilidad religiosa en los miembros del Centro Salafi de México*. [Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social].
- Febles, Mairim. (2017). *Significación del Islam para los musulmanes cubanos* [Tesis de maestría, Universidad de La Habana].
- García, Ruth Jatziri. (2020). *El Islam en el norte de México. Los roles de género en la construcción y negociación de la identidad religiosa de las mujeres y los hombres del Centro Islámico del Norte en Monterrey*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].
- Garma Navarro, Carlos. (2004). *Buscando el espíritu: pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés.
- Gil, Yaima. (2021). *La práctica del Islam entre cubanos: condiciones para su existencia* [Tesis de maestría, Universidad de La Habana].
- Grosfoguel, Ramón. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*, 14, 341-355.
- Hernández, Alberto y Rivera, Carolina. (2009). *Religión y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS y El Colegio de México.
- Hernández, Cynthia. (2009). *El islam en la Ciudad de México: la Orden Halveti Yerrahi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*. [Tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia].
- Hodge, Ileana., Pérez, Ofelia., Expósito, Benita., Jiménez, Sonia., Álvarez, Ariel., de la Rúa, Yuniel., Castañeda, Yanetsi., Febles, Mairim., Aguilar, Aurora., Lavarreres, Maykel, Álvarez, Pedro y Arguelles, Aníbal. (2016). *Nuevas dinámicas en el campo religioso cubano en los primeros tres lustros del Siglo XXI*. (Informe de investigación, Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).

Ismu, Fitra. (2004). *El Islam en el México contemporáneo*. [Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia de México].

Leyva, Samantha. (2020). *Todos los días son Ashura y cualquier lugar es Karbalá. Aprendizaje para poner el islam en el cuerpo desde la perspectiva de una comunidad shia en la Ciudad de México*. [Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México].

Masferrer, Elio. (2004), *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Plaza y Valdés Editores.

Masferrer, Elio. (2013). *Religión, política y metodologías*. Aportes al estudio de los sistemas religiosos. Libros de la Araucaria.

Mazariegos, Hilda María Cristina. (2019). Mujeres metodistas en León Guanajuato México: Liderazgos en movimiento. *Cultura y Religión*, 13 (1), 24-44.

Medina, Arely. (2014). *Islam en Guadalajara. Identidades y relocalización* [Tesis de doctorado, El Colegio de Jalisco].

Menéndez, Rigoberto. (2007). *Los árabes en Cuba*. Ediciones Boloña.

Pérez, Ofelia y Febles, Mairim (2014). *La significación de las ideas religiosas para el creyente cubano. Actualización*. (Informe de investigación, Departamento de Estudios Socio-religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas).

Said, Edward. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.

Scott, Joan. (2020). *Sexo y secularismo*. Ciudad de México: CIEG-UNAM, PIEG-COLMEX.

Sicilia, Raquel. (2021). *Motivaciones para la práctica del Islam en musulmanes cubanos*. [Tesis de maestría, Universidad de La Habana].

Taboada, Hernán. (2004). *La sombra del Islam en la conquista de América*. Fondo de Cultura Económica.

Erotismo, complementariedad, sexualidad y género: una reflexión desde el Islam y estudiosos del sufismo de Ibn al –Arabi

Andrea Meza Torres*

En el Islam Sufi, así como en el pensamiento rabínico,¹ hay comprensiones de la sexualidad que están completamente engranadas con la espiritualidad: por ejemplo, en los mitos como el de Adán y Eva (Shaikh, 2014) (Mattern, 2025) o en la concepción del ser humano como un ser en “búsqueda de un par” (Mattern, 2025) que es, al mismo tiempo, una búsqueda de lo Divino – de Allah (Shaikh, 2014). En ambas tradiciones, el encontrar a aquel par que sea un complemento, refleja una etapa (o etapas) importantes en la afirmación de Allah, ya que, en ambas tradiciones semitas, el ser humano (Adán) no se comprende como creado para estar solo (Mattern, 2025). Siguiendo a Sa’diyya Shaikh, la experiencia de la “conciencia opositora” entre complementos opuestos, misma que se refleja y culmina en el acto sexual, es parte del vínculo con la Divinidad, es decir, de la revelación y de la experiencia de Allah (Shaikh, 2014, pp. 189-190). Aquí, el tema de los opuestos no está cerrado a dos géneros fijos, de índole biológica, sino a la oposición en el sentido de atracción y complemento. Se trata de una situación de generación de erotismo, de experiencia de la alteridad (en un sentido muy amplio) y de deseo de conocimiento de ese ser “otro” a través del cual, al “uno”, se le revela la Divinidad. Siguiendo a Shaikh, una relación de complementariedad no sólo se queda en la interacción visual o verbal, sino que culmina, naturalmente, en el acto sexual. De esta forma, el sexo y el erotismo son parte de un proceso que está en armonía con Allah y su creación. Más allá, siguiendo a Ali Ghandour, estudioso del tema de la erótica y la sexualidad en la obra del filósofo andalusí Ibn al-Arabi, el sexo es una vía para conocer completamente a Allah (Ghandour, 2021, p. 12). Esta experiencia de conocimiento en relación, que involucra a un “otro” como complemento del “uno”, es fecunda, por lo que pasa por la metáfora del embarazo (Mattern, 2025) y culmina en la metáfora de los hijos (Shaikh, 2014). Los hijos, o todo producto de la fecundidad (creatividad), manifiesta una continuidad en vínculo con la Divinidad.

Aquí es importante resaltar que, en el estudio que hace Shaikh sobre el pensamiento de Ibn al-Arabi, el embarazo, la fecundidad y lo creado aparecen como imágenes de movimiento hacia lo Divino. Estos movimientos, este proceso, serían la prueba de que el camino va por la vía correcta. Lo Divino se manifiesta en la creación humana y, aquí, aparece el erotismo como un elemento no sólo inseparable, sino detonador, de este proceso. Sobre el lugar del erotismo en la espiritualidad sufi y especialmente en la obra de Ibn Arabi, Ghandour también argumenta en el sentido de que la sexualidad y el placer son parte y reflejo del vínculo con la divinidad y, más allá, son su manifestación (Ghandour, 2023).

* Andrea Meza Torres es doctora en Antropología de Europa por parte de la Universidad Humboldt de Berlín. Desde 2020 realiza una estancia de investigación posdoctoral en el *Posgrado en Ciencias Antropológicas del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa*. Su proyecto se titula “Secularización y laicidad. Enfoques internacionales comparados” en el marco del cual ha realizado comparaciones entre México, Turquía; Argentina y Bolivia.

¹ Aquí, me referiré puntualmente a la primera conferencia “Entre interpretación y creación: La perspectiva rabínica sobre la humanidad de la persona”, que el Rabino y Dr. Asher Mattern dio en el Posgrado en Ciencias Antropológicas de la UAM-Iztapalapa, en 2025, como parte del ciclo “Más allá de la religión”. ORCID: 0000-0002-7005-9767.

Al igual que Shaikh, Ghandour argumenta que Ibn al-Arabi equipara la imagen Divina a lo femenino (Ghandour, 2023, p. 100) o, también a imágenes que expresan un género ambivalente (Ghandour, 2023, p. 106) o que contienen la fuerza y las características de ambos géneros. Sin embargo, el autor también expone cómo la sexualidad masculina refleja una entrega total y placentera de sí misma a una Divinidad femenina o que abarca la totalidad de las fuerzas. De esta forma, describe cómo la sexualidad masculina del sufismo no puede ser comprendida desde la cristiandad colonial, es decir, como dominación de la mujer o como desprecio de la misma. Ghandour argumenta que, en la historia del mundo musulmán, la importancia de la sexualidad y del erotismo, así como el hecho de que la mujer sea percibida como la divinidad misma o está contenida en ella, son elementos de dicha cultura/espiritualidad que se perdieron durante el colonialismo e imperialismo. En los escritos aquí citados, Ghandour y Shaikh desentierran y recuperan la historia de estas prácticas; desde mi perspectiva, estos actos epistémicos son descoloniales en el sentido de que proponen una recorporalización del espacio de vida (a este punto volveré al final del texto). Hay nociones de lo femenino como una imagen de perfección (como aquella de la misericordia) que también existen en el pensamiento rabínico (Mattern, 2025) y que deben ser rescatadas en conjunto como parte de un proyecto de recorporalización y descolonización.

En todos estos ejemplos y argumentos, podría decirse que la sexualidad y el erotismo tienen un papel muy distinto que en el cristianismo o en la cultura secular del mundo contemporáneo. En el pensamiento sufi, el erotismo - lejos de ser una fuerza negativa a dominar o a canalizar en dirección opuesta al acto sexual - sería una fuerza a desplegar en el sentido de la adoración Divina. Recurriendo a la metáfora de la mujer, símbolo de la Divinidad, Ghandour explica y describe cómo el momento en el que la mujer se desnuda (se desvela) ante su amante, es el momento en que se da un conocimiento completo de la Divinidad (Ghandour, 2023, p. 110). Más allá, la metáfora del “desnudarse” – por parte de ambos amantes - describe el momento de la revelación divina, es decir, de un conocimiento del que el erotismo es parte fundamental. Me atrevería a argumentar que, a diferencia de lo que normalmente pensamos sobre la sexualidad y la religión desde la cristiandad o la cultura secular occidental, en el pensamiento rabínico y en el sufismo el placer, el erotismo y la sexualidad - como componentes de un proceso de conocimiento - son elementos básicos y constantes del camino a seguir (pensamiento rabínico) o de la revelación divina (Islam Sufi). No obstante, es importante mencionar las diferencias entre ambos pensamientos: mientras en el pensamiento rabínico no hay la posibilidad de una imagen de Dios y tampoco de sentirlo, el sufismo sí plantea la posibilidad de “unión” con Allah. Se trata de aspectos en los que deberemos de seguir ahondando. Quisiera ahora dar un ejemplo de la sexualidad en el sufismo y concretamente en el pensamiento de Ibn al-Arabi, siguiendo a Shaikh, “[...] Ibn 'Arabi sees sexual union as based on a deep existential love and as having the potential to be the greatest self-disclosure of God. However, the latter is a reality that only a small number of gnostics have genuinely realized.” (Shaikh, 2014, p. 188). En este párrafo, el auto-desvelamiento de los amantes “es” el desvelamiento o “momento de conocimiento” de Allah.

No obstante, este proceso fecundo se expresa y enmarca desde límites muy claros. Si la sexualidad es importante por tratarse de un crecimiento en conjunto – por ser una relación teofánica que acerca a los amantes a Allah - esta debe regularse. Shaikh explica cómo, si toda esta filosofía del amor y el devenir está pensada hacia un acercamiento a lo Divino, la unión sexual y de intimidad no puede desplegarse a través de matrimonios

forzados o marcados por el abuso y la violencia; tampoco sería aplicable a un contexto moderno y liberal, en donde el placer sexual pueda verse como un deseo individual, casual y/o descuidado y sin un compromiso serio hacia un “otro” (Shaikh, 2014, p. 187). Aquí es donde vemos que estamos hablando de una tradición sagrada, pues en la complementariedad se ve implicado un (fuerte) compromiso y, dada la fecundidad que genera (concretamente, los hijos), implica también la intensificación de dicho compromiso desde ambas partes y por parte de la sociedad – es decir, la celebración de “contratos” o nikāh. En su libro “Amor, sexo y Allah” (2019) Ghandour dedica un capítulo a los tipos de contrato - o nikāh - en la historia del Islam - en donde no sólo ha existido el “contrato matrimonial” (Ghandour, 2019, p. 28 - 35). En todos estos contratos, nos dice el autor, se vela por el cuidado y manutención de los hijos que nazcan producto de las relaciones sexuales. Aquí, el acto sexual se piensa desde lo social y en conjunto con las implicaciones sociales - de nuevo, el cuidado del producto del acto sexual, que son los hijos - y de ahí que el género, que yo entiendo como el “ser mujer”, “ser hombre” o “no ser un sexo biológico” en una determinada sociedad, esté engranado con la espiritualidad. Siguiendo a Ghandour, la sexualidad y el goce sexual son actos loables en el Islam, siempre y cuando tengan lugar dentro del contrato del nikāh (Ghandour, 2019, p. 33). Esto hace eco de la argumentación antes expuesta de Shaikh acerca de la regulación del placer, la sexualidad y el erotismo. Si lo pensamos desde este marco de pares, complementos y compromisos, tenemos un punto de partida muy distinto a la mirada secular y moderna sobre la sexualidad. Desde un pensamiento moderno/occidental, se parte de experiencias e identidades individuales como “mujer”, “hombre”, “homosexual”, “no binarie” – entre muchas otras - que no se piensan desde la raíz como experiencias en par. Contrario a esto, la experiencia, el saber heredado de la complementariedad y la fecundidad es parte constitutiva de pensar la sexualidad y el género, lo que dista de formas individualistas y autónomas de pensar al ser humano y su identidad sexual.

El pensamiento complementario es, así, importante no sólo para el pensamiento rabínico y el sufismo, sino también para pensamientos “otros”, por ejemplo “indígenas”, “no-modernos”, en donde dos personas juntas suman “un par” o se trata de dos personas que “caminan juntas” (Marcos, 2017, p. 105). Aquí, podría no tratarse de la creación de nuevas unidades (como “un” par), sino de nuevas figuras (el “andar juntos”). La complementariedad es el vínculo para enlazar formas de conocimiento “otras” (no modernas), las cuales moldean diferentes formas de pensar la sexualidad y el género ligadas a la espiritualidad. Aquí, no sólo dos personas se piensan como “par” porque, paradójicamente para el pensamiento secular, también se piensan como “en relación” a lo Divino, lo que implica una relación “de tres partes”. Aquí, quisiera resaltar que, por lo menos en el sufismo de Ibn al-Arabi, la corporalidad, el género, el placer y lo fecundo se piensan explícitamente desde el erotismo (Shaikh, 2014) (Ghandour, 2021). Aquellos seres que existen en el sentido de buscar un complemento, lo hacen movidos por el deseo. En el caso de seres que no necesiten un complemento humano, entonces se trata de una elevación del erotismo a una experiencia puramente divina y, desde el sufismo, a un celibato físico que se da a raíz de un erotismo directo con Allah (Ghandour, 2023, p. 9); esto, por ejemplo, a través del ritual sufi del DIKR. Lo que vemos es que, de cualquier forma, sea a través de una pareja complementaria (física) o sin ella, el erotismo está presente como una forma de relación con la Divinidad - Allah.

En este texto no expondré el tema del amor célibe y Divino, el cual se ha dado, en el Islam, en contextos históricos muy específicos (Shaikh, 2014, p. 59 - 60); también aquí es

importante resaltar, siguiendo a Ghandour, que el celibato no es considerado un ideal para los musulmanes, ya que las relaciones y el goce sexual no son vistos como algo a evadir (Ghandour, 2019, p. 33). Más bien me enfocaré en el erotismo en el plano del acercamiento físico de la pareja, comenzando por evocar la metáfora del “tallo y la hoja”, imagen que nuestra maestra Silvana Rabinovich nos compartió, con una foto de una maceta en donde un tallo, firme, sostenía a una hoja, que crecía libre y curva. Esta imagen y la bella descripción que de ella hizo Rabinovich, evocando el conocimiento de la Torá y el judaísmo que le heredó su abuelo, expresan una complementariedad orgánica, natural. Potente en el plano visual, también es una imagen de movimiento, en donde podemos percibir que el tallo ama a la hoja en cuanto la sostiene, mientras que la hoja ama al tallo en cuanto se apoya y se proyecta a partir de él, dándole movimiento. Se dan vida mutuamente, a través de la firmeza del tallo y de la forma de flotar y de enredarse de la hoja. Ambos se necesitan en su desarrollo y crecen juntos. A partir de esta imagen podemos leer una muy similar, expuesta por Shaikh, donde aparecen la raíz y la rama para explicar la relación entre Adán y Eva:

When Ibn 'Arabi subsequently uses the analogy of man as the root and woman as the branch, he conveys a more subtle point that Adam's identity as "root" is fundamentally predicated on the existence of Eve as branch. Accordingly, man's longing for woman is ""the yearning of the root for the branch because the root nourishes and sustains the branch. And if it were not [for the branch], then the lordly power of nourishing and sustaining would not manifest in the root."" (Shaikh, 2014, p. 180)

Esta metáfora, donde la raíz anhela nutrir a la rama para reproducir la naturaleza divina de “dar” y “mantener”, expresa los actos de “dar y recibir” como simultáneos y como la experiencia de lo divino. Es importante notar el gesto de la inclinación y deseo de Adán hacia Eva, gesto que expresa necesidad, relación, tensión y movimiento. Más adelante en su libro, Shaikh expone la imagen de Jesús como engendrado por María – sin padre – (en contraposición a Eva, que fue engendrada a partir de Adán y sin madre) - analizando imágenes más complejas sobre la diversidad del origen y la forma o naturaleza de los cuerpos (Shaikh, 2014, p. 195 - 201). Aquí, la autora va a romper con un cierto binarismo muy estricto de hombre/mujer. No obstante, a pesar de que Shaikh cuestiona la dicotomía hombre /mujer y nos da un análisis más completo, aquí me ceñiré a las imágenes botánicas de “la hoja y el tallo” y “la raíz y la rama” y a los caminos que el gesto de la “inclinación y deseo” nos abren para pensar la danza y, sobre todo, la danza en par, en donde cada bailarín tiene una función complementaria hacia su par de movimiento (como el tallo, la hoja, la raíz y la rama, que están en constante movimiento y crecimiento). Aquí, la estética del movimiento, el momento estético-pedagógico que comunica al espectador, sería la fecundidad que emana de este movimiento y diálogo en “par”: la gestualidad hacia el otro, la atención a los movimientos del otro y la compenetración a través de las miradas, así como a través de la coordinación en el tiempo y la música. La “hoja y el tallo”, la “raíz y la rama”, así como la danza en par, expresan complementariedad y van más allá de una mera representación, ya que son metáforas inmersas en el impulso erótico. Volviendo a Shaikh, la complementariedad bajo este impulso culmina naturalmente en el acto sexual, mismo que afirma la continuidad. Aquí, es importante decir que el erotismo no se comprende como

una ciega pulsión que afirma la vida hacia la pérdida o hacia la muerte (Bataille, 1958),² sino como una pulsión de fecundidad creadora de vida – que afirma a lo Divino al desear al “otro”:

Accordingly, sex provides the mystic with the opportunity for one of the most comprehensive experiences of servanthood and receptivity. Since servanthood represents the highest human state in relation to God, sexual union provides the human being with the possibility of experiencing a penultimate state of receptivity. The pleasure experienced during sex intimates the pleasure of union with God, who is the ultimate beloved. Most people are unaware of the theophanic and pedagogic nature of sexual pleasure and do not apprehend the reality that God both takes and gives pleasure between man and woman. Inherent in this perspective is a celebration and affirmation of the body and sexuality as intrinsic components of human spirituality. This conceptualization dislodges a tenacious gendered binary around sexuality often found in patriarchal societies, where women are either objectified as desired but dangerous sexual objects or venerated as religious beings devoid of sexuality. (Shaikh, 2014, p. 189)

Aquí, la afirmación del cuerpo y la sexualidad como parte de la espiritualidad contrastan con el imaginario de la cristiandad y con el rol que la mujer ha desempeñado en el imaginario de la modernidad. Siguiendo a Shaikh y contrario a Bataille, la intimidad sexual en la obra de Ibn al-Arabi es descrita como la posibilidad de la aniquilación total del ego de los amantes a partir de su autorevelación hacia el vínculo con el “otro”, en donde hay una interpenetración total de la espiritualidad y la sexualidad (Shaikh, 2014, p. 185 - 186). Esta afirmación y recuperación de una corporalidad inmersa en el erotismo de la cultura musulmana es muy importante en el sentido de un proceso de descolonización, en donde la reincorporación es aquello que disuelve el dualismo cuerpo/mente y permite el despliegue de la plenitud. Una erótica que afirma la vida y al “otro” va en camino de una liberación y de una utopía que emana de un sentido de continuidad - el contrario sería una erótica de la muerte y de la opresión, que afirma la muerte del “otro” y es generadora de rupturas. Así como en el caso de las teologías de la liberación y de la opresión, habría una erótica de la liberación contraria a una erótica de la opresión.

Para finalizar este texto, quisiera retomar a Ghandour, para proponer que la recuperación de las tradiciones ancestrales y sagradas es un elemento clave de la descolonización. En sus textos, el autor nos brinda elementos para repensar el lugar de la sexualidad y el erotismo en la historia del sufismo y del pensamiento de Ibn al-Arabi. En su texto “Cuando Dios también era mujer. Mística y erótica en la poesía sufi” (2023), Ghandour argumenta que, a través de la historia del Islam, se puede constatar que el deseo sexual siempre fue visto de manera positiva en el mundo musulmán y, no solo eso, sino que este entraba también dentro de la esfera de lo religioso (Ghandour, 2023, pp. 98 - 99). En otro texto, Ghandour argumenta que lo sexual y erótico ya tenían una connotación positiva en el mundo musulmán porque eran vistos como un don divino. Más allá, a partir del siglo

² Aquí quisiera añadir que, desde mi perspectiva, en la cultura moderna / occidental ocurre lo opuesto, es decir, hay una comprensión de la erótica como “pulsión hacia la muerte”. Esto, relacionado con el colonialismo, de decir, con la dominación que implican los egos conquistador y exterminio y la vida del uno a través de la muerte del “otro” que implican los genocidios, hace que la erótica de la modernidad / colonialidad sea una erótica guiada por una pulsión de exterminio y muerte “del otro”. Esto es contrario a la erótica que aquí expongo y que afirma la fecundidad y la vida. En este texto no me será posible ahondar en el tema de la erótica de la muerte, la destrucción y el genocidio, pero queda pendiente para más adelante.

VIII, Allah va a aparecer en la poesía como “el amante” (Ghandour, 2023, p. 99), con lo que el lenguaje sexual se volverá incluso más explícito (Ghandour, 2023, p. 100). Finalmente, Ibn al-Arabi dará al sexo un valor metafísico y epistemológico vinculando al acto sexual directamente con la experiencia divina (Ghandour, 2021, p. 2).

Siguiendo a Ghandour, no fue sino con el proceso de colonización en el siglo XIX y con la introducción de la moral sexual victoriana a las sociedades musulmanas (colonizadas) que esta apreciación positiva del deseo sexual iba a cambiar (Ghandour, 2023, p. 99). Desde esta perspectiva, la propuesta de Ghandour de revalorar el deseo sexual como parte de la espiritualidad sufi es parte fundamental del proceso de recorporalización y descolonización. Se trata de rescatar las tradiciones que fueron dominadas y vistas con desprecio por parte de los colonizadores y los colonizados. En otra de sus publicaciones, “Metafísica de la erótica: sexo y género como principios de la ontología de Ibn al-Arabi (muerto en 1240))” de 2021, Ghandour, analiza otro aspecto muy importante en torno al género. Aquí, argumenta que el discurso de los sexos y el género ontológico no siempre ha sido llevado de forma normativa por los musulmanes (Ghandour, 2021, p. 01). Aunque hay una concepción ontológica de lo masculino y lo femenino, esto no estaría relacionado estrictamente con los sexos biológicos. Más bien habría un juego muy amplio, en el que los elementos que se juntan para producir fecundidad se relacionan con lo masculino y lo femenino en un sentido metafórico (Ghandour, 2021, p. 2). Como ya mencioné anteriormente, Shaikh (Shaikh, 2014, p. 195 - 201) complejiza esto a través de la lectura de Ibn al-Arabi de la imagen de María y Jesús – en el sentido de la diversidad – con lo que esto puede ser más complejo, pero no ahondaré aquí en este punto. Más bien, ahora quisiera retomar la idea siempre presente en los autores mencionados de que todo es un acto de amor. En resumen, siempre hay una parte activa, otra parte pasiva, un acto de amor y un resultado (sin que esto esté estrechamente vinculado al sexo biológico) y este acto de amor o *nikḥ* sería la base de la continuidad y la creación (Ghandour, 2021, p. 5). En este contexto es importante señalar que no sólo Mattern (Mattern, 2025) sino también Sheija Amina Teslima, de la Orden Sufi al Yerrahi de México, habla constantemente del “embarazo espiritual”.³ Así, en línea con los autores y pensadores expuestos, la creación sería el resultado de un acto erótico. Ghandour parafrasea a Ibn al-Arabi para dar el ejemplo concreto del lenguaje, en donde el mensaje (la creación) es producto de la interacción de dos entidades, una activa (quien habla) y otra pasiva (quien escucha) (Ghandour, 2021, p. 5 - 8). También Shaikh expone este aspecto, que atañe a todo acto de creatividad que involucra a “padres”, “madres” e “hijos” – estos últimos siendo “lo creado” (Shaikh, 2014, p. 120 - 123) Esto yo lo relaciono con aquel “magiar la vida” que la pensadora Paola Marugán propone cuando escribe sobre la fuerza que la danza ejerce en el espacio y tiempo colonizados (Marugán Ricart, 2023). Este “magiar”, que Marugán expresa en el sentido de un “danzar” para trastocar las nociones fragmentadas e incompletas de tiempo, espacio y cuerpo en la modernidad, en el pensamiento de Ibn al-Arabi sería una constante de la vida y de la creación en todos los ámbitos. Implicaría una totalidad de la existencia y no un momento o momentos de “excepción” enmarcados en los ámbitos teatral, estético o de las manifestaciones sociales.

³ Agradezco a Cynthia Hernández por recordarme este dato, ya que es algo que yo he escuchado reiteradamente durante el DIKR (ceremonia de unión con Allah) por parte de la Sheija Amina Teslima, de la Orden Sufi Halveti Yerrahi de la Ciudad de México.

Para concluir, quisiera vincular este último punto al primer párrafo de este texto, en donde compartí la idea de que la sexualidad y el género se encuentran engranados en la espiritualidad. Ver a la sexualidad y al género - este último comprendido como una categoría social - de esta forma nos abre un panorama importante para recuperar saberes borrados y avanzar hacia un proceso de recorporalización y descolonización que abona directo al proyecto de transmodernidad que planteó Enrique Dussel (Dussel, 2025, p. 393 – 409). En este sentido, recuperar las nociones tradicionales – no coloniales – sobre la sexualidad y el género es una forma de entender y recuperar la corporalidad, así como plasmarla activamente en los espacios de vida. Este ensayo mostró una tradición. El objetivo sería recuperar diferentes aspectos de distintas tradiciones sagradas para ponerlas en diálogo y así impactar el espacio de vida moderno de manera más contundente, dando lugar a un “giro” desde la corporalidad misma.

Bibliografía

- Bataille, Georges (1958). *L'erotisme*. Les Editions de minuit.
- Dussel, Enrique (2025). Capítulo XVII. Más allá de la modernidad. La transmodernidad pluriversa. En Enrique Dussel (Katya Colmenares (ed.)), *Hacia una teoría de la modernidad/colonialidad. La descolonización epistemológica*. (pp.393 – 409). Akal. Inter Pares. Biblioteca Enrique Dussel.
- Ghandour, Ali (2023). Als Gott auch eine Frau war. Mystik und Erotik in der Sufi-Dichtung. En Dewi Maria Suharjanto y Joachim Valentin (comps.), *Körper – Eros – Identität. Sexualität und gelindende Beziehungen* (pp. 98 – 113). Freiburg: Herder. Nomos e-library.
- Ghandour, Ali (2021). Metaphysik der Erotik: Sex und Gender als Prinzipien der Ontologie bei Ibn al-Arabi (gest. 1240). En Fahimah Ulfat y Ali Ghandour (comps.), *Sexualität, Gender und Religion in gegenwärtigen Diskursen. Theologie, Gesellschaft und Bildung* (pp. 1 – 16). Wiesbaden: Springer VS.
- Ghandour, Ali (2019). *Liebe, Sex und Allah. Das unterdrückte erotische Erbe der Muslime*. C.H. Beck.
- Marcos, Silvia (2017). Las mujeres indígenas cuestionan... y se cuestionan. En Silvia Marcos (comp.), *Cruzando Fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda* (pp. 100 – 105). Editorial Quimantú.
- Marugán Ricart, Paola María (2023). Introducción: Bailar con el mundo, estrategias para magiar la vida. *fiar* Vol. 16.1, 6 – 11.
- Posgrado en Ciencias Antropológicas. UAM-Iztapalapa. (23 de julio de 2025). Conferencia I. Entre interpretación y creación: La perspectiva rabínica sobre la humanidad de la persona [Video]. YouTube. [Conferencia dictada por Asher Mattern en el Ciclo “Más allá de la religión: sobre perspectivas, estructuras y dinámicas del pensamiento rabínico”. <https://www.youtube.com/watch?v=ZhX6UpRHQLc>
- Shaikh, Sa'diyya (2014). *Sufi Narratives of Intimacy. Ibn 'Arabi, Gender and Sexuality*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Algunas consideraciones metodológicas sobre el estudio de género en los territorios islámicos

Tzitzí Janik Rojas*

El análisis del género y la sexualidad en tierras del islam conlleva exigencias metodológicas específicas: es necesaria una aproximación cautelosa que dé cuenta de las simplificaciones orientalistas, de la imposición externa de ideas de género y sexualidad occidentales y desde donde se reconozca la profunda complejidad inherente a las vivencias de género, sexo y orientación sexual en espacios islámicos.

Una de las primeras preguntas a realizarse parece, por demás obvia, casi tautológica, sin embargo, es necesaria: ¿cuándo estudiamos islam: qué estudiamos? No hay en realidad *un* islam: más allá de la participación en ciertos principios de fe -e incluso estos pueden ser puestos en duda- no existe una identidad esencial común a todas las experiencias del islam ni ahora, ni la ha habido a lo largo del tiempo y el espacio. La idea falsa de un islam unificado es producto de la visión orientalista sobre este. El orientalismo aquí debe ser entendido como el despliegue político de la labor de colonialidad intelectual de las humanidades, artes y ciencias sociales que tiene como objetivo el control de Occidente sobre Oriente (Zahed, 2020, p. 58-59), construyendo una justificación ideológica para actos de discriminación y dominio sociopolítico (Rojas Torres, 2025, p. 1). Se basa en la noción de que las culturas percibidas como fundamentalmente “otras” habitan un tiempo anterior o un pasado incivilizado -falta de cultura, y en cierto sentido “prehistórico”, entendiendo la historia como el logos discursivo de lo racional-, esta es una lógica teleológica que lleva tiempo organizando las relaciones entre Oriente y Occidente (Traub, 2008, p. 2).

De ahí que sea esencial resistir a la representación del islam como una entidad monolítica, pues tal uniformidad atemporal se deriva de una tradición académica que ha situado al mundo islámico fuera de la geografía y la temporalidad históricas (Babayan & Najmabadi, 2008, p. XIV), para plantearle como una alteridad absoluta de occidente: ese otro salvaje, irracional, no civilizado, que se vuelve un proyecto de modernidad imposible de alcanzar sin la guía occidental. En temas de sexualidad, el orientalismo implica la imposición del sistema binario sexo-genérico occidental más la idea de que solo ha existido el sistema de género desarrollado en los espacios de medio oriente después de la colonización europea (ya sea esta directamente militar y política o a través de una fuerte influencia militar y económica, pues hay que recordar que tampoco hay una

*Se tituló con mención honorífica de la licenciatura en Filosofía en la UNAM con una tesis sobre la estética mexicana, así mismo se graduó de la misma institución con mención honorífica con una tesis sobre mística islámica desde una perspectiva decolonial. Ha estudiado lingüística, literatura y traducción tanto en México como en el extranjero. Destacan en sus estudios una estancia en la Universidad de Ankara como becaria internacional del programa "Yunus Emre" para estudios de lengua y cultura otorgada por gobierno turco y una estancia de investigación en el departamento de estudios árabes de la Sorbona Nueva-París III. Sus áreas de interés son el pensamiento decolonial y poscolonial enfocado en la filosofía islámica, género y feminismos islámicos y la divulgación y metodología de las humanidades desde una perspectiva de género, no eurocéntrica e incluyente. Cuenta con diversas publicaciones sobre islam, género y feminismos islámicos, tanto en México como en el extranjero. Forma parte de la Colectiva de Divulgación de la Filosofía "La Filosofía" y del Seminario Crítico de Divulgación de la Filosofía. Actualmente, es académica definitiva en la Facultad de Música y de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras, en la UNAM, donde imparte un curso especializado en Islam y Género desde una perspectiva decolonial. ORCID: 0000-0001-6480-5295.

homogenización de la colonialidad). Lo cierto es que el estudio del territorio islámico, por sus profundas transformaciones, requiere mucha precisión en el corte temporal/geográfico que se haga: por ejemplo, no será lo mismo hablar de identidades no-cis en el período clásico del islam, que en el período moderno de la colonización o en el contemporáneo.

Así mismo, es crucial distinguir entre el islam como religión, el islam como un conjunto de prácticas culturales articuladas laxamente en torno a símbolos comunes productos de diversas interacciones históricas y la categoría geográfica de Medio Oriente (Babayan & Najmabadi, 2008, p. IX). El término de “Medio Oriente” no es una designación histórica o cultural, sino una etiqueta geopolítica y militar. Fue acuñada por cartógrafos europeos a principios del siglo XX para delimitar estratégicamente el acceso naval y las exploraciones petroleras en la región del Golfo Pérsico (Babayan & Najmabadi, 2008, p. IX). El término impone ya en sí mismo una jerarquía espacial que implica un correlato ontológico mucho más profundo de lo que es evidente. Esta perspectiva sitúa a las culturas no occidentales, al ser consideradas como el “otro”, como esencialmente periféricas. Solo se puede ser “medio oriente” en relación con un centro: lo que nos obliga a preguntarnos ¿pues oriente de quién o de qué? Esta lógica asume una secuencia de “primero en Europa y luego en otros lugares”, ligando la diferencia cultural con la distancia geográfica y la secuencia temporal (Traub, 2008, p. 2), y creando un centro cultural, social y político válido, frente a periferias que son vistas como “desviaciones”, “carencias”, en un sistema que recuerda el esquema neoplatónico de “el bien en el centro” y el mal como “todo aquello que se aleja del centro”.

Para evitar el etnocentrismo inherente a esta categorización, algunos autores proponen usar el término en inglés “*Islamicate*” para referirse al conjunto de actitudes y prácticas culturales e intelectuales asociadas con el islam, que existen tanto entre musulmanes como entre no musulmanes que habitan en territorios del islam (Babayan & Najmabadi, 2008, p. IX; Amer, 2008, p. 104). De hecho, según Valerie Traub, podríamos hablar también de un grupo de prácticas denominadas “*Islamicate sexualities*” (2008, p. 3). En realidad, lo que malamente se ha denominado “mundo árabe-musulmán” designa como una identidad unificada lo que en realidad son 22 países, con una población étnica y religiosamente diversa, de casi 381 millones y que hablan no sólo 35 variantes dialectales del árabe sino diversos idiomas de familias lingüísticas distintas, a lo largo y ancho de Medio Oriente y África del norte, entre los que se incluye (Rojas Torres, 2020, p. 26).

Por último, pero de igual relevancia, al estudiar género y sexualidad, la categoría de género se encuentra ya inmersa en una historia y un contexto específicos dentro de la tradición de los estudios de género. Históricamente, hubo una tendencia a simplificar el análisis al confundir la categoría de género con el “estudio de las mujeres” (Traub, 2008, p. 3) y por lo tanto a naturalizar género como mujer, o como cuerpo sexuado marcado en oposición al “hombre” como cuerpo neutro o default.

De ahí que, como muchos lo han notado, el uso de la categoría de género debe realizarse con cautela para evitar la imposición anacrónica de un sistema binario occidental. El concepto de “sexo opuesto” surge junto con el de “mismo sexo” y otras nociones modernas que en los últimos dos siglos han tenido a naturalizar lo que en realidad es el constructo social del sistema binario de género occidental (Babayan & Najmabadi, 2008, p. XII). Usar estas categorías sin cuestionamiento puede implicar la imposición inconsciente de las características de género asociadas a este binario (Babayan & Najmabadi, 2008, p. XII).

Por ejemplo, nos van a decir Kathryn Babayan & Afsaneh Najmabadi, al estudiar las sexualidades en contextos premodernos o no occidentales, el uso de términos binarios puede distorsionar las realidades históricas (2008, p. XII). Las ontologías tradicionales del mundo islámico a veces concebían a la mujer como una variación del hombre, en algunos casos como un perfeccionamiento del hombre, como lo sería la postura del filósofo místico Ibn Arabi, y en otras como una versión más imperfecta, pero no como un género ontológicamente separado (Babayan & Najmabadi, 2008, p. XII). Desde esta perspectiva, las prácticas sexuales podían considerarse esencialmente “prácticas del mismo sexo”, diferenciándose solo en su grado de perfección (Babayan & Najmabadi, 2008, p. XII). Una fijación en clasificar la sexualidad como “mismo sexo” o “sexo opuesto” desvía la atención de las complejidades de poder y el significado social de las relaciones (Babayan & Najmabadi, 2008, p. XI-XII), así como saca de la mira otros géneros que no se configuran dentro del foco de lo binario, por lo que se les invisibiliza. El estudio de género en el islamate, por lo tanto, debe ser también descolonizado: fuera del sistema de género occidental y dentro de dinámicas interseccionales que muchas veces son dejadas de lado.

Bibliografía

- Abdou, Mayan. (2010). The Body of the Condemned Sally: Paths to Queering anarqa-Islam. *Anarchist Developments in Cultural Studies*, (1), 217-239.
- Abdou, Mayan. (2019). *Islam and Queer Muslims: Identity and Sexuality in the Contemporary World*. (Tesis de doctorado, Queen's University).
- Akyol, Mustafa. (2015, julio 28). What Does Islam Say About Being Gay? *The New York Times*. Arabic Literatures. En K. Babayan & A. Najmabadi (Eds.), *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* (pp. 72-113). Harvard CMES.
- Babayan, Kathryn., & Najmabadi, Afsaneh. (2008). Preface. En K. Babayan & A. Najmabadi (Eds.), *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* (pp. vii-xvi). Harvard CMES.
- Traub, Valerie. (2008). The Past Is a Foreign Country? The Times and Spaces of Islamicate Sexuality Studies. En K. Babayan & A. Najmabadi (Eds.), *Islamicate Sexualities: Translations across Temporal Geographies of Desire* (pp. 1-38). Harvard CMES.
- Wikan, Unni. (1977). “Man Becomes Woman: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles”. *Man*, 12(2), 304–319.
- Zahed, Ludovic-Muhammed. (2020). *Homosexuality, Transidentity, and Islam: A Study of Scripture Confronting the Politics of Gender and Sexuality*. Amsterdam University Press.