



Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Escuela de Postgrado  
Programa de Doctorado en Ciencias Sociales

## MUSULMANES/AS EN CHILE.

Vida cotidiana y subjetividad en quienes profesan el islam.

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias sociales.

Profesora guía: Marisol Facuse

Santiago, 2023

Agradecimientos:

A Loreto, Santiago y Jacinta, mi familia. Gracias por las alegrías y energía que me han dado. Sin ustedes ningún esfuerzo valdría la pena.

A mi madre y a Pancho.

A mis compañeros/as del doctorado, especialmente a Andrés, Ángela y Sibila. Aprendí mucho con ustedes.

A la profesora Marisol Facuse por su generosidad y empatía. Al profesor Michael Perez

A todos/as los musulmanes/as de Chile.

## Tabla de contenidos

<b>Introducción:</b>	Página 6
Preguntas de investigación	Página 10
Objetivos Generales y específicos. Hipótesis	Página 11
Aspectos metodológicos	Página 12
Estructura General de la tesis	Página 18
Estado del arte de las investigaciones sobre islam y m.	Página 19
<b>Capítulo 1.</b> Marco Teórico. Said, el islam y las ciencias sociales:	Página 22
Said, orientalismo y alteridad	Página 24
Exilio, mundanidad e identidad	Página 30
Antropología del islam y el sujeto musulmán	Página 48
Síntesis	Página 60
<b>Capítulo 2.</b> Islam en Chile. La visión de los musulmanes:	Página 64
Volverse musulmán/a	Página 75
<b>Capítulo 3</b> Islamofobia, racismo y orientalismo:	Página 89
Musulmanes/as y su vida ante los prejuicios.	Página 96
Las musulmanas y los estigmas de la religión	Página 101
A “talla” chilena	Página 104
<b>Capítulo 4.</b> Vida cotidiana de los musulmanes en el Chile actual:	Página 113
Ser musulmán/a en Chile	Página 115
Libertad religiosa e Islam	Página 119
Ser converso al islam en el Chile contemporáneo	Página 124
<b>Capítulo 5.</b> Islam, resistencia y forma-de-vida:	Página 128
Islam, una forma de resistencia	Página 129
Forma-de-vida	Página 136
<b>Capítulo 6.</b> El islam y el cuerpo:	Página 144
Ética del cuerpo para los/as musulmanes/as	Página 144

Ramadán, cuerpo y afectos	Página 151
Signos en el cuerpo	Página 154
<b>Capítulo 7. Islam e internet:</b>	Página 159
El encuentro con el islam via Web	Página 160
Los contactos a través del mundo	Página 166
Redes sociales islámicas	Página 169
<b>Capítulo 8. Cosmopolitismo islámico:</b>	Página 172
Mirada cosmopolita y cosmopolitismo	Página 182
Cosmopolitismo islámico vernácula	Página 185
<b>Conclusiones:</b>	Página 192
Cuestiones de teoría y método	Página 193
Nacionalismo metodológico y cosmopolitismo	Página 195
¿Desafíos comunes?	Página 198
Trayectorias a la Fe y desafíos cotidianos	Página 201
<b>Bibliografía:</b>	Página 205

## Índice de Ilustraciones

1. Café Turco ofrecido durante conversación:	Página 17
2. Foto de portada del libro Memorias de un Migrante	Página 66
3. Fotografía de la familia Rumié	Página 69
4. Fotografía de Certificado de shahada.	Página 81
5. Fotografía de sello Halal.	Página 121
6. Fotografías Vistas de la mezquita de Viña de Mar	Páginas 173-174
7. Fotografías de restaurantes de comida árabe Viña del Mar	Página 177
8. Vista exterior y vista interior de la Mezquita As Salam.	Página 179

## **Introducción.**

Para entender cómo nace esta investigación debo partir con algunos antecedentes que me parecen relevantes. Comencé a interesarme por el islam durante mi etapa como estudiante de pregrado. En 2001, mientras estudiaba la licenciatura en historia en Valparaíso, tomé un seminario de investigación en historia de Medio Oriente. Un curso introductorio, con énfasis en investigaciones, en donde estudié cosas como Al-Ándalus y el talibán de Afganistán, todo muy superficialmente. Pero coincidentemente, ese segundo semestre del 2001, ocurrieron los atentados terroristas contra el World Trade Center de Nueva York y el Pentágono en Washington, perpetrados por el grupo terrorista Al Qaeda, lo que a la postre generó una guerra que dura hasta hoy. A raíz de esos atentados, los medios de comunicación y mucha gente comenzó a hablar sobre el islam. A mí eso me llamó mucho la atención. Siendo un joven de Valparaíso, que no sabía nada sobre el islam, el judaísmo, otras religiones y culturas, quería conocer, pero me parecía que muchos opinaban sin saber. Ahí comencé a estudiar.

Estudié la licenciatura en historia y posteriormente un magister en esa misma disciplina, en ambas instancias estudié el conflicto Palestino, visto desde Chile y con préstamos disciplinares de las Relaciones Internacionales. Luego hice un Magister en Estudios Internacionales, donde estudié las relaciones entre Venezuela e Irán. Por lo tanto, he estudiado el islam y Medio Oriente. Pero me comenzó a llamar la atención el hecho de que a pesar de haber pasado muchos años desde ese 2001, los prejuicios y la

animadversión hacia el islam y los musulmanes, no habían aminorado, por el contrario. Por lo tanto, quise indagar en eso. Postulé al doctorado con un proyecto sobre los prejuicios hacia los musulmanes, pero conforme fue avanzando mi etapa formativa en el doctorado me di cuenta de que algo estaba faltando en los estudios sobre estos temas, sobre todo algo me estaba faltando a mí en todo eso que había estudiado. Me refiero a que falta saber sobre los musulmanes, qué piensan, cómo viven esos prejuicios, que opinan sobre esos mismos procesos que ya había estudiado.

Un problema común en los estudios sobre el islam es lo que Schielke (2010) es que hay un exceso de islam en los estudios sobre el islam, suena paradójico, pero se refiere a la idea prefijada de que podemos entender a los musulmanes a partir de lo que dicen sus textos y la historia del islam. No necesitamos estudiar a los sujetos, sabremos como piensan a partir de la lectura de las fuentes de su fe. Probablemente muchos/as querrían comprender los diversos atentados terroristas de carácter islamista, como los del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos, leyendo el Corán, podríamos pensar que comprenderíamos el motivo de los atentados leyendo el libro sagrado de los musulmanes.

En Chile conocemos la inmigración árabe, tenemos un Centro de Estudios Árabes en la Universidad de Chile, hay importantes personalidades de origen árabe en todas las áreas de espacio público chileno, pero conocemos tan poco sobre el islam. Una mayoría de quienes migraron desde el Medio Oriente eran cristianos, pero llegó una minoría de musulmanes y sin embargo conocemos poco de sus vivencias en América Latina y Chile.

En 2018 un reportaje en la revista Sábado de El Mercurio<sup>1</sup> develó algunos elementos de la vida de algunos musulmanes chilenos. Un aspecto interesante de ese artículo es que algunos de los testimonios mencionan que algunos migrantes árabes mantuvieron oculta su religión a sus descendientes para evitar transmitirles el estigma de ser diferentes.

Pareciera que, en América Latina, y particularmente en Chile, la construcción de la nación y del orden nacional se hizo a partir de un ideal moderno occidental que excluyó a indígenas, negros, chinos y musulmanes<sup>2</sup>. Esos mismos discursos nacionales<sup>3</sup> que niegan un rol, en la construcción de la identidad nacional, a quienes no son blancos, ni cristianos, esencializa a los “otros”. La formación de una identidad nacional única tiende a amalgamar, homogenizar y negar la complejidad de las identidades “otras”. Es así como árabe y musulmán aparecen como sinónimos aun cuando no lo sean. En países donde la inmigración árabe fue significativa, como Brasil, Argentina y Chile, al

---

<sup>1</sup> Revista Sábado de El Mercurio N°987 del 19 de Agosto del 2017.

<sup>2</sup> Respecto de la formación del orden nacional Valdivia y Pinto (2009) señalan que en Chile, este proceso histórico estuvo marcado por elitario y con una alta exigencia de sacrificio y subordinación a las clases populares. Mientras que Tijoux y Trujillo (2016) señalan que la creación de la nación chilena estuvo marcada por el ideario de unidad, homogeneizadora que “etnifica” la nación, por lo tanto, la idea de un orden nacional del Estado significó el borramiento de las “razas” consideradas inferiores.

<sup>3</sup> Benedict Anderson (2006) y Eric Hobsbawm (1983), entre otros, han señalado que la nación, lejos de ser una realidad pretérita, es una inversión moderna. La creación del orden nacional del Estado, históricamente, estuvo a cargo de élites que a través del discurso nacional articularon comunidades imaginarias, parafraseando a Anderson, o inventaron una tradición, como señala Hobsbawm. Lo relevante es el carácter histórico de estos procesos, en donde las élites promueven el sacrificio y la abnegación de los nacionales en pro de la unidad.



árabe se le decía “turco”<sup>4</sup> siendo esto un error monumental, turcos y árabes son grupos etnolingüísticos muy distintos.

Si un árabe se cristianizaba u ocultaba su fe, incluso a sus hijos, es porque había adoptado una estrategia de adaptación, hay un proceso de aculturación que nos muestra que estos sujetos buscaban sobrevivir en las sociedades de acogida. El estigma<sup>5</sup> de la religión es asumido y se elaboran estrategias para sobrellevarla.

En un plano global, podemos advertir que desde hace décadas que pesa sobre musulmanes una imagen negativa que los estigmatiza como fundamentalistas, terroristas y radicales. La guerra contra el terrorismo y su corolario en la cultura popular muestra a musulmanes como sujetos contrarios a los valores de la democracia occidental. La ola de islamofobia que se ha apoderado de las relaciones internacionales es significativa. La vida cotidiana de millones de musulmanes en el mundo está condicionada por este fenómeno, en países occidentales como Francia y EE. UU. los crímenes de odio a musulmanes cada cierto tiempo escalan, algunos señalan que judíos y musulmanes son poblaciones que está en el ojo de las extremas derechas<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Al respecto ver: Rebolledo, 1994.

<sup>5</sup> Me refiero acá estigma como lo entiende Erving Goffman que señala que estigma hace referencia a un atributo profundamente desacreditador (Goffman, 2019, 15) Ese atributo, en ocasiones, obliga al individuo estigmatizado a ocultar o disimular esta carencia.

<sup>6</sup> Para comprender el ascenso de la islamofobia en el mundo ver: Kumar, 2012; Esposito, 2011; Nazi, 2018.

Respecto del ascenso de la extrema derecha y su vínculo con el discurso islamofóbico: Mudde, 2021 y Traverso, 2018.

Mi intención era estudiar cómo se reproduce este fenómeno global acá en la sociedad chilena. Pero me faltaba un gran ingrediente: La voz de los sujetos.

Ante esa constatación las ciencias sociales ofrecían respuestas. Una ciencia social que escucha a los individuos y que está atenta a los afectos y subjetividades era la alternativa a una perspectiva que solo fija su mirada en la estructuras de dominación y subyugación.

Así es como nace esta investigación.

### **Pregunta de investigación**

Esta investigación se centra en estudiar la subjetividad de musulmanes/as que viven en Chile. Entendiendo que la comunidad musulmana en Chile es pequeña, no son más de 4 mil personas y que han sido pocas las investigaciones que se han centrado en ellos/as, queremos saber:

¿Quiénes son y cómo es la vida cotidiana de los/as musulmanes/as en Chile?

No me centraré solamente en musulmanes/as chilenos, sino que vivan en Chile. Por otra parte, queremos ver la diversidad de realidades que esconde el vocablo “musulmán/a” ya que hay diversidad de personas detrás de él, pretendo conocer algunas de las vidas que esconde la identidad musulmana. Además, procuro saber a cómo es la vida como musulmán en Chile, partir de lo narraciones de ellos/as.

Por lo tanto, musulmán/a, como criterio general de identificación de los sujetos a investigar lo tomo a partir de la auto-identificación, es decir, aquellos/as personas que se identifican como musulmanes/as.

### **Objetivos de investigación.**

Describir y analizar la vida cotidiana de musulmanes/as en Chile en un contexto global que los estigmatiza y en una sociedad que los desconoce.

### **Objetivos específicos:**

1. Identificar las trayectorias hacia la fe islámica de los sujetos musulmanes/as en el Chile actual.
2. Describir las vicisitudes, dificultades y afectos que experimentan los/as musulmanes/as en la sociedad chilena actual.
3. Analizar la relación entre la vida cotidiana de los/as musulmanes/as en la sociedad chilena actual y las estrategias que adoptan para desenvolverse en ella.

## **Hipótesis de trabajo**

En el entendido que la vida de los musulmanes a nivel global (Dabashi, 2013) está marcada por el estigma de ser el islam una religión de atraso, fundamentalismo y sobre la que pesa mucho desconocimiento, la vida de los/as musulmanes/as chilenos/as se desenvuelve en un ambiente cultural y social diverso.

1. hay diversidad de musulmanes y musulmanas, no todos son de ascendencia árabe, algunos descubren la fe islámica en algún punto de sus vidas.
2. las formas de desenvolverse en la sociedad chilena actual varían dependiendo del género, origen nacional y grupo etario.

## **Aspectos metodológicos.**

Realizar una tesis de doctorado en plena pandemia del COVID 19 fue un desafío enorme. Al comienzo tropecé con la gran dificultad de verme imposibilitado de realizar entrevistas debido a las restricciones sanitarias impuestas. Segundo, la mayoría de los sujetos con los que comencé a conversar preferían conversar en persona y eso retrasó el proceso en su conjunto. Posteriormente comencé a realizar algunas

entrevistas vía online, lo que permitió entrevistar algunos sujetos que viven fuera de Santiago de Chile.

La mayoría de los musulmanes de Chile viven en Santiago de Chile, su capital. Hay comunidades pequeñas diseminadas en el territorio nacional, pero solo hay mezquitas en algunas pocas ciudades entre ellas Coquimbo, Viña del Mar y Santiago. En un comienzo pretendía hacer trabajo de campo en el norte de Chile, donde viven comunidades musulmanas ligadas a la inmigración pakistaní, pero la pandemia imposibilitó aquello. Por lo tanto, me centré en las comunidades de Santiago, siendo la más numerosa, con alrededor de 2 mil individuos y Viña del Mar, con cerca de mil individuos. Además, conduje entrevistas con algunos individuos del sur de Chile, donde viven algunos cientos de musulmanes.

Conté con la posibilidad de incorporar al corpus de entrevistas para esta investigación las entrevistas conducidas por la profesora Marisol Facuse y el profesor Michael V. Perez, a musulmanes en Cabrero, región del Biobío, a quienes agradezco mucho su generosidad.

Esta investigación es de carácter cualitativo, el que se caracteriza por comprender los fenómenos, explorándolos desde la perspectiva de los participantes en su ambiente natural y en relación con el contexto (Hernandez-Sampieri, 2018, 390).

Como señala Rossana Gubner en las ciencias sociales no existe conocimiento que no esté mediado por la presencia del investigador (Gubner, 2011, 21) el/la investigador/a describe la vida social, incorporando la perspectiva de sus miembros, la herramienta

que tiene a su disposición es su reflexividad, que debe ser puesta bajo vigilancia constantemente. Es por esto que he preferido escribir en primera persona singular, dejando claro que es la perspectiva de personal como investigador la que se expone.

Para poder penetrar en la subjetividad de los relatos de los sujetos entrevistados debe haber inmersión subjetiva (Gubner, 2011, 55) para poder comprender desde el interior de la comunidad estudiada, por eso he optado por conducir las conversaciones con los sujetos a estudiar en los lugares y ambientes que ellos escogieron, con a condiciones que a ellos/as les parecieran mejor.

He optado por un enfoque biográfico, en el que más que entrevistas preferí comenzar con algunas preguntas para abrir las conversaciones y dejar que el resto del proceso siguiera el camino de la conversación. Como señala Daniel Bertaux, el recurso de los relatos de vida se encuentra inserto dentro de la indagación etnosociológica, el relato de vida es una peculiar forma de entrevista (Bertoaux, 2005, 15), en la que el sujeto narra sus experiencias vividas. Para esto la empatía con el sujeto, de parte del investigador es clave, dentro de los objetivos más importantes de las investigaciones cualitativas, la empatía cognitiva es el grado en que el investigador entiende como sus entrevistados ven el mundo y a ellos mismos, desde su perspectiva (Small y McCrory, 2022, 23).

Partí cada conversación con la pregunta: *Hola por favor cuéntame sobre ti, tu nombre, donde vives y cómo llegaste al islam.* A partir de ahí los sujetos, en los lugares que

ellos escogieron, muchos de ellos en las mezquitas, otros en cafés o en sus propios hogares, comienzan a abrirse.

El muestreo se realizó tipo bola de nieve, los/as musulmanes/as son pocos en Chile y muchas veces prefieren cierto anonimato, al comienzo costó encontrar gente dispuesta a conversar sobre sí misma, pero los primeros sujetos entrevistados abrieron la posibilidad de nuevas entrevistas dentro de sus propios conocidos. Una musulmana entrevistada me comentó que muchas mujeres preferían no conversar sobre islam con alguien que no fuera miembro de la comunidad para evitar suspicacias o chismes, las mujeres casadas debían consultar a sus maridos, entonces el número de mujeres se fue reduciendo.

Conduje 18 conversaciones que duraron en promedio 2 horas cada una. 12 de ellas con hombres y 6 con mujeres. Además, conté con la posibilidad de analizar tres entrevistas a sendas parejas de musulmanes de la localidad de Cabrero, región del Biobío realizadas por el profesor Michael Perez y la profesora Marisol Facuse. Con algunos de los/as musulmanes/as pude continuar las conversaciones en una segunda oportunidad, lo que me permitió profundizar en los relatos. Las narraciones que emergen de estas conversaciones son ricas en vivencias que logran dar cuenta de una porción importante de la realidad de los/as musulmanes/as en la sociedad chilena.

Además, logré extraer importantes reflexiones de mis observaciones en las mezquitas de Santiago y de Viña del Mar, en ambos centros religiosos tuve la oportunidad de estar presente para actividades religiosas que me permitieron observar in situ una

porción valiosa de la realidad cotidiana de los/as musulmanes/as chilenos. Asistí en diversas oportunidades a ambas mezquitas, además tuve la oportunidad de ir al centro cultural islámico de Las Condes, perteneciente a la comunidad chiita de Chile. También he podido observar reflexivamente las redes sociales de las comunidades islámicas, desde las que se puede extraer interesantes elementos para reflexionar sobre la vida cotidiana de los/as musulmanes/as.

Las edades de los sujetos van desde los 25 años hasta los 80. De los sujetos con los que conversé 11 son conversos y 7 son de familia y origen islámico o, como se llaman entre ellos, nativos. Acercarme a las situaciones que viven las personas, sus vivencias y afectaciones, a través de sus narraciones de significados del mundo y sentidos de vida (Guarín-Jurado, 2017, 56).

Para el objetivo 1, Identificar las trayectorias hacia la fe islámica de los sujetos musulmanes/as en el Chile actual, en las conversaciones pedí que contaran su vida y el encuentro con el islam. Me interesé en saber todo lo que rodea el proceso de conversión y cómo fueron aprendiendo sobre el islam.

Respecto del objetivo 2, describir las vicisitudes, dificultades y afectos que experimenta los/as musulmanes/as en la sociedad chilena actual, procuré conversar sobre la vida cotidiana, lo que opinan sobre los prejuicios (si es que los hubiera). Le pregunté sobre aspectos prácticos de la fe, como el ayuno y los rezos.

Finalmente, en el objetivo 3, analizar la relación entre la vida cotidiana de los musulmanes/as en la sociedad chilena actual y las estrategias que adoptan para



desenvolverse en ella, conduje las conversaciones de tal forma que pudiera conocer las actividades cotidianas que realizan los/as musulmanes/as en función de los desafíos que les plantea la fe, cosas como poder rezar 5 veces al día teniendo que trabajar o ayunar en Ramadán teniendo que cumplir con las obligaciones diarias.

En todos los objetivos me serví de la experiencia de las narraciones de los sujetos, pero también me sirvió mucho apoyarme en mi propia experiencia viendo a los sujetos entrevistados en contextos que les resultaran familiares, como sus casas, la mezquita, sus trabajos o la calla simplemente. La elección que hicieron ellos/as de los emplazamientos donde se realizaron las conversaciones, me permitió extraer ricas conclusiones para los objetivos planteados.



Las entrevistas se dieron en los lugares que los sujetos escogieron y en el ambiente propicio para conversar. Esta foto corresponde al café que uno/a de los/as musulmanes/as me ofreció durante la conversación en su hogar. Café estilo turco con dulces árabes, que demuestran confianza y camaradería

## **Estructura General de la tesis.**

Para desarrollar los objetivos he estructurado este trabajo a partir de 8 capítulos. El primer capítulo corresponde al marco teórico, que comprende un intento de síntesis analítica de las propuestas de Edward Said, sobre el estudio del Orientalismo, con las ciencias sociales contemporáneas enfocadas en el estudio del islam.

En el capítulo 2 abordamos la problemática de la trayectoria de los sujetos hacia la fe islámica y sus procesos de identificación como musulmanes. En los capítulos 3, 4 y 5 abordamos el asunto de la vida cotidiana y sus vicisitudes en la sociedad chilena actual. Mientras que en los capítulos 6, 7 y 8 analizamos las estrategias de desenvolvimiento de los/as musulmanes/as en la cotidianeidad de la sociedad chilena.

En los capítulos 3, 4 y 5 las categorías de análisis surgieron antes de comenzar el proceso de entrevistas, cuando estaba en la fase de lecturas bibliográficas. Las categorías de análisis emergentes, que resultaron del análisis de las entrevistas y conversaciones, se ven reflejadas en los capítulos 6, 7 y 8.

Preferí la estructura de capítulos cortos, para facilitar la lectura y hacer el relato más coherente.

## **El Estado del arte de las investigaciones sobre islam y musulmanes.**

Las investigaciones sobre islam o musulmanes/as son relativamente escasas en Chile. En la Universidad de Chile se han conducido tesis de pregrado en Historia y Periodismo sobre el tema. Por ejemplo, *Viviendo el islam: jóvenes chilenos en búsqueda de una identidad* tesis para optar al grado de Periodista de Nury Angélica Rojas Lizama del 2009, se centra en aspectos históricos de la desinformación que hay sobre la vida de musulmanes. Al ser una tesis de pregrado cuenta con poca información de campo o fuentes, es una tesis fundamentalmente bibliográfica.

Por su parte, la tesis *Bismillah: en el nombre de allah*, para optar al grado de Periodista, de Gabriela Donoso Santos, Francisca de la Vega Planet y Marion Giraldo Marroquín, se centra en trabajo de campo en reuniones de musulmanes los días sábados durante unos meses en Santiago. La noción de comunidad es la categoría de análisis fundamental que vehiculiza el trabajo de investigación de esta tesis. No se centra en los sujetos, ni sus identidades o subjetividades, sino en la comunidad.

El estudio más relevante es el del Sociólogo Isaac Caro (2020) sobre comunidades islámicas y judías de tres países del Cono Sur de Latinoamérica, pero su investigación no incluye trabajo de campo con sujetos musulmanes/as. El trabajo se centra en el desafío que representan el islamismo radical, por una parte, y la islamofobia por otro.

Respecto de la presencia de árabes en Chile hay importantes trabajos, como los de Agar y Rebolledo (1997); Samamé (2003); Olguín y Peña 1990 que se centran en los

aspectos históricos e identitarios de los árabes en Chile, los procesos de aculturación, adaptación y comunicación, ninguna de esas investigaciones se centra en aspectos religiosos de los inmigrantes árabes.

En América Latina los estudios sobre islam y musulmanes están más desarrollados. Por ejemplo, en Argentina Marisol García y Mayra Valcercel (2016) se centran en el análisis de la identidad en movimientos de musulmanes de Buenos Aires con foco en la vida cotidiana y los relatos de los sujetos. Montenegro (2015) se centra en las formas de adherir a la fe islámica de los sujetos que se identifican como musulmanes. Taboada (2014), por su parte, se centra en los aspectos históricos que explican la presencia del islam en América Latina. De Castro (2013) centra su análisis en el proceso de construcción de identidad musulmana en dos comunidades musulmanas del Estado de Sao Paulo, siendo Brasil el país con la mayor población musulmana de América Latina, vinculada históricamente con la inmigración y el tráfico de esclavos en la época colonial.

El libro *Crescent over another Horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*, editado por múltiples autores en 2015 es uno de los trabajos colectivos más relevantes en el estudio del islam en nuestro continente. El trabajo reúne investigaciones históricas sobre la llegada de musulmanes en la época de la conquista, capítulos sobre México, Brasil, Argentina y el Caribe, con énfasis en la formación de comunidades modernas. Pero no hace mención a Chile. En *The Study of Islam and Muslim Communities in Latin America, the Caribbean, and the Americas: The State of the Field* del 2017 su autor hace un recorrido muy completo de la literatura sobre

islam y musulmanes en América Latina, al comienzo da las cifras de musulmanes en la region y en ningún momento se menciona a Chile en el artículo.

En 2022 se publicó *Ser musulmán en Chile hoy. Experiencias y subjetividades en quienes profesan el Islam* artículo de mi autoría en el que analizo algunas de las primeras entrevistas para esta tesis. En ese artículo el foco estuvo puesto en las experiencias cotidianas de mis entrevistados, me interesó mostrar el repertorio de acciones ante los desafíos diarios, no tanto así la identidad o los procesos de identificación hacia el islam, cosa que trataré en la primera parte de esta tesis.

Los trabajos que se han publicado sobre islam y musulmanes en América Latina y Chile se han centrado en la historia de la llegada del islam a la región, en la identidad de los sujetos musulmanes y en los procesos de conversión. En la presente tesis intentaré abordar estos fenómenos, pero a partir de las narraciones de los mismos musulmanes. Soy deudor de todos los trabajos antes mencionados.

## **Capítulo 1.**

### **Marco Teórico. Said, el islam y las ciencias sociales**

Edward Said es un autor de referencia para quienes comienzan a estudiar el islam contemporáneo, si bien el académico palestino-estadounidense no era un experto en religiones, ni en historia del islam, su aporte fue dejar de manifiesto la relación entre el imperialismo colonialista europeo moderno, con los estudios sobre Oriente. Dentro de los estudios sobre Oriente, el estudio sobre el islam, más que ser ciencias objetivas, han estado íntimamente relacionadas con prejuicios históricos sobre los musulmanes, sobre los sujetos orientales, sobre las sociedades no europeas, etc. Said se ha transformado en un referente, porque desde la publicación de su libro *Orientalismos*, en la década de los años 1970, en las ciencias sociales y humanidades, quienes se dedican a estudiar lo que se ha denominado Oriente, Medio Oriente o el islam deben tener en consideración la relación histórica entre colonialismo, su objeto de estudio y las disciplinas científicas desde las que se han estudiado estos temas. Para este trabajo, la obra de Said es un punto de partida y un referente con el que debemos dialogar. Intentaremos establecer un nexo entre su perspectiva y las ciencias sociales contemporáneas que han estudiado a musulmanes y musulmanas.

Estudiar a musulmanes desde un punto de vista antropológico tiene una serie de dificultades, que algunas/os autores ya han abordado<sup>7</sup>. El proceso etnográfico implica una serie de consideraciones de carácter normativo que deben ser abordadas previamente, trabajamos con sujetos y eso quien investiga debe tenerlo siempre en consideración. Por cuestiones de carácter histórico, el islam ha sido persistentemente esencializado y los musulmanes han sufrido en carne propia esa esencialización. Por lo tanto, muchos sujetos deciden no participar en investigaciones que los expongan.

Esa dificultad metodológica que enfrenta el/la investigador/a al estudiar al islam y los/as musulmanes/as, tiene un trasfondo epistemológico que debe ser reflexionado. Nos referiremos al problema del esencialismo que ha afectado al estudio del islam y los musulmanes, para eso debemos comenzar refiriéndonos al trabajo de Edward Said. También discutiremos los principales debates epistemológicos dentro de la antropología del islam, esto nos llevará a una definición por el trabajo etnográfico, que en este caso no es solo una opción metodológica, sino que también de posicionamiento epistemológico.

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, María de Castro, Cristina (2013). *The Construction of muslim identities in contemporary Brazil*. Maryland: Lexington Books, parte su libro indicando algunas consideraciones respecto de su método. En estas consideraciones señala que el trabajo de campo con musulmanes en sociedades donde son minorías implica ciertos límites debido a que los individuos pueden tender a cambiar sus discursos dependiendo de lo que piensen que puede esperar su interlocutor. Probablemente no sea distinto al trabajo de campo con otros sujetos que la sociedad donde viven señala como miembros de alguna minoría, pero en el caso de los musulmanes debemos considerar que sobre ellos pesan estigmas que se han globalizado.

## **Said, orientalismo y Alteridad.**

La obra del intelectual palestino Edward Said es seminal en el estudio sobre el islam, Medio Oriente y Oriente en general. Said se educó en seno de una familia árabe entre Palestina, su hogar natal, y Egipto. Posteriormente realizó sus estudios universitarios en Estados Unidos. Fue profesor de la Universidad de Columbia por décadas, hasta su muerte por cáncer en 2003. Said supo combinar su afición por la música, siendo un eximio pianista, su activismo político por la causa Palestina y el trabajo académico. Como crítico literario, se especializó en la obra de Joseph Conrad, que para él era uno de los mejores representantes de una pléyade de autores metropolitanos que describen perfectamente la cultura del imperialismo. Su obra más conocida es *Orientalismo*, libro que fue publicado en 1978.

En *Orientalismo*, Said hace una crítica epistemológica a la pretensión de verdad científica de los estudios sobre Oriente. Para Said *Orientalismo* es una diversidad de cosas: es una conciencia geopolítica que crea a Oriente, es una disciplina que estudia a Oriente y es un discurso que habla sobre Oriente. Aquí la noción de discurso que toma de Michel Foucault es fundamental. Para Said la posibilidad, capacidad y pretensión de hablar sobre Oriente en ningún caso está separada del poder, la disciplina decimonónica del orientalismo nace como fruto del imperialismo europeo y, por lo tanto, cómo dice el mismo autor: “he comenzado asumiendo que Oriente no es una realidad inerte. No está simplemente allí, lo mismo que el propio Occidente tampoco



está precisamente allí” (Said, 2003<sup>a</sup>, 24). Es decir, no se habla de una realidad geográfica incontrastable, la disciplina, por tanto, el discurso sobre, crea a Oriente. A través de diversos ejemplos Said muestra que la concepción europea y luego norteamericana sobre oriente está anclado en una larga lista de prejuicios históricos que han persistido de forma tal que lo que creemos saber sobre Oriente es, fundamentalmente, fruto de la relación entre intereses geopolíticos y la conciencia histórica de que oriente es eminentemente otra cultura, otra civilización, otro mundo. Por lo tanto, no podemos dejar de observar que Orientalismo y alteridad se imbrican.

Said estaba personalmente implicado en la lucha palestina por la autodeterminación, en alguna ocasión señaló que el conflicto entre Palestina e Israel es quizá el único en que se enfrentan víctimas. Esta batalla personal que lo llevó a ser miembro del Consejo Nacional Palestino, órgano legislativo en el exilio de la Organización de Liberación Palestina. El activismo político y la labor intelectual estaban profundamente interconectadas, cuestión que se deja ver fuertemente en su libro *Representaciones del Intelectual*. A partir de aquello, abordó algunas de las críticas que recibió su libro *Orientalismo*, tal es que en esta denuncia del discurso orientalista como esencialista, Oriente aparece como víctima sin agencia. A comienzos de los años 1990, luego de la Intifada Palestina, Said publica *Cultura e Imperialismo*. En este libro el intelectual palestino muestra con ejemplos contundentes, fundamentalmente de la literatura, que las voces del Tercer Mundo, siempre estuvieron ahí.

Su libro más importante fue *Orientalismo*, cuya contribución ha sido enorme. La contribución de *Orientalismo* a los estudios de las sociedades colonizadas,

tercermundistas y “orientales” parte por el hecho de des-esencializar la visión que se tiene de ellas.

Para Said, el Orientalismo, es la disciplina que estudia a Oriente, pero también es una relación histórica, es una relación de poder, y de complicada dominación (Said, 2003<sup>a</sup>, 25).

Tan importante como la relación histórica entre Occidente y Oriente, que determina el nacimiento de la disciplina denominada Orientalismo, es la relación entre el orientalista y su contexto. Said señala: *“Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. El conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por lo tanto, este conocimiento no puede ser no político”* (Said, 2003a, 31) por lo tanto, para Said la relación entre contexto y lugar de producción del conocimiento y el objeto de estudio es determinante. El académico, científico o humanista no puede abstraerse del contexto político.

Incluso más, para Said: *“El nexa entre conocimiento y poder que crea “al oriental” y que en cierto sentido lo elimina como ser humano para no es una cuestión exclusivamente académica, es una cuestión intelectual de una importancia evidente”* (Said, 2003a, 53).

El objeto de estudio que son las sociedades orientales, son creadas y representadas a partir de la relación histórica del colonialismo, por lo tanto, para Said, “*El orientalismo respondió más a la cultura que lo produjo que a su supuesto objetivo, que también estaba producido por Occidente*” (Said, 2003a, 47).

Said logra argumentar que, por una parte, el discurso imperialista articula, diseña, habla por Oriente. Por lo tanto, Oriente, el islam, Medio Oriente y todo lo que esto implica, son comunidades de interpretación. Pero, a su vez, muestra que aun cuando el trabajo de las representaciones culturales esencializar al sujeto oriental o musulmán, estos sujetos han tenido su propia voz, que ha quedado inaudible por la cultura imperial.

Con Orientalismo, Said inaugura los estudios poscoloniales (Morefield, 2022) y se transforma en figura señera en la crítica literaria. Pero su influencia no se queda ahí, como dice Jeanne Morefield, su trabajo crítico va más allá y permite abrir la crítica a todo saber científico. Para Morefield resulta sorprendente que la obra de Said no haya tenido mayor repercusión en la teoría política, nos atrevemos extender esa sorpresa a la teoría social. Probablemente los intrincados laberintos de la especialidad académica impiden vasos comunicantes entre el académico de los estudios literarios y las ciencias sociales, pero sin duda Said tiene algo que aportar en estos campos.

Said ha tenido un impacto relevante en las ciencias sociales, especialmente en la antropología. La crítica de Said al origen colonial de las disciplinas afectó fuertemente a la antropología estadounidense. En 1987 Said fue invitado especial en la conferencia

anual de la Asociación Americana de Antropología, como señala Nicholas Dirks, en la antropología anglosajona hubo una buena cuota de debate con relación al trabajo de Said, porque lo que tensionó el autor palestino no fue solo el origen colonial de la disciplina, sino su canon (Dirk, 2004). Para Herbert Lewis, el libro *Orientalismo* tuvo un impacto relevante en la antropología norteamericana porque cuestionó la posición epistémica de la disciplina y el lugar de la “otredad” (otherness) colonial en la antropología (Lewis, 2007).

La presunción de que con Said y su libro *Orientalismo* se inauguraron los estudios poscoloniales no era algo que al autor palestino le interesara mayormente. Una buena cantidad de académicos/as del Norte Global se sintieron atraídos por estas teorías y abrazaron una disposición reduccionista de la crítica de Said, en donde el desprecio por lo occidental se mezcla con la romantización por lo local o indígena, resulta particularmente atractiva la crítica a esta posición que adopta Claudia Zapata Silva al señalar que el vínculo entre Occidente y las sociedades indígenas es problemático, pero real e ineludible (Zapata, 2008). Para Zapata, Said expuso críticamente la forma en que hubo contacto cultural entre las culturas metropolitanas y colonizadas, no el hecho de que hubiera contacto. Entendía Said que las culturas inherentemente toman contacto entre ellas.

Para Edward Said, su labor era la crítica, su objetivo era democrático y el método que utilizaba era el contrapunto, éste es una técnica que viene de la musicología, siendo Said un eximio pianista esta técnica la domina con naturalidad. El contrapunto implica el uso de ejemplos que den una polifonía a lo narrado, la condición de exilio permite

esa lectura a contrapunto. Al respecto señala: “La crítica es siempre contextualizada; es escéptica, secular y está reflexivamente abierta a sus propios defectos” (Said, 2004, 42). Su labor crítica implicaba para Said criticar, en primer lugar, la suposición ideológica de que el modelo eurocéntrico de las humanidades representa realmente un contenido natural y adecuado para todo humanista (Said, 2004, 37).

La crítica, como actividad intelectual está ligada a la labor del intelectual público, que él rescata del pensador italiano Antonio Gramsci y, por otro lado, del humanismo. Para Said, la labor del intelectual es hablar a la cara al poder: *“Decirle la verdad al poder no es un idealismo, es sopesar cuidadosamente las alternativas, escoger la correcta, y luego exponerla inteligentemente donde pueda hacer el máximo bien y provocar el cambio adecuado”* (Said, 2007, 121). Esta labor crítica, hablarle al poder a la cara, para Said tiene que ver con exponer y denunciar las injusticias, como la que vive el pueblo palestino, que a él lo involucraron personalmente. Pero también es importante mantener un punto de vista crítico con los fundamentalismos: *“El intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una contienda de por vida contra todos los guardianes de la visión o el texto sagrado, siempre prestos a la depredación y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad”* (Said, 2007, 108).

El humanismo es, para Said, un horizonte, no tanto un proyecto histórico teleológico. Nos referimos a que, en toda la obra de Said, la emancipación, la lucha por la justicia y la dignidad humana aparecen como fundamentales. Es a partir de esta idea de humanismo que la crítica al poder cobra relevancia. Con *Orientalismo*, Said nos muestra que la relación entre colonialismo, imperialismo y las representaciones

culturales de lo que se ha denominado “oriente” están estrechamente ligados. La crítica humanista lleva a Said a atacar a intelectuales y académicos especialistas que se refugian en centros de pensamientos o partidos políticos: *“En la esfera pública de EE. UU. no escasean los intelectuales políticos partidistas que mantienen alguna relación orgánica con uno u otro partido político, grupo de presión, interés particular o potencia extranjera. Todo el conjunto incide en aquiescencia con un Estado neoliberal de postbienestar que no es sensible ni con la ciudadanía ni con el medio ambiente, sino con una vasta estructura de empresas multinacionales para las que no existen las restricciones de la soberanía ni las fronteras tradicionales”* (Said, 2006, 150) se puede desprender de esta cita una crítica aguda a la especialización excesiva del mundo académico y a la distancia entre este mundo y la política contingente.

### **Exilio, mundanidad e identidad.**

En la producción intelectual y académica de Said, otros tópicos relevantes, que están conectados con todo lo ya señalado son la idea de mundanidad, el exilio y la afiliación. La idea de mundanidad se refiere al hecho de que para Said toda idea, teoría y crítica está anclada en su tiempo, condicionadas a su historia. En esto Said pudo haber recibido influencia del marxismo, él mismo señala al respecto: “He recibido mayor influencia de los marxistas que del marxismo o de cualquier otro ismo. Si las posiciones que conlleva el marxismo del siglo XX tienen algún sentido es este: tanto

como cualquier otro discurso, el marxismo requiere decodificación sistemática, desmitificación y clarificación rigurosa” (Said, 2004, 46). Su materialismo e historicismo, condensado en lo que él denomina mundanidad, está en sintonía con las tendencias más críticas del marxismo anglosajón. Said cita en distintos momentos a Raymond Williams, Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm, entre otros. Por lo tanto, la mundanidad de las ideas y del escritor está en consonancia con lo ya expuesto respecto de la relación entre orientalismo y colonialismo, el contexto de enunciación no se puede disociar de las ideas.

Respecto del exilio, Said es bastante explícito en señalar que su propia trayectoria intelectual se explica por el exilio. El título de su autobiografía es *Fuera de Lugar*, en referencia al hecho de nunca haberse sentido completamente en casa ni en el mundo árabe, de donde era originario, ni en los Estados Unidos, donde hizo toda su carrera académica (Said, 2003b). El exilio sirve como metáfora para comprender la trayectoria intelectual de todo crítico comprometido. Al respecto señala: “*La pauta que fija el curso vital del intelectual como alguien marginal está óptimamente ejemplificada por la condición de exiliado, el estado de no considerarse nunca plenamente adaptado, sintiendo siempre como algo exterior el mundo locuaz y familiar habitado por los nativos, tendiendo siempre, por decirlo de alguna manera, a evitar e incluso mostrar antipatía hacia las ventajas de la acomodación y el bienestar nacional*” (Said, 2007, 42).

El exilio sirve como metáfora, también, para comprender las trayectorias de las ideas y teorías, no solo viajan, migran y se mueven las personas, las ideas y teorías lo hacen

también. Teorías ambulantes y el exilio tienen un papel importante en la obra de Said. *“La cultura occidental moderna es en gran medida obra de exiliados, emigrados, refugiados. Los exiliados cruzan fronteras, rompen barreras de pensamiento y de experiencia”* (Said, 2007, 193).

Dado que el exilio es una experiencia propia de la modernidad, en donde las identidades nacionales y filiales se difuminan, para Said cobra relevancia repensar la cuestión de la filiación. Este esfuerzo reflexivo en torno a la cuestión de la filiación está circunscrito a la adhesión a las ideas y principios que surgen desde los espacios que habitamos. Para alguien que ha vivido toda su vida en el mismo entorno cultural resulta del todo natural adherir a las ideas, principios e ideologías hegemónicas de ese espacio. Pero para el migrante, el exiliado, el que se vio obligado a desplazarse, no siempre encuentra solaz en las ideas de su madre patria, tampoco encuentra consuelo en las ideas del lugar que lo recibe, un exiliado puede estar toda su vida fuera de lugar, parafraseando el título de su autobiografía. Es por eso por lo que Said hace una distinción fundamenta entre filiación a afiliación. Al respecto el académico palestino señala que esta distinción surge de nuevas y diferentes formas de concebir las relaciones humana: *“la aridez, el desperdicio y la esterilidad de la vida moderna hacen de la filiación, en el mejor de los casos, una alternativa poco razonable y, en el peor, algo inalcanzable. La única alternativa diferente parecían ofrecerla las instituciones, asociaciones y comunidades cuya existencia social no estuviera garantizada de hecho por la biología, sino por la afiliación”* (Said, 2004, 31). Es decir, para Said es más relevante hoy sentirse cercano a una ética pública por afiliación, por una disposición



afectiva y ética a las ideas, no por derecho de nacimiento. Lo que Said está criticando es las formas de filiación que hace que los sujetos asuman acríticamente que sus comunidades filiales poseen un pasado glorioso, asumir que su identidad es el sumun de la civilización y que los otros son simplemente “Otros”. En cambio, afiliarse implica un proceso de identificación, un conocimiento de diversas culturas y tradiciones intelectuales.

Esta distinción fundamental en el pensamiento saideano, nace de la constatación de que, en el mundo moderno, en parte fruto también del imperialismo, todo circula. No solo las personas migran y se exilian, las ideas y las teorías también lo hacen: *“Al igual que las personas y las escuelas críticas, las ideas y las teorías también viajan; de una persona a otra, de una situación a otra y de una época a otra”* (Said, 2004, 303). De hecho, para Said el valor de una teoría o idea está en que tenga la capacidad de viajar, volver, ser traducida y seguir teniendo potencia. Es por esto por lo que la labor de traducción es fundamental, traducir una idea, así como una teoría, no es un trabajo mecánico, es una tarea que involucra autoría y en el que el traductor se involucra llevando, adaptando y situando la teoría. Como señala Talal Asad, la labor de traducción es una práctica encarnada, una práctica que involucra al cuerpo sensible (Asad, 2018).

Said, por lo tanto, recoge parte del legado posestructuralista que descentra al sujeto y pone en cuestionamiento el esencialismo de la identidad. El sujeto situado de las

teorías poscoloniales y feministas y el sujeto nómada de Rosi Braidotti<sup>8</sup>. La condición errante del sujeto, el exilio y la situación colonial para Said es la condición actual en la que se desenvuelven los sujetos. Por esto mismo, toda noción de pertenencia filial naturalizada, esencializada, homogenizada, etc., a Said le parecen ajenas. Al respecto señala: *“La idea de homogeneidad de que, si perteneces a un grupo, todos sus integrantes deben ser exactamente iguales, y que sólo ese grupo tiene el derecho si es la mayoría; esto es totalmente tendencioso”* (La Pluma y la Espada. pp 59), rechaza así Said, la idea de que por pertenecer a un grupo de nacimiento debemos adoptar posiciones hegemónicas del grupo, debemos adoptar una forma de identidad propia del mismo y parecernos a él.

Para ahondar en ese punto, Said señala: *“La idea de que los seres humanos no somos recipientes cerrados sino instrumentos a través de los cuales fluyen otras cosas. El ser humano es un viajero que en su mente lleva grabadas las vistas, los sonidos, cuerpos e ideas de otros, lo que le da la capacidad de convertirse en otro de absorber tanto como el mar y, por ende, de liberar las mortajas y barreras, puertas y muros, que son una parte tan importante de la existencia humana”* (Said, 2001, 60). En esta cita Said resume muy bien un punto de partido relevante para nuestra investigación, que los

---

<sup>8</sup> Nos resulta particularmente relevante la propuesta de Braidotti de concebir las raíces corpóreas de la subjetividad como punto de partida epistemológico del nomadismo. Esta perspectiva, que consideramos coincidente con la perspectiva de Foucault y Butler de la subjetividad, es también coincidente con Said. También es un punto de partida para comprender la subjetividad de musulmanes en el presente estudio.

seres humanos, los sujetos somos un cúmulo de experiencias corporizadas. Se aleja así de un sujeto metafísico, de ese sujeto cartesiano que pareciera no tener cuerpo.

En su extraordinario ensayo sobre Freud, en donde realiza un análisis del texto *Moisés y la Religión Monoteísta* del padre del psicoanálisis<sup>9</sup>, Said se explaya en relación al tema de la identidad, señalando: *“En una época como la nuestra, de grandes migraciones, de refugiados, exiliados, expatriados e inmigrantes, ese rasgo también puede Identificarse con la conciencia cosmopolita, diaspórica, errante, e indecisa de los que están tanto dentro como fuera de su propia comunidad (...) la identidad no puede concebirse ni funcionar como si fuera algo puro, no puede constituirse ni siquiera imaginarse sin la represión de la radical fractura o carencia originarias”* (Said, 2003c, 79-80). Para Said, Freud logra reflexionar desde una perspectiva antiprovinciana, a diferencia de sus contemporáneos europeos, que denigraban otras culturas no europeas como menores o inferiores (Said, 2003b, 17). A partir de las reflexiones de Freud, Said extrae conclusiones valiosas para comprender las identidades modernas.

La cuestión de las identidades es ha sido un asunto muy debatido en las ciencias sociales contemporáneas. Importantes autos como Charles Taylor han señalado que

---

<sup>9</sup> Este ensayo surge a partir de una invitación del Instituto Freud de Viena el año 2001. Ese mismo año se produce el atentado de Al Qaeda a Estados Unidos y el director del Instituto le informa a Edward Said que declinarían de la invitación, sin explicación mediante. Este episodio revela lo controversial que ha sido Said en el campo intelectual internacional. La charla la dio finamente en Londres, en el Museo Freud de esa ciudad. Sujeto de amplia polémica la charla apela a que Freud, sin tener plena conciencia de ello, logra articular una teoría sobre la identidad bastante lúcida, todo a partir de su análisis de Moisés como el fundador de la religión hebrea sin ser un judío, sino un egipcio.

existen múltiples fuentes de la identidad del sujeto en la era moderna (Taylor, 1996). Por su parte, el sociólogo chileno, Jorge Larraín al estudiar sobre la identidad chilena lo hace desde el punto de partida del antiesencialismo (Larraín, 2001).

La antropología latinoamericana también ha aportado al debate, por ejemplo, el argentino Alejandro Grimson en su libro *Los Límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la Identidad* señala que “en un mundo interconectado como el nuestro resulta por demás evidente que las sociedades no son homogéneas” (Grimson,2011,84) El antropólogo argentino ahonda en esto al final de su libro señalando: “Vivimos en interconexiones culturales y nos constituimos en dialogo y tensión con la diferencia, en relación con el poder, con hegemonías múltiples, heterotópicas y heterocrónicas” (Grimson,2011,235) poniendo énfasis en las diferencias materiales entre sociedades metropolitanas y periféricas, algo atraviesa la experiencia vital contemporánea y es que habitamos la heterogeneidad.

Said aborda la problemática de la identidad desde una perspectiva antiesencialista, pero a la vez tuvo una particular preocupación intelectual por las voces de la resistencia del Tercer Mundo. De la combinación de ambas inquietudes políticas e intelectuales uno podría fácilmente colegir que entonces Said era un defensor de las llamadas políticas de identidad, pero estaríamos en un error. Primero que todo, debemos señalar, siguiendo a Gary Younge, que eso que se ha denominado *Políticas de la Identidad* no goza de una definición común y estándar, por otra parte, siempre hay política en la identidad, aun cuando no seamos conscientes de ello (Young, 2019) en esto coincide con Said.

Como señala Todd Gitlin, la política de la identidad puede ofrecer refugio ante el anonimato de la vida social, pero también puede significar un distanciamiento de ese mundo, puede derivar en la caída en un mundo autorreferencial (Gitlin, 2000) el auge de las políticas de identidad es efecto de la fragmentación de la política de lo compartido, esto como corolario del neoliberalismo. La afirmación de una identidad como forma de resistencia no necesariamente nos abre a la experiencia del mundo en su complejidad, el peligro de aquello es que el acto afirmativo de reivindicación identitaria puede llevarnos al ensimismamiento. Como señala Benjamín Arditi: “La proliferación de identidades periféricas no se traduce automáticamente en una experiencia de emancipación” (Arditi, 2000, 118).

Por otra parte, en una época de mercantilización neoliberal todo es potencialmente comercializable, incluyendo las políticas de identidad. Como señalan Jean y John Comaroff: “*Hemos sugerido que la economía de la identidad alimenta una profunda ambivalencia en la vida moderna y se alimenta de ella: una sensación de exilio del “auténtico” ser que procura compensarse en los contactos con la “otredad” auténtica, si bien en su forma consumible*” (Comaroff, 2011, 216). Este caso puede ser el de árabes o descendientes de árabes que ponen restaurantes de comida árabe o tiendas de artículos “típicos” árabes.

Ya sea desde una posición liberal como las de Francis Fukuyama o Carlos Peña, quienes dirigen la crítica a la idea de que los resentimientos provocados por las consecuencias de las crisis del capitalismo han generado crecientes demandas por políticas de identidad que menoscaban el principio universal de ciudadanía liberal, en

lo que Fukuyama “políticas del resentimiento” (Fukuyama,2019,23). Para Peña la política de identidad es la expresión de una sociedad dislocada, en donde ya no es la adscripción de clase lo que constituye la identidad de los sujetos, sino múltiples rasgos como la sexualidad, la migración, nuevos estilos de vida, adscripción étnica, etc., en ese sentido, estas políticas de identidad buscan estabilizar esa dislocación, pero con el riesgo de caer en particularismos que nos alejen (Peña. 2019,205). En ambos casos, ambos autores, reconocen que el reconocimiento político, cultural y social de las diferencias, sobre todo en minorías discriminadas, es valorable, pero entraña riesgos también.

Otras críticas a la problemática de la identidad van dirigidas a otros aspectos. Por ejemplo, el sociólogo francés Jean-Claude Kaufmann, señala que es un error creer que las identidades remiten e la historia, a nuestra memoria, a raíces. También concibe como un error confundir identidad con identificación administrativa, es decir, ser nacional de un país, es una etiqueta administrativa, no un rasgo esencial del sujeto. Para Kaufmann también es un error pensar la identidad en términos fijos, cualquier tipo de identidad es siempre procesual y abierto. Dice el sociólogo francés: Cuanto más frágil psicológicamente o más socialmente desfavorecido es un individuo, más riesgo existe de la pasión aniquile su autonomía de sujeto. Se vuelve prisionero de su pasión, que invade toda su existencia. La necesaria clausura del sentido desde el punto de vista identitario se vuelve totalizadora, atrapando al individuo en la prisión fundamentalista es por esto que las identidades pueden ser bombas de relojería, como señala el título del libro (Kaufmann, 2015,59).

Por otra parte, el sinólogo francés François Jullien, señala que la identidad cultural no existe, porque siempre estamos entremedio. El concepto que utiliza es el francés “écart” que se puede traducir simplemente como brecha, pero ¿qué diferenciaría este concepto del de “diferencia” para reivindicar identidades culturales? Para Jullien écart remite a distancia, si diferencia es identificadora, siempre con su par similitud, para establecer una identidad; écart en cambio es apertura, exploración, no de identificación. No tiene función de clasificación, busca desbordar las tipologías; écart desorganiza. La visión de Jullien es una invitación a la apertura, a un dialogo honesto entre culturas (Jullien, 2019).

Para el escritor libanés Amin Maalouf, “Identidad” es un falso amigo, es decir, es de escas palabras que creemos que conocemos, pero no es así del todo. “en todos nosotros coinciden pertenencias múltiples que a veces se oponen entre sí y nos obligan a elegir, con el consiguiente desgarró. En unos casos, la cuestión es de entrada evidente, pero en otros hay que hacer un esfuerzo para reflexionar con más detenimiento” (Maalouf, 2001,12) en el esfuerzo por alcanzar una autenticidad identitaria (que nunca es posible) es que surge el potencial asesino de las identidades.

Por otra parte, tenemos autores que analizan la problemática de las identidades desde posiciones menos críticas, sino más bien analíticas. Por ejemplo, el filósofo británico de origen ghanés, Kwame Anthony Appiah, señala que: “*a las identidades hay que reprogramarlas porque, en su mejor expresión, permiten que los grupos, pequeños y grandes, colaboren. Son las mentiras que nos unen*” (Appiah, 2019,19) son mentiras

en el sentido la apelación a una identidad de grupo siempre se fundamenta en cuestiones que son desmontables, como la ancestralidad de la nación.

La identidad de los sujetos es algo de lo que la psicología se ha encargado de investigar, en el desarrollo de cada sujeto, cuestión que siempre es un proceso de autocomprensión, la pertenencia al grupo es sumamente importante, los roles dentro de los grupos dan sentido al “yo” (Appiah, 2019,24) lo problemático de la discusión sobre las identidades se da cuando se usa el vocablo para describir y analizar lo que sucede con los diversos grupos. El temor al esencialismo hace que las ciencias sociales eviten el problema. Como señala el antropólogo Peter Wade: “Las identidades raciales y étnicas deben considerarse ahora en un contexto nacional y global, como construcciones cambiantes, descentradas y relacionales, sujetas a una política de identidad, cultura y diferencia que abarca el género, la sexualidad, la religión y otras expresiones culturales” (Wade,2000,129)

En la constitución del sujeto el proceso de identificación es fundamental, como señala Nikolas Rose: *“como sí mismos poseemos una identidad, la cual ha constituido nuestra más recóndita y profunda realidad, ha sido el repositorio de nuestra herencia familiar y de nuestra experiencia particular como individuos, y ha animado nuestros pensamientos, actitudes, creencias y valores. Como sí mismos, hemos sido caracterizados por una profunda interioridad: conductas, creencias, valores y discursos han debido ser interrogados y vueltos inteligibles en términos de la comprensión de un espacio interno que les habría dado forma, dentro del cual ellos han sido, literalmente, encarnados en nosotros en tanto seres corpóreos”*



(Rose,2019,27) En sintonía con Rose, la pensadora estadounidense Judith Butler señala que “no se trata de que yo sea un cúmulo de identidades, sino que soy de por sí una reunión, una asamblea; más aún, soy una asamblea general o un ensamblaje” (Butler,2017,73). Por ende, cada uno de nosotros es una serie de cosas a la vez en términos de identidades, las identidades nos vinculan con otros.

Las identidades son descentradas, dislocadas y fragmentadas como ya hemos señalado, pero también la identidad establece un puente en la brecha entre interior y exterior del sujeto, como señala Stuart Hall, las identidades unen sujeto y estructura, estabiliza tanto sujeto como los mundos culturales que ellos habitan. Hall señala que “los sujetos asumen diversas identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente” (Hall,1996,36). Por lo tanto, en el proceso de identificación, hay negociación, hay diversidad de posiciones, pero también desigualdad de poder.

Las identidades nunca están fijas, los sujetos negocian su identidad en contextos diversos, se ven sometidos a marcos que los fuerzan a actuar de diversas formas, pero también se mueven en esos contextos buscando formas de satisfacer sus intereses en cada contexto histórico, culturalmente instituidos (Grimson,2011, 236) el poder y los prejuicios nos condicionan, pero los sujetos también tenemos la capacidad de negociar, de movernos en distintas direcciones. Quizás la retórica de la “resistencia” con toda su carga semántica, no es la más adecuada para describir este proceso, pero ciertamente no estamos simplemente sujetos al poder. Cuando los musulmanes hacen su shahada, es decir, hacen ese acto performático de adhesión a la fe islámica, reivindican una

identidad, pero no es una identidad que agote todo lo que cada sujeto es hasta la última instancia. Con toda la carga que tiene ser musulmán hoy en día, cada musulmán decide diversos caminos por los cuales moverse para vivir su fe.

El sociólogo Richard Sennett señala: *“El “yo” es un complejo de sentimientos, afiliaciones y comportamientos que rara vez se ajustan claramente entre sí; cualquier llamamiento a la unidad tribal menoscabará esta complejidad personal”* (Sennett,2012,16) Said estaría de acuerdo con Sennett, de hecho, el asunto de la afiliación versus filiación en Said, como ya vimos, es muy relevante.

Los puntos de encuentro entre las ideas de Said y de los intelectuales ingleses de los Estudios Culturales como E.P Thompson, Raymond Williams y Stuart Hall eran significativos. Said no menciona a Hall en sus textos, probablemente no lo conoció, pero las coincidencias teóricas entre ambos son interesantes. Tanto Stuart Hall como Edward Said eran migrantes del Sur Global en sociedades metropolitanas. En ambos la preocupación por la identidad no pasa por la reivindicación de una identidad inmutable, trascendental y ahistórica, muy por el contrario, tanto Hall como Said, fueron receptivos a las ideas y teorías posestructuralistas. Stuart Hall era colega, en los Estudios Culturales de intelectuales como E.P. Thompson, gente que había roto con el comunismo internacional después de conocerse los crímenes de Stalin. El desencanto con el comunismo no significó un rechazo al marxismo, por el contrario, estos intelectuales ingleses desarrollaron un marxismo heterodoxo en donde la preocupación por la historia, la cultura y los estudios empíricos cobran relevancia. Famoso es el libro de Edward Palmer Thompson, *La Miseria de la Teoría* (Thompson,1981), en donde el

historiador inglés ataca con vehemencia la posición estrictamente estructuralista de Louis Althusser de despreciar la historia y el estudio empírico de la sociedad en favor de la teoría marxista ortodoxa y teleológica que logra explicar todo fenómeno social de forma coherente. Los intelectuales ingleses radicados en Birmingham de los Estudios Culturales comparten con Said en reivindicar la importancia teórica de Antonio Gramsci, es decir la vuelta a un marxismo en donde la relevancia de la cultura como campo de batalla por la hegemonía social es relevante, un marxismo en donde la historia y las disputas hegemónicas y contrahegemónicas explican la contingencia social. Al respecto Said señala que recibió un legado teórico importante de parte de marxistas importantes. Tanto Hall, como Said, citan y analizan a Antonio Gramsci y a Michel Foucault, podemos situar a ambos en el campo del posestructuralismo<sup>10</sup>.

Stuart Hall, de origen jamaicano, que llegó a estudiar sociología a Oxford, Inglaterra en los años 1950, centró gran parte de su labor académica a pensar la cuestión racial, las migraciones y las identidades. Señala Hall: *“Uso ‘identidad’ para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de decirse. De tal modo,*

---

<sup>10</sup> Al respecto recogemos la distinción que hace Larraín (2010) que establece una diferencia significativa entre posestructuralistas y posmodernos. Foucault, para Larraín es un posestructuralista, ya que: “no disuelven la realidad social en signos e imágenes fragmentarias, en puros simulacros, y que todavía piensan que una variedad de sujetos colectivos puede ser políticamente constituidos por medio de discursos progresistas que resisten frente al poder o que buscan el socialismo” (p. 58)

*las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas”* (Hall,1996, 20). Por lo tanto, su concepto de identidad es no esencialista, es estratégico y es posicional, es decir, depende de la posición que ocupa el sujeto en la sociedad que habita. Ese carácter procesual y contingente de las identidades, en lo que coincide Said, es lo que nos interesa para esta investigación. Más adelante reflexionaremos y analizaremos los testimonios otorgados por musulmanes y musulmanas que nos permiten conocer sus vidas en la sociedad chilena contemporánea, el único criterio de selección de sus testimonios era que se identificaran como musulmanes/as. Pero ese solo criterio tiene un peso fundamental en la sociedad global contemporánea, porque afirmar la identidad musulmana (como veremos más adelante) tiene una carga cultural no menor. Consideramos que el proceso de asumir esa identidad es relevante, por lo tanto, no podemos desentendernos de lo que implica hacer uso del concepto de identidad. El concepto, acá expuesto, de identidad está en la dirección que nos interesa.

Por lo tanto, consideramos que Said, por sus diversos aportes teóricos y empíricos a raíz de sus reflexiones, sus análisis respecto de la relación entre cultura e imperialismo, su pensamiento respecto de la relación entre contexto de producción y ciencia, en pensar las identidades contemporáneas, en pensar las formas de representación del islam en el mundo contemporáneo, nos entrega un corpus teórico de gran relevancia para nuestra presente investigación. Para Bill Ashcroft y Pal Ahluwalia, estudiosos de la obra de Said: *“La originalidad de Said radica en su coherente defensa de la materialidad de las circunstancias de la escritura, la mundanidad del texto y la*

*mundanidad de la crítica... la originalidad de Said reside en su determinación, en su incansable persistencia en promover un concepto de materialidad y mundanidad de la escritura, la textualidad, la lectura, la crítica y el trabajo intelectual en general”* (Ashcroft y Ahluwalia, 2015,39). Mundanidad es el concepto que más relevan los autores, es decir, un materialismo en donde la contingencia y las condiciones materiales de existencia son relevantes, pero no un sentido teleológico, ni trascendental, para cumplir una meta de la historia. Por el contrario, para Said, toda lucha emancipatoria, liberadora y de resistencia corre el riesgo de ser productora de su propia derrota (Said, 2002).

Como señalan Guhin y Wyrzten, a pesar de la importancia de Said en los estudios literarios, poscoloniales y las humanidades, su influencia en la sociología ha sido menor. Los autores señalan que se hace necesario que la sociología atienda más a los aportes de Said, por cuatro razones: la primera, porque Said advierte sobre la inevitablemente violenta relación entre conocimiento y poder. Segundo, porque Said reconoce el valor del posestructuralismo, sin perder la esperanza en los reclamos representacionales. Tercero, Said muestra el valor del académico e intelectual público crítico. Cuarto, porque a través de Said, la sociología puede ser un compañero valioso a las teorías poscoloniales, aportando datos, métodos y teoría (Guhin,2013).

Para Bhabra y Holmwood, autores como Said, aportan a la moderna teoría social porque ponen en tensión algunos supuestos. Así como para las sociedades que fueron subyugadas por el colonialismo europeo, no se puede examinar ningún asunto contemporáneo sin remitirse al colonialismo, en Europa se asume que el colonialismo

es algo que les sucedió a otras sociedades. Por lo tanto, entender cómo el colonialismo en formas y prácticas del conocimiento está asociado al desarrollo de un canon en la moderna teoría social es donde está el aporte (Bhambra y Holmwood, 2021).

La recepción de Said fue controversial, tuvo encuentros y desavenencias con la historiografía, la antropología y la sociología, pero fundamentalmente en el medio anglosajón, predominó una valoración positiva de sus perspectivas. En cambio, en el medio francés su recepción es menos entusiasta. La recepción crítica de Said en el medio francófono, menos que en el medio anglófono, que se puede deber a la distancia geográfica y al desarrollo de los estudios de área en los Estados Unidos. En Francia la crítica fue mayoritariamente masculina, en un medio dominado por hombres. El argumento recurrente es que la crítica de Said es más ideológica que científica (Brahimi y Fordant, 2017).

La insistencia de Said en la relevancia del contexto político en las ideas y teorías de quienes trabajan en las humanidades y ciencias sociales. La idea saideana de que las teorías, tanto como los sujetos, viajan y transitan. La insistencia, también, de vincular la experiencia histórica del imperialismo colonialista con las modernas disciplinas científicas y lo que nos han aportado al conocimiento del “otro”, son algunos de los puntos por los que Said ha causado controversia en el medio académico. Consideramos que es difícil que hoy en día en disciplinas como antropología, sociología e historia no se lea a Said, sus ideas se han transformado en referencias obligatorias, pero sigue causando controversia. Esa insistencia de Said, en la relevancia de la cultura del imperialismo, que queda suficientemente claro en su libro *Cultura e Imperialismo*,

pudo haber sido especialmente controversial en el medio francés donde la memoria histórica del colonialismo no está sujeta a estudio crítico con tanta fuerza (Bessis,2002,76).

Al respecto queremos destacar una cita que grafica muy bien la posición política de Said: *“La futilidad latente en la filantropía imperialista -cuyas intenciones incluían ideas tales como “salvar el mundo para la democracia”- el gobierno de EEUU es todavía hoy incapaz de percibirlo: así intenta realizar todos sus deseos a lo ancho del planeta, especialmente en el Oriente Medio”* (Said,1996,21). Para Said, así como los proyectos históricos de socialismo contenían ese trasfondo teleológico que terminó desvaneciéndose y siendo fútil, el imperialismo tiene la misma característica. El intento infructuoso de los Estados Unidos de promover sus valores en el mundo lleva una y otra vez a la debacle política, cuestión que sufren mayoritariamente -mas, no exclusivamente- los musulmanes en Medio Oriente.

También señala Said: *“Perderemos de vista lo esencial acerca del mundo en la última centuria, si desdeñamos o no tomamos en cuenta la experiencia cruzada de occidentales y orientales, y la interdependencia de los terrenos culturales en los cuales el colonizador y el colonizado coexisten y luchan unos con otros a través de sus proyecciones, sus geografías rivales, sus relatos y sus historias”* (Said,1996,24). Es decir, a pesar del racismo estructural, a pesar de la geopolítica derivada del imperialismo, a pesar de las desigualdades globales, etc., nuestras sociedades contemporáneas son producto de complejas interacciones, hibridaciones, mestizajes, etc.

Para Edward Said, el humanismo es un proyecto intelectual y político, implica rescatar el sustrato emancipatorio de la modernidad. Como hemos visto, recoge el legado posestructuralista que descentra al sujeto, recoge también el legado gramsciano de concepción de la cultura como el campo de batalla de las hegemonías y contrahegemonías. Creía en la resistencia al poder, pero era escéptico respecto de proyectos históricos redentores. Consideraba que era fundamental estar siempre dispuesto a criticar al poder. Nos interesa el legado teórico de Said, para enforcar nuestro trabajo en la senda de una ciencia social que reivindica al sujeto, su vida y formas de resistencia, siempre contingente, siempre en negociación, siempre en dialogo con otros, desenmascarando los dispositivos discursivos que encapsulan al “otro”.

### **Antropología del islam y el sujeto musulmán**

A partir de lo expuesto, el aporte teórico que ha legado Said, plantearemos que las ciencias sociales han desarrollado perspectivas que permiten analizar, reflexionar sobre y conocer las sociedades musulmanas, intentando salir de la trampa de las representaciones orientalistas.

El mismo Said plantea en su libro *Cubriendo el Islam* que las formas peyorativas y tendenciosas de presentar y representar al islam en los medios (podemos agregar a las



redes sociales hoy en día) están profundamente arraigadas y muy directamente conectadas a los sucesos de la política internacional.

Para Said es labor de los intelectuales públicos ser responsables con la verdad y no recurrir a simplificaciones excesivas: *“Hoy día es del todo habitual que, al abordar temas relacionados con el mundo islámico, los intelectuales universitarios norteamericanos o británicos hablen reductivamente y, en mi opinión, con escaso sentido de la responsabilidad de algo llamado islam”* (Said,2007,50). La clave para salir de estas formas de representación que esencializa al islam está, para Said: *“El islam es religión y una cultura, y desde ambos puntos de vista es una realidad compleja y muy alejada del monolitismo. Sin embargo, en la medida en que es la fe y la identidad de una amplia mayoría de personas, el intelectual en ningún caso debe limitarse a entrar en él en busca de coros que canten las excelencias del islam, sino que más bien debe introducir en el din, en primer lugar, una interpretación del islam, que ponga de relieve su naturaleza compleja y heterodoxa”* (Said,2007,59). Said señala que el académico o intelectual que estudia esa diversidad que es el islam, debe introducir (diría incluso introducirse) en el DIN. En el islam la palabra *Dīn* se refiere a la religión, pero también a la creencia, costumbre, uso y retribución, es decir, se refiere a las prescripciones, lo que Dios le impone al musulmán, podemos decir, que se refiere a la forma de vida del musulmán (Mailló,1996,64). Podemos colegir, a partir de estas dos citas de Said, que su propuesta para los/as investigadores/as del islam es ir en busca de lo que la fe musulmana significa para los musulmanes, ir en busca de la forma de vida musulmana. Como veremos esta propuesta saideana está muy en

sintonía con las nuevas tendencias en las ciencias sociales referentes al estudio de los musulmanes.

Lo que Said dejó claro en su *Orientalismo* es que las ideas, representaciones y declaración sobre lo “oriental” tiene que ver más con la cultura desde la que se escribe que sobre la cultura que se pretende representar, Said deja claro que lo que se dice sobre oriente es una forma de esencialización que encapsula a ese oriente en el tiempo. Pero si nos fijamos en el islam y los musulmanes, en *Cubriendo el Islam*, Said señala que: *“las maliciosas generalizaciones sobre el islam se han convertido en la última forma aceptable de denigración de una cultura extranjera en Occidente: lo que se dice acerca de la mentalidad musulmana, o sobre su carácter, su religión o su cultura, en conjunto no podría ser planteado en la actualidad en ningún debate sobre los africanos o los judíos, o sobre otros orientales o asiáticos”* (Said,2005,33) es decir, cuando se habla del islam y los musulmanes las formas de representar a oriente no son solo exotizantes, no es una simple “otredad”. Said dice, más adelante en el libro, que estas formas de presentar al islam, más que buscar comprender mejor estas realidades, buscan perpetuar la hostilidad e ignorancia (Said,2005,72). Las ciencias sociales han intentado mostrar de diversas formas al islam, pero en los últimos años la discusión acerca de las formas en que se han presentado, estudiado, las premisas epistemológicas desde las que se ha partido esas investigaciones hoy están siendo cuestionadas.

Dos referentes de las ciencias sociales del siglo XX que estudiaron al islam son Clifford Geertz y Ernest Gellner. Si bien los esfuerzos de estudiar las sociedades

musulmanas fueron un aporte en su momento, en ambos el islam se reduce a un todo coherente que no deja de ser esencialista.

Por ejemplo, Geertz señala: “*Comparar Indonesia y Marruecos, que desde cierto prisma, parecen ser una pareja dispar: un país asiático situado en el trópico, rarificado e influido por la cultura holandesa, y otro mediterráneo, rígido, árido y considerablemente puritano, con un barniz francés. Sin embargo, desde otros puntos de vista -incluyendo el hecho de que los dos son, en el sentido más amplio de la palabra, islámicos- ambos permiten una comparación constructiva*” (Geertz,1994,20).

Gellner señala: “*Al final de la Edad Media existían cuatro civilizaciones mundiales principales con documentación escrita. De ellas, solamente el islam parece mantener en el mundo moderno su fe de la época preindustrial*” (Gellner, 1989,15).

En ambas las comparaciones, generalizaciones y la homogenización está presente. Para Geertz el único criterio válido para comparar sociedades de países tan distintos es que son de mayoría musulmana, bajo es lógica se podría comparar Filipinas e Italia, ambos católicos. Gellner, por su parte, recurre al paradigma civilizatorio, señalando que el islam es civilización<sup>11</sup>, cuestión que nos parece, al menos discutible. El islam es

---

<sup>11</sup> Huntington, Samuel (1996). *El Choque de Civilizaciones y la Reconfiguración del Orden Mundial*. Buenos Aires, Paidós. Este influyente libro nace después de un artículo en Foreign Affairs que salió publicado poco después del fin de la Guerra Fría. El título del artículo era ¿Choque de Civilizaciones? El título sugiere algo de lo que se ve en su contenido, el autor se preguntaba si con el fin de la Guerra Fría vendrían nuevas formas de conflictividad mundial derivadas de las diferencias culturales. En el libro, aparecido en 1996, el autor afirma aquello y señala que hay 9 civilizaciones claras y bien definidas, de ellas la musulmana es la púnica que plantea un desafío a la hegemonía de la civilización occidental. En 1997 el recientemente electo presidente de Irán, Mohammad Khatami, un reformista

religión, tiene elementos de cultura, pero es ante todo religión, como tal, puede encontrarse presente en diversas culturas. Países como Marruecos, Indonesia, Malasia y Turquía, son todos de mayoría musulmana, pero son muy distintos cultural, étnica y lingüísticamente.

Conceptos como civilización islámica o musulmana, sociedad musulmana o mundo islámico han sido ampliamente debatidos en las ciencias sociales actuales. Por ejemplo, el historiador Cemil Aydın (Aydın,2017) Señala que el concepto de mundo islámico es moderno, nace en el siglo XIX como resultado del imperialismo europeo, nunca los musulmanes se refirieron al islam como mundo, es decir, como un todo ordenado y coherente. Asef Bayat (Bayat,2003), sociólogo de la universidad de Illinois señala que el concepto de sociedad musulmana ha sido usado en exceso y oculta lo que puede ser una diversidad de cosas. Por lo tanto, trabajos clásicos como los de Geertz y Gellner son trabajos de referencia, pero ampliamente criticados. Los nuevos

---

de línea moderada invita al Dialogo de Civilizaciones, incluso la teóloga estadounidense Jill Carroll escribió un libro llamado Dialogo de Civilizaciones. Los ideales islámicos de Gülen y el discurso humanista (2009) Somerset: Editorial La Fuente, en él la autora reivindica el pensamiento del político y ensayista turco Fethulla Güllen, antiguo aliado del actual presidente de Turquía, después defenestrado por éste. Ya sea choque o dialogo, el paradigma civilizatorio encapsula y esencializa grupos culturales y humanos muy diversos, entorno a aspectos comunes, pero obviado las diferencias dentro de ellas. Las ciencias sociales, en la actualidad, han llegado a la convicción de que las culturas no son estáticas, son diversas, mutan y cambian con el tiempo, la idea de civilización tiene una carga semántica que la liga al imperialismo colonialista europeo del siglo XIX y está contrapelo del paradigma de las ciencias sociales actuales. Said, respondió al paradigma del choque de civilizaciones con un artículo denominado *El Choque de Ignorancias*, en él señala: *“Huntington es un ideólogo, alguien que quiere convertir las “civilizaciones” e “identidades” en lo que no son: entidades cerradas, selladas, que han sido purgadas de la infinidad de corrientes y contracorrientes. La tesis del choque de civilizaciones es tan superficial como la de la “guerra de los mundos”, más útil para reforzar el propio orgullo defensivo que para comprender críticamente la desconcertante interdependencia de nuestra época”*. En: Said, 2003, 252.

estudios científicos sobre el islam y los musulmanes en las ciencias sociales enfatizan otras cosas, parten de otros supuestos.

Dentro de las nuevas ciencias sociales del islam y los musulmanes un concepto que se ha desarrollado es el de Islam Global, para referirse a un islam cuya presencia en todos los continentes del mundo es constatable, pero que no encontramos los mismos patrones culturales en las diversas comunidades musulmanas del mundo. Por ejemplo, el antropólogo social de la universidad de Bergen, Laif Manger, en 1999 edita el libro *Muslim Diversity. Local Islam In Global Context*, que adelanta gran parte de los puntos de vista que se desarrollarán en las décadas posteriores. Para Manger el islam es global porque la presencia de los musulmanes en todos los continentes así lo demuestra, cada musulmán puede experimentar el ser miembros de la misma comunidad de creyentes (*Umma*), pero sus experiencias cotidianas y las formas que adquiere esa creencia es local (Leif,1999,4).

Con el texto de Manger encontramos una de las primeras manifestaciones de ciencia social del islam dentro de lo que podemos denominar giro global de las ciencias sociales. Con científicos sociales como el alemán Ulrich Beck en los años 90 del siglo XX, se comienza a delinear una preocupación creciente por el contexto global en el que se desarrollan los procesos sociales y las vidas de los sujetos (Beck, 1997). Así como el riesgo global ya no respeta fronteras nacionales, hay multiplicidad de procesos que no responden a fronteras soberanas de los estados. Migraciones, crimen internacional, pautas de consumo, cultura popular, etc., son solo algunos de los

fenómenos globales que llaman a pensar fuera del nacionalismo metodológico, como lo denomina Beck.

En las décadas posteriores científicos sociales como Manfred Steger, entre otras/os, han ido desarrollado una perspectiva de estudio enfocada en los fenómenos globales, se le denominó Estudios Globales (Steger y Wahrab, 2017). La premisa fundamenta acá es que los diversos procesos globales deben ser estudiados en contextos locales, son esos contextos los que dan vitalidad a los procesos globales. Lo fundamental es que se deben estudiar los fenómenos sociales intentado superar el marco estrictamente nacional (sin desdeñarlo) y enfocarse en los elementos de conexión transnacional y global de los fenómenos.

En el caso del islam, por diversas olas migratorias y por conversión<sup>12</sup>, es una religión global. El estudio de los musulmanes ya no puede estar circunscrito solamente al mundo árabe-islámico, ni tan solo al Medio Oriente. Como veremos, hay interesantes estudios sobre comunidades musulmanas en toda América.

Las nuevas antropologías del islam recogen lo que se ha dicho anteriormente, por ejemplo, John Bowen señala que debido a los flujos migratorios actuales, muchos musulmanes llegan a Europa o Norteamérica y deben adaptar normas y tradiciones musulmanas a los nuevos espacios socio políticos donde viven (Bowen,2012,156), señala además, que mucho de lo que los musulmanes viven cotidianamente no está

---

<sup>12</sup> Más adelante veremos que el fenómeno de la conversión al islam ha ido aumentando en diversos países y continentes. Para Chile no tenemos cifras fidedignas de tasas de conversión, pero pudimos entrevistar una significativo número de conversos lo que supone que es un fenómeno que está ocurriendo en Chile.

relacionado con teología o grandes doctrinas religiosas, sino que se relacionan con cosas más pedestres las que deben enfrentar con un sentido islámico, para eso buscan formas de vivir esa cotidianidad de forma islámica, esas formas son locales (Bowe,2012,5)

El antropólogo italiano Gabriele Marranci señala que a partir del 11/S/2001 los antropólogos del islam debieron considerar su posición en un debate global, se comenzó a tomar en consideración la vida de musulmanes en Occidente y su interconexión con el resto del mundo islámico. Lo local se hizo global, del estudio del ciber islam a las representaciones de las noticias impactantes a nivel global comenzaron a ser objeto de estudio para los nuevos antropólogos del islam (Marranci,2008,68). La alusión al 11 de septiembre del 2001 dice relación con el hecho de que la islamofobia aumentó exponencialmente después de los atentados, Marranci dice al respecto que nunca, desde la época del profeta Muhhamad, que los musulmanes debieron ocultar sus identidades como ha sucedido después del 11/S. Por lo tanto, mostrar las vidas musulmanas en diversas partes del mundo, donde sus experiencias cotidianas están cruzadas por la búsqueda de sentido trascendental, de vivir como verdaderos/as musulmanes y sorteando los prejuicios es la labor de los antropólogos del islam.

Daniel Martín Varisco, antropólogo de los Estados Unidos, señala que su preocupación como antropólogo es cuestionar y tensionar cómo se representa el islam en la antropología del islam. Para Varisco más allá de las fronteras disciplinares, su preocupación fundamental es que mucho de lo que se señala sobre el islam está basado

en medias verdades y falsedades por lo que el islam se oscurece (Varisco,2005). La crítica de Varisco va dirigida a los estudios del islam como los de Geertz y Gellner, que más que entregar una comprensión del islam, oscurecen el hecho de que ésta es una religión de múltiples culturas. Para Varisco, además, las fronteras entre sociología y antropología en el estudio del islam son engañosas, por lo tanto, el trabajo transdisciplinar es fundamental.

Para el antropólogo finlandés, Samuli Schielke, hay mucho islam en la clásica antropología del islam, en el sentido de que se le otorga al islam una importancia preponderante en la vida de los sujetos, sin equilibrar aquello con una descripción y reflexión sobre la vida cotidiana en la que se desenvuelven los/as musulmanes/as (Schielke,2010) es en la vida cotidiana, donde se expresan la ambigüedad, reflexividad, apertura, frustraciones, etc., de los musulmanes dice Schielke.

En la actualidad hay dos importantes expertos en islam que han desarrollado una perspectiva de estudio global para el islam. El francés Oliver Roy y el estadounidense Nile Green. Para ambos la preocupación es dar relevancia al hecho de que, si bien el islam es una religión con sus preceptos y obligaciones comunes para todos los musulmanes, las experiencias de vida cotidiana de cada comunidad y sujeto está condicionada por el contexto local.

Roy señala: *“El islam de los musulmanes de hoy no es un islote cultural, sino un fenómeno global, que sufre la mundialización de la relación con la religión o la*



*comunitarización del grupo religioso (acorde con una lógica del nosotros y los demás) se encuentra también en el cristianismo y el judaísmo” (Roy,2003,17).*

Asuntos como las migraciones, la asimilación a las culturas de acogida, los prejuicios, etc. son elementos que aborda Roy y que enfatiza que son todos asuntos que varían de comunidad en comunidad, de lugar en lugar, por las cambiantes circunstancias en las que se desenvuelven los sujetos. Según Roy en Europa se utiliza la categoría “musulmán” como categoría neo-étnica. Con esto se supone que todo musulmán participa de una mira cultura de origen, independiente si es árabe, turco, indonesio, etc., como si la religión fuera el rasgo definitorio de la cultura (Roy,2003,67). Señala también que ante la ausencia de autoridades religiosas islámicas legítimas que, en los países de acogida, puedan decir lo que es la norma, la religiosidad debe experimentarse como elección y como fe, islam se convierte en objeto de reflexión dice Roy (Roy,2003,84).

Uno de nuestros entrevistados, nos señaló en la entrevista, que prefería mantener una actitud recatada respecto de la fe, no le gustaba mostrarse musulmán todo el tiempo porque le cansaba tener que explicarse constantemente. Ante eso Roy señala que la pérdida de visibilidad, en sociedades donde no es mayoría, hace que el islam deba afirmarse cada vez más como una opción individual, como la expresión de una fe anunciada y proclamada, pero también obligada a expresarse, incluso a explicarse, a la vez delante de los correligionarios que tienen otra concepción del islam y delante de los occidentales que piden garantías de inserción (Roy,2003,86).

La relación entre espacio público, fe y derechos es algo que abordaremos más adelante con relación a los musulmanes chilenos, la vieja discusión sobre la secularización. Ante eso Roy señala que lo religioso se ha secularizado, no en el sentido de que se ha laicizado, sino en el sentido de que lo divino es un asunto de cada uno y no está ya en manos de un cuerpo de profesionales que lo externaliza apropiándose de él (Roy,2003,94). Esto coincide con las investigaciones sobre religiosidad en el mundo contemporáneo en América Latina, como el ya señero, *Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity* del sociólogo Gustavo Morello (2021), en donde constata que en nuestra región la religiosidad popular está muy viva, pero alejada de las autoridades e instituciones religiosas que constriñen las prácticas y los cultos. Es decir, en el islam global, suceden fenómenos sociológicos que se pueden contratar en otras religiones globales también.

Finalmente, para Roy hay aspectos de la vida musulmana que coinciden con otros aspectos de la vida en la era global, por ejemplo, *la preocupación por sí mismos, la lectura en términos de valores vuelve a anteponer el tema de la salvación, no solo como recompensa futura, sino también como autorrealización. El islam es, de este modo, la calve de la felicidad, del reencuentro con uno mismo* (Roy,2003,114). Como todo sujeto moderno el musulmán está en la búsqueda por la buena vida, común a la preocupación por toda la filosofía moral, por lo demás. Pero entre aquello y la sociedad global circundante hay una brecha, al musulmán se le exige siempre garantías de su comportamiento, como dice Roy, se le piden pruebas que a otras religiones no se les exigen. Al musulmán se le exige que declare constantemente su opinión sobre todos

los asuntos que conciernen al islam, como las guerras en medio oriente, el terrorismo, la situación de las mujeres, etc., recreando así el mito de una indivisibilidad del mundo musulmán, que precisamente se pretendería poner en tela de juicio (Roy,2003,122).

Para Nile Green, ser musulmán provee de significado y dirección moral, un sentido de propósito y de identidad colectiva, el islam es lo que los musulmanes dicen (Green, 2020. 3), el énfasis está puesto, entonces en los sujetos y no en la autoridad, ni en lo que creemos es la religión, civilización o mundo unívoco y homogéneo. Para Green el Islam global hace referencia a las múltiples versiones de islam propagadas a través de fronteras geográficas, políticas y etnolingüísticas, ya sea por activistas religiosos, organizaciones y Estados en la era de la moderna globalización (Green, 2020, 6). Green habla de múltiples islam. La era del islam global coincide con la era de reformas que se están viviendo en esta religión. El islam global nace en la era del colonialismo y maduró en la época del secularismo socialista y de los nacionalismos, en esas circunstancias nacen nuevas organizaciones islámicas para hacer frente a este secularismo, múltiples procesos geopolíticos cambiaron la fisionomía del islam global (Gree,2020,48). Islam global no implica pensar en que todos los musulmanes practican de la misma forma su fe en el mundo. La respuesta a estos procesos geopolíticos, de parte de los musulmanes en distintas partes del mundo, ha sido desarrollar alternativas locales o personales de islam, alternativas que emergen de los mismos lugares que habitan (Green,2020,139).

Para la académica británica Jocelyn Cesari el estudio del islam en Europa muestra la relevancia de pensar el islam como desde una perspectiva global. Para la autora hay

dos tendencias que evidencian el rasgo global del islam en Occidente: la primera es lo que ella denomina como “diaspórica”, caracterizada por comunidades migrantes. La segunda tendencia, es la propagación de pensamiento islámico y movimientos (Cesari,2009), en ese sentido el movimiento *Jamaat Tabligh*, muy presente en Chile, es una muestra de cómo la globalización del islam ha llegado a Chile también.

Otro aspecto relevante, al cual volveremos más adelante, es la importancia de las emociones y los afectos en el estudio de los musulmanes, para el citado Gabriele Marranci, en el estudio de los musulmanes hay que reconocer la importancia de las emociones y los sentimientos del informante, ese reconocimiento implica prestar atención a sus discursos sobre religión y la sociedad en la que viven (Marranci,2008,8).

## **Síntesis**

A partir del aporte teórico, ético y político de Edward Said y en consonancia con las nuevas tendencias en las ciencias sociales referente al estudio del islam, proponemos una aproximación al islam a partir del estudio etnográfico, biográfico y narrativo de los/as musulmanes/as. Nuestra apuesta es por un enfoque centrado en los sujetos, que enfatice el rol de la vida cotidiana en sus procesos de adscripción a la fe. Intentaremos alejarnos de los exotismos y del orientalismo, constatando que los musulmanes han sido objeto de prejuicios anquilosados en las sociedades occidentales, buscaremos

poner en relieve lo que los sujetos nos puedan y quieran informar sobre sus vidas en la sociedad chilena.

El importante sociólogo británico, Bryan Turner, señala que el auge de la moderna sociología del islam es, en parte, una respuesta al crecimiento de una diáspora musulmana global, pero también es fruto de una reacción, en Occidente, de la inversión que se ha hecho en seguridad tras el 11/S y los atentados en Londres, Madrid y Bali (Turner, 2013). Por lo tanto, el estudio del islam y los musulmanes en las ciencias sociales tiene un desafío ético, que es mostrar la complejidad de la vida de los musulmanes, más allá de los estereotipos y prejuicios.

Un enfoque etnográfico, para el estudio de musulmanes es una apuesta no solo metodológica, sino que también epistemológico-política fundamental para el estudio de musulmanes. Como ya hemos observado, Said fue sumamente crítico con la antropología en su momento: *“La antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida y construida históricamente, desde su mismo origen, a través de un encuentro etnográfico entre un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo XX que algunos/as antropólogos/as buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, nuevo otro (Said,1996,34-35)* Un enfoque etnográfico que intente salir de la trampa de la “otredad” que no busque evidencias de lo exótico en el “otro”, sino que tenga el legítimo interés en la vida de los sujetos a estudiar, es nuestra apuesta.

El aporte de Said ya ha sido recogido, sociólogos/as como Julian Go (2019), Gurminder Bhambra, John Holmwood (2021), entre otros/as, consideran que la consideración del contexto de producción imperial en las ciencias sociales, el reconocimiento del carácter colonial en el surgimiento de la moderna teoría social, la relevancia en las desigualdades globales y el reconocimiento en el carácter situado en la teorización, son en gran medida aportes de Said.

Para finalizar, queremos quedarnos con una reflexión del antropólogo francés, Marc Augé, con la cual Said sin duda estaría de acuerdo: *“a la hora de abordar esta clase de interrogantes, cualquiera sea el grupo observado y cualquiera sea el contexto local, es necesario además tomar en cuenta, imperiosamente, un contexto más amplio, de globalización, en la que el mismo antropólogo está inserto. En la unidad y en la diversidad de la actual contemporaneidad, la antropología es más necesaria que nunca. Su tradición de reflexión autocrítica y de observación de las concepciones locales del espacio y del tiempo le permite adaptarse a los cambios de la historia y tomar en cuenta las nuevas modalidades de simbolización o de desimbolización que obran el conjunto planetario”* (Auge,2014,36). Como señala C. Wright Mills, la ciencia social trata propiamente de la diversidad humana, el investigador social trata de comprender la diversidad humana de un modo ordenado, pero teniendo en cuenta la extensión y hondura de esa diversidad (Wright Mills,2003). Reflexividad y reconocimiento de la diversidad, son los puntos centrales de una ciencia social que estudie a los musulmanes, esa sería la apuesta de Said.

Esta tesis es heredera de la crítica de Said a las ciencias sociales y la antropología. Pero también es deudora del trabajo de científicos y ciencias sociales que tomaron esa crítica e hicieron avanzar a las ciencias sociales centrada en los sujetos.

## **Capítulo 2.**

### **Islam en Chile. La visión de los musulmanes.**

Los estudios sobre el islam en América Latina indican que su llegada data del siglo XIX y se produce con los inmigrantes árabes que venían de la antigua provincia Siria del Imperio Otomano (Caro, 2010). Sirios, libaneses y palestinos llegaron a toda América buscando oportunidades de vida, en una época de grandes tensiones políticas en Medio Oriente, nos referimos a las relaciones imperiales en las vísperas de la Primera guerra Mundial. El presente trabajo no pretende hacer una genealogía de aquella llegada, diversos/as académicos/as han contribuido al conocimiento de este proceso, por ejemplo: Miriam Olgún, Eugenio Chaguan o Lorenzo Agar, que investigaron la presencia árabe en Chile. No pretendo reproducir la falacia de homologar árabe y musulmán como sinónimo, pero la llegada de musulmanes se produce con esas migraciones desde el Medio Oriente, por lo que, parte de las trayectorias hacia el islam está entrelazada con esa historia.

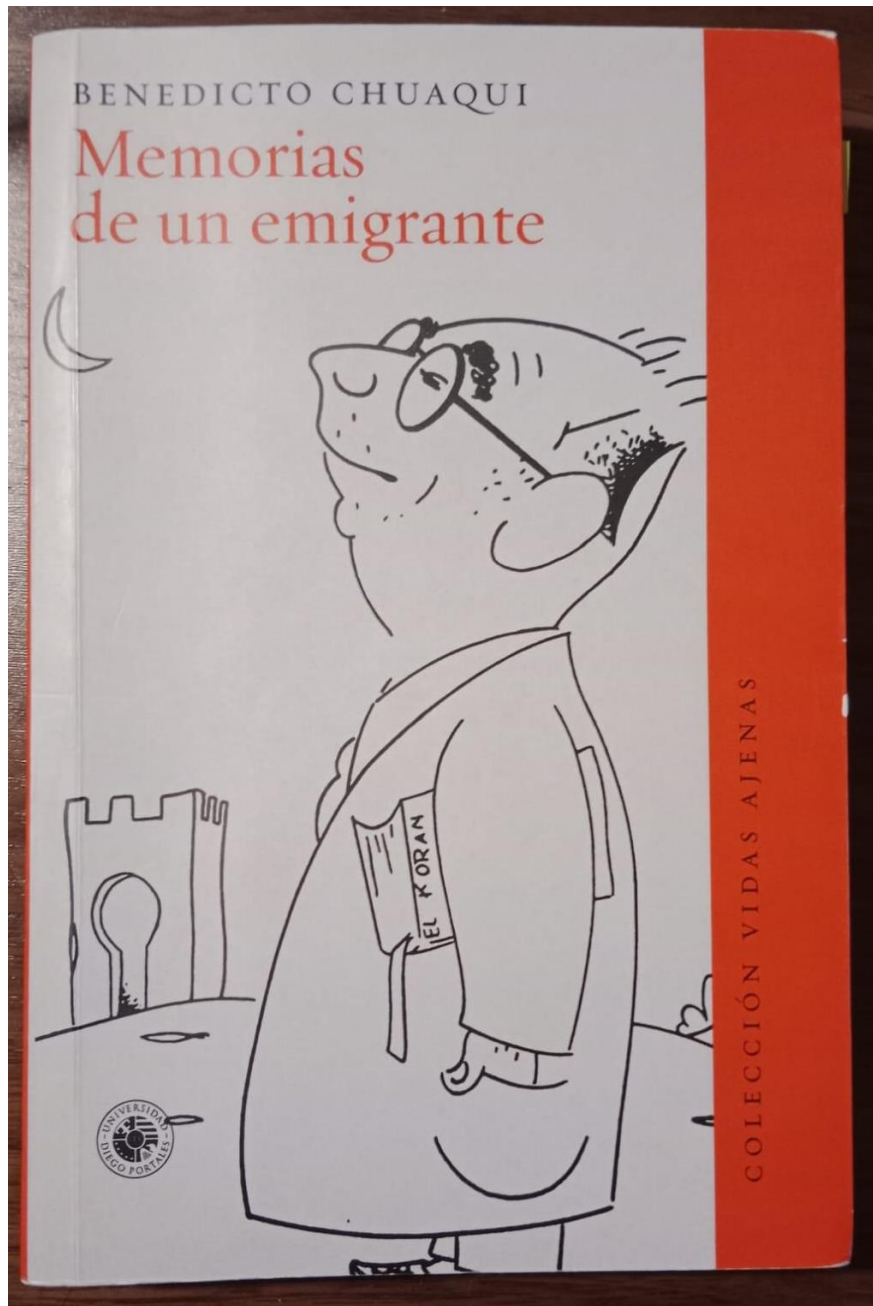
En el presente capítulo nos centraremos en el testimonio de los musulmanes chilenos con relación a su encuentro con el islam, veremos que en algunos casos la historia de la llegada del islam conecta con la biografía de los musulmanes.



Por ejemplo, el escritor Benedicto Chuaqui, en su libro *Memorias de un Migrante* (2018)<sup>13</sup>, retrata de manera elocuente el periplo de su migración desde su Siria natal, hasta Chile. La gran mayoría de estos árabes no eran musulmanes, sus llegadas a Brasil, Argentina y Chile se producía en el contexto de grandes cambios y turbulencias políticas en el Imperio Otomano, que dominaba Medio Oriente. La búsqueda de nuevas oportunidades, el comercio y las relaciones familiares fueron muy importantes en estos procesos migratorios (Civantos, 2006 y Balloffet, 2020) Si bien, eso es lo que sabemos hoy sobre la llegada del islam a toda América, las sospechas de que el islam llegó en época de la conquista son bien fundadas, basadas en investigaciones relevantes y con buena documentación. Por ejemplo, Karoline Cook (2015), señala que a pesar de la prohibición de que viajaran a América los musulmanes de la Península que había sido obligados a convertirse (moriscos) y sus descendientes, algunos de ellos lograron llegar a América en búsqueda de un espacio de libertad que les permitiera negociar su status identitario.

---

<sup>13</sup> Este libro ha sido referencia para quienes estudian la migración árabe en Chile, sin embargo, estuvo mucho tiempo sin ser editado, hasta que en 2018 volvió a aparecer. En la portada del libro editado en 2018 la ilustración de la tapa es una caricatura del autor es de Antonio R. Romera, un importante caricaturista, crítico de teatro y autor de origen español, también emigrado a Chile, famoso en las décadas en que fue publicado el libro de Chuaqui en los años 1940. En la caricatura aparece Benedicto Chuaqui, ya mayor, en lo que parece ser un paisaje mediorientista, a juzgar por una torre y la luna, pero además sale sosteniendo un Corán. En el libro Chuaqui señala que su religión y la religión de su familia era el cristianismo, sin embargo, Antonio R. Romera decidió retratar a Benedicto Chuaqui con un Corán, porque la asociación entre árabe e islam es inevitable.



*Imagen de portada del libro Memorias de un Migrante editado en 2018 por Ediciones de la U. Diego Portales.*

Mohammed Rumié, octogenario miembro del directorio de la mezquita As Salam de Ñuñoa, explica que él y su familia sabían de la presencia de musulmanes en el Chile colonial, pero solo a partir de la transmisión oral. La familia de Rumie, había llegado

en esa ola migratoria recién descrita de finales del siglo XIX, se establecen en la región de Valparaíso, donde aún hoy hay una estación de tren RUMIE, en honor a sus antepasados. Su abuelo fundó un colegio para musulmanes en la zona de Villa Alemana. Mohamed, me señala que su familia tenía conocimiento, por vía oral, de musulmanes que habían llegado a Chile desde la era colonial, hubo musulmanes que lucharon en la independencia, pero no hay documentación al respecto, solo la transmisión oral. Por lo tanto, vemos que la historia obliterada sobre la llegada del islam a Chile, sumado al fenómeno inmigratorio y la biografía de don Mohammed Rumié, se mezclan. La oralidad es fundamental para los/as árabes, así lo atestigua el relato de Benedicto Chuaqui, así también nos lo revela don Mohammed. Este prominente miembro de la mezquita más antigua de Chile, quinta generación de árabe-musulmanes, nos recibe en un despacho de la mezquita un viernes, previo a la celebración de la yumu'ah (oración de los viernes), la más importante de la semana para los musulmanes, el viernes es el día del señor para los musulmanes, es el día que deben dedicar a Dios, por eso se realiza el rezo en la mezquita.

Mohammed señala que, para él, Chile es un país diverso, los árabe-musulmanes han logrado integrarse desde su llegada a partir de la década de 1880. La libertad de culto les permitió seguir ejerciendo su religión, aun cuando muchos musulmanes decidieron dejar atrás el islam en tierras latinoamericanas.

Los primeros registros de musulmanes en Chile, señala Rumié, datan de la década de 1940, aunque cree que con los españoles llegaron musulmanes<sup>14</sup>. Mohammed me cuenta que una leyenda que se contaba entre árabes-musulmanes era que Diego de Almagro, el conquistador español, habría sido musulmán. Esta leyenda, aun cuando difícil de verificar, muestra que para la comunidad migrante de árabes-musulmanes, el vínculo histórico con América Latina es muy importante, se toman en serio la inserción en la sociedad de acogida, tal como lo testimonia Chuaqui en sus memorias, y como lo deja entrever Rumié.

El islam llega a través de los árabes migrantes, pudo haber llegado antes con los conquistadores y la esclavitud, pero lo cierto es que es una realidad dentro de la diversidad de las sociedades latinoamericanas, no es un agente extranjero. Aunque es

---

<sup>14</sup> El historiador argentino, radicado en México, en su libro *La Sombra del Islam en la Conquista* (2004) argumenta que con la llegada de los conquistadores españoles vinieron musulmanes de la Península Ibérica huyendo de las persecuciones religiosas. Por lo tanto, el islam tiene una historia larga en América. Por otra parte, Hussain 2016, argumenta que el islam llegó a Norteamérica con esclavos musulmanes de origen africano, en el comercio atlántico de esclavos que llevó a musulmanes esclavos a Colombia, Panamá y Brasil también. Para Hussain el islam ha estado íntimamente conectado con el nacimiento de la nación estadounidense. En la época del comercio atlántico de esclavos, muchos africanos educados, que sabían leer y escribir, que además eran musulmanes, de regiones como el actual Senegal y Gambia, fueron esclavizados y llevados a la costa este de los Estados Unidos. En ese país se transformaban en esclavos para trabajos domésticos, no trabajadores de plantaciones. El caso de Omar Ibn Said, es ilustrativo al respecto, un esclavo africano musulmán que dejó un diario de vida en que se revela su pesar por su hogar perdido y por el deber ocultar su fe (Alryyes, 2011)

parte de una Otredad, de una forma de alteridad, no están incorporados dentro del discurso nacional.



Fotografía de los hermanos Mahmud (Manuel) Rumié, Muhammad (Juan) Rumié y Hassan (Carlos) Rumié, juntos con miembros de la pequeña Colectividad Árabe de Chile y de la Sociedad de Socorros Mutuos de Beneficencia Islámica, tomada en 1928 en el fundo de Villa Alemana. Aparecen también Omar Abd Karim Rumié de 3 años y su hermano Said Eduardo Rumié de 6 años (hijos de Mahmud "Manuel" Rumié).

Fotografía de la familia Rumié  
facilitada por Mohammad.

Uno de los padres de la

sociología, George Simmel, señaló respecto del extranjero: “*Si la distancia dentro de la relación significa la lejanía de lo cercano, el extranjero significa la cercanía de lo lejano*” (Simmel, 2012, 21). Eso han sido los musulmanes en América, no solo América Latina, extranjeros. Ese estatus simbólico de extranjero no dice relación con la condición jurídica de extranjero, musulmanes y musulmanas viven en todo el continente hace siglos, pero representan una otredad de la que ha sido difícil salir.

Respecto de la relación con el otro, Tzvetan Todorov señala: *“Como el descubrimiento del otro tiene varios grados, desde el otro como objeto, confundido con el mundo que lo rodea, hasta el otro como sujeto, al igual al yo, pero diferente de él, con un infinito número de matices intermedios, si bien podemos pasarnos la vida sin terminar nunca el descubrimiento pleno del otro (suponiendo que se pueda dar). Cada uno de nosotros debe volverlo a iniciar a su vez; las experiencias anteriores no nos dispensan de ello, pero pueden enseñarnos cuales son los efectos del desconocimiento. Sin embargo, aun si el descubrimiento del otro debe ser asumido por cada individuo, y vuelve a empezar eternamente, también tiene una historia, formas sociales y culturalmente determinadas”* (Todorov, 2007, 293). El descubrimiento del otro debe ser una tarea constante, quizás de nunca acabar. El extranjero deja de serlo, si es posible aquello, cuando hacemos el esfuerzo por ir a su encuentro.

Richard Sennett (2014), respecto de la cuestión del extranjero señala que ser extranjero es vivir a disgusto fuera del propio país, se experimenta la necesidad de raíces. El estigma del extranjero y la experiencia de desarraigo cruza la vida del extranjero, esa condición de extranjería no está circunscrita solo a quien no vive en su propio país, es parte de la experiencia de la modernidad.

Musulmanes y musulmanas viven en América hace siglos, pero la experiencia de desarraigo, de no compartir la identidad nacional con el resto, es parte de la misma experiencia de ser musulmán en sociedades donde son minorías.

En un trabajo anterior (Álvarez, 2021), nos referimos a los discursos orientalistas en Chile, en el contexto del siglo XIX en donde se estaba articulando un discurso nacional, se estaba diseñando la nación, no todos compartían el ideario nacional, no todos eran incluidos en ese ideario. Lo que he podido observar, analizando autores como Andrés Bello o Francisco Bilbao, es que el islam y los musulmanes no era parte del ideario nacional, los musulmanes no estaban incluidos en el discurso nacional. En ese contexto es que deben negociar su lugar en la sociedad chilena los musulmanes. Debemos tener en consideración, además, que se es fácil de racializar la noción que tenemos de lo musulmán, básicamente se les considera árabes. Pero no todos los musulmanes son descendientes de árabes, hay conversos, hay africanos subsaharianos, hay del sudeste asiático, etc.

El ya referido libro de Benedicto Chuaqui, *Memorias de un Migrante* de 1942, presenta de manera elocuente el problema del extranjero y la alteridad del árabe en la sociedad chilena. El relato de Chuaqui comienza en su Siria natal, los problemas, dificultades y vicisitudes que vivía él y su familia allá que lo obligaron a migrar, a él y un número importante de sus familiares. De Chile no sabía mucho, salvo lo que habían relatado parientes que ya habían migrado a América Latina. Aquí se topa con la pobreza del país, pero fundamentalmente con el rechazo, la discriminación y el racismo chileno de comienzos del siglo XX. En una sociedad muy conservadora, poco habituada a convivir con extranjeros, Benedicto comienza un proceso de aculturación y de adaptación al medio. Santiago de Chile, donde se asienta, era una ciudad con importantes problemas de salubridad y acceso a la vivienda. Benedicto se dedicó al

comercio y en sus comienzos debió dormir en la misma tienda comercial que atendía. En su relato Benedicto Chuaqui pone en relieve la picardía y alegría del pueblo y la pobreza en la que vivían, pero su disposición a la adaptación a la sociedad chilena la manifiesta en todo su libro. Sabemos que el libro de Chuaqui fue muy importante, tuvo buenas críticas y su autor se transformó en un referente de la literatura chilena a mediados del siglo XX. Benedicto Chuaqui fue un promotor de la inmigración árabe en Chile y de la adaptación de los migrantes a la sociedad chilena. Hoy en día, muchos descendientes Chuaqui son miembros importantes de la sociedad chilena, hay académicos, médicos, abogados, etc., entre los descendientes árabes encontramos empresarios, políticos, académicos, etc., es decir, la asimilación de esos descendientes árabes a la sociedad chilena se dio en los términos que Chuaqui pretendía.

Pero hay un lado obliterado<sup>15</sup> por esta historia. Los árabes debieron aculturizarse para poder adaptarse a la sociedad chilena, ese proceso en algunas ocasiones significó desprenderse de su religión. En el caso de Chuaqui esto no sucedió porque él era cristiano, pero otros árabes de religión musulmana ocultaron su fe, no solo ante la sociedad chilena, sino ante sus descendientes. El 19 de agosto del 2017 en la Revista Sábado del Mercurio (n° 987) se publicó un reportaje denominado “*Quiénes son, qué*

---

<sup>15</sup> El antropólogo e historiador de origen haitiano Michel-Rolph Trouillot, en su libro: *Silenciando el pasado el poder y la producción de la historia*. 2017. Granada: Comares. (La edición en español es del 2017, el original en inglés es de 1995) señala que los procesos revelados por la historiografía tienen, muchas veces, un lado silenciado, obliterado o negado, el autor pone como ejemplo a la revolución haitiana, que no se le considera dentro de los relatos de las grandes revoluciones atlánticas como la norteamericana o la francesa, pero fue la primera revuelta de esclavos negros en contra de una potencia colonial. Este ejemplo vale para comprender que muchas veces los relatos narrados por la historiografía tienen puntos ciegos. La construcción de naciones es un caso evidente de aquello, un discurso nacional que convoca a sus miembros a pertenecer a una comunidad imaginada amplia, pero que a su vez niega el acceso a esa comunidad a otros, es otro ejemplo claro.



*piensan y qué hacen los: Musulmanes en Chile.*” La premisa de las preguntas son reveladoras, preguntarse cada una de esas tres cosas suponiendo que son distintos al resto de los chilenos, cuando solo profesan una religión que no es mayoritaria. Pero el artículo es interesante porque el periodista Gazi Jalil, se preocupó de entrevistar gente y fue a la mezquita. En el reportaje, el periodista señala que su familia descendiente árabe había ocultado su religión musulmana, cosa que él descubrió ya adulto. Mohammed Rumie, me señala en nuestra conversación que su abuelo musulmán fundó el primer centro islámico en Villa Alemana el año 1923, su abuelo y otros parientes fundaron el primer colegio islámico de Chile en Villa Alemana, éste funcionó hasta los años 1930, dice Rumie. Mohammed señala que él comenzó a practicar el islam ya adulto, pero siempre tuvo contacto familiar con el islam, sin embargo, no era algo que estuviera tan presente en él. Podemos ver dos ejemplos bien distintos al respecto, por una parte, la experiencia de un desarraigo religioso, por otra parte, la experiencia de adaptación, pero viviendo el islam de manera constante. Lo que si debemos apuntar es que algo que señalan los musulmanes de ascendencia musulmana, es que la generación de padres y abuelos mantenía con recato la adscripción al islam.

Veremos más adelante que con posterioridad hay una vuelta, un reencuentro con el islam en muchos descendientes árabe-musulmán, pero ese reencuentro es posterior comienza más o menos en los años 1980, sobre todo en el siglo XXI. Un relato interesante de reencuentro con las raíces es el de la escritora chilena Lina Meruane, que en su libro “*Volverse Palestina*” relata su viaje a la tierra de sus ancestros, la Palestina ocupada por el Estado de Israel y cómo ese viaje se transforma en una

experiencia de conexión y reencuentro con una identidad desarraigada, una subjetividad herida, es decir, la identidad árabe palestina.

Así como en el caso de Lina Meruane que se reencuentra con sus raíces árabes, hay casos de musulmanes que se reencuentran con su identidad religiosa, con la religión de sus ancestros y los viajes son una experiencia definitoria al respecto. Valentina, académica universitaria y musulmana sunnita, señala en nuestra conversación, que su padre le transmitió el islam, pero su propio padre pasó por una experiencia de reencuentro con la fe en los años 1980. En plena dictadura, su padre de origen árabe volvió a la fe de sus antepasados y se llevó a su familia a Argentina, a una comunidad sufí. Toda su familia ha vivido en la fe musulmana desde entonces.

El islam en Chile, como en toda América<sup>16</sup> tiene una presencia muy arraigada en la historia, pero es una historia olvidada, obliterada, silenciada. Ante ese silenciamiento, muchas personas, después de generaciones, vuelven en búsqueda de raíces. Para algunos/as será las raíces étnicas árabe, que tiene un componente político fuerte, como es el caso de Lina Meruane y volverse palestina. Para otras/os, será volver a la religión de sus ancestros, de sus abuelos, algo que les entrega identidad, pero también trascendencia.

---

<sup>16</sup> El profesor de teología, Amir Hussain (2016) señala que la presencia del islam en los Estados Unidos es una constante desde la época colonial, entre los esclavos negros había muchos musulmanes. Si bien el islam representa lo anti civilizado, lo antiamericano, representa al “otro”, la presencia de musulmanes desde la fundación de los Estados Unidos ha sido una constante, importantes personalidades públicas como Mohamed Ali, han sido musulmanas, entonces el islam ha estado presente en la construcción de los Estados Unidos. El historiador argentino, radicado en México, Hernan Taboada (2004) ha señalado que la presencia de musulmanes desde la época de la conquista ha sido una constante.

## **Volverse musulmán/a.**

Así como Lina Meruane comienza a abrazar su identidad como palestina en un viaje, cada musulmán que abraza la fe islámica realiza un periplo, un viaje que no necesariamente es literal, es un viaje simbólico que los lleva a un cambio de identidad.

Ya expusimos las experiencias de dos personas que, siendo descendientes de musulmanes, redescubrieron un aspecto de sus identidades y abrazan la fe de sus antepasados. Pero ¿qué sucede con aquellos que se convirtieron a una fe nueva? ¿cómo es el viaje de descubrimiento del islam para quienes no tienen antepasados musulmanes?

Como ya hemos señalado, los musulmanes representan una alteridad en la sociedad chilena. Gilda Wilman señala que la subjetividad de quienes viven dentro de la alteridad, quienes son ese “otro”, es una subjetividad herida, es una subjetividad de la no pertenencia cabal (Wilman, 2009, 10). Por lo tanto, asumir una identidad religiosa que implica transitar hacia esa subjetividad herida, de no pertenencia, implica fortaleza, decisión y convencimiento.

Ibrahim, por ejemplo, joven converso de unos 35 años, con quien me reunimos a conversar en distintas ocasiones, me señala que descubrió el islam de casualidad. Ibrahim, cuyo nombre previo a su conversión es Luis, descubrió el islam luego de que pasara por la Armada chilena y estudiara ingeniería. Ahí decidió tomarse unos meses

de descanso. En esos meses de descanso leyó y vio documentales, Ibrahim señala que le interesaban las matemáticas y las civilizaciones antiguas. Ahí llegó al islam, a la civilización clásica del islam árabe<sup>17</sup>, comenzó a interesarse en ella y siguió leyendo. Si fascinación por las matemáticas lo llevó a interiorizarse en la secuencia Fibonacci<sup>18</sup> y se dio cuenta que la arquitectura musulmana clásica tenía una relación con las matemáticas y las secuencias numéricas. Como se interesó tanto, llegó al Corán. Cuando leyó sobre la Kaaba<sup>19</sup> se interesó, pero como dice él: *“yo cuando leí esto dije arrogantemente, lo debo reconocer, deben estar equivocados”* por su arrogancia, reconoce Ibrahim, es que comenzó a leer más sobre islam y posteriormente fue a la mezquita.

El interés intelectual despertó un interés espiritual, él no andaba en búsqueda de sentido, ni de fe, pero la encontró desde lo intelectual. Ibrahim me dice que algo que

---

<sup>17</sup> Diversos historiadores, desde orientalistas clásico como Bernard Lewis, hasta académicos connotados en la actualidad como Albert Hourani (2003), Lewis (1995) y Eugene Rogan (2009), señalan que la civilización clásica del islam árabe se dio desde el siglo VIII aproximadamente con el califato Abasí en Bagdad. Califato es la institución que crearon los musulmanes luego de la muerte del profeta Mahoma, Califa significa Sucesor, básicamente fue una institución político militar que idearon los líderes tribales árabes para mantener cohesionada la comunidad de creyentes. Con esto podemos entender porque hasta la actualidad se relaciona al islam con lo árabe, porque el surgimiento de la religión está asociada al mundo árabe, pero en la medida que la religión y la civilización árabe musulmana se expande, comienza a tomar contacto con diversas culturas, cuando llegamos a la civilización clásica en Bagdad, podemos observar una sociedad cuyo centro es el islam como religión y doctrina fundamental de la política, una cultura muy diversa que toma aportes de Bizancio, el antiguo imperio persa, de Roma, de civilizaciones asiáticas, etc. por lo tanto, desde hace siglos, el islam está asociado a lo árabe, siendo este el componente lingüístico fundamental de la religión. Pero también es una religión muy multicultural, en donde la filosofía griega clásica, el arte de la guerra turco, el uso de tecnologías como la pólvora china y la arquitectura bizantina se mezclan.

<sup>18</sup> Secuencia numérica descrita por primera vez en la Italia renacentista.

<sup>19</sup> Piedra negra que en forma de prisma que está en la mezquita Masyid al-Haram de La Meca, la más sagrada para los musulmanes.

le ha fascinado del islam es que todo tiene explicación lógica, desde la razón para ayunar en Ramadán a la razón para no comer cerdo, incluyendo la razón para circuncidarse en los hombres. Ibrahím, por lo tanto, justifica en parte su adscripción religiosa y su identidad musulmana, a partir de la razón. Como veremos este componente estará presente en otros/as musulmanes, pero también hay un componente trascendental, inmaterial, espiritual que lleva a los musulmanes a vivir su fe y reivindicar una identidad musulmana.

Karim, por ejemplo, joven de unos 25 años de Osorno, me dijo que su encuentro con el islam se dio por la historia. Le interesó el colonialismo, la historia de resistencia de los pueblos colonizados, la resistencia musulmana a los europeos le gustó y comenzó a leer. Después de un tiempo, señala Karim: *“me empezó a gustar mucho, hasta que en un momento sentí cierto, como que era algo que en cierta forma ya sabía ya, lo del islam cierto, a eso me refiero. Y decidí aceptar el islam, dije voy a ser musulmán, pero antes quiero... fue algo claro, no tan a la ligera, sino que estuve meditando harto tiempo y lo estuve pensando cierto, y hasta que finalmente lo acepté, dije: ya voy a ser musulmán, esto me representa bastante. No era algo como lo que yo creía cierto, varios estereotipos que tenían no tan marcado si, pero que se hablan en la televisión, como que se desarmaron con esa lectura que empecé a realizar, y hasta que decidí aceptar el islam”*

Lo que dice Karim es significativo, menciona los prejuicios, había que vencerlos para abrazar la fe. Pero también la importancia que tuvo en su proceso de adscripción la lectura, el conocimiento. Estamos hablando de un joven que en ese momento estaba

en cuarto medio del colegio, un chico que además vivía en el sur de Chile, donde no tenía contacto con otros musulmanes. Él solo, a través de internet, comenzó a interiorizarse y decidió volverse musulmán.

Esto significó problemas para él, en su colegio no fue bien recibida la noticia. Dado que Karim asumió la obligación de dejarse la barba, el director de su colegio decidió dejarlo sin graduación. Karim denunció el hecho a las autoridades locales, se sintió discriminado, las autoridades obligaron al colegio dar pie atrás y permitirle graduarse con sus compañeros<sup>20</sup>. Karim señala que para él este fue un caso de discriminación a los musulmanes. Fuad, un importante miembro de la comunidad Shii, me señala que muchos hombres prefieren no dejarse la barba, mantener un cierto recato ante las señas de su fe, para evitar ser discriminados o para no tener que estar explicando. Como señala Montserrat Abumalham, todas las creencias en el islam deben tener reflejo en la práctica y la vida cotidiana (Abumalham, 2007, 105), por lo tanto, cada precepto, creencia y obligación deben tener expresión en la vida cotidiana, pero hay diferentes tipos de obligaciones o mandamientos. Como indica el académico John Esposito, hay distintos tipos de deberes, clasificados éticamente como obligatorios, recomendados, indiferentes o permisibles, censurables, pero no prohibidas y prohibidas (Esposito, 2006, 111). El uso de la barba no está dentro de las obligaciones, es una costumbre que incluso en algunos países de mayoría musulmana es mal visto (Esposito, 2004, 137). Karim decidió llevar la barba porque él interpretó que era un mandato de su

---

<sup>20</sup> Se puede ver la noticia en el noticiario local de Osorno acá:  
<https://www.youtube.com/watch?v=6oPIE1IEa0E> (revisado en enero 2023)

nueva religión, pero el entró solo a la nueva religión, es probable que si hubiera realizado la *Shahada*<sup>21</sup> dentro de una comunidad con un imam<sup>22</sup> las cosas hubieran sido distintas.

Como me indican Claudia y Milka, para ellas el camino al islam ha sido paulatino porque en la misma mezquita As Salam (Sunní) de Ñuñoa a la que asisten, el imam les dice que deben ser un periplo paulatino, no deben ir en contra de sus familias, ni de la sociedad. Así como señalaba Fuad (Shií) el recato, lo paulatino, esa negociación con el mundo circundante es parte de ser musulmán. La trayectoria de Karim nos resulta interesante porque lo hace todo solo en una ciudad del sur de Chile donde no había más musulmanes, al menos no hay una comunidad establecida. Pero también, porque su camino lo hizo a través de internet, conociendo, interiorizándose y consultando por este medio. Esto es algo a lo volveremos más adelante, el ciber islam está muy presente en el fenómeno de la conversión en Chile, esto tiene como corolario que quienes se convierten pueden obtener versiones controvertidas, fundamentalistas o distorsionadas de la religión.

Danny es otro converso, su trayecto al islam tiene componentes similares a los presentados antes, pero también tiene sus particularidades. Danny es un hombre de unos 50 años de Valparaíso. En su juventud en los años 1980, en plena dictadura, pasó

---

<sup>21</sup> Un musulmán es quien proclama (shahada, testimonio) “no hay más dios que Dios (Alá) y Mahoma es su mensajero” ese acto performativo ante una comunidad es similar a un acto de bautismo. El sujeto que da ese testimonio de fe de forma voluntaria ante una comunidad pasa a ser musulmán y puede adoptar un nombre en árabe. Karim es su nombre islámico, su nombre chileno es Rodrigo.

<sup>22</sup> Líder de comunidad.

por la militancia política en el MIR. Después de terminar el colegio decidió migrar a los Estados Unidos para trabajar, adquirir experiencia y ahorrar. Vivió en Chicago arreglando asientos de iglesias, así recorrió los barrios pobres de la ciudad, conoció la vida de los negros de Estados Unidos, ahí tuvo un primer acercamiento al islam<sup>23</sup>. Después volvió brevemente a Chile, para posteriormente irse a vivir a España. En España estuvo vinculado a las organizaciones de apoyo y ayuda a migrantes, realizó cursos de mediador intercultural, trabajó en asistencia a migrantes y así conoció a migrantes del norte de África. Fue conociendo gente, sumergiéndose en las vidas familiares de migrantes musulmanes, fue trabando amistades, “me decían que era uno más de ellos” señala Danny. Es en España, en un pueblo de Extremadura, que Danny hace su Shahada y se convierte al islam. Con orgullo me muestra su certificado de conversión. Hoy vive de nuevo en Valparaíso, se devolvió en la época de la crisis económica en España, él se había separado de su esposa musulmana y se vino a vivir con su madre que ya está anciana. Acá en Chile vive el islam “a su forma”, como dice él, hace el ayuno en Ramadán, no come cerdo, no bebe alcohol, pero no va a la mezquita.


La religiosidad de Danny es privada, una tendencia que se puede constatar en otras religiones en América Latina. Como señala el sociólogo de las religiones, Gustavo Morello, la religiosidad no ha declinado, se ha transformado con la modernidad latinoamericana (Morello, 2021, 3), esta transformación implica privatización de las

---

<sup>23</sup> El islam de los negros en Estado Unidos está muy circunscrito a la lucha por la emancipación y la consecución de derechos Véase: Kepel, 1995.



prácticas, alejamiento de las autoridades instituidas, búsqueda de seguridad y amparo. El hecho de que haya musulmanes por su cuenta, al igual que católicos, responde a aquello.

 **C. CENTRO RELIGIOSO ISLÁMICO DE VALENCIA**  
المركز الديني الإسلامي في بلنسية

**شهادة إقرار إسلام**  
Certificado de la Aceptación del Islam

Nº de Serie: I-2015-30 الرقم التسلسلي:

يشهد المركز الديني الإسلامي في بلنسية أن:  
**El Centro Religioso Islámico de Valencia Testifica que:**

<b>Nombre:</b> DANNY CRISTIAN RIVEROS JIMENEZ (ADAM)	<b>الاسم:</b> داني كريستيان ريفروس خيمينيث (آدم)
<b>Nacionalidad:</b> ESPAÑOLA إسبانية	<b>الجنسية:</b>
<b>Nº DNI / NIE:</b> 44414704-W	<b>رقم البطاقة:</b>
<b>Fecha de nacimiento:</b> 11/03/1971	<b>تاريخ الميلاد:</b>

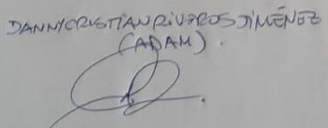
Aceptó el Islam con su propia voluntad, después de explicarle sus deberes religiosos y pronunció la Chahada el día 12/09/2015. Y hace sus oraciones y todos sus deberes islámicos.

قد اعتنق الإسلام بمحض إرادته وبكامل مداركته العقلية، بعد أن تم إظهاره التكليف الشرعية وقد نطق بالشهادتين، وذلك بتاريخ: 2015/09/12 وصار يؤدي الصلوات الخمس ومسائل فرائض الإسلام.

شُلمت له هذه الشهادة بناءً على طلبه للإدلاء بها عند الحاجة يوم 2015/09/12.

Se le facilitó este certificado para mostrarle cuando se le pide el día 12/09/2015.

الشيخ عبد الرحيم طويل  
**Sheij Abdul Raheem Tawil**  
إمام المركز الديني الإسلامي في بلنسية والتمثيل الشرعي للمعهد  
بلنسية - إسبانيا

  
DANNY CRISTIAN RIVEROS JIMENEZ  
(ADAM)

  
C. CENTRO RELIGIOSO ISLÁMICO DE VALENCIA  
C/ Palanqueta nº 3 46021 Valencia.  
TEL: 963 89 30 30 FAX: 963 89 30 30

Inscrito en el Libro Registro de Entidades religiosas (sección especial), bajo el Nº 4396 - SE/A

Tel. 632742216

Certificado de shahada de Danny.

Danny tuvo la experiencia de los viajes que le dieron a conocer el islam, antes de la era de internet conoció en persona la religión en la gente. En esto se nota un cambio generacional, él está en sus 50, gente más joven conoce el islam de la cultura popular

y luego se interioriza por internet. Danny señala que en su juventud nunca había oído sobre islam, no tenía referencias, lo único que conocía era sobre Palestina y la lucha de los palestinos, en la época que era estudiante y militante los palestinos eran referentes de lucha, tener una Kufiyya (Martinelli, 2016) palestina era símbolo de lucha y resistencia me dice.

Santiago, hombre de unos 50 años, musulmán converso, me señala que su trayectoria comenzó con un viaje también. La experiencia de Santiago es muy distinta a la de Danny ya que es hijo de una familia de clase acomodada de Santiago, pero confluyen en el islam. Santiago es miembro de una familia de la elite tradicional chilena, de joven se manifestó rebelde, intelectualmente inquieto y es así como militó en la izquierda opositora a la dictadura en los 80. A comienzos de los 90 la familia le regala un viaje a Estados Unidos y ahí conoce el islam sufí. Las comunidades sufís<sup>24</sup> están relacionadas con la religiosidad New Age en los Estado Unidos. Santiago conoce el islam, se enamora de la lógica detrás y de la espiritualidad que conlleva. Su viaje es material, viaja desde Chile a los Estados Unidos, pero también es simbólico y espiritual, viaja desde la militancia política y la rebeldía de hijo de clase alta a abrazar el islam.

---

<sup>24</sup> El islam sufí es una corriente mística dentro del islam, nace casi contemporáneamente a la institución califal, pero los sufí deciden volcar su fe y practica alejándose de la sociedad. En occidente el crecimiento del sufismo está muy asociado a las tendencias místicas de carácter New Age que se masificaron desde los años 1970, bien asociado a la clase burguesa y su búsqueda de sentido. En América Latina el sufismo llega por la misma vía que en Estados Unidos, pero también por la llegada de migrantes de diversas partes de Medio Oriente y Europa. Véase al respecto: Burckhardt (2006); Cicco (2020).

Como señala Edward Said, no solo las personas viajan o migran, las ideas y teorías también. El hecho de que una religión que suponemos es del Medio Oriente haya sido adquirida en Europa (Danny) y en los Estados Unidos (Santiago), nos habla elocuentemente de que el islam es una religión global, que no está circunscrita solo al mundo árabe del Medio Oriente.

Yahia, joven musulmán converso de unos 30 años, conoció el islam por los libros. Este joven de Quilpué, en la región de Valparaíso, en una feria del libro de Viña del Mar vio un puesto de libros de la Fundación Catarata, organización sin fines de lucro vinculada a la embajada de Turquía. Su labor es la difusión de cultura turca y del islam. En ese puesto de libros comenzó a interiorizarse en el islam. Como señala Yahia, volvió una y otra vez al puesto de la Fundación Catarata en los días de duración de la Feria del Libro, su curiosidad lo llevó a consultar, innumerables veces, sobre cosas relacionadas con el islam a los miembros de la fundación. En poco tiempo ya había hecho la Shahada, a los meses se decidió por viajar a Medio Oriente para estudiar el islam. La trayectoria de Yahia fue rápida, como él mismo lo señala, en poco tiempo descubrió la espiritualidad y quiso saber y estudiar. Hoy es miembro activo de la mezquita de Viña del Mar<sup>25</sup>, trabaja con la comunidad en actividades para musulmanes y para no musulmanes, además trabaja en una empresa que hace certificación *halal*<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> La mezquita de Viña del Mar se ubica en la calle 6 oriente cercana al Sporting Club de Viña. Es una pequeña casa adaptada para dar servicios religiosos. Algunos señalan que una mezquita debe ser un edificio construido con ese propósito, como la mezquita As Salam de Ñuñoa, la primera en Chile. Pero Yahia nos señala que independiente si fue ideado con ese propósito, para que una centro islámico sea mezquita, debe ofrecer los todos los servicios religiosos diarios y tener un Imam o líder religioso, cosas que la de Viña del Mar sí tiene.

<sup>26</sup> Halal, lícito en el islam, es además un sello de certificación para alimentos y otros productos

Respecto de la relación entre viaje y conversión, Vanessa, mujer de unos 40 años de Concepción, me cuenta que conoció el islam durante un viaje a Argentina. Estando en Buenos Aires, estuvo en contacto con una comunidad Shií. Hoy vive en Concepción y, si bien se identifica como musulmana, no participa activamente de una comunidad. Vanessa también se define como militante política, su militancia está en el feminismo, realiza múltiples actividades en relación con aquello y es bien activa en redes sociales. Islam y feminismo nos pueden parecer dos cosas bastante lejanas, pero para Vanessa, así como para tantas mujeres musulmanas en Medio Oriente y Occidente, no existe tal lejanía<sup>27</sup>. Vanessa también es musulmana por su cuenta, pero para ella su identidad como musulmana es importante, aunque entiende que no es lo único que la identifica.

En cada uno de los entrevistados ese componente de la identidad está presente, su identidad musulmana es importante, hay una afirmación constante de esa identidad, como dice el ya citado Oliver Roy (2003), ante la animadversión externa, la afirmación

---

<sup>27</sup> Autoras como Zarah Ali, Amina Wadud, Sirin Adlbi Sibai, entre otras, señala que el islam no es una religión inherentemente machista como se piensa comúnmente en Occidente. Hay una rica tradición feminista en el islam, para estas autoras, la interpretación del islam siempre fue masculina por eso es que hay una relación típicamente machista con el islam, la exegesis feminista del Corán y las tradiciones lleva a estas autores a disputar incluso el significado lingüístico de los preceptos del islam. Es interesante observar que el islam está abierto a interpretación, el principio de razonamiento o Ichtihad, es una posibilidad cierta para cualquier estudioso. Las feministas islámicas están en esa disputa. Lila Abu-Lughod (2013) señala que es sorprendente lo habitual que es que la gente asuma que las mujeres musulmanas no tienen derechos, su trabajo de campo con mujeres pobres de Egipto la llevó a revelar una realidad oculta a esas creencias, ella observó mujeres con agencia, que toman control de los pocos recursos que tienen para desenvolverse en la vida cotidiana. Un relato muy similar al que nos muestra Clara Han (2022) en donde la experiencia cotidiana de pobreza y desarraigo, esta vez en Chile, genera diversas formas de agenciamiento. Las mujeres musulmanas, no necesitan aventuras imperiales que las vayan salvar, que es la fantasía de feministas blancas, necesitan políticas públicas para apoyarlas en sacar adelante a sus familias, como en cualquier sociedad con altos niveles de pobreza y desarraigo. Ver: Zarah Ali (2020) y Adlbi Sibai (2016).

de la identidad musulmana implica aceptar unos términos que son costosos para el sujeto como lo señala también Hamid Dabashi (2013).

Para las mujeres este tránsito, este viaje hacia el islam puede ser incluso más complicado porque, como señala Lila Abu-Lughod (2013), en Occidente se asume muy fácilmente que las mujeres musulmanas carecen de derechos. Para Claudia, mujer conversa veinteañera, conocer el islam y luego convertirse significó tener la resistencia de su familia. No se opusieron, pero estaban preocupados señala ella. Claudia, al igual que Ibrahim, Karim y Yahia, comenzó a conocer el islam desde el intelecto, le llamó la atención las noticias sobre atentados, terrorismo, guerras en Medio Oriente, a partir de eso leyó y se interiorizó, dice ella. Luego juntó dinero para viajar y recorrió Medio Oriente sola, en sus propias palabras, eso la “enamoró”. la cultura de la gente se dio cuenta de lo ignorantes que somos respecto de ellos en Chile, se dio cuenta de lo materialista de nuestra sociedad, dice ella. Se decidió por la conversión y su familia se resistió en un principio, por los prejuicios que existen señala Claudia, aunque asegura que “Ha sido la mejor decisión de mi vida”.

En la mequita As Salam, a donde Claudia asiste regularmente, conoció a Milka, una joven conversa como de edad similar. Ambas deciden conversar conmigo juntas, nos reunimos en un café de Santiago que ellas escogieron y conversamos durante horas, nos juntamos dos días a conversar. Ambas señalan que para ellas es importante que en Chile se conozca más sobre el islam. Para Milka el proceso fue similar, desde los prejuicios comenzó a estudiar y a leer. Además, estudió historia en la universidad, carrera que no terminó, pero ahí comenzó a desprenderse de ciertos prejuicios. Leyó

un libro que la marcó: “*Las cruzadas vistas por los árabes*” de Amin Maalouf. Esas lecturas, esa inquietud la llevó a comenzar un trayecto que derivó en la conversión. Su familia es testigo de Jehová, pero tuvo un bisabuelo que llegó desde el Líbano y era musulmán, pero ella no lo conoció, para ella este trayecto incluía reconectar con sus raíces. Como su familia era testigo de Jehová sabía lo que era vivir bajo reglas religiosas, por lo que no fue un cambio tan radical.

Las trayectorias al islam incluyen viajes, la curiosidad intelectual, el reencuentro con las raíces. En el caso de Milka se mezclan diferentes aspectos, la curiosidad intelectual y la búsqueda de raíces. Puede que los musulmanes con los que converse no consideraran que estaban en una búsqueda espiritual cuando se encontraron con el islam, pero así sucedió. En todo caso, los viajes, ya sea viajes de autoconocimiento como en el caso de Santiago o migración económica como en el de Danny, siempre implican un proceso subjetivo de reacomodo, de adaptación, de búsqueda y negociación con otros. Santiago, Danny, Milka, Vanessa, todas/os pasan por un periplo de transformación y de identificación, después veremos cómo se traduce eso en sus vidas cotidianas.

Yaqub, otro musulmán converso de unos 50 años también conoció el islam fuera de Chile. En la década de los años 1990 se fue a vivir a España, sus padres eran separados, su padre vivía allá y quería conocerlo. En España trabajó en artesanías con su padre, conoció a una mujer con la que tuvo un hijo y en una feria de artesanías conoció a un grupo Sufí. Comenzó su periplo hacia el islam desde el encuentro con esa comunidad espiritual que le llamó la atención, su trayectoria es más espiritual, mística si se quiere,

menos intelectual. En España se convierte al islam, en los años de la crisis española se devuelve a Chile y acá sigue practicando, se reúne con un grupo sufí en Santiago, es profesor de filosofía, por lo que también tiene un lado lógico e intelectual su adscripción al islam, pero su posición es más espiritual, para él su sentido está en que el islam le ofrece refugio. Yaqub me dice que el objetivo final de todo sufí es el alejamiento del mundo, pero él mantiene una unión con el mundo social porque tiene hijos. Nuevamente España es el lugar de conexión con el islam para chilenos conversos. La conversión para Yaqub siguió un trayecto distinto, pero lo que lo une a los demás es que el viaje, la migración, el movimiento confluyen en sus experiencias.

Yaqub señala que sus alumnos le preguntan por su religión y él no lo declara abiertamente, señala que es para mantenerse en la neutralidad con los estudiantes, después de todo es profesor de filosofía. La necesidad de neutralidad frente a sus estudiantes puede deberse también al hecho de ser musulmán, los prejuicios hacia el islam y los musulmanes pueden ser una barrera. Danny señala que muchas veces declina invitaciones a comer de amigos de la juventud para evitar tener que dar explicaciones de que no bebe alcohol o no come cerdo, como nos señala Fuad, él prefiere mantener cierto recato porque “cansa tener que estar explicándose constantemente”.

Volverse musulmán/a implica diversas cosas, desde superar prejuicios, a asumir una subjetividad otra, una subjetividad en los bordes como dice Waldman, pero también implica encuentro, con las raíces o con la espiritualidad, con unas reglas que hacen lógica. Volverse musulmán/a es asumir una forma de identificación nueva, una

identidad musulmana que conlleva prejuicios y desconocimiento. Las diversas trayectorias confluyen en una cosa común, ya sea derivado de viajes, en situación de migrante, por curiosidad intelectual, etc., estos chilenos y chilenas se han transformado en musulmanes.



## Capítulo 3

### Islamofobia, racismo y orientalismo

Cuando comencé el proyecto para esta investigación la idea inicial era indagar en los prejuicios chilenos respecto del islam y los musulmanes. En una investigación publicada en el 2021 analicé el orientalismo chileno, ahí pude mostrar que el exotismo y la alteridad que se manifiestan en las representaciones sobre el islam y los musulmanes está marcada por el ideal de la modernidad eurocéntrica (Álvarez, 2021) esto ha implicado que, para los intelectuales chilenos, para la prensa chilena y para los políticos chilenos el islam y los musulmanes son el ejemplo contrario de lo que se quiere lograr en el país en su fase de construcción del discurso nacional en el siglo XIX. Pero hacia el siglo XX, fundamentalmente, en época de proyectos nacional populares, en época de Guerra Fría y de Tercer Mundo, estas representaciones orientalistas mutan, se transforman o evolucionan. Deja de ser el islam un contraejemplo de modernidad, comienza a mirarse a los musulmanes con cierta fascinación. Lo relevante es que, en América Latina, incluyendo Chile evidentemente, no siempre se ha visto al islam con de forma negativa. Es evidente que todo prejuicio, toda forma de representación orientalista oculta más de lo que revela, como decía el mismo Said, el orientalismo refleja mucho más de la cultura desde donde se escribe, que de la cultura que se supone que investiga. El orientalismo chileno refleja las contradicciones, complejos y problemas propios de la historia de Chile.

Dicho esto, me di cuenta de que no se podía colegir que existían prejuicios que desembocaran en un rechazo al islam, no podía asumir que existiera islamofobia. Como explica la literatura al respecto, la islamofobia se manifiesta como un rechazo casi irracional hacia el islam y los musulmanes que está históricamente relacionado con el imperialismo colonialista.

Entenderé acá a la islamofobia como parte de la tradición del Orientalismo, tal como lo pensó Edward Said, sin embargo, ya no se constituye en una serie de prejuicios sobre lo oriental, en el que las sociedades, individuos o países denominados orientales sean retratados como exóticos e inmóviles en el tiempo. La Islamofobia se entiende hoy en día como un tipo de racismo cultural en la que se racializa al “otro” se le atribuyen ciertas características físicas y fenotípicas que lo distinguen, al identificarlo se le puede señalar y apartar. Algunas/os autoras/es clave en esta materia, a nuestro juicio, son John Esposito (2011), Nathan Lean (2012), Carl Ernst (2013) y Deepa Kumar (2012) ellos han logrado vincular la idea del Orientalismo y la islamofobia en un contexto político distinto al de Said, reconociendo el aporte de éste.

La primera mención conocida del concepto se dio en 1997 cuando el centro de pensamiento británico Runnymede Trust publicó un informe alertando sobre el tópico como un problema creciente<sup>28</sup>. El problema de la islamofobia explotó a raíz de los atentados del 11 de septiembre del 2001, la venta del Corán en EE. UU. aumentó exponencialmente a raíz de los atentados, lo que demuestra que el muy extendido

---

<sup>28</sup> Véase: The Runnymede Trust (1997). Islamophobia: A Challenge For Us All. [https://assets.website-files.com/61488f992b58e687f1108c7c/617bfd6cf1456219c2c4bc5c\\_islamophobia.pdf](https://assets.website-files.com/61488f992b58e687f1108c7c/617bfd6cf1456219c2c4bc5c_islamophobia.pdf)

prejuicio de que podemos entender el comportamiento de todo/a musulmán/a leyendo sus textos sagrados operó de forma automática. La especialista en Medio Oriente y mundo islámico española, Gema Martín Muñoz, señala que hoy existe cierto consenso en relación con que en los últimos años ha cobrado relevancia el problema de la intolerancia hacia los musulmanes en Occidente se requiere de criterios racionales y empíricos que la definan de acuerdo con los estándares internacionales sobre racismo e intolerancia (Martín, 2012)

Para esta académica española, el problema es la oposición civilización versus barbarie en el imaginario europeo, además del concepto de raza y el principio de superioridad cultural europea frente a los otros, apropiándose de la representación universal de la modernidad y la civilización. En ese sentido, la autora señala que progreso y desarrollo no podían ser fruto más que de la reproducción mimética del mundo occidental en Medio Oriente, para occidente la sociedad musulmana es inmóvil, refractaria al cambio, la innovación y el progreso, en esa visión imperialista hay una poderosa raíz histórica de la islamofobia (Martín, 2012).

Un académico especialista en islam como es John Esposito ha sido pionero en el estudio de la islamofobia, en su libro en coautoría con Ibrahim Kalin, *Islamophobia The Challenge of Pluralism in the 21st Century* analizan este problema desde distintos puntos de vista. A su vez señalan los autores, que la construcción de mezquitas ha sido un catalizador del sentimiento anti-musulmán en años recientes en EE. UU. y se ha extendido la idea, desde el 2001 que los musulmanes no condenan la violencia terrorista (Esposito & Kalin, 2011, XXV).

El libro de Deepa Kumar *Islamophobia and the politics of Empire* nos permite comprender la relación entre el orientalismo como discurso y su vástago actual que es la islamofobia como corolarios del imperialismo occidental. Para Kumar la historia de las formas negativas de ver al islam proviene de la Edad Media, con los primeros encuentros entre occidente y el islam. La historia del islam y occidente es una historia de rivalidades imperiales más que de conflicto religioso. La imagen del islam en Europa, para esta autora, ha pasado por una serie de cambios, es una historia compleja, dinámica y contradictoria. Previo al siglo XIX, el colonialismo europeo se explicó con los lentes de la cristiandad, a partir del siglo XVIII comienza a darse como justificación “científica” al colonialismo. La filosofía de la ilustración le dio un inconsciente sentido eurocéntrico al pensamiento europeo, lo que los llevó a pensar los pueblos no europeos como inferiores, surge lo que Balibar denomina Complejo de superioridad imperialista (Kumar, 2012, 30).

Con relación a los orígenes históricos de la islamofobia, Fernando Bravo López (Lopez, 2012) realiza un minucioso estudio sobre el origen doctrinario del resentimiento a los musulmanes ligándolo con el antisemitismo. Para este autor, es importante la comprensión histórica del fenómeno no solo de su dimensión racista actual. Judíos y musulmanes han desempeñado el papel del “otro” en Europa, la relación que se establece entre los prejuicios a los judíos y los prejuicios a los musulmanes tienden a distanciarse, pero se asemejan bastante. El supuesto principio de incompatibilidad entre ser judío o musulmán y ser europeo ha sido un elemento central en el rechazo a ambos grupos.

Hoy en día, el judaísmo ha sido incorporado a la identidad de Europa, mientras que el islam y los musulmanes han mantenido la imagen de encarnación de lo antieuropeo. Esta idea es compartida por el historiador experto en las derechas italiano, Enzo Traverso, que introduce el concepto de postfascismo para referirse a la nueva cara de la extrema derecha europea. Para Traverso, este postfascismo es heredero del fascismo del siglo XX, pero ahora es más islamofóbica que antisemita, aseguran no ser racistas, para manifiestan que el islam no tiene lugar en sus naciones (Traverso, 2018). Cas Mudde, académico neerlandés experto en extremas derechas, señala que un elemento fundamental de la actual oleada de extremas derechas transnacional es el componente islamofóbico que se ha agudizado con la crisis migratoria del 2015 a raíz de la guerra en Siria (Mudde, 2021)

Nathan Lean en su libro *The Islamophobia industry* (2012) señala que existe toda una industria de la islamofobia en los EE. UU., desde políticos racistas hasta comentaristas de televisión, pasando por blogueros y líderes religiosos, todos confluyen en su odiosidad hacia el islam y los musulmanes. También hay organizaciones que se encargan de transmitir mensajes anti-musulmanes, como *Stop the Islamization of Nations* (SION), el David Horowitz Freedom Center financia muchas de esas organizaciones (Lean, 2012).

Carl Ernst, en su libro *Islamophobia in America* (2013), señala que la idea de que los musulmanes están conspirando para tomar el poder en EE. UU. se ha extendido en el último tiempo. Ernst señala que ha habido entrenamientos militares en EE. UU. con contenido anti-musulmán, por ejemplo, la posibilidad de bombardear las ciudades

santas del islam como se hizo con Hiroshima y Nagasaki. Para este autor, la islamofobia cuadra con ciertos aspectos estructurales en cómo en EE. UU. se trata el asunto de las minorías en tiempos de crisis (Ernst, 2013, 7).

Para Juliane Hammer adoptar una perspectiva de género para estudiar la islamofobia, implica ver cómo se ha establecido como sentido común, en Occidente, ver a las mujeres musulmanas oprimidas y silenciadas por la cultura islámica, por los hombres musulmanes y por la religión. En ese plano, la polémica por el velo entra en esta dimensión de la islamofobia, porque las mujeres son representadas como víctimas silenciosas de hombres violentos (Hammer, 2013, 110).

Por su parte, Ibrahim Kalin señala que el problema del multiculturalismo occidental alcanzó su límite con el actual debate sobre musulmanes y el islam. Se define el multiculturalismo solo en función del liberalismo que entiende como horizonte único de emancipación política en el mundo moderno a la secularización. El autor trata la islamofobia como forma de racismo porque se enfoca en un grupo de personas e incita el odio sobre ellos, sobre la base de sus creencias religiosas y tradiciones culturales, la sociedad multicultural europea exige a los musulmanes asimilación. El problema de esta exigencia es que olvida que los individuos poseen múltiples fuentes de identidad, pero a los musulmanes se les representa como musulmanes simplemente, lo que vendría a ser opuesto a moderno, europeo, tolerante, etc (Kalin, 2011, 5).

Para Erik Love el problema de la islamofobia en Estados Unidos está directamente relacionado con los históricos problemas de racismo en ese país. Dado que los

estadounidenses tienden, casi como un acto natural, a dividir a la población según criterios raciales, a los musulmanes se les racializa, es decir, se ha creado un estereotipo del musulmán y la musulmana que responde a ciertas características físicas y culturales visibles (Love, 2017, 4).

Por último, me parece relevante mencionar el efecto que tuvo el libro del novelista francés Michel Houellebecq, *Sumisión* del año 2015. El libro estaba destinado a ser presentado en los días que ocurrió el atentado a Charlie Hebdo. Este es un libro distópico, transcurre en una Francia gobernada por un líder musulmán y el consecuente proceso de islamización de Francia y Europa ante los ojos de un profesor de literatura de una prestigiosa universidad parisina, que para poder mantener su puesto debe convertirse al islam. La novela juega con un mundo distópico, como otras novelas del mismo autor, pero esta distopía es religiosa y no escoge cualquier religión, sino la que más miedo causa en Europa en este momento. El libro causó gran revuelo, incluso se extendió la idea de que era un libro premonitorio (Houellebecq, 2015).

Todos estos antecedentes reflejan la compleja relación entre Occidente y el islam, pero en una sociedad de la periferia como es Chile no podíamos asumir que encontraríamos los mismos prejuicios. Me decidí por ir a escuchar a los musulmanes, que ellos me informaran si había ese nivel de prejuicios.

## **Musulmanes/as y su vida ante los prejuicios**

Mohamed Rumié me cuenta que el año 2001, justo después de los atentados terroristas en Estados Unidos, un hombre llegó en bicicleta a la Mezquita As Salam de Ñuñoa, el hombre iba desde Puente Alto y llevaba flores porque:

*“sabía que nosotros no éramos violentos, no éramos asesinos, no éramos nada, y era la hora de la oración, y me dijo: ¿puedo rezar con ustedes?, bueno le dije yo. Sáquese los zapatos, entre a la mezquita y usted rece, usted es católico rece lo que usted sabe, nosotros rezamos lo nuestro. Rezamos y él estuvo con nosotros, entonces hay un mayor conocimiento es ese conocimiento hace entonces que la gente pueda discernir quienes somos y qué no somos. No somos violentos, no somos asesinos”*

Rumie entiende que hay prejuicios, pero también señala que los musulmanes son iguales al resto de los chilenos. Su tío fue fundador de la Cámara de Comercio de Quilpué, su familia ha estado ligada al islam y al comercio, conocen la sociedad chilena, para él no hay islamofobia, pero hay desconocimiento.

Yaqub me indica que para él no hay islamofobia, incluso no le gusta el concepto:

*“la percepción del islam acá es como algo lejano y exótico, y cuando se barajan los clichés de los medios se hace a modo de broma. Por lo que no hay un grado de rechazo que se ve en España producto de una labor de siglos de choque y construcción del relato por parte de una hegemonía católica que procuraba desislamizar y de la fuerte presencia de emigración de población de origen de países de tradición islámica. Lo*



*que sí se percibe, pero no es islamofobia, sino producto de un tipo de sociedad de pensamiento único, es segregación. Inconsciente pero efectiva. No me gustan los neologismos como islamofobia, son reduccionistas y llevan la comprensión de las cosas a un terreno predefinido, en este caso al enfoque de la tolerancia”*

Para Yaqub no es islamofobia lo que define la relación entre la sociedad chilena y los musulmanes, hay prejuicios, hay desconocimiento, pero no habría rechazo. Yaqub es un hombre de mediana edad, es profesor y ha vivido fuera de Chile. Su reflexividad al respecto es profunda, se nota que ha meditado el asunto y que conoce los términos de la discusión. Sus vivencias y su subjetividad no se han visto afectadas al punto de sentirse menoscabado. El lector podría pensar que eso sucede debido a que su aspecto es de cualquier chileno, quizás es diferente para un musulmán de ascendencia árabe, que usa vestimenta tradicional o para una mujer que usa el velo, todos esos supuestos pueden tener lógica, pero no deja de ser importante relevar lo que los mismos musulmanes sienten al respecto, la perspectiva de Yaqub y de Rumié es valiosa al respecto.

Saed y Faed son dos musulmanes, inmigrantes y de origen árabe que viven en Santiago de Chile y que practican el islam. Ambos señalan que en Chile se puede ser musulmán sin problemas. Saed llegó a Chile ya adulto, nació en Jordania y vivió su niñez y parte de la adolescencia en Irak, allá vivió la invasión de los Estado Unidos del 2003. Señala que vivió en un ambiente de apertura religiosa, si bien se crió como musulmán, fue perdiendo la fe, incluso llegó de declararse ateo. Saed estudió el islam por internet, se ha certificado en religión a través de cursos en línea, critica a quienes se consideran

sabios porque estudiaron dos años en Medio Oriente, para él todos son musulmanes. Me indica que él hizo un estudio sobre la carne chilena, su conclusión es que es lícito para un musulmán comerla. Esto mismo nos dice Ahmed, marroquí que vive en Chile intermitentemente por trabajo desde hace 10 años, la carne chilena se puede comer, por lo tanto, para ambos hombres, ese es un elemento que indica que la vida musulmana en Chile no es difícil. Saed dice:

*“Puedo estudiar la esencia islámica como yo quiero. Puedo expresar mi pensamiento a uno, a dos, y a todo Chile, y nadie me va a decir nada, porque simplemente acá en Chile es un país libre. Y como respetan el derecho humano, especialmente de ese tema”.*

Para él en Chile puede vivir su islam sin dificultad, en Medio Oriente, donde vivió había muchas presiones. Cuando era joven no se podía llevar la barba larga, por ejemplo, porque podía indicar que era un fundamentalista radical, los servicios secretos lo podían tomar preso. Además, al vivir en una cultura musulmana, hacía cosas por cultura, como ayunar o rezar, en cambio en Chile se ha dado cuenta de la importancia de esas prácticas, al vivir en una sociedad donde su religión es minoritaria su práctica cobra sentido.

La experiencia de Karim es interesante de mencionar al respecto. Como dijimos antes, Karim tuvo que demandar ante las autoridades educativas a su colegio por no dejarlo graduarse, las autoridades fallaron a su favor y logró graduarse con la barba que él consideraba que era un deber que le imponía su fe. Para él, en ese momento, eso fue

una demostración de prejuicios religiosos, pero hoy reflexiona sobre el episodio y piensa que las autoridades de su colegio lo vieron como un acto de rebeldía. Lo significativo es que este joven chileno converso estudió pedagogía en historia y su práctica la realizó en ese mismo liceo. Karim me señala que él conoce de casos de discriminación a musulmanes, pero no se puede hablar de algo tan común.

Ibrahim me dice que para él el proceso de convertirse al islam no fue difícil en su vida familiar, lo aceptaron y en su trabajo todos han sido bastante comprensivos. Con los rezos durante el día, con el ayuno en mes de Ramadán y con el hecho de no beber alcohol, todos lo han apoyado. Siente que en Chile hay mucha curiosidad, hay desconocimiento, pero no islamofobia.

En Cabrero, región del Biobío en el sur de Chile vive una pequeña comunidad musulmana que se inició con la migración árabe de comienzos de siglo XX. La familia Sabag se estableció en esta pequeña localidad, uno de sus descendientes, Hosain Sabag Castillo, fue senador por la Democracia Cristiana representado a la región de Biobío. En torno a esa familia ha ido desarrollándose un pequeño núcleo musulmán, Mohammad y Fadl son dos hombres musulmanes que llegaron del Líbano y se casaron con chilenas asentándose en Cabrero. Loreto la esposa de Fadl señala que en Cabrero los conocen, saben que son “turcos”<sup>29</sup> como les dicen.

---

<sup>29</sup> El denominativo “turco” viene del hecho de que los árabes que llegaban a América Latina venían con pasaporte del imperio Turco Otomano, de ahí quedaron como “turcos” véase: Rebolledo, Antonia (1994). *La "turcofobia". Discriminación antiárabe en Chile, 1900-1950*. En: Revista Historia. N° 28, Vol.I <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15763/12857>

Loreto señala: *“todos comentaban los mismo. "Oh, son musulmanes". Después pasó los años, empezaron las novelas y yo creo que todo eso ayuda, la tecnología, las comunicaciones. Y yo siento que Cabrero, por ejemplo, ellos saben que ellos son musulmanes, pero lo han tomado súper bien, ellos ni un problema, ni siquiera mis hijos que van al colegio, no. Fíjate que todo lo que es comunicación ha ayudado harto. Incluso preguntan, cuando hay atentado, cosa, ellos preguntan "Oh, pero son estos ¿son musulmanes?" No, le dice Fadl, no, no es así. Es como que ellos abrió ese mundo que tú no conocías, yo veo que la gente está como más enterada”*

Ante esto, su esposo Fadl reafirma que racismo no han vivido. Si harta curiosidad. Fadl señala que la gente llega a su negocio y le comentan: “oiga don Fadl, vi esta película y salía esto ¿es verdad eso?”. La gente de Cabrero les pregunta cosas, sienten curiosidad.

Durante nuestras conversaciones en el restorán de Faed la actividad continuaba, atendía él, su esposa o Saed, la gente del barrio los conoce y se ve que están familiarizados con el hecho de que sean árabes. Se escuchan bromas, risas y conversaciones cotidianas, no parece que se respirara el aire cargado de prejuicios que aparece en la literatura referente a la islamofobia en Europa o Estados Unidos. Pero no perdamos de vista que las circunstancias geopolíticas son muy distintas, en Chile viven algunos miles de musulmanes y no tenemos una historia de colonialismo acuesta.

## **Las musulmanas y los estigmas de la religión.**

Valentina se hizo musulmana como herencia de su padre, su familia estaba constituida por ella, su hermana, su madre y su padre. Su padre, de origen árabe, se reencontró con el islam en los años 1980 y llevó a su familia a vivir a Argentina, toda la familia se convirtió al islam. Pero de padre y madre su ascendencia es árabe, un tío materno de ella fue uno de los arquitectos de la mezquita As Salam de Ñuñoa. Su familia está ligada al islam y la comunidad sunní de Santiago. En los 90, dice ella, comienza a consolidarse esta comunidad, a fines de los 80 se había construido la mezquita y los sucesos internacionales comienzan a producir curiosidad en la gente.

Con la Guerra del Golfo Pérsico de 1991 hubo un boom, asegura Valentina, una curiosidad muy grande entre chilenos y chilenas. *“Hay ganas de discutir las noticias internacionales, de adherir con la idea de que hay pueblos oprimidos, dentro de esto la ignorancia chilena que es muy grande respecto de lo árabe, y lo no árabe. Pero dentro de eso hay un factor como de adhesión”*. Para Valentina, entonces, hay personas que quieren revelarse ante la ignorancia generalizada hacia el islam, la curiosidad hace que la gente pregunte y que aumente el fenómeno de los conversos. Pero, ella misma señala que para ella ser musulmana en Chile no es difícil porque no lleva signos distintivos. Ella no usa Hiyab o velo. No le gusta hacer proselitismo tampoco, su vida religiosa, en ese sentido, es recatada. Pero, también se nota que es una persona muy espiritual, se emociona al hablar del islam, sus ojos se llenan de lágrimas cuando le

pregunto ¿qué significa el islam para ella? Este rasgo es muy elocuente, Valentina vive intensamente la religión dentro de ella, no siente que necesite demostrarlo hacia afuera, no lleva señas relevantes, ni hace proselitismo, no necesita de eso para afirmar su identidad. Su hermana, dice Valentina, fue la primera chilena en usar Hiyab, cuando estudiaba en la Universidad Católica, todos la respetaron mucho por eso. A las mujeres que han ido llegando, migrantes, esposas de jefes de comunidad del movimiento Tablig, etc, les dicen cosas en la calle, les preguntan la razón de por qué se tapan, dice Valentina.

Claudia y Milka señalan algo parecido, ambas llevan Hiyab, ambas son conversas, de familias cristianas, pero aseguran que les dicen cosas en la calle, cosas como: “libérese mijita”. Ese acto, muy violento sin duda, es revelador. Como dice Valentina: *“por qué te tapas si es que acá puedes andar libre dice algunos hombres. Ese es un poco el discurso. Pero de muy poca gente, gente un poco violenta, lo dicen con violencia. Entonces esa ropa se considera un signo de extranjería”*. Esa extranjería es más marcada en las mujeres que llevan señas distintivas de su fe. Encontramos así, el fenómeno de la racialización del islam, es decir, la inscripción de signos corporales, de señas distintivas del islam en los cuerpos de las musulmanas. Independiente de ser chilenas conversas, el hecho de llevar algún signo distintivo las lleva a ser extranjeras.

En su libro *Do Muslim Women Need Saving*, Lila Abu-Lughod (2013) señala que, en la relación de Occidente con el islam, los hombres occidentales han justificado el colonialismo con la idea de salvar a las musulmanas de la cultura machista, violenta y patriarcal musulmana. En su libro *The Politics of the Veil*, la historiadora Joan Scott,

señala que la polémica por la prohibición del velo en Francia está íntimamente relacionada con la cuestión colonial (Scott, 2007). Franz Fanon, en *Sociología de una Revolución*, libro enmarcado en la lucha argelina por la descolonización, señala que el colono añora el cuerpo de las mujeres colonizadas, hay un deseo oculto de poseer a la mujer colonizada. Hemos insistido que Chile no tiene una relación histórica de carácter colonial con ningún país de mayoría musulmana, por lo tanto, la sociedad chilena no tiene los mismos prejuicios orientalistas e islamofóbicos que países como Estados Unidos, Países Bajos, Francia o Inglaterra, pero también debemos tomar en consideración que el discurso nacional chileno se forja bajo la sombra del ejemplo europeo, la nación chilena buscaba ser reflejo de la Ilustración, nuestros ideales culturales eran europeos, eso marca el racismo chileno, como señala María Emilia Tijoux: “*En Chile como en América Latina, la cultura ‘blanca’ arraigada en el interés desarrollista de lo europeo, se ha definido contra un ‘otro/a’ no blanco, que proyecta una alteridad que actúa sobre la base de un imaginario civilizatorio y racializado*” (Tijoux, 2015, 8). En ese ideal civilizatorio, la religión islámica no es aceptable, es alteridad. Las mujeres se transforman así en recordatorios constantes de una alteridad que se refuerza con la llegada de inmigrantes desde diversas latitudes. El ideal es que vengan alemanes, pero hay colombianos, venezolanos y haitianos, las mujeres son sexualizadas y racializadas, sus cuerpos cargan las marcas de la división sexual y racial del trabajo, las musulmanas que llevan velo reflejan la presencia de un atraso civilizatorio que se resiste a desaparecer, que es refractario a la evolución. Los hombres, como dicen las autoras citadas, se sienten movidos a hacer ver esa carencia.

Eso es razón imperial, como señala Rodrigo Karmy (2016), esa razón imperial es violencia hacia el otro.

No hay islamofobia, en el sentido de que no hay animadversión hacia todos los musulmanas, hombres o mujeres por igual, pero las mujeres llevan un estigma distinto al de los hombres.

### **La “talla” chilena.**

Izquierdo y Barbeta (2013) señalan que los chistes tienen una gran relevancia sociológica, en ellos se expresan las relaciones entre objetividad y subjetividad dentro de los grupos sociales y el reconocimiento fuera de ellos. Los chistes, la talla del chileno, son una forma de lenguaje en el que se expresa de forma cotidiana la forma de reconocimiento que se le asigna a individuos y grupos.

El imam de la mezquita de Viña del Mar es un hombre sudafricano de unos 35 años, muy amablemente me recibe en la mezquita, me pregunta de dónde soy y que necesito, le respondo que ando buscando al hermano Yahia, él me señaló que lo fuera a ver a la mezquita. El imam me dice que su nombre es Abu Bakr, con expresión de orgullo, como el primer Califa, me dice. Conversamos brevemente del islam, de la importancia del Califa y de la mezquita de Viña del Mar. El imam llegó a Viña del Mar, desde Santiago en donde fue parte de la mezquita As Salam, luego estuvo en San Bernardo un tiempo y ahora llevaba 3 años en Viña del Mar. El movimiento Tabliq, del que es



parte, nació en India y tiene representación en todo el mundo islámico, en Sudáfrica, donde nació él, son un movimiento islámico bastante poderoso. En América Latina tienen relevancia en las comunidades de Panamá, donde tienen un centro de formación, y en Chile, donde son líderes de las comunidades de Santiago y Viña del Mar.

El imam Abu Bakr, me señala que le gusta mucho Viña del Mar, él abre la mezquita muy temprano, para el primer servicio de oración y cierra la mezquita en la noche, asegura que nunca la ha pasado nada y vive a una distancia caminando de la mezquita. La gente es curiosa y se acerca a preguntar, “hay mucho desconocimiento” me señala. Al mismo tiempo dice que no encuentra evidencias de islamofobia, lo que si ha vivido son bromas, pero le resta gravedad. Por ejemplo, le han dicho: “ahí viene Osama Bin Laden” pero se lo atribuye al desconocimiento simplemente. Debemos señalar que el imam Abu Bakr, como hombre dedicado a la religión, usa vestimenta tradicional.

Vemos que por un lado las estrategias para desenvolverse en la vida cotidiana para algunos hombres implican ser recatados con las costumbre y señas que los distinguen como musulmanes, como nos señaló Fuad, para evitar tener que estar explicándose constantemente. Pero, por otra parte, para quienes quieren asumir su identidad islámica, con todo lo que eso implica, pueden verse expuestos a las bromas y la “picardía” del latinoamericano. Las bromas, lo que ellas vehiculizan y los tópicos que ellas expresan, o que en ellas se desarrollan, como el “ahí viene Osama” o el “¿Dónde dejaste los camellos?” que le dijeron a don Mohammad o las constantes “tallas” que hacen referencia a terrorismo, telenovelas turcas o el hecho de que se puedan casar con

más de una mujer, todo ello es reflejo de que los prejuicios y representaciones orientalistas siguen muy presentes en nuestra cultura.

Como parte de las estrategias de actuación en la vida cotidiana en la sociedad chilena, los musulmanes/as atribuyen a la picardía, el humor y la falta de seriedad de los chilenos el hecho de referirse a estos tópicos, pero al mismo tiempo, se viene dando una discusión intensa e interesante en la cultura chilena respecto de la validez de cierto tipo de humor. Se han cambiado nombres de golosinas, como la “Negrita” por hacer alusión a la raza, estamos cada vez más conscientes de que no es válido hacer alusión al cuerpo de los demás, pero respecto de los musulmanes, al parecer no somos tan conscientes.

Puede que esta discusión respecto del humor y los musulmanes tenga algo de relación con Charlie Hebdo, la famosa revista francesa que fue víctima de un espantoso atentado en 2015. Ya en 2005 el periódico danés Jyllands-posten había publicado caricaturas de Mahoma, ante lo que el teólogo español Juan José Tamayo señala que el uso de la libertad de expresión como plataforma de expresión de islamofobia, haciendo uso de la religión como elemento explosivo (Tamayo, 2019, 57) Mucho/as se preguntaron si era válido burlarse del profeta Mohammed, que fue lo que gatilló el atentado, en lo personal considero una falta de respeto que se haga mofa de una religión de 1.800 millones de fieles. Debemos considerar que el islam es una religión iconoclasta (Grabar, 2003, 53), es decir, no se puede representar gráficamente al profeta, ni a ningún ser humano. Charlie Hebdo tiene una larga historia de burlas a diversos personajes, pero el islam y los musulmanes son un blanco fácil en la Francia

post guerra de descolonización argelina, el islam es mal visto y los musulmanes son discriminados. Aun así, nada justifica un atentado de esa inhumanidad.

El caso Charlie Hebdo es un extremo, no está en el mismo registro de lo que vemos en Chile, pero la broma constante, que puede parecer inocente y parte de la picardía cultural, solo perpetua estereotipos, no ayuda en nada a reconocer al otro.

Pareciera que volvemos a la discusión respecto del reconocimiento, discusión que ya tiene un importante avance, pero parece nunca agotarse. Dentro de la teoría social contemporánea quien ha realizado los mayores aportes a la discusión del Reconocimiento es el alemán Axel Honneth, para este importante teórico de la Escuela de Frankfurt, *“si el sujeto debe llegar a identidad de un miembro socialmente aceptado de su comunidad, porque aprende a tomar sobre sí las normas sociales de acción del “otro generalizado” , entonces tiene todo su sentido emplear el concepto de reconocimiento para esta relación intersubjetiva; en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su social conexión cooperadora”* (Honneth, 1997, 99), destaca así el autor alemán, el hecho que el reconocimiento es intersubjetivo. Insiste el pensador alemán en la urgencia por el asunto en las democracias occidentales donde el problema estructural del desempleo, cuestión crucial que dificulta lo que él denomina “apreciación social”, un tipo de reconocimiento tan relevante en estas sociedades. *“En consecuencia, dejan de sentirse miembros cooperativos de una comunidad democrática, porque ello va unido a la condición de la experiencia de cooperación o, dicho de otra forma, de la participación*

*socialmente reconocida en la reproducción de la sociedad*". Honneth, 2016, 44). Para Honneth el asunto del reconocimiento es un tema fundamental en las sociedades democráticas, su intento es el de renovar la teoría social desde esta discusión.

Sin embargo, a nuestro juicio su aproximación tiene un punto ciego que la pensadora estadounidense Judith Butler logró registrar. Para esta importante pensadora el Reconocimiento es un término muy fuerte, *“es un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones y a críticas durante muchos años... si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces las “reconocibilidad” caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales “actúan” a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible, aunque no sin falibilidad o sin resultados no anticipados... en este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento”* (Butler, 2010, 18-19). En vez de insistir en el Reconocimiento, que exige una serie de condiciones previas, Butler prefiere aproximarse desde lo que ella denomina reconocibilidad, esto implica marcos, es decir, contextos histórico-culturales determinados. La guerra, señala Butler, es un marco que perjudica el reconocimiento de ciertos sujetos, de cierta categoría de humanos. Para Judith Butler, los musulmanes son un grupo humano especialmente perjudicado por estos marcos de reconocibilidad. Su punto de referencia son las imágenes de la cárcel de Abu Ghraib

en Irak<sup>30</sup>. Ante esto la académica estadounidense señala: “*El esfuerzo por comprender las apuestas culturales de una guerra “contra el islam”, en la medida en que ésta asume una nueva forma en la política coercitiva de la inmigración, desafía a la izquierda a reflexionar sobre los marcos establecidos del multiculturalismo y a contextualizar sus recientes divisiones a la luz de la violencia de Estado, del ejercicio de la guerra y de la potenciación de la violencia legal en el límite*” (Butler, 2010, 49). Si la apuesta de Honneth es renovar la teoría crítica desde el asunto del reconocimiento, la apuesta de Butler acierta en poner el dedo en una histórica herida occidental, nos referimos a su relación con el islam. Como el mismo Said, apunto: las etiquetas “árabe” o “musulmán” tienen una carga semántica tan grande que no podemos obviar las “formidables mediaciones polémicas” (Said, 2005b, 201) que ocultan, no solo que describen. Repensar la relación entre multiculturalismo, liberalismo, reconocimiento y democracia es crucial para el actual estado de la política en Occidente eso no se puede lograr sin abordar el asunto de la relación histórica entre Occidente y el islam.

La siguiente cita de Butler nos parece crucial al respecto: “*Si las poblaciones islámicas destruidas en las guerras recientes y en curso están consideradas menos que humanas y “fuera” de las condiciones culturales para la emergencia de lo humano, entonces*

---

<sup>30</sup> En abril del 2004 se dieron a conocer una serie de imágenes de torturas por parte de personal estadounidense en la cárcel iraquí de Abu Ghraib, este hecho desató una importante polémica política, a raíz de que Estados Unidos se había proclamado vencedor en una guerra e invasión declarada ilegalmente con la excusa de liberar al pueblo iraquí y de que Saddam Hussein apoyaba a Al Qaeda y de tener Armas de Destrucción Masivas, cosa que nunca se pudo probar. Véase: Bozarlan, 2009, 314.

*pertenecen o bien a un tiempo de infancia cultural, o bien a un tiempo a un tiempo que queda fuera del tiempo tal como nosotros lo conocemos. En ambos casos, están consideradas poblaciones que aún no han alcanzado la idea de lo humano racional... es precisamente este concepto particular de una historia progresiva lo que sitúa a “Occidente” como articulador de los principios paradigmáticos de lo humano, de los humanos susceptibles de ser valoradas, cuyas vidas son merecedoras de ser salvaguardadas, cuyas vidas son precarias y, cuando se pierden, merecedoras de duelo público”* (Butler, 2010, 176-177). La justificación para cada matanza colectiva, para cada guerra de agresión, para cada colonialismo, ha sido que las poblaciones afectadas no están dentro del mismo rango de humanidad de quienes colonizan, invaden o hacen la guerra de agresión, en las últimas décadas hemos visto una explosión de conflictos, guerras y catástrofes en Medio Oriente, África y Sudeste Asiático que afectan a población musulmana, no parece que la capacidad de vernos afectados en Occidente y América Latina sea la misma que cuando estas tragedias suceden en otras partes o a otras poblaciones, la posibilidad de llorar las vidas de otros, es una cuestión política de la más alta relevancia, implica precisamente el acto de reconocer la humanidad en ellos<sup>31</sup>

Volviendo al asunto de las bromas y las llamadas “tallas” chilenas, éstas ocultan toda una serie de significados que llevan siglos ocultos en la conciencia occidental, el hecho, como señala Butler, de que el islam procediera de otro tiempo, de una temporalidad distinta a la de Occidente (Butler, 2010, 157). El hecho de que veamos

---

<sup>31</sup> En un artículo publicado, vimos este asunto en extenso: Álvarez, 2021b.

en los musulmanes seres del pasado, anclados en sus costumbres, en sus creencias, como me dijo una colega: “están dispuestos a morir y matar por sus creencias” esas consideraciones se expresan en forma de broma en la calle.

Ahora bien, me parece digno de analizar lo que me señaló Santiago, musulmán converso que ya hemos mencionado antes, cuando conversamos sobre el asunto de la islamofobia, él me señala que no considera que exista tal cosa, para él nunca ha sido un problema e incluso “*los musulmanes también se lo buscan*”. Ante mi sorpresa, Santiago señala que muchos musulmanes son muy tradicionalistas y fundamentalistas. Para este musulmán, como para otros/as con los que pudimos conversar, el islam es algo personal, no se involucran mucho con otros musulmanes, ni con una comunidad, algo así como musulmanes por su cuenta, como uno escucha a católicos y cristianos. Esa relación personal, en el caso de Santiago al menos, implica que él mismo como musulmán mantenga prejuicios esencialistas sobre quienes cultivan su propia fe. No tengo antecedentes para señalar que es un fenómeno generalizado, ningún otro/a musulmán con los que pudimos conversar señaló algo parecido, a pesar de mantener una relación muy personal con la fe.

Como vemos hay diversidad de vivencias respecto de los prejuicios, en algunos casos se expresa en la simple broma o “talla” atribuible a la picardía del chileno, pero esas bromas expresan algo, son un signo de algo que circula en nuestra sociedad. En otros casos se expresa en desconocimiento y curiosidad, la búsqueda de comprender algunas cosas que se ven en redes sociales o en las series de televisión. Pero no puedo dejar de señalar que es notorio que es distinto ser musulmán, que ser musulmana. Son ellas las

que llevan un estigma más visible, ellas cargan con la noción de que la fe islámica es eminentemente machista, por lo tanto, son víctimas. Esa victimización les resta agencia, entonces la gente se siente tentada de advertirles que deben liberarse.

Es cierto, no hay rasgos de esa islamofobia que pesa en sociedades metropolitanas, la cultura del imperialismo, como diría Said (1996) que es ese tipo de relación simbiótica entre opresores y oprimidos, no se encuentra en Chile. Pero el desconocimiento, la obliteración y los prejuicios pueden ser fecundos en formas en configurar formas de exclusión.



## Capítulo 4.

### Vida cotidiana de los musulmanes en el Chile actual.

En septiembre del 2001, cuando fueron los atentados en Estados Unidos, la vida de millones de musulmanes en el mundo cambió. En Chile el mismo día 11 de septiembre el capitán de un avión comercial no quiso despegar porque tres musulmanes con sus familias, ataviados con ropa tradicional, iban como pasajeros<sup>32</sup>. El día anterior ese grupo de musulmanes estuvo en la universidad en la que yo era estudiante de pregrado hablando con los estudiantes sobre islam, en lo personal me pareció sumamente interesante la charla y conversé con uno de ellos, él me dio su tarjeta con su número. Cuando vi la noticia lo que sucedió en el aeropuerto lo llamé, me dijo que todo estaba bien y que lamentablemente hay gente prejuiciosa, que todo lo que sucedió ese día era muy lamentable. Desde esa época me ha interesado la geopolítica, las relaciones internacionales y la historia, pero no me había percatado por la vida cotidiana de los musulmanes. Es decir, mucha literatura ha hablado de la islamofobia, del alza de la extrema derecha islamofóbica y de la discriminación, pero ¿qué pasa con la vida diaria de los musulmanes? ¿se ha visto afectada? No ha sido la intención de esta investigación el investigar sobre las consecuencias de los atentados terroristas del 2001, no quería partir desde el supuesto de que hay discriminación e islamofobia, mi curiosidad por la

---

<sup>32</sup> Para ver la noticia de ese hecho: <https://www.laprensa.com.ar/257691-Incidentes-en-Santiago-de-Chile.note.aspx>

vida cotidiana de los musulmanes en la actualidad nace del desconocimiento, propio y de la sociedad chilena. Los musulmanes son una minoría, pero, como hemos dicho antes, una minoría algo invisible, obliterada, quizás hasta negada. Comprender el islam, como dice Schielke (2010), implica preocuparse por la vida cotidiana de los musulmanes.

Para las ciencias sociales el estudio de vida cotidiana es relevante, no sólo como una enunciación de principio, sino porque expresa el problema de la fundación social y lingüística del mundo conocido intersubjetivamente (Wolf, 2000, 15). Para la socióloga húngara, Agnes Heller, la vida cotidiana proporciona una imagen de la socialización y la humanización de los hombres (Heller, 1987, 20). Por lo tanto, no solo para la antropología del islam es importante, las ciencias sociales han manifestado desde hace rato la relevancia del estudio de la vida cotidiana. El antropólogo David Henig ha estudiado la vida cotidiana de musulmanes en la Bosnia de postguerra, es decir, la vida de musulmanes/as luego de una cruenta persecución que pretendió eliminarlos por completo hace solo dos décadas. Para esto Henig se concentra en las vidas de aquellos sujetos que se identifican como musulmanes y se interesa en las situaciones de la vida común, más que en los rituales o prácticas religiosas (Henig, 2020). Esto nos muestra que la preocupación por la vida cotidiana también permea a la antropología del islam, porque es ella la que permite observar la presentación del hombre en la vida social, para parafrasear a Irving Goffman.

En este capítulo nos enfocaremos en indagar y conocer cómo es la vida cotidiana de los musulmanes, a partir de lo que ellos mismos me contaron durante nuestras conversaciones.

Dentro de las conversaciones una pregunta que le hice a cada uno de mis entrevistados fue ¿cómo es para ti la vivir como musulmán en Chile?, las respuestas son bastante similares entre hombres, difieren un poco las mujeres.

### **Ser musulmana en Chile.**

Vanessa, que vive en Concepción, es una mujer con estudios de posgrado y dedicada al activismo, sus respuestas son muy pensadas, con referencias a autores y con conceptualización sofisticada. Le pregunto qué opina ella ¿cómo es ser musulmana en Chile?, ella me explica:

*“Yo creo que tiene dos efectos principales, el primero es la racialización. Esto me pasaba en general en todas las sociedades en que yo he vivido, excepto en Sudáfrica que fue mi última parada, donde la población musulmana es minoría, pero está bastante integrada, entonces no pasa nada, no es islamofobia, ni tampoco estos cuestionamientos. Pero sí por ejemplo viviendo en Argentina y aquí en Chile, uno de los primeros efectos es la racialización, qué significa eso, que cuando yo no digo que soy musulmana está todo normal. Cuando yo digo que soy musulmana, las personas inmediatamente me mueven hacia la cultura árabe, o sea, hacia la otredad que*

*representa verdad, las culturas árabes. Yo en Argentina trabajé para una agencia de noticias de género y cuando mis colegas me vieron en Google y me empezaron a preguntar "Pero en tu cultura ¿Qué comen?" Y yo les decía "Mira, hasta hace tiempo atrás los lunes se comían porotos con rienda, pero ahora no sé, ahora las cosas han cambiado mucho." Porque mi cultura es la cultura chilena. Ya, pero el hecho de decir que una es musulmana se genera la racialización automática, o sea, tú ya eres... la gente presume que tú tienes o eres árabe o haces cosas de árabes (...) Como las mujeres musulmanas, por ejemplo, que nos piden explicaciones cada vez que hay atentado terrorista. "¿Y tú qué tienes que decir sobre esto?" Y yo qué tengo que decir, si yo no milito en Al Qaeda (...) Tú eres responsable de todo, incluso de la conducta de los hombres musulmanes, lo cual ahí revela todas estas cuestiones machistas respecto a que la mujer siempre es la culpable de que los hombres hagan, aunque esos hombres estén a treinta mil kilómetros de tu casa. Y ese es el efecto de la racialización.*

*Y el otro es la presunción de incompetencia. Entonces tú eres súper competente hasta que saben que eres musulmana, después como que tienes que "¿Pero estás segura de que sabes? es que ¿Lo has razonado bien? digamos." Y a mí me ha pasado de repente cuando escribo artículos de opinión, a mí me gusta mucho escribir y me ha pasado que colegas feministas me dicen "Pero ¿Tú estás segura de que este razonamiento está bien hecho?" Y me lo han dicho en público. Eso se llama presunción de incompetencia y afecta en general a las mujeres racializadas, entonces, es una consecuencia de lo otro. Lo que sucede es como el islam se identifica con una raza, con los árabes, muchas de las construcciones que se hacen sobre las mujeres musulmanas, vienen de una*

*percepción más bien de los árabes, o sobre los pueblos árabes que sobre el islam en sí.*

*Bueno, esas son dos de las consecuencias que resultan ser bastante... Es un tipo de violencia que no es una violencia física, pero sí es una violencia simbólica que se siente sí bastante. Obviamente yo he aprendido obviamente a defenderme, o simplemente a restarme de espacios donde yo creo que eso pueda ser así, porque una tiene que tratar de vivir bien, lo más tranquila posible, pero sí sucede.”*

Como podemos ver su respuesta es extensa, muy pensada, meditada. Usa conceptos propios del mundo académico, se nota que tiene un alto nivel de estudios. Su argumento es que las mujeres se ven racializadas y se presume, por ser musulmanas, que no entiende ciertas cosas. Nos deja claro que ser musulmana es distinto a ser musulmán, se ven enfrentadas ellas a mayores dificultades, se les quita agencia a considerarlas incompetentes y víctimas, pero también se presume que son extranjeras, no de esta cultura.

La misma pregunta le hice a Claudia, ¿cómo es ser musulmana en Chile?, ella me respondió:

*“Creo que al principio es medio chocante, porque al principio uno está bastante preocupada de los ojos que te miran. Pero después llega un punto en donde ya tú lo normalizas, ya no te sientes distinta. Ya te da lo mismo, o sea, a veces podemos ver cuando la gente muy notoriamente nos mira, pero tampoco estamos pendientes, entonces ya empieza como a bajar esa intensidad de que... que te sentías mal.*

*Encuentro que como habíamos dicho, a Chile le falta mucho, mucho en el sentido para... en el sentido pluricultural ¿Cómo se llama? ¿Sí? ¿Pluricultural?”*

Claudia siente las miradas, siente la discriminación, como ha viajado ha visto el pluralismo de otras sociedades y por eso dice que en Chile falta mucho en ese sentido. Erving Goffman, uno de los sociólogos más destacados de la tradición interaccionista simbólica, señala que los sujetos actuamos para formar una impresión en los demás, Goffman agrega que los sujetos emplean diversas técnicas para ello y cuando se desempeña un papel, se solicita implícitamente que los observadores tomen en serio la impresión promovida (Goffman, 2019, 31) las musulmanas reaccionan de diversas formas ante las miradas masculinas, pero lo que nos indica Claudia es que, con el tiempo, las técnicas performativas varían, por lo tanto, dejan ver que les da lo mismo lo que los demás piensan de ellas. Claudia me explica que su sueño es irse a vivir al Medio Oriente, para vivir su fe de forma más tranquila.

Por otra parte, Valentina me dice:

*“Cada uno hace lo que quiere. Por ejemplo, mi hermana que crío a sus niños en la casa los sacó del colegio los primeros años, los educó en casa, después a distancia, en fin. O sea, ella ha hecho lo que ha querido con su familia, y nadie le ha dicho nada, digamos, nadie de la sociedad, nadie menos del Estado, o sea muy libre”*

Valentina evalúa un aspecto distinto de la vida de los musulmanes en Chile, para ella hay plena libertad para ejercer la religión que cada uno escoja. Esa libertad de acción es bien recibida por algunos musulmanes. El carácter laico del Estado permite a quien

quiera vivir su fe, las autoridades no se entrometen en ese aspecto de la vida. Pero otra cosa es lo que pasa desde el punto de vista cultural, una cosa es el Estado laico, otra es una sociedad laica.

### **Libertad religiosa e islam.**

Chile es un país mayoritariamente católico, de cultura católica y donde la iglesia católica tuvo un rol relevante en la configuración del orden nacional en el siglo XIX. La constitución de 1833 consagraba a la religión católica como religión oficial con exclusión de todas las demás. Pero con la penetración del liberalismo entre las élites nacionales, los valores del laicismo y secularismo comenzaron a hacerse presente.

Existen diversas tradiciones dentro de la modernidad occidental respecto del proceso histórico de secularización. La modernidad se caracteriza por este proceso, pero no se vivió igual en todo Occidente porque las experiencias históricas respecto de la injerencia de las instituciones religiosas han sido muy variadas. Por ejemplo, en Francia la separación de la esfera religiosa respecto de los asuntos del Estado se realizó en el marco de la Revolución y ha tenido como mandato proteger al Estado de la injerencia de la religión, pensando en la importancia histórica de la Iglesia Católica en el Estado francés. En cambio, en los Estados Unidos, que en gran medida nació a raíz de las persecuciones religiosas europeas, los llamados “Padres Peregrinos” del Mayflower llegan a Nueva Inglaterra huyendo de la persecución religiosa, su modelo

de separación ha implicado la protección de la religión frente a las injerencias del Estado (Roy, 2007). Pero, además y como el filósofo alemán Jürgen Habermas (2011) señala, no es lo mismo secularización del Estado que secularización de la sociedad.

Chile es un país secular o laico<sup>33</sup>, en el sentido en que sus instituciones públicas han pasado por un proceso de secularización, pero la cultura nacional o la sociedad no se ha secularizado del todo, como señala Charles Taylor, la identidad política de una nación está fuertemente relacionada con principios básicos y con referencias históricas, como la religión (Taylor, 2011, 49) en Chile, la relación histórica entre catolicismo y sociedad es innegable.

Ahmed, que ha vivido en Chile por casi una década, dice que en Chile no hay impedimentos para vivir como buen musulmán, para él la gente respeta que el musulmán rece durante el día, respeta el ayuno también, la carne que se vende en Chile puede ser consumida por un musulmán y no hay animadversión hacia los musulmanes en general. Saed, como ya he mencionado es propietario de un restorán de comida árabe en Santiago, me señala que él hizo un estudio sobre la forma en que se faena la carne en Chile, para él, la carne que se vende en Chile puede ser consumida por un musulmán. De todas maneras, aunque haya musulmanes que tengan esa convicción de que se vive en libertad para ejercer su religión, otros musulmanes prefieren no

---

<sup>33</sup> No hago la distinción entre ambos términos porque el francés *laïcité* se ha traducido como secularismo, como sinónimo al proceso de secularización que se dio en los Estados Unidos y en el resto de América. Por eso, el proceso de secularización en América Latina llevó a definir al Estado como "laico". Al respecto ver: Stuver, 2014.



consumir carne al no tener el sello *Halal*<sup>34</sup>, un ejemplo de aquello es Fuad, de la comunidad islámica Chiita de Santiago.



Ejemplo de producto con sello Halal en producto comprado en Chile.

Saed dice: *“Mira, para practicar. O sea, no practicar más que vivir, cachai. Porque practicar se puede hacer en cualquier lado. Yo puedo rezar acá en el parque, y lo hicimos, varias veces. En local, adentro. No hay ningún problema. Ayunar, tampoco necesitas lugar. Lo único que se complica desde acá es el Ash, porque es viaje largo hacia Makkah, pero igual te dan facilidades acá la embajada, así que no hay tanta*

---

<sup>34</sup> Halal significa “permitido o lícito” en árabe y se refiere a toda la comida que por sus procesamiento e ingredientes puede ser ingerida por un musulmán. Véase: <https://www.chilehalal.com/index.php/que-es-halal/> página del Centro de Certificación Halal de Chile. En el mercado se venden diversos productos que tienen un sello en el costado que certifica que ese producto es Halal.

*preocupación. La preocupación es... O sea, hay algunos puntos positivos, y algunos puntos negativos. Los positivos, y lo más importante es que yo pueda andar en Chile con barba, la altura que quiero, si quiero hasta aquí, o quiero así, o quiero cortada. No hay ningún problema. Puedo ir a la mezquita cuando quiero, o no ir, puedo rezar en la mezquita la cantidad que quiero. Puedo estudiar la esencia islámica como yo quiero. Puedo expresar mi pensamiento a uno, a dos, y a todo Chile, y nadie me va a decir nada, porque simplemente acá en Chile es un país libre. Y como respetan el derecho humano, especialmente de ese tema. En países árabes, por ejemplo, yo recuerdo en Jordania yo tenía la barba más o menos así. Y algunas personas, gente de la calle, o gente eso... “saben qué, te voy a aconsejar algo”, “Qué” ,“Baja la barba, porque te van a llevar” Te van a llevar porque tienen barba. entonces religioso, entonces pertenecen a un grupo religioso. Y ahí tienen el miedo que... gente extrema o algo así”*

Le pregunto por lo negativo y me responde que hay muy pocos musulmanes, por lo tanto, el ambiente que se vive en festividades o celebraciones no es el mismo que en un país musulmán. Vivir en un país de mayoría musulmana permite vivir las festividades y celebraciones en comunidad, acá muchas veces se está más solo.

Muhammad, musulmán de Viña del Mar, me dice que para él la gente es muy respetuosa con el musulmán en Chile, incluso dice: “cuando me pongo la vestimenta musulmana el micrero a mí no me cobra, me dice: no, pase por favor”. Te prometo, la gente es muy respetuosa”.

El Estado es laico, la sociedad es mayormente católica culturalmente, pero en los relatos de los musulmanes que acabo de describir, no existen impedimentos socioculturales para ejercer su fe. Más allá de algunas bromas, la gente es respetuosa, como señala Muhammad.

Con Yauqb nos encontramos en la Alameda, al frente de la Biblioteca Nacional. Me pide que lo acompañe a almorzar, no ha almorzado y son pasadas las 17 horas. Caminamos conversando por el centro de Santiago, llegamos a una galería a la altura de la Plaza de Armas. Ahí entramos en un comedor peruano que sirve colaciones. Él almuerza mientras conversamos de diversas cosas. Como señala Kathya Araujo, la calle es un escenario privilegiado de nuestra vida cotidiana (Araujo, 2019, 13), por eso me gustó la propuesta de Yauqb de conversar caminando por las calles del centro de Santiago, era una forma interesante de observar cómo un musulmán vive la cotidianeidad.

Me dice que le llama la atención mi postura, para él yo tengo una inquietud espiritual. Le digo que siempre me han gustado las religiones y la espiritualidad, no tanto las instituciones religiosas, me responde que el islam es un camino propio, personal y que no es relevante lo que digan los demás, es un camino espiritual personal. En toda nuestra conversación, que transcurrió caminando, en el comedor peruano y luego en un café, conversamos de diversos temas y entramos a diversos negocios a donde entra a preguntar por artículos de escritorio para sus clases, ya que es profesor de filosofía. Me llama la atención su energía, camina y habla rápido, como que quiere contarme lo más posible en el tiempo que pueda. Me cuenta de su vida, de cómo llegó al islam

cuando vivió en España, de su hija que tuvo en España a los 23 años, de su vuelta a Chile, etc. Hablamos también de geopolítica, de imperialismo, se ve que es una persona que lee, se instruye, tiene posiciones bien informadas sobre diversos temas. Yaqub es parte de la comunidad Naqshabandi, un grupo sufí que es relativamente popular en toda América<sup>35</sup>, para él un mandato sufí es retirarse de la sociedad, vivir en comunidad, por eso él no vota, si bien tiene hijos chicos y una pareja, su posición es que algún día pretende irse a vivir en comunidad, aislarse, porque: “*está quedando la embarrada en la sociedad*”. Yaqub me dice que para él no hay islamofobia, ni animadversión hacia los musulmanes, incluso reniega del concepto, al ser el islam un camino personal, él hace su vida como musulmán sin inconvenientes. Su búsqueda, como sufí, de retirarse de la sociedad no es porque sienta el rechazo de los chilenos, sino porque es una añoranza de todo quien sigue el camino del sufismo.

### **Ser converso al islam en el Chile contemporáneo.**

Ser converso es difícil, el sujeto que se convierte a una religión nueva pasa por una transformación en su forma de identificarse, la imagen que tiene de sí mismo cambia, su presentación ante el mundo se modifica. Este proceso puede ser desestabilizador para algunos/as, porque puede llevar a problemas con las familias. Claudia me explica que en las clases de educación religiosa que ha tenido en la Mezquita les han dicho

---

<sup>35</sup> Vease: Cicco, 2020.

que el proceso debe ser lento, no debe llevarlas a roces con sus familias, deben conservar la armonía familiar. En Chile, según el relato de Claudia, en su experiencia en la mezquita de Santiago, el proceso de conversión se intenta llevar con armonía, pero no en todas partes es así. Giles Kepel, experto francés en islam contemporáneo ha estudiado el renacer del islam en comunidades occidentales, donde la desposesión, pobreza y resentimientos ha llevado a miles de jóvenes a alistarse en grupos radicales islámicos, lo que la aleja de sus familias y los arrastra a una ola de violencia alienante (Kepel, 1995).

En Chile, como ya hemos indicado, la relación entre colonialismo e islam no está presente como lo ha sido en los casos estudiados por Kepel, no hay razones para suponer que jóvenes desarraigados recurran al islam para encontrar algo que los pueda llevar al quiebre con sus vidas anteriores o al rompimiento con sus familias. Claudia me lo dijo, en la mezquita se preocupan por preservar la armonía familiar de los conversos.

Sin embargo, algunos conversos manifiestan su preocupación por que sienten que se les deja algo solos en un proceso complejo. Por ejemplo, Ibrahim me dijo que leyó un artículo al respecto de un musulmán converso de otro país latinoamericano, le hizo mucho sentido y lo comentó con más gente de su comunidad, me dijo que tenía muchas ganas de armar un grupo de apoyo para conversos, pero es difícil organizarse con más gente. Ibrahim siente que el proceso es muy desestabilizador en lo personal, se rompen relaciones de amistad, cambian los intereses y la gente te mira distinto, pero en la

comunidad no te apoyan, me dice. Siente que falta un apoyo más personal, gente que guíe a los conversos, que esté más con ellos.

Vanessa, me dice al respecto: *“tampoco las comunidades musulmanas te ayudan mucho en eso. No hay un apoyo... A las conversas siempre se les motiva a que usen el velo, que no tengan miedo de usar el velo, de que se pongan el hiyab, que no tengan miedo de decir que son musulmanas, pero no se las apoya en las consecuencias que esto puede producir”*. Vanessa se centra en un punto que es relevante, el hecho de que las mujeres deben usar enseñas distintivas y en esos procesos no se les apoya, cree ella. Contrasta un poco con la experiencia de Claudia y Milka, pero Vanessa pasó por ese proceso y siente que eso es lo que le sucedió a ella y otras mujeres.

Karim me dijo que para él un problema es que se hacen muchas diferencias entre conversos y nativos, para algunos miembros de la comunidad el ser musulmán de origen árabe les da distinción, el hecho de venir de cultura islámica los pone en un sitial más arriba que los conversos. Esa misma apreciación tiene Ibrahim, para ellos ser conversos, dentro de la comunidad los pone de inmediato en una suerte de estatus subalterno respecto de los nativos. Yahia me dijo al respecto que efectivamente existe esa distinción dentro de los musulmanes chilenos, pero él ha asumido la tarea de cambiar esa mentalidad, al menos dentro de su grupo de Viña del Mar. Recordemos que Yahia tiene estudios religiosos en Medio Oriente, me dijo que cuando algún musulmán trata de marcar diferencia por ser nativo o por provenir del mundo árabe él le dice que eso no es garantía de sabiduría religiosa, es solo garantía de que hace las obligaciones de forma mecánica, no necesariamente sabiendo la relevancia de lo que

hace o debe hacer. Para Yahia es importante saber y estudiar, pero también es importante apoyar a todos/as quienes entran en la religión islámica.

Como hemos podido ver, ser musulmán en la sociedad chilena implica diversas cosas que representan desafíos cotidianos. No es lo mismo ser hombre que mujer, no es lo mismo ser converso que nativo, etc. Cada uno de los puntos descritos en este capítulo representa una inquietud manifestada por los musulmanes, estas inquietudes están presentes constantemente. Vivir la ética islámica, implica esfuerzos cotidianos, tener la libertad personal necesaria para ellos es fundamental. Mis conversaciones con musulmanes revelan que sienten libertad, pero también manifiestan dificultades que son propias de esta sociedad.

## **Capítulo 5.**

### **Islam, resistencia y forma-de-vida.**

En las conversaciones que tuve con musulmanes/as me fui dando cuenta que en mucho/as de ellos/as había convicciones políticas profundas, me interesó saber más de aquello. Ya relaté parte de los procesos de conversión o reencuentro con el islam de los musulmanes/as, en estos procesos se mezclan elementos espirituales con inquietudes intelectuales, pero también he podido constatar que todos/as encuentran en el islam algo que les da significado a sus vidas. Ser musulmán/a y ser militante de alguna causa política se compatibiliza en los/as sujetos, porque en el islam encuentran un mensaje coherente con su causa, desde el punto de vista ético. Vivir el islam como una forma de ética, sentir que de alguna manera se está resistiendo ante el mandato generalizado de consumo, sexualización, materialismo, etc. es parte de lo que musulmanes/as manifiestan.

En este capítulo reflexionaré respecto de lo que significa el islam para quienes lo profesan.



## **Islam, una forma de resistencia.**

Para Claudia el islam tiene que ver con la ética de la responsabilidad y justicia social, al respecto me dice:

*“Para mí el islam es la mejor decisión que he tomado en mi vida. Es un estilo de vida completamente sano, un estilo de vida que te lleva a ser mejor persona en situaciones tan cotidianas del día a día como, respetar a todo el mundo, es paz, es amor, es aprender a temerle a Dios de las cosas que uno hace. No sé, por ejemplo, saber que esta vida es pasajera, es simplemente eso. Que las cosas materiales que uno tiene, las tenemos gracias Dios, por nuestro sacrificio, por todo, pero el día de mañana todos nos vamos a morir, y de qué te sirvieron las cosas materiales, no te sirvieron de nada. Es aprender a querer al de al lado, aprender a aceptarlo. (...) Para mí eso es el islam, es algo que me ha hecho ser más pura de corazón. Es dar sin esperar algo a cambio. Es más que nada seguir un camino correcto para llegar el día de mañana al paraíso, es ganarte el espacio allá. (...) Yo trabajo en un hospital público, en donde la mayoría de las personas no tiene acceso a una clínica, a una red, a una salud buena, entonces no sé, yo digo: “¿Por qué voy a hacer mi trabajo mal? si es un ser humano igual que yo.” Hay gente que se conforma con comerse un pan al día, y una vez si se queja porque, no sé, voy a comer tallarines, y uno dice: Hay gente que no tiene nada que comer. Y siguen siendo buenas personas. Para mí eso ha sido el islam. Yo intento dar lo mejor de mí cada día”.*

El mandato de justicia social en el islam está presente desde las primeras comunidades islámicas contemporáneas a la vida del profeta Muhammad, este mandato ético permea hasta el día de hoy a través de los pilares del islam (Demichelis, 2021). Para Claudia, hacer bien su trabajo en el hospital público donde trabaja, querer a la persona del lado y ser buenas personas es parte de lo que enseña el islam. Dentro de la conversación me indica que le desagrada lo que sucede con la sociedad chilena, tan individualista y materialista, le desagrada lo sexualizada que está la juventud, para ella el islam es refugio ante eso. Clara Han (2022) habla de “depresión neoliberal”, que es como una de sus entrevistadas describe sus dolencias, ese rasgo de alienación que observa Claudia en la juventud chilena, puede ser visto como parte de este fenómeno. Lo interesante es que Claudia ha encontrado refugio en el islam, lo que describe como: “la mejor decisión de su vida”.

Edward Said, luego de escribir *Orientalismo*, habiendo recibido innumerables críticas, comenzó a preocuparse intelectualmente por la cuestión de la resistencia, para él Michel Foucault fue una figura relevante de la intelectualidad occidental en los años que escribió *Orientalismo*. Pero hacia comienzos de los años 1990, cuando publica *Cultura e Imperialismo*, ya se había distanciado de Foucault y le dedica pasajes bien críticos en su libro, señalando que él y Lyotard son parte de las figuras occidentales que tratan de fútiles las luchas de liberación de la segunda mitad del siglo XX (Said, 1996, 67). La crítica de Said a Foucault me parece injusta, como señala Raúl Rodríguez (2011) la crítica de Said al autor francés responde a un contexto particular, que es el de la academia de los EE. UU., y en un momento en que Said estaba preocupado por

la política del Medio Oriente y la causa palestina. Su libro *Cultura e Imperialismo* es un intento de rastrear las voces de lo que después se denominó Tercer Mundo, como dice él, voces que siempre estuvieron ahí, pero ocultas por la cultura del imperialismo (Said, 1996, 24). Para Said, en ese momento, Foucault no era una figura intelectual atractiva en el ámbito de la resistencia. Rodríguez ha hecho notar que Foucault hasta el final de sus días a comienzos de los años 1980, siguió siendo un activista comprometido, que “colocaba el cuerpo” en las protestas (Rodríguez, 2011, 51). Lo relevante, para efectos de lo que estamos tratando acá es que la noción de resistencia en Said y en Foucault son distintas, el autor palestino estaba preocupado por los asuntos políticos y la cuestión del imperialismo, debido a lo que estaba observando en el Medio Oriente; para el autor francés siempre que hay poder hay resistencia (Foucault, 2007, 116), pero esta resistencia adopta la forma de una ética de sí.

La fórmula que adopta para esto Foucault es la de la *parrhesía*, concepto que proviene de la filosofía griega clásica que se puede traducir como hablar franco, decir la verdad. Para el nacido en Poitiers, la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia hacia los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismo, pero uno no puede ocuparse de sí mismo y cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro, aclara (Foucault, 2017, 59). El islam es una forma de resistencia, tal como lo relata Claudia, pero una forma de resistencia no como se concibió durante gran parte del siglo XX, y que Said estaba buscando, sino una forma de resistencia que toma la forma de una ética del cuidado, en donde preocuparse de sí y la relación con los demás, es fundamental.

Milka, amiga de Claudia, ambas deciden conversar conmigo juntas, además se acompañan en el proceso de conversión, dice al respecto:

*“De mi parte lo mismo, el islam es la mejor decisión, creo que me siento muy feliz con el estilo de vida, creo que hay muchos videos por ejemplo de cómo hacer tu vida productiva. Uno no reza sólo, aunque suene feo, no quiero generalizar, como el cristiano cuando necesita a Dios no más. No, uno está contantemente con Dios, agradeciendo, y pidiendo, y es una forma de vida donde está conectado constantemente. Y eso es muy bonito. También el temor de Dios es súper importante. Nosotros realmente nos ponemos a pensar esas cosas, como: tengo la libertad de que si me ofreces un trago de alcohol yo podría tomarlo porque nadie me va a decir nada, pero uno teme de Dios, uno leyó porque no, entonces trata de no hacerlo por eso, no es como porque temo a mi comunidad, sino que yo temo de Dios, pero más en el sentido del respeto, a mí me hace sentido porqué no hacer esto, es una forma de vida. Entonces, el islam llama a eso, es súper personal y a la vez es mucha comunidad. el islam siempre nos llama a no hacer tanto prejuicio. Y justo que nosotras lo tenemos, tratamos de no hacer eso con los demás, no mirar en menos porque sea del origen que sea. Nosotros también somos pasivos en el momento de predicar, porque, aunque nosotros queremos que el islam se esparza lo que más pueda, también entendemos que Dios elige con quién... También entendemos que la libertad de cada uno es porque lo más importante es la intención, yo no puedo ser musulmán si no tengo la intención. (...) El islam nos llama a disfrutar lo que más podamos el mundo, a tratar de hacerlo lo mejor posible, dar caridad lo mejor posible. Entonces sí, el islam es súper bonito.*

Milka expone acá algo que es fundamental para este cuidado de sí o tecnologías del yo<sup>36</sup>, de la que habla Foucault, que el mandato del islam es personal, pero también comunitario. No se puede deshacer esa relación, cada musulmán debe entender lo importante de temer a Dios, en el sentido de tener respeto a su mandato, como dice Milka, pero también debe obrar en comunidad, en relación con los otros. Debe gozar la vida, vivir este mundo, no esperar simplemente las recompensas y eso es comunitario.

Ibrahim y Danny son conversos y con trayectorias de vida muy distintas, pero ambos coinciden en que el islam ofrece sentido. Ibrahim estuvo en la armada de Chile, luego estudio ingeniería y descubrió el islam durante un período sabático que se dio después de estudiar. Para él el islam le cambió la vida, me cuenta que sus padres son separados y no tenía buena relación con su padre, desde que se convirtió al islam su relación con su padre mejoró. Agrega:

*“Tú también por lógica puedes consumir marihuana y decir "No tiene nada de malo" porque es con mi plata y no le hago daño a nadie, es lógico que no sea nada malo, pero nosotros no nos guiamos por nuestra lógica, el musulmán se guía por lo que Alá ordenó. Si Alá ordenó que eso era bueno, trato lo más posible de hacerlo, si Alá ordenó que esto es malo, evito lo más posible de hacerlo, me agrada o no me agrada. Porque o si no dejo de cumplir lo que yo dije de someterme a lo que él quiere y al final termino*

---

<sup>36</sup> Foucault señala: *Tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad* (Foucault, 2008, 48)

*haciendo lo que yo quiero no más. Me voy a equivocar, claramente que me voy a equivocar, me equivocaba antes, me equivoco hoy en día y más adelante me voy a seguir y hasta el día en que me muera me voy a equivocar. Pero la diferencia es que cuando me equivoque y razone, yo después diga "Me equivoqué". Cuando rece le pida perdón a Alá porque me equivoqué y le voy a pedir que me ayude a cambiar esa acción si es que es mala. (...) si lo que yo, el daño que yo hice afectó a esa persona, primero está pedirle disculpas a esa persona, reparar el daño antes de arrepentirme ante Alá. Si yo no le pido disculpas a esa persona, no puedo pedirle perdón a Dios primero, primero tengo que arreglar las cosas aquí y después con él. Entonces, a mí como te digo me cambió mucho".*

Para Ibrahim el islam le ha dado un marco ético de comportamiento que le hace sentido y orienta su vida cotidiana, cómo obrar y como relacionarse con los demás. En este caso cambiar sus relaciones familiares y señala que se siente muy bien con ese cambio.

Danny fue militante político en su juventud, le pregunto cómo se compatibiliza su militancia, sus intereses políticos, con su conversión, a lo que me responde:

*"Sí...para mi completamente, totalmente, si mi militancia política tenía como objetivo el cambiar la sociedad a una sociedad justa, a una sociedad mejor ¿no? Con direcciones colectivas ¿no? Entendiendo el poder como una herramienta que se maneja en muchas manos, el poder no es una herramienta para una pura mano o cuatro familias, el poder somos todos, toda la gente es el poder. Entendiéndolo así, como un cambio radical en donde todos fueran beneficiarios de la riqueza del lugar*

*donde vivimos, etcétera, y tuviera muchas muchas...cómo diría, muchos beneficios, muchos beneficios solo por ser ser humano, solo por ser ser humano, así de simple, tenemos derecho a, tenemos derecho a, a existir de manera digna, de manera correcta”.*

Ser militante de izquierda y musulmán se conjugan, se entrelazan y se complementan porque en ambos casos, para Danny, la búsqueda de justicia social es fundamental. La búsqueda, como dice él, de un cambio radical en donde todos fueran beneficiados. La búsqueda de equidad es un mandato ético fundamental en el islam (Demichelis, 2021, 18), para quienes, como Danny, Santiago, Valentina y Vanessa que se identifican de izquierda y musulmán/a, el ideario de la justicia social cruza ambas sensibilidades.

Karim, señala que para él el islam es un mensaje de justicia: *“acá somos todos hermanos (...) esto es horizontal, eso me atrajo bastante, ese mensaje me atrajo bastante y en cierta forma el mensaje de justicia, de lograr el bien, de hacer las cosas bien, del ver por el prójimo, ese mensaje de justicia me atrajo mucho del islam”.* Para un joven, que se convirtió siendo un estudiante de colegio, durante su adolescencia, el mensaje de justicia le atrajo. Karim expresa de forma facunda algo que otros musulmanes también esbozan y es que una alternativa al Chile neoliberal individualista, que retrata Araujo y Martuccelli (2012) es este mensaje de justicia social que contiene el islam.

El materialismo e individualismo del Chile actual, retratado elocuentemente por Araujo y Martuccelli (2012) y Clara Han (2022) es algo que algunos musulmanes/as

con los que conversé critican vivamente. Ya sea que tengan sensibilidad de izquierda, como Danny, Santiago, Vanessa o Valentina, o no sean de izquierda, sino que busquen una alternativa a este modelo de sociedad. El islam ofrece, a través de sus normas éticas y su ideario de justicia social, esa forma de resistencia que está en la base de la *parrhesía* de Foucault. Si ésta se traduce como “hablar franco” cada uno de los musulmanes con los que conversé fueron muy directos y francos en criticar la sociedad y el individualismo, como señalan Araujo y Martuccilli (2012) lo complejo de la sociedad chilena actual es que no solo está compuesta por individuos neoliberales (homo neoliberal), la complejidad histórica que plantea el neoliberalismo se plantea en sus individuos a través de múltiples desafíos. Los/as musulmanes/as enfrentan esos desafíos comunes, como los describen los autores mencionados, a través del *Din*, es decir, de las prescripciones que Dios ha impuesto al hombre y a los que debe someterse para merecer la salvación y felicidad (Mailló, 1999, 64)

### **Forma-de-vida**

El pensador italiano Giorgio Agamben (2011) realiza un análisis del efecto de las reglas monásticas en los cenobios medievales, en las vidas de quienes integraban las comunidades monacales. El sentido de estas reglas monacales y del oficio en el cenobio, era crear un sistema en donde la vida y la regla se transforman en una sola cosa.



Agamben señala al respecto: “*el monasterio es tal vez el primer lugar donde la vida misma -y no solo las técnicas ascéticas que la forman y reglan- fue presentada como un arte. Sin embargo, esta analogía no debe entenderse en el sentido de una estetización de la existencia, sino más bien en el sentido que parece haber tenido en mente Michel Foucault en sus últimos escritos, de una definición de la propia vida en relación con una práctica incesante*” (Agamben, 201, 54). Este sistema monacal, con sus reglas, oficio y arte de vivir se relaciona con la idea de ética de sí y tecnologías del yo de Foucault. Un sistema que le da sentido y dirección a la vida de acuerdo con normas éticas, en donde la vida y las reglas se transforman en una sola cosa.

El sintagma forma-de-vida resume este sistema. Lo decisivo, dice Agamben, es que la forma de vida que está en cuestión en las reglas es un *koinós bíos*, una vida común (2011, 89), es decir, al igual que con las tecnologías del yo de Foucault, lo relevante es que no es un sistema individual, sino que implica una relación con la comunidad, con los otros. Una forma de vida es el conjunto de reglas constitutivas que la definen, así regla y vida se funden.

Todos/as los/as musulmanes/as con los/as que conversé me dijeron que para ellos/as el islam, más que una religión en un modo de vida, una forma de vida o un sistema de vida. Múltiples veces he escuchado a personas decir que les llama la atención el budismo, para poner un ejemplo, porque más que una religión es una filosofía de vida. Pareciera que la idea generalizada que tenemos es que una religión tiene que ver con la creencia respecto de lo que pasar después de la vida, o creer que una entidad superior creó el mundo, ir a misa los domingos y el resto de la vida diaria no se ve afectada. En

cambio, esas otras religiones, como el budismo enseñan a conducir la vida, enseñan a vivir de una forma alternativa. Como pude desprender de los relatos de los/as musulmanes/as con los que conversé, el islam y sus normas permean la vida cotidiana, no es una religión en el sentido de ser solo una creencia, es una forma-de-vida.

Karim me comentó al respecto: *“Normalmente en occidente se tiene el concepto de religión, cierto, de religión como un hecho de una serie de prácticas ceremoniales o que tienen que ver con el credo cierto, pero el islam no es una religión dentro de ese concepto, sino que más bien se prefiere utilizar la palabra en árabe din, que significa un modo o una forma de vida. Entonces el islam más que una serie de prácticas religiosas, cierto, que se hacen en tiempos determinados y de formas determinadas, es un modo de vida, por qué, porque el mismo Corán, y la misma sunna, que son las fuentes principales del islam, llevan al musulmán a la musulmana a poder ponerlas en práctica en su vida, pero en ese sentido no existe como una separación entre "Ya, mira, esta es mi vida religiosa, cuando yo voy al templo cierto, y esta es mi vida normal cuando yo ya no estoy haciendo cosas religiosas." Sino que el musulmán es musulmán las veinticuatro horas del día, los siete días de la semana, porque busca aplicar todos los aspectos del islam en su vida cierto, es como un modo de vida integran en ese sentido.*

El testimonio de este joven musulmán es elocuente, el islam es una religión en la que se es musulmán<sup>37</sup> siempre. Esta forma de vida reglada, sometida a normas, es lo que sedujo a los/as musulmanes/as con los que conversé.

Vanessa me señaló: *“Para mí el islam es una ética de vida. Eso quiere decir que da ciertos elementos, no es cierto, para distinguir tal vez lo bueno y lo malo, o para regir el comportamiento, pero para mí es una ética de vida para mí. Porque como bien dice el Corán "No hay compulsión en la fe." Por lo tanto, aquello que yo crea vale para mí, yo lo puedo compartir con otros, de hecho, tú ves que los musulmanes no hacemos proselitismo, no tenemos programas”*.

Vanessa, una mujer que se define feminista y activista, que ha viajado a distintos países, el islam es una ética, algo a lo que se aferra para conducir su vida éticamente.

Valentina señala: *“El islam es para mí un vínculo con mi familia. Y tengo un amor ahí, hay un amor. Y después son una serie de conocimientos y formas de ver la sociedad y la vida, y la otra vida que me resultan coherentes, lindas... que me resultan propias en realidad. Y también se dice que el islam es consejo, no sé si has escuchado eso. No sé se si es un Hadiz del profeta o... debe ser eso, debe ser un Hadiz, por eso dice que el islam es consejo. Entonces también es una práctica. Yo no soy muy practicante, paso por épocas de práctica más fuertes, menos fuertes. Dependiendo de mis vaivenes en la vida, la fe es algo que se va moviendo, como todo. Pero es una práctica y la práctica, hay una sabiduría, y hay un compromiso y una ganancia. Entonces, yo sé que cuando*

---

<sup>37</sup> *Muslim* en árabe, literalmente, sometido a la voluntad de Dios (Mailló, 1999, 167)

*paso por mis periodos de práctica baja estoy perdiendo algo que también sé cuándo he estado en momentos de mayor práctica que me enriquecen digamos. Pero bueno, así voy y vengo con mi práctica, pero mi corazón se mantiene musulmán”.*

Valentina, académica y musulmana, hace referencia al amor y la familia. La vida académica puede ser muy gratificante intelectualmente, pero quienes nos dedicamos a ella sabemos que debemos actuar -en sentido que le da Goffman (2019)- de formas que nos permitan ser tomados en serio, de formas que hagan sentido en el campo académico, eso puede excluir los afectos, el amor o cariño. El mundo académico puede ser frío, muy centrado en lo intelectual, poco hospitalario. Como bien describe Bourdieu (2008), el mundo académico es un campo, con sus normas y *habitus*, como el de la industria o el comercio. El espacio para el amor está fuera de ese campo. Valentina, además, hace referencia a la práctica, lo que nos remite a la forma-de-vida, el sintagma que hacer referencia a la vida que integra vida y regla como un todo, pero en el corazón de Valentina esta regla permanece. Entonces, si bien la práctica se pierde en ocasiones, el corazón la mantiene dentro de la forma-de-vida.

Mohammed Rumié dice: *“Significa, muchas cosas. Es un modo de vida. El ser musulmán, el islam en una palabra me indica cómo vivir. Dios, dice en el Corán, ha puesto a nuestro servicio la humanidad entera, los ríos, los mares, los árboles con sus frutos, los animales diversos para que de algunos nos alimentemos, la leche, la carne. Toda esta generosidad celestial, divina no es dada a nosotros con un sólo compromiso de nuestra parte, de creer en un solo Dios, la creencia de un solo Dios, que no hay otro, que no tiene socios. Miren qué generosidad de Dios, Dios no da todo y solamente*

*nos pide que creamos en él, nada más. Entonces viendo todo lo que Dios nos ha dado, nos ha dado la vida. Recién hablaba con el señor Camel que estaba sentado, me dice, “Cada vez que me despierto en la mañana, y abro los ojos, apenas abro los ojos, digo: Gracias Señor por darme otro día de vida.” Entonces, el islam es un modo de vida, es una manera de conducirnos de acuerdo a las leyes que el Corán, que es el libro sagrado nos indica y esperamos que el día que entreguemos nuestras almas, se mida el bien y el mal que hicimos, y que la suma y la resta nos beneficie y haya un saldo a favor y podamos ir al paraíso y nos ganemos el premio. Entonces, el islam en buenas cuentas es un modo de vida que ordena al ser humano conducirse de acuerdo a las leyes divinas, sin agredir a la naturaleza, sin agredir a su hermano, al vecino, y viviendo solamente para agradecer a Dios de todos los regalos que nos ha dado. Yo estoy muy contento de ser musulmán, soy orgulloso de mi ascendencia, orgullosos de mis padres, tanto de mi madre como de mi padre, de mis abuelos.*

Nuevamente aparece el modo de vida, o forma-de-vida, que relaciona la vida con las normas, con las reglas de la ética. Como hemos dicho, esta forma de vida, al igual que la parrhesía de Foucault, es relacional, no se puede cumplir si no es con otros, para Mohammed la belleza de esta forma-de-vida, está en la herencia, en su conexión con sus ancestros y la familia.

Muhammad, musulmán de origen sirio, que se reencontró con la fe una vez emigrado a Chile en los años 1980, me dice: *“El Islam es mi vida, yo por eso me arrepiento por el pasado, porque nosotros tenemos algo muy importante en la vida ser humano no es entro a la tumba y se acabó, el ser humano es eterno, desde fuimos creados del tamaño*

*del átomo hasta el final, pero eso es lo que alma está y va a volver de nuevo y va a ser juzgado, vamos a ser juzgado. Entonces tengo que autocontrol por eso yo te digo, yo no robo porque yo tengo a Dios. Yo no consumo algo malo como alcohol porque está prohibido por Dios, no porque es malo o bueno, a lo mejor el vino lo más rico que hay, pero yo no puedo tomarlo porque Alá lo ordenó. El cerdo, puede ser el animal más rico, más sabroso, más atractivo, más de todo, pero a mi Dios me dijo no come..., no lo toco, no discuto, esta clase de animal está prohibida para mi nada más. Alá me ordenó, entonces limpio no limpio, sano no..., no investigamos llega la orden de Alá nosotros completamos. ¿Me entiende?, entonces no, por eso nosotros tenemos el autocontrol”.*

Muhammad expresa elocuentemente la idea de la vida y la regla como una sola. Él dice que el islam es su vida, en su vida él no come cerdo, aunque podría, pero Dios se lo prohíbe. Muhammad, como todos/as los/as musulmanes/as, se conduce en la vida respetando las reglas que Dios ha creado, no importa si estas son lógicas o no, a algunos/as musulmanes/as les importa a otros/as no, pero esas reglas hacen de la vida de un sujeto, una vida musulmana, una forma-de-vida.

Pudimos ver en este capítulo que la vida de los musulmanes, expresado en sus propias narrativas, es fecunda en sentido. Para cada uno de los entrevistados el islam es una manera de rendir tributo a su herencia, es amor, es un sistema de normas para conducirse, es una forma de resistir ante los desafíos de la cotidianidad. Ser militante, ser activista, querer una vida con sentido o tener el corazón pleno, son parte de los

elementos que se conjugan, que se articulan con la fe islámica en estos sujetos. Ser musulmán/a es una forma de identificación que da sentido y conducción.

## **Capítulo 6.**

### **El islam y el cuerpo**

Muchos musulmanes racionalizan su fe y su conversión, como ya hemos podido ver, sin embargo, en todos/as quienes conversamos pudimos observar algo muy significativo en relación con la manifestación corporal de su fe. Nos referimos a que las formas de interiorizar y sentir su espiritualidad, su conexión interior con su fe se manifiesta en forma de afectos que son importantes de mencionar.

Ya sabemos que la discusión sobre los afectos en ciencias sociales es relativamente reciente. Sin embargo, los avances han sido notables al respecto. Desde la antropología del cuerpo de Le Bretton hasta el giro afectivo de Sarah Ahmed, se ha relevado la sensibilidad del cuerpo y los afectos en las ciencias sociales.

En este apartado reflexionaré respecto de la relación entre los afectos, cuestión que se relaciona con el cuerpo de los sujetos, con la vida como musulmán.

### **Ética del cuerpo para los musulmanes/as**

El cuerpo está presente siempre para los musulmanes, todas las obligaciones implican la ética del cuerpo en el sentido de que nada debe dañarlo, hay que evitar los peligros, evitar todo lo que pueda dañarlo, se debe evitar lo que deteriore la salud. Así como no



se puede beber alcohol o consumir drogas, tampoco debe asumirse responsabilidades que amenacen la integridad física (Aramesh, 2009).

Notable es lo que señala el pensador neerlandés del siglo XVII, Baruch Spinoza: *“Llamo Servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y reducir sus afecciones; en efecto, el hombre, sometido a las afecciones, no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tan grande que le obliga a menudo a que, viendo lo mejor, haga lo peor”* (Spinoza, 1984, 189). Como vemos, el pensamiento de Spinoza, que hoy ha sido retomado por pensadoras/es como Sarah Ahmed y Frédéric Lordon, es opuesto al pensamiento cartesiano, en el sentido en que para el neerlandés el sujeto es, en cuanto a que siente, no solo en cuanto a que piensa. Los sujetos estamos en estado de servidumbre respecto de los afectos del cuerpo sensible. Butler, sigue un camino similar, al señalar que parte de la condición humana es la desposesión, es decir, el hecho de que somos sensibles, sufrimos, enfermamos y morimos, pero todo aquello lo compartimos con nuestros semejantes, incluso con miembros de otras especies (Butler, 2018).

El antropólogo británico Jack Goody cuestiona la presunción, bien arraigada en Occidente, de que ciertas instituciones, valores y emociones sean monopolio occidental. Goody centra su análisis en la cuestión del amor romántico, como diferente del amor genérico. Para este antropólogo, este reclamo de monopolio y exclusividad es parte de lo que él denomina “robo de la historia” de parte de Europa (Goody, 2011, 283)

El pensamiento occidental ha tendido a jerarquizar la racionalidad por sobre las emociones, como dice Sara Ahmed, el modelo darwiniano de las emociones sugiere que estas no solo están por debajo sino detrás del hombre/humano (Ahmed, 2015, 22). Esta jerarquía en donde las emociones están por debajo de la razón también implica que las mismas emociones entren en el juego de las jerarquías, por ejemplo, atribuir “blandura” a los políticos, el riesgo de la “mano blanda”, como señala la misma Ahmed, es parte de las políticas de las emociones contemporáneas. Hay emociones elevadas y otras más bajas, algunas cultivadas y otras descontroladas, las emociones están entreveradas con el afianzamiento de la jerarquía social (Ahmed, 2015, 23). En ese sentido, el amor romántico, como pasión elevada y cultivada, se ha atribuido históricamente a Occidente; en contraste, la violencia y el fanatismo se les ha atribuido históricamente a los orientales. Como me dijo una colega, en una conversación donde le expliqué brevemente mi investigación: “me dan miedo los musulmanes, son capaces de todo”.

Para Ahmed, es el cuerpo de los sujetos y de los colectivos el custodio de las emociones. Ella explica que la supuesta “dureza” no es ausencia de emociones, sino una orientación emocional diferente hacia los otros (Ahmed, 2015, 24). “Hay que ser duros con la delincuencia” o la presunción de “dureza” con la que pretenden actuar los políticos de extrema derecha en contra de la inmigración, son ejemplos de aquello. Las emociones son relacionales, están estrechamente vinculadas a la racionalidad, no se le oponen e implican un lenguaje en el que el cuerpo está involucrado, comunicamos emociones con él. El que sean relacionales implica que no residen en un cuerpo o

individuo, sino que circulan en la relación de los sujetos, es por esto que también se puede hablar de una economía de las emociones, como Ahmed dice “economías efectivas”, esta circulación y lo que hacemos con ella es parte de esa economía. Evidentemente, las emociones están internamente centradas en los sentimientos subjetivos, pero la misma Sara Ahmed es crítica con la psicologización de las emociones, si decimos subjetivo, queremos decir relacional (Ahmed, 2015, 32). No hay un afuera y un adentro, en la economía de las emociones, no poseemos éstas, ellas circulan entre nosotros. Atribuimos ciertas emociones a ciertos grupos de individuos de acuerdo con la historia, un ejemplo que Ahmed toca es el del miedo a los negros, el objeto del miedo está sobredeterminado dice (Ahmed, 2015, 105). Ese miedo que le dan los musulmanes a mi colega es parte de lo que está en juego en nuestras sociedades, es un efecto histórico de la idea de que hay un choque de civilizaciones, en donde Occidente está del lado de la racionalidad y el islam del lado de las pasiones desenfrenadas y el fanatismo.

Judith Butler se pregunta por la problemática del duelo ¿Por qué lloramos algunas vidas y no otras? Esta pregunta, que aborda en su libro *Marcos de Guerra, las vidas lloradas* (Butler, 2010) le surgieron a raíz de la publicación de imágenes de las torturas de la cárcel de Abu Ghraib en 2003, en donde se ven a soldados estadounidenses torturando cruelmente a soldados iraquíes. Butler también aborda el asunto de la cárcel de Guantánamo, un lugar que ha permitido a los Estados Unidos evadir la legislación internacional y encarcelar sin procedimientos judiciales a supuestos terroristas. Butler señala que el argumento que usó la administración de los Estados Unidos es que esos

presos, como los enfermos mentales, desconocen el beneficio que implica encerrarlos. Advierte la autora que tenemos que preguntarnos si efectivamente son solo determinados actos cometidos por extremistas islámicos lo que se considera fuera de los límites de la razón establecidos por el discurso civilizatorio de Occidente, y no más bien todas las creencias y prácticas del Islam lo que se vuelve un signo de enfermedad mental, en la medida en que se apartan de las normas hegemónicas de la racionalidad occidental (Butler, 2006, 103). Incluso, Butler señala que, en esta historia progresiva en donde hay pueblos “avanzados” y “atrasados”, Occidente se sitúa como articulador de los principios paradigmáticos de lo humano, de los humanos susceptibles de ser valorados, cuyas vidas son merecedoras de ser salvaguardadas, cuyas vidas son merecedoras de duelo cuando se pierden, no así la de los “otros” (Butler, 2010, 177). Las emociones que nos despiertan unos y otros, como dice Ahmed, están sobredeterminadas, la historia, el contexto y las relaciones sociales las modelan. No sentimos lo mismo por un musulmán que por un europeo, esto ha quedado de sobra ejemplificado en la Guerra de Ucrania, cuando los periodistas de Estados Unidos y Europa han señalado que la guerra en el este de Europa no se asemeja a otras guerras, porque involucra a gente rubia (White, 2022).

Para David Le Breton *“El cuerpo contemporáneo, que es el resultado del declive de las tradiciones populares y del advenimiento del individualismo occidental, establece la frontera entre un individuo y otro, así como el cierre del sujeto sobre sí mismo”* (Le Breton, 2021, 33) redescubrir el cuerpo en las ciencias sociales es también redescubrir que el afuera y el adentro del sujeto es parte de una antropología cartesiana (metafísica

cartesiana me atrevo a decir) que se nos revela, hoy en día, como un error. Este redescubrimiento implica un redescubrimiento de las emociones en las ciencias sociales (Lordon, 2018, 8)

El antropólogo Irfan Ahmad señala que, contrario a lo que se cree tradicionalmente, el islam y la crítica racional no son excluyentes, por el contrario, Irfan Ahmad señala que en el islam la crítica es permanente. Ahora bien, para el antropólogo del Instituto Max Planck de Gotinga, la razón no es autónoma, no basta con decir que una persona es crítica, se debe examinar los objetivos éticos y políticos de la crítica (Ahmad, 2017, 17), además se debe fijar la mirada en la vida cotidiana de los sujetos, para observar su racionalidad. Para Ahmad, si la ilustración separó la razón del cuerpo de los sujetos, esto no ha sido el caso en el islam, razón y crítica inmanente están relacionadas con las emociones y el cuerpo. Los musulmanes son racionales, como cualquier otro sujeto, el islam como religión y su cuerpo de doctrinas invita, incita y promueve la crítica, pero no es una crítica anclada en la racionalidad cartesiana, sin cuerpo. En su vida cotidiana los musulmanes actúan de acuerdo con preceptos religiosos, evaluando cómo deben moverse, actuar y relacionarse. Por ejemplo, cuando los musulmanes deciden no llevar barba están haciendo uso de la razón para evitar problemas.

*“La religión musulmana es intermediaria entre las religiones, los musulmanes tienen que lograr el equilibrio entre el cuerpo y el espíritu, no tienen para qué atenerse absteniéndose de los placeres que Dios nos ha hecho lícitos”* dice el Sami Elmushtawi, en El Islam una promesa, un libro que se repartía de forma gratuita en la mezquita As Salam de Ñuñoa (Elmushtawi, 1998).

Cuando le pregunté ¿qué es el islam para ti? el ya mencionado Santiago, me dijo: “*El islam es algo que siento acá*”, apuntando al corazón. El mismo musulmán que había sido hijo rebelde de familia de clase alta, que se convirtió en un viaje a los Estados Unidos, que tiene un doctorado en Ciencia Política y que considera que algunos musulmanes merecen el estigma de fundamentalistas, nos indica el corazón cuando le pregunto por el islam. Santiago no apuntó a la cabeza, apuntó al corazón, indicando que para él representa algo distinto a una buena idea o teoría, no es simplemente algo cautivador en el sentido estético, es algo que le colma el corazón.

Valentina me dijo: “*Cuando paso por períodos de baja estoy perdiendo algo que también sé cuando he estado en momentos de mayor práctica que me enriquecen digamos. Pero bueno, así voy y vengo con mi práctica, pero mi corazón se mantiene musulmán.* La alusión al corazón nuevamente, el cuerpo se hace presente en la forma en que experimentan el islam los musulmanes.

El cuerpo se cultiva, se cuida y se respeta. Para cada musulmán/a seguir los preceptos del islam implica seguir ese mandato sobre el cuerpo. Incluso cuando algunos musulmanes/as se han alejado de la mezquita, siguen practicando el ayuno, siguen sin beber alcohol, siguen sin comer cerdo, todo esto porque lo encuentran beneficioso para la salud, este es el caso de Danny y de Santiago. Ibrahim trata de convencerme de los beneficios médicos del ayuno, algunos incluso me indican que está comprobado que comer cerdo es perjudicial. La ética del cuerpo, del cuidado del cuerpo es fundamental para los/as musulmanes/as.

## **Ramadán, cuerpo y afectos.**

El ayuno del mes del Ramadán es ciertamente la obligación más física que viven cotidianamente los musulmanes. La intensidad corporal que implica el ayuno del mes del Ramadán se ve recompensado con dones después de la muerte. Todos los pilares del islam implican un esfuerzo, tanto físico como espiritual, para ordenar la vida del creyente (Kung, 2019, 152). Por lo tanto, tanto el cuerpo como el espíritu se ven involucrados en la práctica del islam.

Ramadán es un periodo especial de piedad, es el mes sagrado en que la piedad implica mucho más que solo ayunar. Durante este período, Dios recompensa a los creyentes más generosos y perdona pecados, es un período en que las puertas del cielo están abiertas y las del infierno están cerradas (Schielke, 2009, 526). El antropólogo Samuli Schielke, que ha hecho extenso trabajo de campo en Egipto, señala que la práctica del ayuno del Ramadán en jóvenes de una villa del norte de Egipto se caracteriza por la ambivalencia. Por una parte, está la piedad que exigen los movimientos salafistas<sup>38</sup> y

---

<sup>38</sup> Salafistas, se refiere a movimientos político-religiosos que nacieron en Oriente Medio ante el choque que significó el colonialismo europeo. *Salaf*, significa antepasados o hace referencia a los primeros musulmanes. Los movimientos salafistas pretenden volver a la piedad de los antepasados o de los primeros musulmanes. Comúnmente se relaciona a estos movimientos con el fundamentalismo, sin embargo, es un error relacionar a movimientos radicales o tradicionalistas islámicos con el fundamentalismo, cuyo origen está en los Estados Unidos del siglo XIX. La idea de los movimientos salafistas de volver a la piedad de los primeros musulmanes se relaciona con volver a principios que rigieron a la *Umma* (comunidad de creyentes) cuando el profeta Muhammad estaba vivo, no es un rechazo a la modernidad, ni un intento por volver al pasado. Hay una gran diversidad de movimientos salafistas, no todos ellos se pueden relacionar con el radicalismo y el terrorismo. Los primeros movimientos, a finales del siglo XIX, eran más bien intelectuales y religiosos. En el siglo XX, con la lucha anticolonial, estos movimientos evolucionaron hacia lo que se conoce como Islam político o Islamismo, es decir, movimientos que apostaban por una relación más estrecha entre

las exigencias de la vida cotidiana. Una práctica que le sorprendió es que los jóvenes jugaran fútbol, en horas con alto calor y ayunando, esta es una experiencia de ejercicio extenuante, que no solo les sirve para pasar el tiempo, sino también para socializar y divertirse, dos aspectos relevantes del período de Ramadán para los egipcios. Esta práctica nos muestra que la forma de asumir el ayuno del Ramadán depende bastante de las experiencias de los sujetos en distintos contextos.

Catalina, que se había convertido hace poco cuando conversamos, me señaló que para ella era todo es una experiencia nueva y aprender a ayunar en Ramadán en Chile requería mucho esfuerzo para ella. Catalina se convirtió al islam durante un viaje a España, en el sur de ese país conoció a un grupo de mujeres musulmanas que vivían en comunidad en Andalucía y eso le encantó. Vivió con ellas e hizo su shahada dentro de la comunidad, por lo tanto, siempre estuvo acompañada. Ahora estaba de vuelta en Chile tratando de sobrellevar esta experiencia sola. Para todo musulmán el ayuno requiere un esfuerzo físico importante, durante las horas de luz del mes de Ramadán, no se puede tomar ningún alimento, ni solido ni líquido y no se debe tener contacto sexual. El calendario musulmán es lunar, mientras que el calendario occidental es solar, por lo tanto, la cantidad de días entre ambos no coincide. El mes del Ramadán no coincide los meses de nuestro calendario, por lo tanto, en los últimos años el

---

religión y Estado moderno. El nacimiento de los grupos islamistas radicales o violentos, se relaciona con la persecución que sufrieron estos grupos religiosos durante las dictaduras nacionalistas postcoloniales, por ejemplo, durante la dictadura de Gamal Abdel Nasser en Egipto (1954-1970). Al respecto ver: Esposito, John (2006) *Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Buenos Aires: Paidós. Y Ramadan, Tariq (2000) *El reformismo musulmán desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.



Ramadán se ha sido entre finales de marzo y mediados de abril, es decir, en una época en que, en Santiago al menos, todavía hace algo de calor, no beber agua durante el día es arduo, me explican muchos de mis entrevistados. Vivir eso acompañada es muy distinto que vivirlo sola, para Catalina.

Para muchos musulmanes el ayuno durante el Ramadán es una época de retiro espiritual, una época en que el tiempo se rompe, el esfuerzo de no beber, ni comer, los hace querer evitar el mundo cotidiano. El sociólogo chileno Daniel Chernilo señala que la secularización es un rasgo que identifica a las sociedades modernas, se puede entender ese rasgo distintivo a través del prisma de la inestabilidad reflexiva, es decir, los órdenes normativos de la sociedad se autonomizan y uno de esos órdenes es el de la temporalización de la experiencia histórica (Chernilo, 2021, 101). Esto implica que la forma en que percibimos el tiempo funciona en un orden normativo autónomo de otros órdenes, como el de la racionalización o el de la politización, que el autor identifica. El corolario de esto es que el mundo moderno se ha autonomizado respecto del pasado, esto lleva a una crisis, en el que el quiebre del pasado es evidente y el futuro es incierto (Chernilo, 2021, 113). En el mundo moderno, el tiempo secular exige inmediatez y rapidez, por eso para un musulmán el tiempo de ayunar implica un quiebre con ese tiempo secular.

Danny, por ejemplo, me explicó que él hace el ayuno, pero lo hace solo, no le gusta andar explicando razones, ni lo que hace. Por lo tanto, desde que volvió a vivir a Chile, él hace el ayuno solo, sin andar explicando a la gente lo que hace.

## **Signos en el cuerpo**

La barba en los hombres es sinónimo de islam, pero algunos hombres musulmanes deciden no llevarla. Como me señaló Saed, en Chile hay más libertad que en ciertas partes del Medio Oriente para llevar la barba larga, en países como Irak es sinónimo de extremismo. Pero para algunos musulmanes en Chile es sinónimo de explicaciones. Fuad me dice que algunos hombres y mujeres prefieren vivir con cierto recato, porque “es cansador tener que explicarse constantemente”. Para Karim llevar la barba significó un problema con su colegio.

Saed me dice que mientras vivía su adolescencia en Irak, en el contexto de la ocupación estadounidense, siendo él un ateo, comenzó a sentir un dolor en el cuerpo que no pudo explicar con facilidad. Me dice que sintió como una gota que le entró al corazón, ese dolor lo llevó a consultar doctores y a tener visitas a hospitales. Al tiempo después, un amigo le recomendó que fuera a ver alguien, una persona que curaba simplemente rezando. Escéptico, me explica, fue a ver a la persona recomendada, éste le dijo que no lo tocaría, que solo quería rezar a su lado. Saed me señala que durante todo el rezo del Corán de este sanador, él se sintió mal, tuvo dolores en todo el cuerpo. Cuando esta persona terminó de rezar, tuvo que ayudar a Saed a levantarse, se sintió abatido. Después de esa experiencia sintió que la medicina era el Corán, me dice que le pidió a Dios una respuesta y esa experiencia fue una revelación, desde ahí decidió seguir el camino de la religión islámica, él tenía 19 años. A los 30 años llegó a Chile, vive hace

más de 10 años acá y tiene una esposa, ambos son dueños de un restorán de comida árabe, ella es musulmana por conversión. Lo que llama la atención de este relato de revelación religiosa es que todo fue una experiencia corporal, como ya indiqué, las obligaciones cotidianas del islam implican un esfuerzo físico, por lo tanto, entregarse a la vida religiosa del islam, no significa un alivio o relajo físico, no significa un desprendimiento del ser corporal, para entregarse al ser espiritual, ambas cosas están entrelazadas. El dolor y sufrimiento que experimentaba Saed, puede deberse a la ausencia de sentido, recordemos que él vivía en Irak, previo a la invasión de Estados Unidos, durante la dictadura de Sadam Husein, contexto en el que los hombres religiosos no eran bien vistos. Saed me explica que su familia, que ahora vive en Jordania, era musulmana por costumbre y cultura, pero seguían las obligaciones de forma suave, no eran tan creyentes, pero sus padres les dieron libertad a él y sus hermanos. Luego él tiene esta revelación espiritual-corporal, se reencuentra con la fe, posteriormente se migra a Chile, acá es un miembro muy activo en la comunidad de Santiago, se mantiene en contacto con jóvenes conversos, tiene folletos religiosos en su restaurante, para que cualquier los lea, me explica que ha seguido estudiando religión incluso. Acá en Chile, no ha tenido nuevos dolores corporales. La libertad religiosa, que él mismo señala sentir en Chile, le han permitido sentir en plenitud su fe y no volver a sentir esos dolores. El cuerpo, como sinónimo de individualidad, se manifiesta en la revelación religiosa, la libertad de culto garantiza un cuerpo dedicado a la forma de vida religiosa.

En el islam, todo musulmán, tiene la obligación de la *Yihad*, un vocablo que tiene pésimas connotaciones, muy asociado a actos terroristas, gracias a las películas de Hollywood. Pero *Yihad* significa “esfuerzo”, es el esfuerzo en la vía de Dios, la asociación del término con “guerra santa” data de la época de las cruzadas, no es una guerra. *Yihad* es el esfuerzo físico y moral que se debe desarrollar para un buen musulmán (Mailló, 1999, 263). Este esfuerzo físico implica domar el cuerpo, evitar las tentaciones, no beber alcohol, no comer cerdo, no drogarse, orar las 5 veces al día y ayunar en Ramadán. Todo eso tiene implicancias esotéricas, internas, místicas, etc., el musulmán debe entender las razones de estos esfuerzos, siente la recompensa de ello. Saed, dejó de sentir dolor, ahora dedica parte de su vida a la fe. Todos los entrevistados me dijeron que el esfuerzo del ayuno en Ramadán tiene grandes beneficios, algunos me explicaron que está comprobado científicamente que ayunar es bueno, incluso hoy está de moda el ayuno intermitente, como dijo Ibrahim; otros, me dicen que la recompensa es interior, sienten un enorme confort y serenidad al momento de romper el ayuno cada noche. El esfuerzo, esa *yihad* interior, de cada musulmán, tanto físico como espiritual, tiene sus recompensas.

Claudia me explica que una de las cosas que le molestan de la sociedad chilena, y latinoamericana, es la sexualización excesiva. Para ella el islam la libera de esa sexualización. Me cuenta que su profesora de religión en la mequita usa *nicab*<sup>39</sup> y agrega:

---

<sup>39</sup> Tipo de velo, muy usado en la región del Golfo Pérsico, que cubre la totalidad de la cabeza y deja al descubierto solo los ojos. Ver: <https://www.dw.com/es/burka-hiyab-o-niqab-aprenda-a-diferenciar->

*“Le preguntábamos, porque ella usa nicab, y le preguntamos: Pero ¿Por qué usted decidió usar nicab? Y ella decía: “Yo decidí usar nicab porque a mí me violentaba que a mí el hombre en la calle me mirara.” Entonces yo decido taparme, pero no es porque mi marido me haya dicho "Oye, tápate. No quiero que nadie te mire." No. Ella decide usarla. Entonces como hay mujeres que les gusta, no sé, mostrar todo para que las miren o simplemente porque a ellas les agrada, uno decide taparse”*

Ante eso, Milka agregó:

*“Es verdad, ella decía que era porque se sentía violentada... o sea, que no le gustaba que alguien la mirara como con esa, como mirada de deseo, así como que pasa desapercibida. Y eso es la decisión que había tomado y bueno, además obviamente la decisión con Dios, porque igual a nosotras el Corán, dice que las mujeres tienen que ocupar el velo con las personas que no son parte de su familia. Pero yo he escuchado muchas académicas, incluso islámicas, que dicen que también está sujeto a interpretación, hay personas que deciden no usarlo y no sienten que están más o menos cerca de Dios también. Eso es importante”.*

Evitar las miradas de los hombres es parte de la cotidianidad de las mujeres musulmanas, el sentirse cómodas usando velo porque les permite alejar de las miradas es parte de las formas de presentarse en la vida cotidiana. Como señala Goffman (2019) los sujetos realizan una performance, es decir, actuamos frente a los demás para proyectar nuestra identidad, en este juego escénico, es relevante lo que los sujetos

---

[los-velos-isl%C3%A1micos/g-54290441](https://www.dw.com/es/los-velos-isl%C3%A1micos/g-54290441) artículo de la Deutsche Welle en español sobre las diferencias entre vestimentas tradicionales femeninas en el islam. 28.07.2020

conciben de sí mismos y lo que esperamos que los otros perciban de nosotros, esta perspectiva teatral de las relaciones sociales cotidianas es muy productiva para entender la forma en que los musulmanes actúan en sociedades donde son minoría como Chile, pero las mujeres tienen una carga mayor, porque deben sortear las miradas que las sexualizan y las miradas inquisitivas que cuestionan su religión.

Pudimos ver en este capítulo que existe una estrecha relación entre el islam y el cuerpo y los afectos. Para los musulmanes aquello se traduce en desafíos y posibilidades. Desafíos como sobrellevar lo extenuante del ayuno, como evitar las miradas, el desafío de llevar la barba masculina y desafíos como evitar todo lo que dañe la salud. Pero también implica posibilidades porque usar el velo permite alejarse de las miradas masculinas, posibilidades porque la libertad religiosa de Chile permite a algunos hombres usar la barba larga, a diferencia de lo que pasar en otras partes del mundo.

## **Capítulo 7.**

### **Islam e internet.**

Ya hemos expuesto que los/as musulmanes/as en Chile se han encontrado con su fe en una variedad interesante de formas. Los repertorios de conversión o reencuentro con el islam nos hablan de la diversidad de vidas que hay entre musulmanes(as). Pero si hay un elemento que podemos encontrar en todos los musulmanes que intentan vivir su fe, una fe minoritaria y estigmatizada, en la sociedad chilena es que, en algún punto y otro, todos/as han recurrido a internet por algún motivo. Los conversos, fundamentalmente jóvenes, buscan en internet respuestas a sus innumerables preguntas. Las/os musulmanas/es nativos o de familia musulmana, usan internet para mantener contacto con familiares o con antiguos camaradas. Internet se ha transformado en una plataforma fundamental para las comunidades musulmanas en la actualidad, en Chile no es diferente. Existen una gran cantidad de páginas web, de comunidades de redes sociales como Facebook o de cuentas de Instagram sobre islam y musulmanes. Estas redes sociales son una rica fuente de información, pero también entrañan ciertos riesgos, según nuestros entrevistados.

En este capítulo analizaré el efecto de las redes sociales y de internet en la vida de los/as musulmanes/as chilenos/as en la actualidad.

## **El encuentro con el islam vía web**

Claudia es una joven chilena, de familia cristiana que comenzó a interesarse en el islam a raíz de que le gustaba viajar, en uno de sus viajes conoció Turquía, la cultura turca le gustó y comenzó a averiguar sobre la cultura y la religión islámica. Ella me explica que la ignorancia sobre lo que era el islam y la fe musulmana la llevaron a buscar más información. La primera fuente de información a la que recurrió fue internet.

Milka, amiga de Claudia, joven chilena conversa, estudió historia en la universidad, ahí conoció algo sobre el mundo árabe, pero ese primer acercamiento la llevó a tener curiosidad y deseo de profundizar en sus conocimientos, al igual que Claudia también considera que su ignorancia sobre el islam la llevaron a adentrarse en ese mundo. También fue internet la primera fuente de información.

Ambas coinciden en que internet les entregó un caudal importante de información, pero también les dio la posibilidad de entrar en contacto con gente. Antes de asistir a la mezquita, ambas se contactaron con grupos de redes sociales sobre islam y musulmanes. En Facebook podemos encontrar 4 páginas sobre islam en Santiago, la Mezquita As Salam tiene su propia página de Facebook. Además, hay páginas de islam en Viña del Mar. Si sumamos las páginas, solo en Facebook, de vida musulmana, de consejos para musulmanes o de proselitismo religioso, podemos contar decenas. Todas ellas ofrecen información y consejos, pero fundamentalmente resultan una buena fuente para contactar gente. Claudia y Milka llegaron a la mezquita de forma



presencial, pero antes fueron otras personas, con sus propias experiencias las que las animaron a seguir buscando y tomar contacto directo con la comunidad, esas personas las contactaron por internet.

Karim, joven musulmán converso del sur de Chile, no podría haberse convertido si no fuera por internet. Él me comentó que ni siquiera sabía que había musulmanes en Osorno, se encontró con los primeros musulmanes en Concepción, cuando fue a estudiar a la universidad a esa ciudad. Comenzó a conocer el islam por internet, cuando conoció más musulmanes realizó su shahada. Los primeros acercamientos al islam de Karim fueron gracias a redes sociales e internet.

Casi todos, conversos y nativos, son bien críticos con las representaciones populares que circulan sobre el islam. Dos musulmanes muy distintos entre ellos, Milka e Ibrahim, de trayectorias muy distintas, conversaron conmigo sobre política internacional y esbozaron críticas a las guerras occidentales en Medio Oriente. Una fuente de crítica son las noticias y los medios de comunicación, para estos jóvenes musulmanes conversos, estas instituciones sociales manipulan la información para presentar al islam como una religión violenta. Por lo tanto, internet se transforma una vía alternativa para informarse de los sucesos del Medio Oriente y el mundo.

Sin embargo, el mismo Ibrahim, como Claudia y Milka, me señalaron que veían un eventual riesgo en informarse por internet sobre el islam y es que se corre el riesgo de entrar en las redes de grupos fundamentalistas, radicales o salafistas. Oliver Roy y

Gilles Kepel<sup>40</sup>, expertos franceses en islam contemporáneo, han advertido sobre la radicalización de musulmanes franceses, proceso en el que inciden las redes sociales. El profesor de estudios islámicos, Gary Bunt, ha realizado un extenso estudio sobre, lo que él llama, el ciber-ambiente islámico. Su libro aborda la diversidad de formas en que las tecnologías digitales están transformando la autoridad espiritual, la mística y las normas (Bunt, 2018). Para Bunt, la tecnología ha sido integrada a la vida cotidiana de los musulmanes de diversas formas, incluyendo festividades y eventos significativos, esto implica un mercado muy lucrativo también (Bunt, 2018, 47). Para este académico, la yihad, mal entendida como guerra santa, es un tema dominante en el islam por internet, desde las imágenes de las fuerzas chechenas en los años 1990, hasta los videos de Osama Bin Laden, se han propagado las propagandas yihadistas por el ciberespacio. Lo que el autor denomina como “E-Jihad” (yihad electrónica) es un arma digital que ha atacado a una variedad importante de objetivos. Esta “E-Jihad” está diseñada para el consumo transnacional, para una gran diversidad de usuarios.

---

<sup>40</sup> Roy y Kepel llevan más de 30 años siendo expertos en islam contemporáneo y movimientos radicales islámicos. Pero en 2015 se suscitó una polémica entre ambos debido a premisas divergentes respecto del proceso de radicalismo entre musulmanes franceses. Para Roy, lo que ha sucedido es que el viejo radicalismo político, de grupos de izquierda o de antiguas colonias Europas, cayó en el descrédito a raíz del fin de la guerra fría, el fin de los microrrelatos significó que los jóvenes desposeídos en los suburbios franceses no tuvieron discursos redentores a los que acogerse. Es ahí donde el radicalismo islámico toma un sitio que había quedado vacío, este fenómeno él lo describe como de islamización del radicalismo. En cambio, Kepel señala que desde finales de los años 60 viene produciéndose un crecimiento del conservadurismo y del islamismo (islam político, es decir, la búsqueda de la islamización de la política), con el fin del nacionalismo árabe y la derrota de Egipto en la guerra de los 6 días, comenzó un proceso de radicalización que en los años 90 vivirá un período de potenciación, con el fin de la guerra fría y la guerra del Golfo Pérsico. Kepel denomina a este proceso como de radicalización del islam. Ambos autores han hecho extenso trabajo de campo, pero difieren fuertemente en las conclusiones. Ver: Roy, Olivier (2017). *Yihad and Death. The global appeal of islamic state*. Nueva York: Oxford UP. Y, Kepel, Gilles (2016). *El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia*. Barcelona: Península.

Además de usarse para la propaganda, la e-jihad se ha usado con fines logísticos, por ejemplo, para enseñar métodos de combate (Bunt, 2018, 102). Internet es una vía de radicalización de jóvenes subalternizados en las sociedades europeas, donde la experiencia del colonialismo y de la animadversión hacia el islam es una constante. Chile está lejos, geográfica e históricamente de los centros productores de yihadistas, como Francia, donde jóvenes de los extrarradios de las ciudades son reclutados para ir a combatir a Siria, se supo de chilenos en las filas del Estado Islámico, pero en los pocos casos conocidos eran jóvenes de origen chileno que vivían en Europa<sup>41</sup>. Casos relevantes de radicalismo islámico no se han visto, pero Milka, Claudia, Ibrahim y Karim, coinciden en que internet entraña el riesgo de radicalismo. Pero no solo el radicalismo es un riesgo, las informaciones imprecisas o erróneas también son riesgosas, tomar consejos de personas que no son autoridad en materia religiosa o hacer cosas que finalmente no son lícitas religiosamente, porque alguien lo dice en internet, también es un riesgo que mencionan.

Internet está modificando la forma en que se concibe la autoridad en el islam, esto es algo que Gary Bunt también ha podido constatar. Los mencionados, Claudia, Milka, Ibrahim y Karim, entre otros, me mencionaron que algo que sucede hoy en día es que, ante una consulta de carácter religiosos, si alguien busca la respuesta en internet, puede obtener la respuesta que quiere encontrar simplemente buscando lo suficiente. Si una

---

<sup>41</sup> Véase al respecto: BBC Mundo. *Quién era Bastián Vásquez, el yihadista de origen chileno que murió luchando por Estado islámico*. 31 enero 2016 [https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160131\\_bastian\\_vasquez\\_chileno\\_yihadista\\_estado\\_islamico\\_amv](https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160131_bastian_vasquez_chileno_yihadista_estado_islamico_amv)

respuesta no le gusta, busca un poco más y encontrará a algún supuesto experto que responde satisfactoriamente ante lo que se busca.

Las autoridades islámicas se encontraban tradicionalmente en las mezquitas solamente, era gente que se dedicaba al estudio de la fe y era considerada como autoridad por la comunidad, los *Ulemas* son sabios, estudiosos en la religión, que desempeñan desde siempre un rol importante en las comunidades islámicas, cada mezquita tiene un *Sheij* (jefe) que generalmente es un *Ulema* (sabio) o un Imam (el que predica)<sup>42</sup>, a ellos se recurre en caso de dudas de carácter religioso o dudas sobre prácticas de vida cotidiana. Sin embargo, hoy en día los jóvenes conversos recurren a internet y a través de centenares de páginas, en diversos idiomas, o de miles de páginas en redes sociales, se encuentran diversidad de supuestos expertos.

Claudia y Milka me señalaron que en la mezquita les han enseñado que sus vidas deben islamizarse, pero de a poco, con lentitud, sin generar roces con las familias, deben cuidar sus relaciones familiares, en cambio, solo informándose por internet, ellas pensaban que debían hacer un cambio drástico. Ese es el tipo de problemas que se

---

<sup>42</sup> En el islam Shií el imam representa una distinción más elevada que en sunismo. Para los sunitas el imam es quien dirige las oraciones, muchas veces en la actualidad las mezquitas tienen imames, que además provienen de grupos religiosos institucionalizados o puestos por los Estados, esto pasa en gran parte del Medio Oriente, en Chile los sheij e imames son, en su mayoría, de un grupo de origen indio que se llaman Yamaat Tabligh (Sociedad de Difusión de la Fe). En cambio, en el Shiísmo los imames son descendientes directos del profeta Muhammad, para los primeros chiitas el liderazgo de la Umma no podía recaer en cualquiera, debía ser alguien del linaje del profeta, para ellos el indicado era A Ali Ibn Abi Tálib, primo y yerno de Muhammad, él fue el primer Imam después de la muerte del profeta. Después de él vendría una línea de sucesores que llegan hasta el 12 en el caso de los chiitas duodécimanos, mayoritarios en Irán; y para los septimanos, mayoritarios en la península arábiga, la línea de sucesores llega hasta el séptimo. Para ellos, el último de los imames no falleció, sino que pasó al ocultamiento, éste volverá para el juicio final como Mahdí (el guiado), es decir, como un mesías. Véase: Richard, Yann (1996). El islam shií. Barcelona: Bellaterra.

pueden generar. Pero además debemos pensar en lo que representa la figura de autoridad religiosa. El ya citado sociólogo, Gustavo Morellos, señala que la vida religiosa en América Latina es muy rica, la gente sigue siendo muy espiritual, hay mucho sincretismo e hibridez, pero la figura tradicional de autoridad religiosa ha ido perdiendo fuerza, por ejemplo, la jerarquía católica perdió prestigio, en gran medida por los casos de abuso a menores (Morello, 2021). Esta pérdida de confianza en la autoridad es un proceso análogo a lo que se vive en toda la sociedad chilena con las figuras de autoridad, tal como lo ha evidenciado la ciencia social.

La socióloga Kathia Araujo, ha estudiado en extenso el fenómeno de la autoridad en la sociedad chilena. En la historia de occidente, un proceso de cambio fundamental ha sido lo que la modernidad ha significado para la figura de la autoridad. A partir de la secularización, la destradicionalización y la noción de individuo, la autoridad tradicional comienza a ser cuestionada (Araujo, 2016, 20). Ahora bien, en el caso de Chile, debido a la asociación de la autoridad con el autoritarismo y con el fenómeno que en Chile se denomina “patrón de fundo”, es decir, el ejercicio de la autoridad de forma arbitraria es que la autoridad, es concebida como algo negativo. Para Araujo, la autoridad es esencial, por distintas cosas, en las sociedades complejas, la relativización de la autoridad dificulta el mantenimiento y respeto de las normas comunes (Araujo, 2016, 21). Lo que sucede hoy en día en Chile es un fenómeno complejo, por una parte, la sociedad espera y anhela el ejercicio de la autoridad, pensemos en temas como la delincuencia o el narcotráfico, en esos casos la gente espera que la autoridad actúe con puño de hierro. Pero, por otra parte, se constata una paradoja: “*el gran problema para*

*las personas no reside en que no exista autoridad sino en el tipo de ejercicio de la autoridad con el que se topan y que ellos mismos tienden a desarrollar: un tipo de ejercicio autoritario. Un tipo de ejercicio que rechazan normativamente pero, y aquí anida la paradoja, que practican de manera explícita”* (Araujo, 2016, 23). Por eso el nombre del libro: “miedo a los subordinados”, porque se ejerce la autoridad con el miedo a que los subordinados se revelen contra ésta.

Los musulmanes viven en esta sociedad, experimentan los mismos procesos sociales que cualquier otro chileno, en ese sentido, la desconfianza hacia las autoridades tradicionales puede que sea un factor, al menos entre jóvenes, para buscar en internet. Sin embargo, son los mismos musulmanes los que ponen de manifiesto los riesgos de esta práctica. Internet y las redes sociales, se transforman en una interesante herramienta de conocimientos, pero es también un desafío para las autoridades tradicionales.

### **Los contactos a través del mundo.**

Los/as musulmanes/as en Chile usan de variadas formas internet, no cabe dudas de que ésta es una herramienta polifuncional y eso queda de manifiesto también entre musulmanes. Ya vimos que muchos/as musulmanes/as comienzan a conocer el islam gracias a internet. Pero no todos son conversos/as, son hartos los musulmanes de familia musulmana o que se han reencontrado con sus raíces. Entre ellos internet

también es una herramienta importante, porque la comunidad de musulmanes de Chile es pequeña, no son más de 4 mil individuos, mantener contacto con el exterior es importante.

Mohammed, que es miembro del directorio de la mezquita de Ñuñoa, me conversar sobre la OIPAL (organización islámica para América Latina) organización cuyo propósito es fomentar el conocimiento del islam en América y coordinar las actividades y proyectos islámicos en América Latina <sup>43</sup>. Este tipo de organización funciona gracias a la era digital y sus herramientas. El mismo Mohammed Rumie me dice: “yo creo que en la sociedad en general ha habido hartos cambios, porque hoy en día este aparatito (apuntando al celular) es un aparatito de difusión de conocimiento. Lo que ocurre hoy en Siria lo sabe usted, en media hora le llega la noticia por un WhatsApp. Antes el conocimiento tardaba en llegar, hoy en día las cosas ocurren con una velocidad enorme”. Para este musulmán nativo, la conectividad y la instantaneidad de las comunicaciones, que son un rasgo distintivo de nuestra sociedad contemporánea, son herramientas para los musulmanes también. Por ejemplo, él destaca que hoy en día se conozcan, gracias a internet a futbolistas, deportistas y celebridades musulmanas.

Muhammad, musulmán de origen sirio que vive en Viña del Mar, me comenta que mantiene contacto con la familia que le queda en Siria a través de correos electrónicos. Me manifiesta que las cosas están mal por allá, la gente sufre, ese contacto solo se

---

<sup>43</sup> <http://www.islamamerica.org.ar/index.html>

puede dar gracias a internet. Igual que Fuad, que me comenta de los parientes de su esposa que están en el Líbano, solo pueden mantener contacto por internet, ya que la pandemia y la crisis de ese país les han impedido viajar.

Valentina, me recomendó un libro de un autor argentino, Cicco, un periodista de una revista de rock and roll de Argentina que se convirtió al islam. El libro me pareció sumamente informativo y muy entretenido, le comento a Valentina esto y ella me contó que se puso en contacto con el autor y conversaron. A ella le entusiasmaba conversar con él porque mucho de lo que relata en el libro ella lo vivió cuando estuvo en la Argentina viviendo con su familia, conoció a algunos personajes del libro y estuvo en algunos de los lugares mencionados. La forma de contactar a Cicco fue a través de Instagram. Cicco (Abdul Wakil) es muy activo en Instagram lo que, en alguna medida, resulta algo paradójico, porque es sufí y el sufismo enseña el alejamiento del mundanal ruido, pero para Cicco su Instagram es un medio de difusión de su trabajo y de pensamientos religiosos. El hecho de que Valentina haya podido contactarlo por esta aplicación es revelador de lo que sucede con el contacto entre personas en la era de internet, pero también permite ver que el islam es global, no solo porque tiene presencia global, sino porque los musulmanes experimentan transnacionalmente la pertenencia a la Umma gracias a internet.

Yahia, joven converso y muy activo en la comunidad de Viña del Mar, no se convirtió gracias a internet, como vimos antes, pero si profundizó conocimientos y tomó contactos gracias a esta herramienta. Fue gracias a internet que pudo establecer los contactos que le permitieran iniciar sus estudios de religión en Medio Oriente, estuvo



en Omán y en Arabia Saudita. Este joven musulmán se convirtió y luego comenzó a estudiar la religión, lo que le permitió ir a la Meca, ciudad reservada exclusivamente para musulmanes, no pueden entrar en ella personas no musulmanas. Estas experiencias forjaron en él una convicción religiosa profunda, también logró comenzar a dominar el idioma árabe y aumentar sus conocimientos sobre la fe. Todo eso habría sido enormemente difícil sin internet. Mantener contactos en el extranjero, con las personas que conoció en esas estadías en Medio Oriente sería aún más complejo.

### **Redes sociales islámicas.**

Cuando comencé esta investigación tomé contacto con las mismas comunidades de Facebook y en algunos casos tuve buenos resultados, como en la mezquita de Viña de Mar. Algunos musulmanes, sobre todo hombres<sup>44</sup>, aceptaron mi invitación a conversar gracias al contacto por redes sociales.

Para esta investigación internet y las redes sociales han sido una buena fuente de información. Por ejemplo, la cuenta de Instagram de la comunidad shííta es muy activa,

---

<sup>44</sup> Las mujeres musulmanas tienen ciertos códigos o normas de comportamiento, que incluye no reunirse con hombres solas. Las mujeres que aceptaron mi invitación a conversar fueron mujeres cuyo contacto alguien más me facilitó o que fueron acompañadas. Solo una mujer que contacté por redes sociales aceptó mi invitación. Me parece también que las mujeres musulmanas se cuidan mucho porque viven la experiencia cotidiana de ser musulmana en Chile de forma distinta a los hombres, sientes más las miradas, les dicen más cosas, etc. Además, una mujer musulmana que me ayudó a contactar personas para la investigación me señaló que las mujeres musulmanas casadas deben pedir permiso a sus esposos y éstos no aceptaban.

se publica información sobre el mes de Ramadán, sobre festividades y conmemoraciones variadas, se publican versículos coránicos y se publica la hora exacta del maghrib (puesta de sol), para romper el ayuno con el iftar. Pero además se publican comentarios de sabios, charlas de actualidad, la opinión de la comunidad sobre asuntos contingentes, etc.

En diciembre de 2021, se produce un intercambio poco habitual. He podido constatar que en todas las páginas y cuentas de redes sociales de musulmanes en Chile se evita pronunciarse sobre política contingente, las comunidades musulmanas en Chile no quieren ser vistas como de derecha o de izquierda, pero ante la carrera presidencial ganada por Gabriel Boric, el Instagram de la comunidad islámica chiita le mandó un saludo al presidente electo y le deseó una buena gestión. La discusión, en la red social, se generó porque la publicación hacía alusión a que, durante la administración de Sebastián Piñera, la comunidad musulmana se sintió minusvalorada: *“solicitamos conmemorar el ayuno de Ramadán y durante los dos gobiernos del presidente Piñera no lo aceptó y ni siquiera hacer un video de saludo suyo a de uno de sus ministros como si lo hicieron con la fiesta judía por años, en cambio, la presidenta Bachelet sí lo hizo al solicitárselo”*<sup>45</sup>. Los musulmanes que he conocido y con los que he conversado evitaron hablar de política contingente conmigo, buscan ser vistos como neutrales en asuntos políticos, en esta publicación lo que alega el web máster es por el reconocimiento que se le da al islam en el espacio público chileno. Esta demanda de reconocimiento se da en el espacio de las redes sociales, mientras que los musulmanes,

---

<sup>45</sup> <https://www.instagram.com/p/CXr1puVLOQ2/> 19 de diciembre 2019.

en general, prefieren no mostrarse mucho, no hacer mucho ruido, sus líderes (sunníes o shiíes) integran diversos grupos de encuentro interreligioso (actividades que se publicitan en redes sociales justamente), pero intentan a la vez, no generar anticuerpos, por lo tanto, negocian su estatus en la sociedad de forma muy consciente.

En este capítulo pude describir sucintamente el impacto de internet y las redes sociales en la comunidad musulmana. Pero también se analizó el desafío que representan estas herramientas para los sujetos, que deben recurrir a autoridades religiosas para resolver dudas cotidianas, pero no siempre confían en las autoridades, proceso análogo a la desconfianza de la sociedad chilena respecto de las autoridades. Más aún, las autoridades que encuentran en internet, las opiniones que pululan el ciber-ambiente musulmán, parafraseando a Bunt, está abigarrado de opiniones que pueden ser contrarias a las de las autoridades tradicionales.

## Capítulo 8.

### Cosmopolitismo islámico

Me contacté con un número de teléfono que encontré en la página de Facebook del centro cultural islámico de Viña del Mar, ya me había contactado con diversos grupos de redes sociales y no me habían respondido, esta vez fue distinto. El encargado de responder el teléfono fue muy amable, le indiqué el motivo de mi llamado, estaba haciendo una investigación sobre musulmanes y quería saber si era posible ir al centro islámico que se encuentra en la calle de 6 Oriente. La persona al otro lado de la línea telefónica, a quien terminé conociendo posteriormente, se manifestó favorablemente.

Nos pusimos de acuerdo en que lo mejor era asistir un viernes a las 14 horas, ese día, a esa hora se realiza el servicio de *Yumu'ah*, la oración comunitaria de los viernes, a la que todo musulmán debe ir a la mezquita a escuchar el sermón del imam. Cuando llegué, el viernes señalado, estaban entrando en el pequeño recinto viñamarino familias enteras para rezar. Las mujeres en un lado de la casa, los hombres al otro lado. Como ya mencioné, había familias completas, los niños con los padres, las niñas con las madres. Se ve un ambiente familiar, de comunidad, muy distendido.

Me preguntan qué necesito, qué busco, de forma muy amable. Les respondo que busco al hermano Yahia. Me responden que volverá pronto, por mientras esperé en el salón de oración. La sala más grande de la casona estaba reservada para la oración, en el salón todos deben entrar descalzos, antes de entrar, los musulmanes deben hacer la

*ablución*, ceremonia previa al rezo en que se lavan con agua las manos, antebrazos, cabeza y pies. Luego pasan todos al salón, algunos conversan, otros oran, todos esperan que comience el rezo en comunidad. Cuando comienza el rezo todos están cerca, unos de otros, se hincan en el suelo y comienzan una ceremonia cuya belleza estética es sinigual.





Vistas de la mezquita de Viña de Mar.

El islam surge en una sociedad árabe pobre en tradición cultural, pero rica en tradición poética. La *Yahiliya*, época previa a la revelación hecha al profeta Muhammad, las supersticiones, los mitos y las leyendas se transmitían de forma oral, no había un idioma árabe escrito. Pero había una importante tradición de transmisión oral en prosa, las revelaciones hechas por el ángel Gabriel al profeta Muhammad se fueron aprendiendo de memoria y en forma de prosa. Posteriormente el Corán se escribió, pero la tradición prosística pervivió. Hasta hoy los niños que asisten a las Madrasas (escuelas coránicas) para aprender a recitar de memoria del Corán, lo recitan, las lecturas coránicas se hacen en prosa y los servicios religiosos como la Yumu'ah que yo presencie ese día también se celebran en prosa. Por lo tanto, hay mucha sonoridad,

hay un ambiente musical muy evocador, muy bello, en una ceremonia religiosa islámica.

El imam recita, los asistentes repiten, todo en un ritmo circular. Entre quienes están en esta ceremonia hay personas de distintos orígenes, puedo ver con cierta facilidad a hombres de origen árabe, hay un hombre muy rubio (que después me enteraré de que era ruso), hay un hombre de Pakistán, de Sudáfrica y de Palestina. Esta pequeña comunidad transnacional se ha formado gracias a la inmigración por motivos económicos, los musulmanes tienden a apoyarse unos a otros cuando se ven en esta situación. Lo pude ver también en Santiago, Faed trabaja en el restorán de comida árabe de Saed, consiguió ese trabajo gracias a que preguntó en la mezquita si alguien tenía un empleo que le pudiera otorgar, él venía recién llegando desde Venezuela. El joven de origen ruso me cuenta Yahia, vive hacia el interior de Viña del Mar, y andaba en búsqueda de la religión de sus antepasados, probablemente es de origen tártaro.

El sermón del imam se realiza en árabe, siempre versa sobre algún asunto importante de la comunidad, en esta ocasión versa sobre el mes de Ramadán que se aproximaba. Muhammad, un hombre mayor, que viene de Siria y se radicó en Chile en los años 80 traduce por fragmentos el sermón del Imam. La importancia del ayuno es el tema del sermón, la relevancia de la abstinencia y de obrar en conformidad con las revelaciones. Cuando el imam termina el sermón abren la palabra para que los asistentes opinen sobre el *Iftar*, la comida nocturna con la que se rompe el ayuno, justo después del *Maghrib*, que es la puesta de sol.

Romper el ayuno en comunidad es importante, pero cuando asistí a este servicio todavía estábamos en la pandemia del COVID 19, por lo tanto, había que respetar aforos y no se podían ofrecer alimentos en servicios religiosos. Todos se manifestaron muy respetuosos de la ley, nadie quería pasar a llevar las normativas sanitarias, eso para los musulmanes es muy importante, porque es muy importante como musulmanes ser vistos como chilenos responsables, pero también por un asunto de ética de la responsabilidad. Un musulmán recibe recompensas después de la muerte si provee de alimentos a la comunidad para el *iftar*, por lo tanto, la gran mayoría quería aportar. Las ideas eran armar cajitas con alimentos apropiados para romper el ayuno que pudieran ir a buscar a la mezquita. El ambiente es muy distendido, se nota que es una comunidad, aunque pequeña, muy afiatada, familiarizada. Los asistentes no eran más de 30, pero gran parte de ellos participó de la conversación.

El hecho de que esta pequeña comunidad sea tan diversa en nacionalidades nos permite comprender cómo se manifiesta el islam global. Personas de diversas nacionalidades, diversas culturas y diversas lenguas confluyen en la religión. Su religión, la lengua de los sermones y la solidaridad dentro de la comunidad de creyentes (*Umma*) evocan constantemente al Medio Oriente, pero los sujetos ahí congregados no provienen todos del Medio Oriente. Aunque el medio oriente está presente siempre, el islam evoca a Oriente, es casi inevitable, es un legado de la tradición orientalista. Uno de los asistentes al servicio religioso de ese viernes es dueño de un restorán de comida árabe del centro de Viña del Mar y su restorán tiene muchos elementos evocadores del Medio Oriente.

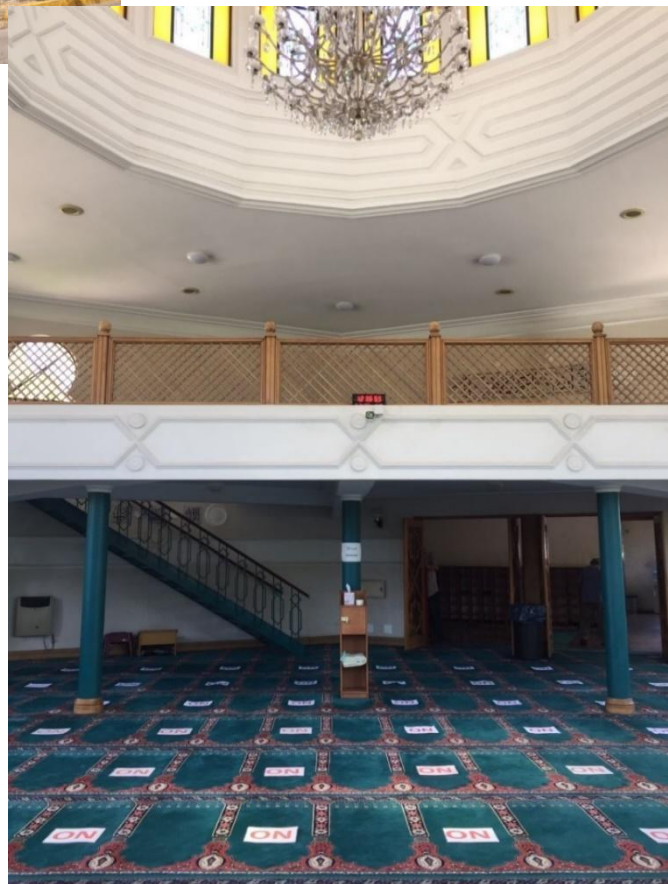




Fotografías de restaurantes de comida árabe del centro de Viña del Mar.

Viña del Mar tiene unos 5 restaurantes de comida árabe en su centro, algunos evocan el oriente del orientalismo, otros recuerdan a Palestina y la causa nacional palestina. Todos estos elementos nos hablan de la conexión entre islam y Medio Oriente, pero también nos hablan de lo globalizado que está el islam.

En la mezquita As Salam de Ñuñoa, en un viernes antes de la hora de la *Yumu'ah*, se respira expectación, es el día más importante y asisten centenas de personas a la oración. Llego media hora antes de que comience la ceremonia, al igual que en Viña del Mar, me reciben con mucha amabilidad, me indican donde puedo hincarme, previamente debo dejar mis zapatos en una sala contigua al salón de oración. En el piso del salón hay alfombra, como en todas las mezquitas del mundo, en algunas mezquitas de Turquía, Egipto, Palestina, Irán, Siria, países todos de gran importancia histórica, las alfombras son de enorme belleza. En la mezquita de Santiago hay muchos elementos arquitectónicos y de diseño interior que evocan al Medio Oriente. Pero se agrega un ingrediente, estamos en la pandemia del COVID 19 todavía, hay que respetar las distancias, por lo tanto, hay marcas en la alfombra para indicar donde se deben hincar los asistentes.



Vista exterior y vista interior de la Mezquita As Salam de Nuñoa. En la vista interior se puede apreciar la disposición para el rezo del viernes durante la pandemia, con las separaciones.

Los miembros de esta comunidad son mucho más numerosos que los de Viña del Mar, en Santiago se concentra el mayor número de musulmanes de Chile, por lejos. No hay cifras claras, pero lo que los mismos musulmanes me han señalado es que hay unos 3700 musulmanes en Chile, de los cuales podemos calcular que sobre el 60% vive en la capital. En Santiago, además, se concentran las embajadas, por lo tanto, un gran número de asistentes a la mezquita son miembros de los cuerpos diplomáticos de países de mayoría musulmana. Se ven árabes, centroasiáticos, indonesios, etc. Debemos considerar, también, que en Santiago hay grandes empresas multinacionales, por lo tanto, se ven trabajadores de estas empresas cuya religión es el islam y provienen de diversos países del mundo. En definitiva, la mezquita As Salam, no solo es el centro religioso para los musulmanes de origen árabe chilenos, es el centro de todos los musulmanes que viven en Santiago. Evidentemente es el lugar a donde llegan los conversos de Santiago también. Hay gran diversidad, hay mayor número que en Viña del Mar, pero es una comunidad menos familiar.

Tanto en Viña del Mar, como en Ñuñoa, los imames son del movimiento *Tablig*, un movimiento religioso de origen indio y que tienen importante presencia en Panamá, donde tienen un centro educativo, en Sudáfrica y en la India. El movimiento *Tablig* es manifestación explícita de lo global del islam contemporáneo.

En el caso de la mezquita As Salam, el imam realiza el sermón en árabe y para quienes no hablan árabe, hay copias del sermón en hojas en idioma español a la entrada del salón. Hay familias con niños, igual que en Viña del Mar, pero el ambiente es más solmene, menos familiar, evidentemente eso tiene mucho que ver con el número

mucho mayor de asistentes y con el hecho de que la mezquita en Viña del Mar es más pequeña. Haber podido asistir dos viernes distintos a ambas mezquitas es relevante para comprender las semejanzas y diferencias entre ambas comunidades.

Lo que sí tienen en común, y resalta a la vista, es la presencia de conversos, musulmanes nativos (para referirse a los musulmanes de ascendencia árabe migrantes) e inmigrantes, es bien evidente en ambos casos.

En Cabrero, donde hay un grupo pequeño de musulmanes reunidos en torno a la familia Sabag, no hay mezquita, pero hay una sala de oración. Ahí se congregan a rezar nativos y los miembros relativamente nuevos de esta comunidad, dos hombres que llegaron en los últimos 20 años a Chile, buscando trabajo. En torno a esta pequeña comunidad hay un núcleo pequeño, pero significativo de musulmanes para este pequeño pueblo de la región del Biobío.

La mezquita de Coquimbo se construyó con el aporte económico del gobierno del Reino de Marruecos, es un centro cultural y religioso, pero no congrega a un número significativo de musulmanes, no se construyó para albergar a una comunidad, se construyó para albergar un centro cultural, asunto que interesa enormemente al Reino de Marruecos, me señala Ahmed, un miembro del cuerpo diplomático de Marruecos en Chile.

Valentina dice que *“hay tantas formas de ser musulmán, es realmente inagotable. Pero acá todavía no se ven esas formas como claras, hay tantas formas de ser musulmán, la gente es no más como es”*. En Chile, dice Valentina, se comienzan a ver diversas

formas de ser musulmán, para ella se comienza a vislumbrar la diversidad de formas que adquiere el ser musulmán/a gracias a que han llegado más miembros a la comunidad de creyentes. La gente que viene de fuera de Chile y los conversos están aportando a esta diversidad.

### **Mirada cosmopolita y cosmopolitismo.**

Una de las referencias más importantes en las ciencias sociales de este siglo, respecto del cosmopolitismo es el sociólogo alemán Ulrich Beck, su idea del riesgo global permitió pensar la problemática del riesgo más allá de las fronteras nacionales, pero no se queda ahí. Beck señala: *“Para este mundo que se ha vuelto cosmopolita necesitamos urgentemente una nueva manera de mirar, la mirada cosmopolita, si queremos comprender la realidad social y política en que vivimos y actuamos. Así pues, la mirada cosmopolita es resultado y condición de la reestructuración conceptual de la percepción. Contra esta reestructuración se erige la mirada nacional, o, llevado al campo de la ciencia, el nacionalismo metodológico, el cual ha dominado hasta ahora disciplinas como la sociología y otras ciencias sociales”* (Beck, 2005, 10). Lo que el sociólogo alemán denomina como “nacionalismo metodológico” se refiere a la mirada sociocéntrica del investigador, a observar las realidades sociales a partir del lente nacional, cuestión que en un mundo cosmopolita debe superarse. Sin embargo, la cuestión del cosmopolitismo no se queda ahí.

Cosmopolitismo hace referencia, por su etimología, a ser ciudadano del mundo, a ser parte de un cuerpo político que va más allá de la nación moderna. Al respecto Kwame Anthony Appiah, filósofo británico de origen ghanés, señala: *“La extranjería de los extranjeros, la extrañeza de los extraños: esas cosas son bien reales. El problema es que hemos sido exhortados, en gran medida por intelectuales bienintencionados, a otorgarles una importancia excesiva. No podemos aspirar a alcanzar un consenso definitivo en cuanto a la manera de ordenar un consenso definitivo en cuanto a la manera de ordenar estos valores según su importancia, es por eso que retomaré constantemente al modelo de la conversación; en particular, al de la conversación entre personas que vienen de diferentes modos de vida”* (Appiah, 2007, 25-26). Lo que propone Appiah es que el cosmopolitismo se sustente en una conversación entre extraños, lo que en principio nos parece bien, pero debemos considerar las diferencias históricas y materiales que permitan esa conversación. Una conversación se produce entre quienes se consideran iguales, debe haber un idioma común y condiciones materiales que posibiliten esa conversación.

El teórico indio Homi Bhabha, que ha escrito sobre narrativas nacionales y poscolonialismo, señala: *“Hay un tipo de cosmopolitismo global, muy difundido en nuestros días, que configura el planeta como un mundo concéntrico de sociedades nacionales que van convirtiéndose en aldeas globales. Es un cosmopolitismo de prosperidad y privilegios relativos, fundado en ideas de progreso que guardan complicidad con las formas de gobierno neoliberal y las competitivas fuerzas del libre mercado. Un cosmopolitismo global de este tipo celebra de buena gana un mundo de*

*culturas y pueblos plurales ubicados en la periferia, siempre y cuando produzcan saludables márgenes de ganancia dentro de las sociedades metropolitanas. Los Estados que participan de este multinacionalismo cultural afirman gustosos su compromiso con la diversidad, siempre y cuando la distribución demográfica de la diversidad se nutra fundamentalmente de inmigrantes económicos educados”* (Bhabha, 2013, 94-95). Bhabha, consciente de diferencias materiales, históricas y geopolíticas entre comunidades que conversan, al ser él de la India, que era la joya de la corona del Imperio británico nos deja claro que el cosmopolitismo metropolitano, en una modalidad neoliberal, no necesariamente es un cosmopolitismo dialogante con las diferencias. Por eso Bhabha propone la idea de cosmopolitismos vernáculos. Para Bhabha, estos cosmopolitismos vernáculos se articulan a partir del derecho a la diferencia, este derecho a la diferencia no tiene que ver con la afirmación de una autenticidad de origen o identidades, sino con prácticas políticas y elecciones éticas que reivindicuen y abracen el dialogo y la heterogeneidad (Bhabha, 2013, 98).

Los musulmanes son parte de una comunidad global, como hemos indicado anteriormente, pero ¿significa eso que son miembros conscientes de dicha comunidad?, me lo pregunto porque una cosa puede ser lo que los autores han escrito respecto de la presencia del islam en todos los continentes, otra cosa muy distinta es la experiencia de cada musulmán al respecto. Una cosa es que el islam esté en todos los continentes, otra muy distinta es que los/as musulmanes/as se vean afectados por eso de alguna forma.



Los musulmanes con los que conversamos nos dan indicios de lo que podríamos denominar un cosmopolitismo vernáculo musulmán., en el sentido de lo que Homi Bhabha apunta.

### **Cosmopolitismo islámico vernáculo**

Danny, vivió en diversos países, se hizo musulmán en España y siendo musulmán visitó Palestina. Durante nuestra conversación Danny me explicó con mucho entusiasmo y agrado su viaje por palestina. Viajó a Palestina cuando vivía en España debido a su trabajo de mediador intercultural, su estancia allí estaba relacionada con el estudio del impacto en las comunidades con experiencias de guerra o violencia, me explica. Cuando me cuenta sobre el viaje, sus anécdotas y sus experiencias comienza a sollozar, dice: *“claro... Palestina (solloza)... A mi me duele mucho...muy doloroso...”* me explica que le impactó la hospitalidad y amabilidad de los palestinos, en un contexto marcado por la violencia.

Esta capacidad de conmoverse por el sufrimiento palestino que manifestó Danny es reflejo de algo que me parece muy relevante de señalar. Por una parte, el acto de sollozar o llorar por las vidas de los demás es un acto político, es la manifestación de que Danny reconoce la humanidad de los palestinos, hay reconocibilidad (como diría Judith Butler) de que esas vidas son dignas de ser lloradas. Por otra parte, hay una solidaridad con quienes sufren, con hermanos en la fe que padecen violencia política.

En el islam la importancia ética de la equidad entre seres humanos es fundamental, todos los creyentes musulmanes realizan una praxis cotidiana (la postración) que subraya la equidad ontológica entre cada uno dentro de la Umma (comunidad de creyentes) (Demichelis, 2021, 18). Por otra parte, como señala el experto en estudios islámicos italiano, Marco Demichelis, en la ética musulmana la atención a la justicia social es la mayor importancia, la atención a los desamparados del mundo, a los marginados y los exiliados se toma del ejemplo del Profeta mismo (Demichelis, 2021, 36). El teólogo español Juan José Tamayo señala que en la doctrina islámica la persona, hombre o mujer, es fin en sí misma y no puede ser utilizada como medio para el logro de otros fines (Tamayo, 2009, 203). Esta ética de la justicia social y la equidad tienen una expresión performática cotidiana en las prácticas que cada musulmán realiza, los rezos, la postración, el ayuno, etc. Por esto considero que un musulmán, por su fe, tiene una disposición a conmovirse por el sufrimiento de otros. Esto conecta a cualquier musulmán, en cualquier parte del mundo, con los demás creyentes.

El experto español Pablo Cañete, en su libro *Los Rostros del Islam* señala que: “*La Umma se perfila como un elemento de solidaridad e identidad global*” (Cañete, 2015, 40) su carácter no geográfico hace de la *Umma* (comunidad de musulmanes) especialmente adaptable al mundo globalizado, la solidaridad, los principios de comunidad y la diversidad de caminos de vida del islam se comunican globalmente dentro de la Umma.

Otro aspecto, que me parece relevante de este cosmopolitismo vernáculo se manifiesta en la forma en que algunos conversos se aproximaron al islam. Claudia y Milka, dos

jóvenes chilenas que no tenían familia musulmana me señalaron que comenzaron a buscar información sobre el islam para resolver dudas y salir de la ignorancia. Claudia señala que viajó a Turquía primero y ahí conoció una realidad distinta a la que pensaba que se enfrentaría, viajó todos los años a distintos países de mayoría musulmana antes de definitivamente convertirse, *“esas cosas me hicieron darme cuenta que en verdad el islam es completamente diferente a como los chilenos o como la gente en occidente lo percibe, y es algo que tú dices: wow! En verdad nosotros somos muy ignorantes y no conocemos y no sabemos”*. Como dice Said, las ideas y teorías viajan tanto como la personas (Said, 2004), estos viajes de Claudia le permitieron crear una consciencia de que las diferencias entre musulmanes y no musulmanes no eran ontológicas, que no podemos esencializar, pero que si existen diferencias culturales que a ella le llamaron lo suficiente la atención como para aproximarse a la fe islámica. *“Nosotros vivimos como sociedad acá, muy diferente. Acá uno basta con ver las noticias, la gente anda super agresiva, no sé, allá es completamente diferente, las leyes son super estrictas, por lo tanto, no hay delincuencias. Nunca sentí que estuve como en una situación de miedo o exponiéndome a algo peligroso. Y eso me enamoró, y es lo que sigo haciendo hasta el día de hoy. Espero, INSHALA, seguir viajando, conociendo, aprendiendo, explicando, enseñándole a la gente que en verdad el islam no es como la tele quiere que uno crea que es. Pero no es así, onda, uno tiene que aprender a diferenciar, como te decía, cultura de religión. Por ejemplo, en Pakistán es verdad que los niños, no sé, se casan de chicos, pero es algo completamente cultural, no tiene que ver con el islam, el islam no es eso. A nosotros nos enseñan amor, paz, empatía, respeto por las*

*personas, por tus papás, sobre todo*”. Claudia se queja, durante nuestra conversación, de la ignorancia que hay sobre el islam y los musulmanes, señala que le gusta mucho lo que significa el islam como forma de vida. Esta conexión con la cultura de las sociedades islámicas, geográficamente lejanas a Chile, permiten observar cómo se delinea este cosmopolitismo islámico al que me refiero.

Milka, por su parte, señala que ella comenzó interesándose por el islam a partir de la lectura de *Las Cruzadas Vistas por los Árabes*, de Amin Maalouf (2010). Me dice que le interesó mucho la historia del colonialismo, que tenía un bisabuelo libanés, que nunca conoció, pero interiorizarse en el islam lo conectaba un poco con sus raíces. Su familia es evangélica, me señaló, *“Los testigos de Jehová a pesar de que son cristianos tiene una aproximación bastante cercana al islam en temas también reglas, no exactamente igual, pero ya estaba acostumbrada como a un mundo de reglas, por así decirlo. Y me hacía sentido, entonces para mí nunca fue chocante el islam”*. Pero, señala Milka, su interés intelectual fue muy importante a la hora de aproximarse al islam, *“empecé a estudiar y cada vez me fui enamorando”*. Su viaje al islam puede catalogarse de intelectual, pero escoge decir que se fue enamorando, eso me parece importante. Ahora bien, Milka señala que cuando comenzó a involucrarse más, cuando se estaba decidiendo por la conversión conoció gente de otros países, por internet contactó grupos de Facebook y gente de otros países le respondieron dudas sobre el islam. En la mezquita As Salam, que comenzó a frecuentar, comenzó a conocer gente de Medio Oriente, esta experiencia de apertura a un mundo antes desconocido le conmovió.

Yahia, también converso vivió en Omán y en Arabia Saudita, donde fue a estudiar el islam. Yaqub vivió en España. Catalina, otra conversa de unos 30 años, se convirtió en España. En todos ellos la conexión con el islam global se dio fuera de Chile. Ibrahim, también converso, en nuestra conversación hizo referencia a la geopolítica internacional y la visión negativa que tienen los musulmanes por las guerras en el Medio Oriente, todos los musulmanes con los que pude conversar hacen una crítica a los medios de comunicación y la cobertura que hacen de los eventos en Medio Oriente.

Muhammad, miembro del directorio de la mezquita As Salam, por su rol en la comunidad islámica de Santiago, tiene contactos con comunidades musulmanas en todo América Latina, *“en toda América Latina, la cantidad de musulmanes que hay estamos organizados, tenemos nuestros proveedores de alimento”*. La OIPAL (Organización islámica para América Latina y el Caribe) con sede en Buenos Aires, conecta a las comunidades musulmanas de Latinoamérica, *“es un intercambio de experiencias que es muy importante”* dice Muhammad. Por lo tanto, desde el punto de vista organizativo, los musulmanes también se vinculan fuera de las fronteras nacionales con otros musulmanes. Esto también permite generar una conciencia cosmopolita musulmana.

Un lugar donde se puede ver muy bien este cosmopolitismo islámico, como un cosmopolitismo vernáculo es en Cabrero. Esta pequeña localidad de la región del Biobío tiene una población musulmana cuyo origen está en las primeras migraciones árabes a Chile a comienzos del siglo XX, la familia Sapag se estableció ahí, pero han seguido llegando árabes musulmanes, por ejemplo, Muhammad un hombre libanés que

llegó en 1997 a Chile, a los meses de establecerse acá, estando de paseo en Viña del Mar conoció a la que sería su futura esposa, Jovita. Ambos vivieron en el Líbano unos años y luego volvieron a Chile, estableciéndose en Cabrero.

En el mismo Cabrero vive Fadl, que llegó a Chile desde el Líbano en los años 90. Acá se casó con Loreto y ambos viven en la localidad del sur de Chile. Fadl es musulmán y Loreto es católica. Todos ellos mantienen fuertes lazos emocionales con el Líbano.

Muhammad Saukat, que llegó en los años 80 a Chile desde Siria, mantiene lazos importantes con su país de origen, allá vive su familia, acá tiene a su esposa y su hija. Cuando me conversa sobre Siria, se nota angustia en su voz, la guerra civil que lleva casi 10 años ha desbastado el país del Medio Oriente que alguna vez fue capital del imperio islámico. Su familia está bien, me señala, pero la vida es muy dura allá.

Santiago, Yaqub, Danny y Vanesa tuvieron se convirtieron al islam en el contexto de viajes fuera de Chile, ya sea en España, Estados Unidos o Argentina, los musulmanes de otras latitudes fueron fundamentales en sus procesos de conversión.

Valentina vivió, cuando muy pequeña, en Argentina en una comunidad musulmana con su familia, su padre se había reencontrado con la fe y se llevó a la familia allá. Cuando conversamos Valentina me recomendó un libro de un autor argentino y su proceso de conversión (Cicco, 2020), un libro muy entretenido sobre las vivencias de un periodista de revistas de rock and roll de Argentina que se convirtió a la rama sufí del islam. Valentina me contó que para ella ese libro fue muy revelador, porque a muchos de los personajes que aparecen en el libro ella los conoció cuando era una niña.

También me contó que se contactó con Cicco, el autor del libro y conversaron sobre sus experiencias cruzadas. Lo interesante de esto es que hay una conexión transnacional muy fuerte en la experiencia vital de la conversión, la fe musulmana permite a los musulmanes traspasar fronteras nacionales, no solo por viajes esporádicos, sino también emocionalmente, están conectados éticamente con otros sujetos en diversas partes, más allá de las fronteras del Estado secular.

## **Conclusiones**

Las trayectorias de vida de quienes profesan el islam dan cuenta de una interesante diversidad. Si seguimos la lógica orientalista e islamofóbica podríamos pensar que los musulmanes conforman una unidad homogénea. Personalmente he escuchado decir que “son todos iguales” cuando explico que investigo la vida de los/as musulmanes/as. Los prejuicios están tan arraigados que ese tipo de cosas se las he escuchado a profesores universitarios incluso. Pero más allá de los prejuicios hay vidas, hay personas que quieren vivir, como cualquier otro chileno/a.

La diversidad de lo que significa ser musulmán/a es enorme. Hay múltiples formas de vida en las narrativas de los musulmanes, acceder a esas narrativas es fundamental para comprender la diversidad del islam. Para aquello, el científico social gana mucho si comprende cómo aparece lo global, lo global es el verdadero estado de las cosas (Friedman, 2001, 18), ese marco global, esas estructuras las debemos conocer, pero también debemos darle un poco la espalda y mirar/escuchar a los sujetos. Eso lo que he querido hacer en este trabajo: sabiendo que hay procesos globales que determinan cómo vemos a los/as musulmanes/as y al islam, los sujetos musulmanes/as viven cotidianamente de diversas formas, adoptando diversas estrategias para habitar el mundo y desenvolverse en él.



## **Cuestiones de teoría y método.**

Investigar cualquier comunidad pequeña es un desafío para el/la investigador/a, investigar musulmanes/as de Chile no es diferente, sin embargo, en este caso se añade una dificultad: la Pandemia del Covid 19. Tuve muchas dificultades para encontrar sujetos que quisieran conversar al comienzo de la investigación, por miedo a los contagios. Cuando las condiciones mejoraron comencé a dirigir algunas entrevistas y conversaciones, el hecho de que muchas actividades viraran hacia la virtualidad me permitió conversar por esa vía con algunos/as musulmanes que estaban dispuestos. Con ellos/as me reuní en distintas ocasiones por zoom, meet y otras plataformas. Esas conversaciones fueron muy valiosas, esas personas que viven fuera de Santiago, en ciudades como Concepción y Osorno, estaban muy entusiasmados por ser escuchados/as.

Por otra parte, quería seguir la recomendación de Said de adentrarme, introducirme en el *Din* (Said, 2007, 59), es decir, en las prácticas y sentidos de la religión para los musulmanes. Sin embargo, debía dejar atrás la idea de que el mundo está plagado de prejuicios hacia musulmanes/as y escuchar lo que me podían decir. La inmersión subjetiva (Gubner, 2011, 55) es clave en esto, escuchar la reflexividad de los sujetos y pasar de ella a la propia del investigador, como dice Rosana Gubner es un paso necesario. La duda sistemática respecto de los conocimientos como investigador

(Gubner, 2011, 73) fue clave para abordar las conversaciones en un sentido etnográfico.

Edward Said (2004) señala que tanto como los sujetos, las teorías viajan, ellas nacen en algún lugar, en un ambiente, con una historia, en un lenguaje, pero luego transitan, se ven transformadas por la diáspora y los procesos de traducción. Habiendo escuchado los testimonios de diversos/as musulmanes/as puedo decir, con Said, que la traducción, siendo ese proceso el que ese involucra no solo la razón cartesiana, sino que también involucra afectos (Asad, 2018), también transforma a los sujetos. Musulmanes/as viven diversos viajes, tanto literales como simbólicos, viajan desde una identidad estable, construida en el marco de una cultura nacional homogenizante (construida sobre esos discursos nacionales que inventan tradiciones como dice Hobsbawm) hacia una forma de identificación más complejas, por toda la carga simbólica que tiene el islam. Santiago, uno de los musulmanes con los que conversé, me dijo que ser musulmán era solo una parte de su identidad, no lo era todo. Esa respuesta es clave, podríamos pensar basándonos en prejuicios, que ser musulmán es una identidad monolítica, pero no es así. Cada uno/a de los sujetos con los que conversé eran musulmanes, a la vez profesionales, estudiantes, jubilados, hijo/a, padre, madre, etc. Asumen que son parte de algo global, como lo es la Umma, pero viven en una sociedad en particular y deben enfrentar los retos que les pone esta sociedad. El repertorio de medios de actuación para enfrentar esos retos cotidianos es muy rico, cada musulmán/a actúa de formas variadas, porque sus trayectorias hacia el islam han sido variadas, cada uno/a es un sujeto nómada, en el sentido en que sus conciencias

críticas se resisten a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta (Braidotti, 2000, 31). Los sujetos, sus identidades, sus conciencias críticas no están fijos, no se conforman con una posición prefijada, se sienten musulmanes, a la vez que múltiples otras cosas. Pero al ser musulmanes, asumen una forma de identificación que los minoriza, que los arrastra a una posición de obliteración, de extranjero. Escuchar las narrativas de los sujetos con los que conversé fue desafiante, siguiendo los planteamientos de Jeanne Favret-Saad (Zapata y Genovesi, 2013), en el proceso de investigación, me vi afectado por los relatos de los sujetos con los que conversé. Los afectos movilizados en el proceso fueron una rica fuente de información.

La intención primordial era narrar lo que es el islam, a partir de lo que los sujetos que se definen como musulmanes experimentan. He leído bastantes libros sobre la religión del islam, sobre el mundo islámico y sobre la civilización del islam, literatura muy rica sin duda, pero no alcanza a reflejar lo heterogéneo de las realidades que emergen de conversar con musulmanes/as. El islam de los/as musulmanes/as es rico en experiencias y subjetividades, refleja la cotidianeidad de forma esclarecedora.

### **Nacionalismo metodológico y cosmopolitismo**

Escapar al nacionalismo metodológico (Beck, 2005) es una tarea compleja, uno dispone de fuentes de información cuya proximidad es eminentemente nacional. Pero

en el caso del estudio del islam, los/as musulmanes/as nos ofrecen una rica fuente de información transnacional, estudiar a los sujetos musulmanes/as permite, al menos en parte, escapar del nacionalismo metodológico porque la conciencia y solidaridad de los/as musulmanes/as es un tipo de cosmopolitismo vernáculo. La umma, lejos de tener un *locus vivendi* definido, está en todo el mundo, cada musulmán/a es parte de una conciencia que es eminentemente transnacional y global.

Edward Said, cuya biografía es manifestación del impacto simbólico y material de las diásporas, era muy consciente de que los sujetos no “tenemos” identidades fijas, sino que vivimos en constante mutación, la diáspora se transforma así en metáfora de lo que cada sujeto vive y experimenta en el mundo globalizado. Considero que Said estaría de acuerdo en señalar que los/as musulmanes/as son ciudadanos del mundo (cosmopolitas) porque, por una parte, el orientalismo y la cultura del imperialismo son eminentemente globales. Pero, por otra parte, la pertenencia a la comunidad de musulmanes o Umma, hace que la solidaridad islámica sea global.

Los/as musulmanes/as que viven en Chile, han viajado, tienen conexiones familiares y emocionales fuera de Chile y América, sus afectos no tienen un locus fijo, se mueve transnacionalmente. Algunos/as han vivido en España, otros/as en Argentina; algunos/as vienen del Medio Oriente, otros/as visitaron Medio Oriente. Todos/as se comunican por internet con familias, amigos y conocidos fuera de Chile. No podemos desdeñar el potencial globalizador de internet y las redes sociales, pero la conciencia cosmopolita no depende de esa herramienta, es parte de ser musulmán.

En algún momento me pregunté si podía haber un islam chileno, algo que sucede en Estados Unidos o Francia, donde se pueden identificar rasgos claros de un islam local o nacional. Lo conversé con algunos musulmanes, pero mi conclusión es que no hay un islam nacional. La idea misma de un islam nacional, como si el discurso nacional y la chilenidad pudiera domesticar el islam, es falaz. En Chile, como en muchas otras partes del mundo, existen multiplicidad de realidades dentro del islam. Hay heterogeneidad en el islam porque los/as musulmanes/as son muy diversos, eso me parece que es un valor, en un momento histórico donde la sociedad chilena discute sobre la heterogeneidad, el multiculturalismo, la plurinacionalidad, la hibridez, etc., este ejemplo, el de los/as musulmanes/as es valioso.

Como ya señalé, el intento fue desde el comienzo narrar lo que es el islam en Chile a partir de las narraciones de los/as mismos/as musulmanes/as, hay chilenos y extranjeros acá y lo que emerge de esas narraciones es heterogeneidad.

La antropóloga boliviana, Silvia Rivera-Cusicanqui, habla de un mundo ch'ixi, palabra que literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados (Rivera-Cusicanqui, 2018) la heterogeneidad, se conserva, pero desde lejos se puede apreciar una cierta unidad, esa es la sociedad contemporánea latinoamericana. Considero que el mundo de los musulmanes en Chile, así como en toda América Latina es Chi'xi, es abigarrado, como dice Rivera-Cusicanqui. No hay una unidad, hay múltiples realidades, sujetos, subjetividades, etc. pero desde lejos pareciera que hay una unidad. Como dice el intelectual musulmán de origen iraní, Ramin Jahanbegloo,

el islam es un océano con centenares de islas (Jahanbegloo, 2010, 112) En este sentido, el espacio que ocupan los/as musulmanes/as en Chile es reflejo de lo heterogéneo de la sociedad chilena.

### **¿Desafíos comunes?**

En una sociedad de individuos, los desafíos son comunes, tal es la paradoja que plantean Araujo y Martuccelli (2012). Los/as musulmanes/as viven en la sociedad chilena enfrentando desafíos cotidianos, como todos los demás sujetos. Sin embargo, muchos de estos desafíos son propios del sujeto musulmán, en las mujeres está el enfrentarse el cuestionamiento por llevar el velo, en los hombres el desafío es la barba, en ambos el desafío que impone el ayuno, etc. Ahora bien, muchos de estos desafíos son reflejo de la sociedad chilena, el discurso nacional chileno<sup>46</sup> ha homogenizado a la sociedad, ha blanqueado a sus miembros y ha definido el ideal moderno ilustrado como el camino del progreso, por lo tanto, algunos miembros de la sociedad son miembros dignos de la nación, otros son excluidos (Valdivia y Pinto, 2009); lo mismo sucede con los migrantes, algunos son buenos inmigrantes, otros son malos inmigrantes, el ideal de blancura marca la línea divisoria (Tijouz y Córdoba, 2015). El

---

<sup>46</sup> Vuelvo a hacer uso de discurso nacional en el sentido que la historiografía le ha dado a partir de Anderson (2006) y Hobsbawm (1983), es decir, el discurso de élites forjadores de un ideario nacional, de un orden nacional, que a partir de una historia nacional forjan una tradición.

islam y los/as musulmanes/as son una realidad histórica obliterada (Trouillot, 2017), ser musulmán es ser extranjero, aun cuando se tenga nacionalidad chilena.

Volverse musulmán/a, que es un cambio de identidad potencialmente desestabilizador para las relaciones familiares y de amistad como lo atestiguan los/as mismos/as musulmanes/as, es un desafío. El volverse musulmán/a implica una diáspora, una dispersión en el sentido metafórico. Se deja atrás una identidad fijada por el entorno, por las circunstancias históricas, por las relaciones sociales, se abraza una identidad herida, una identidad extranjeroizada por el orientalismo. Ese desafío es común a todos los extranjeros, inmigrantes y miembros de grupos étnicos que quedan fuera del ideal racial nacional.

Internet, con todo su potencial, es otro desafío común. Mientras en países occidentales se discute si censurar la red social china tik-tok por potencial espionaje y otras cosas, los/as musulmanes/as desde hace décadas deben preocuparse por el potencial radicalizador de las redes sociales.

Algo similar a lo anterior sucede con la autoridad, para los/as musulmanes/as la autoridad islámica siempre ha estado en la mezquita o en las escuelas de teología, son personas que estudian religión y jurisprudencia, pero hoy internet ofrece una enorme cantidad de opiniones que son potencialmente peligrosas para las autoridades religiosas. Vimos que a partir de las investigaciones de Araujo (2016) la percepción de la autoridad en la sociedad chilena se encuentra en entredicho. Las personas añoran una autoridad severa que imponga orden, pero desprecian el ejercicio autoritario de

éstas. Por lo tanto, las autoridades ejercen su autoridad, con miedo a que los subordinados se rebelen. Desde el estallido social se respira en Chile una atmósfera enrarecida por la sobra del autoritarismo, los musulmanes evitan hablar de política contingente en nombre del islam, no quieren ser vistos como pertenecientes a un sector político en particular, pero habitan esta sociedad y tienen agencia suficiente para reclamar ante la autoridad cuando se han sentido minusvalorado. Hay una ambivalencia ahí, como dicen algunos musulmanes: el musulmán debe ser buen musulmán en cualquier circunstancia y con cualquier gobierno; pero, al mismo tiempo, no se puede dejar pasar las injusticias. Si las autoridades políticas de Chile niegan el reconocimiento a los musulmanes/as, éstos protestan como ya vimos. La problemática que plantea la percepción de la autoridad en la sociedad está presente en los desafíos que enfrentan los/as musulmanes/as también.

Ser musulmán hoy es defender la unidad del islam en la diversidad de las religiones, parafraseando a Jahanbegloo (2010, 119). Los/as musulmanes/as en Chile, por lo que pude extraer de nuestras conversaciones, no pretenden vivir en una unidad homogénea denominada islam chileno, a menos de que yo preguntara, nadie mencionó siquiera la idea de un islam chileno. Todos/as abrazan la diversidad del islam, algunas/os han ido a Medio Oriente y se han sentido cultivados con la cultura árabe o turca, otros/as han vivido en España, Estados Unidos y Argentina, en esos países han experimentado la vida en comunidad, todas comunidades de musulmanes multiculturales y cosmopolitas.



## **Trayectorias a la fe y desafíos cotidianos**

Pensar en los objetivos que nos planteamos al comienzo de esta investigación implica volver sobre algunos puntos abordados. Cada musulmán/a con el que conversé tuvo una trayectoria distinta a la fe, pero en algo confluyen: todos/as viven un proceso de conversión o rencuentro, ya sea que fueran descendientes de migrantes árabes o inmigrantes árabes; o ya sea que fueran cristianos, agnósticos o ateos que descubre el islam, cada uno/a vivió un proceso de transformación.

Por ejemplo, Mohammed Rumié, que viene de una extensa familia árabe musulmana, pero comenzó a practicar ya adulto. Caso similar a Muhammad, de Viña del Mar, que llegó de Siria hace décadas, pero recién acá y ya adulto, comenzó a practicar. Valentina, vivió siempre dentro de la fe islámica por herencia paterna, pero ha tenido momentos de mayor práctica que otros, sin embargo, siempre se ha identificado como musulmana.

Por otra parte, jóvenes que descubren el islam mientras buscaban otra cosa, como Ibrahim, Claudia o Karim. Jóvenes rebeldes que descubren el islam buscando sentido, como Vanessa, Santiago o Danny.

Cada experiencia es distinta, todas confluyen en la misma fe.

En cada caso las dificultades de la vida cotidiana son distintas. Para algunos la dificultad primordial es sentirse solos o mal acompañados en el proceso de conversión. Otros consideran que el desafío que plantea el desconocimiento de la sociedad chilena

es importante. Para las mujeres, le mezcla de machismo e ignorancia resulta en miradas incómodas o dichos desagradables.

La broma, la picardía y la “talla” del chileno se sortean con la misma fórmula, como Muhammad que me contó que una vez le gritaron: “¿dónde dejaste el camello?!” ante lo cual él respondió: “*está esperándome en el Río Mapocho!!*”. Mohammed dice que el desconocimiento se enfrenta sin problemas, solo hay que entender de donde viene ese humor.

No todos/as encuentran tan ligera o abordable esa jovialidad, para las mujeres musulmanas es algo más que simple humor cuando se les acercan a decirles que no deberían vestirse así, con vestimenta islámica, el afecto que se identifica es de agresividad. Algunos sujetos simplemente asumen que por ser musulmana una mujer es víctima, se les resta agencia y capacidad de tomar decisiones, como dijo Vanessa, se asume que son incompetentes, solo por ser musulmanas, hay quienes asumen que no entenderán. La historia de este prejuicio machista está en la base de las relaciones coloniales, como pudimos ver, el problema es que se importa a Chile de forma acrítica ese prejuicio.

La idea de que cada musulmán/a debe dar explicaciones respecto de atentados terroristas, cosas que ven en teleseries turcas o la situación de las mujeres en Medio Oriente, es algo que también deben enfrentar los musulmanes de vez en cuando. Pero cada uno/a de los musulmanes/as con los que conversé abordan estos desafíos de

manera comprensiva, me refiero a que cada uno/a sabe que hay desconocimiento e ignorancia, por lo que se toman tiempo de explicar.

Esa capacidad de explicar ciertos fenómenos con conocimientos me lleva a otro punto relevante, todos/as los/as musulmanes con lo que conversé tienen estudios. No todos tienen estudios universitarios completos, pero todos han estudiado algo después de salir de la enseñanza media. Algunos están en proceso de obtener títulos universitarios, como Milka, que antes de estudiar pedagogía como lo hace en el presente, estudió historia, no terminó y ahora volvió a estudiar. Estar en la universidad, siendo mayor que sus compañeros y siendo musulmanas, me decía que es un gran desafío, incluso ha solicitado un espacio para poder rezar a diario en su universidad.

Hay profesionales, algunos con estudios de posgrado. Hay algunos que salieron de la enseñanza media y trabajaron, luego estudiaron carreras técnicas, como Danny. Otros comenzaron la universidad ya grande, después de haber trabajado, como Yaqub.

Otros se han dedicado a la religión islámica, como Yahia. Todas/os tienen un cierto capital cultural. Eso les permite tener recursos más variados para enfrentar estos desafíos.

No todos viven en familias musulmanas, sin embargo, aquello no es impedimento para tener buenas relaciones familiares. Por ejemplo, Mohammed de la mezquita de Santiago vive en una familia musulmana. Pero Muhammad de Viña del Mar, me cuenta que su esposa e hija no son practicantes, lo que no es impedimento para ser familia. Ibrahim me contó que la relación con su padre, de quien su mamá se separó

cuando él era niño, mejoró con el islam. Valentina tiene su familia musulmana, pero Claudia y Milka no, sus padres no lo son y no tienen problemas para relacionarse. El islam enseña a cultivar las relaciones familiares, es un mandato tener armonía familiar, por lo tanto, no es relevante si madres, padres, hermanos o hermanas no sean musulmanes como ellos/as, lo importante es que son familias. Todos manifestaron que han tenido apoyo en sus familias en el proceso de conversión o reencuentro con el islam.

Los objetivos de la investigación se cumplieron, pero queda mucho por descubrir. Si la pandemia me lo hubiera permitido, habría conducido trabajo de campo en otras partes de Chile, fundamentalmente en el norte, donde viven comunidades migrantes musulmanas. El aporte teórico de Said estuvo presente en todo momento, ideas como mundanidad, teorías ambulantes, su visión sobre las identidades, etc., se entremezclan con la perspectiva etnográfica y antropológica. Descubrir el islam de que emerge de los relatos de los/as musulmanes/as, permite encontrar esa espiritualidad o *DIN* que Said urgía ir a buscar, en vez de recurrir a una ciencia orientalista que solo reproduce prejuicios.

Hay una enorme riqueza biográfica por descubrir en las vidas de los miles de musulmanes/as que viven en Chile, espero poder haber rozado al menos ese rico acervo. La generosidad que encontré entre musulmanes/as es enorme, sus experiencias narradas en este proceso han sido una rica fuente de información.

## **Bibliografía:**

1. Abu- Lughod, Lila (2013) *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge: Harvard University Press.
2. Abumalham, Montserrat (2007). *El islam. De religión de los árabes a religión universal*. Madrid: Trotta.
3. Adlbi Sibai, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
4. Agamben, Giorgio (2011). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
5. Agar, Lorenzo y Rebolledo, Antonia (1997) *La inmigración árabe en Chile: los caminos de la integración*. En: Kabchi, Raymundo (1997). *El Mundo árabe y América Latina*. Madrid: Ediciones UNESCO / Libertarias/ Prodhufi.
6. Ahmad, Irfan (2017) *Religion as Critique. Islamic critical thinking from Mecca to the Marketplace*. Chapel Hill: North Carolina UP.
7. Ahmed, Sara (2015). *La Política cultural de las emociones*. México DF: UNAM ediciones.
8. Ali, Zahra (Comp.) (2020). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave intelectual.
9. Álvarez, P. (2021). *Orientalismo chileno entre periferia y un orientalismo invertido*. Intus - Legere Historia, 15(1), 5-24. Doi: <https://doi.org/10.15691/%x>

10. Álvarez, P. (2021b) Guerra global contra los/as musulmanes/as. En: Revista Disenso. Año 2, n° 3. ISSN 2735-6167.
11. Álvarez, P. (2022) *Ser musulmán en Chile hoy. Experiencias y subjetividades en quienes profesan el islam*. En: Revista Temas Sociológicos. N° 30. <https://doi.org/10.29344/07196458.30.3213>
12. Anderson, Benedict (2006) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF.: Fondo de Cultura Económica.
13. Appiah, K. A. (2019). *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad*. Barcelona: Taurus
14. Appiah, Kwame (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz.
15. Aramesh, Kiarash (2009). *The ownership of human body: an Islamic perspective*. En: Journal of medical ethics and history of medicine. 2,4.
16. Araujo, Kathya (2016) *El miedo a los subordinados. Una teoría de la autoridad*. Santiago: LOM.
17. Araujo, Kathya (coord.) (2019). *Las calles. Un estudio sobre Santiago de Chile*. Santiago: LOM.
18. Araujo, Kathya y Martuccelli, Danilo (2012). *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos. Tomo 1. Neoliberalismo, democratización y lazo social*. Santiago: LOM.

19. Ardití, Benjamín (2000). *Introducción*. En: Ardití, Benjamín (ed.) (2000). *El Reverso de la Diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.
20. Arryes, Ala (2011). *A Muslim American Slave: the life or Omar Ibn Said*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
21. Asad, Talal (2018). *Secular translations. Nation-state, modern self, and calculative reason*. Nueva York: Columbia UP.
22. Ashcroft, Bill y Ahluwalia, Pal (2015) Edward Said. *La Paradoja de la Identidad*. Barcelona: Bellaterra. P.
23. Augé, Marc (2014) *El antropólogo y el mundo global*. Buenos Aires: Siglo XXI.
24. Aydin, Cemil (2017) *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge, Harvard UP.
25. Balloffet, Lily (2020) *Argentina in the Global Middle East*. Stanford: Stanford University Press.
26. Bayat, Asef (2003). *The Use and Abuse of "Muslim societies"*. ISIM newsletter 13 December 2003. <https://hdl.handle.net/1887/16913>
27. Beck, Ulrich (1997) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
28. Beck, Ulrich (2005). *La Mirada Cosmopolita o la Guerra es la Paz*. Barcelona: Paidós

29. Benito, I., Jesús, M., & Viñas, M. B. (2013). *La transcendencia de lo cotidiano: vínculos, chistes y subjetividad*. *Política y sociedad*, 50(3), 1097-1131. [http://dx.doi.org/10.5209/rev\\_POSO.2013.v50.n3.41556](http://dx.doi.org/10.5209/rev_POSO.2013.v50.n3.41556)
30. Bertoux, Daniel (2005) *Los relatos de Vida. Perspectivas etnosociológicas*. Barcelona: Bellaterra.
31. Bessis, Sophie (2002) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza.
32. Bhabha, Homi (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo XXI
33. Bhambra, Gurminder y Homwood, John (2021). *Colonialism and Modern Social Theory*. Cambridge: Polity.
34. Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI.
35. Bowen, John (2012). *A new anthropology of islam*. Nueva York: Cambridge UP.
36. Bozarlan, Hamit (2009) *Una historia de la violencia en Oriente Medio. Del fin del imperio Otomano a al Qaeda*. Barcelona: Península.
37. Brahimí, Mohamed y Fordant, Clarisse. *The Controversial Reception of Edward Said. A Sociological Analysis of Scientific Citations*. *Sociologica* 1/2017 doi:10.2383/86982
38. Braidotti, Rosi (2000) *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.



39. Bravo López, F. (2012) *Casa Ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*. Barcelona: Bellaterra.
40. Bunt, Gay (2018). *Hashtag Islam. How cyber-Islamic environments are transforming religious authority*. Chapel Hill: The University of North Carolina press.
41. Burckhardt, Titus (2006) *Introducción al Sufismo*. Buenos Aires: Paidós.
42. Butler, Judith (2006). *Vida Precaria. el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
43. Butler, Judith (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
44. Butler, Judith (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
45. Butler, Judith (2018). *Los sentidos del sujeto*. Buenos Aires: Ediciones Ecléctica.
46. Cañete, Pablo (2015). *Los rostros del islam. Una introducción al mundo musulmán contemporáneo*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.
47. Caro, Isaac (2010) *Islam y Judaísmo contemporáneos en América Latina. Los casos de Argentina, Brasil y Chile*. Santiago: RIL Editores.
48. Cesari, Jocelyn. *Islam in the west: From Immigration to global islam*. Harvard Middle Eastern and Islamic review 8 (2009)

49. Chernilo, Daniel (2021). *Sociología Filosófica. Ensayos sobre normatividad social*. Santiago: LOM.
50. Chitwood, Ken (2017) *The Study of Islam and Muslim Communities in Latin America, the Caribbean, and the Americas: The State of the Field*. En: *International Journal of Latin-American Religion* 1:57-76 DOI: 10:1007/s41603-017-008-3
51. Chuaqui, Benedicto (2018). *Memorias de un Migrante*. Santiago: Ediciones de la Universidad Diego Portales.
52. Cicco, Emilio Fernandez (2020). *Rock and Roll Islam. La conversión menos pensada*. Buenos Aires: Tusquets.
53. Civantos, Christian (2006) *Between Argentines and Arabs. Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of identity*. Albany: State University of New York Press.
54. Clifford Geertz (1994). *Observando el islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Paidós, Barcelona.
55. Comaroff, Jean y John (2011). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz editores.
56. Cook, Karoline (2015) “*De los prohibidos*”: *Muslims and Moriscos in colonial Spanish America*. En: 113. Logroño, Pinto y Tofik (ed.) (2015) *Crescent over another horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press
57. Dabasi, Hamid (2013). *Being a Muslim in the World*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

58. De Castro, Cristina (2013). *The construction of Muslim identities in contemporary Brazil*. Plymouth: Lexington Books.
59. Demichelis, Marco (2021). *Ética islámica. Razón y responsabilidad*. Pamplona: Ediciones de Universidad de Navarra.
60. Dirk, Nicholas. *Edward Said and Anthropology*. En: Journal of Palestine Studies. Vol 33. N° 3 (primavera 2004) pp 38-54.
61. Elmushtawi, Sami (1998). *El Islam una promesa*. Santiago: Mezquita As Salam.
62. Ernest, Carl (ed.) (2013). *Islamophobia in America. The anatomy of intolerance*. New York: Palgrave Macmillan.
63. Esposito, J. y Kalin, I. (ed.) (2011). *Islamophobia. The Challenge of pluralism in the 21st. century*. New York: Oxford University Press.
64. Esposito, John (2004). *El islam. 94 preguntas*. Madrid: Alianza.
65. Esposito, John (2006) *Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Buenos Aires: Paidós.
66. Fanon, Frantz (2023) *Sociología de una revolución*. Santiago: LOM.
67. Foucault, Michel (2007). *Historia de la Sexualidad 1. La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
68. Foucault, Michel (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
69. Foucault, Michel (2017) *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

70. Friedamn, Jonathen (2001) *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
71. Fukuyama, Francis (2019) *Identidad. La demanda de dignidad y las políticas de resentimiento*. Barcelona: Deusto.
72. García, Marisol y Valcercel, Mayra (2016) *Íconos, sentidos e identidades en movimiento: estrategias, prácticas y discursos en una comunidad musulmana de la Ciudad de Buenos Aires*. En: Revista de estudios sociales 56 abril 2016 DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res56.2016.04>
73. Gellner, Ernest (1986). *La sociedad musulmana*. Fondo de cultura económica. México.
74. Gitlin Todd (2000). *El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica*. En: Arditi, Benjamín (ed.) (2000). *El Reverso de la Diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.
75. Go, Julian (2019). *El Pensamiento Poscolonial como Teoría Social*. En: Benzecry, Krause & Reed. (2019). *Teoría Social, Ahora nuevas corrientes, nuevas discusiones*. Buenos Aires: Siglo XXI.
76. Goffman, Erving (2019). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
77. Goffman, Erving (2019). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
78. Goody, Jack (2011). *El Robo de la Historia*. Madrid: Akal.

79. Grabar, Oleg (2003) *Del icono a la iconoclasia: el islam y la imagen*.  
En: Museum internacional, LV, 2, 218, p. 46-53  
[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132592\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132592_spa)
80. Green, N. (2020). *Global Islam: a very short introduction*. Nueva York: Oxford UP.
81. Grimson, Alejandro (2011) *Los Límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la Identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
82. Guarín-Jurado, Germán (2017) *Una aproximación a una metodología sociohistórica*. En: Revista Eleuthera 16, 54-65. DOI:10.17151/elev.2017.16.4
83. Guber, Rosana (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
84. Guhin, J. and Wyrzten, J. (2013) *The Violences of Knowledge: Edward Said, Sociology, and Post-Orientalist Reflexivity*, Go, J. (Ed.) *Postcolonial Sociology (Political Power and Social Theory, Vol. 24)*, Emerald Group Publishing Limited, Bingley, pp. 231-262. [https://doi.org/10.1108/S0198-8719\(2013\)0000024015.233](https://doi.org/10.1108/S0198-8719(2013)0000024015.233)
85. Hall, Stuart (1996) *¿Quién necesita identidad?* En: Du Gay, P. Y Hall, S. (1996). *Cuestiones de Identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
86. Hammer, J. Center Stage. *Gendered islamophobia and Muslim Women*. En: Ernst, C. (2013) *Islamophobia in America*. Nueva York: Palgrave MacMillan.

87. Han, Clara (2022) *La Vida en Deuda. Tiempos de cuidado y violencia en el Chile neoliberal*. Santiago: LOM
88. Heller, Agnes (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
89. Henig, David (2020). *Remaking Muslim lives. Everyday Islam in postwar Bosnia and Herzegovina*. Chicago: University of Illinois Press.
90. Hernandez-Sampieri, Roberto (2018). *Metodología de la investigación. Las rutas cuantitativas, cualitativas y mixta*. México DF.: McGraw Hill.
91. Hobsbawm, Eric (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
92. Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
93. Honneth, Axel (2016) *Reconocimiento y menosprecio*. Buenos Aires: Katz
94. Houellebecq, M. (2015). *Sumisión*. Barcelona: Anagrama
95. Hourani, Albert (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona: Vergara.
96. Huntington, Samuel (1996). *El Choque de Civilizaciones*. Barcelona: Paidós.
97. Hussain, Amir (2016) *Muslims and the making of America*. Waco: Baylor University Press.

98. Jahanbegloo, Ramin (2010). *La solidaridad de las diferencias*. Barcelona: Arcadia.
99. Jalil Figueroa, Gazi (2017) “*Quiénes son, qué piensan y qué hacen los: Musulmanes en Chile.*” En: Revista Sábado, de El Mercurio. N°987, 19 de Agosto 2017.
100. Jullien, François (2019) *La identidad cultural no existe*. Madrid: Taurus.
101. Karmy, Rodrigo (2016) *Escritos bárbaros. ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*. Santiago: LOM.
102. Kaufmann, Jean Claude (2015). *Identidades. Una bomba de relojería*. Barcelona: Ariel.
103. Kazi, Nazia (2018) *Islamophobia, Race, and Global Politics*. Londres: Rowmann & Littlefield.
104. Kepel, Gilles (1995) *Al oeste de Alá. La penetración del islam en Occidente*. Barcelona: Paidós.
105. Kepel, Gilles (2016). *El terror entre nosotros. Una historia de la yihad en Francia*. Barcelona: Península.
106. Kumar, Deepa (2012) *Islamophobia and the politics of Empire*. Chicago: Haymarket Books.
107. Küng, Hans (2019). *El Islam. Historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.
108. Larraín, Jorge (2001). *Identidad Chilena*. Santiago: LOM.

109. Larraín, Jorge (2010) *El Concepto de Ideología*. Vol. 4. Santiago: LOM
110. Le Breton, David (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Prometeo.
111. Lean, Nathan (2012). *The Islamophobia industry. How the right manufactures fear of Muslims*. London: Pluto Press.
112. Lewis, Bernard (1995). *The Middle East. A Brief history of the last 2000 years*. Nueva York: Touchstone.
113. Lewis, Herbert. *The Influence of Edward Said and Orientalism on Anthropology: Can the anthropologist Speak?* Israel Affairs October 2007 13(4):774-785 DOI: 10.1080/13537120701445158
114. Logroño, Pinto y Tofik (ed.) (2015) *Crescent over another horizon. Islam in Latin America, the Caribbean, and Latino USA*. Austin: University of Texas Press.
115. Lordon, Frédéric (2018) *La sociedad de los afectos. Por un estructuralismo de las pasiones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
116. Love, Erik (2017). *Islamophobia and Racism in America*. New York: New York University Press.
117. Maalouf, Amin (2001) *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza.
118. Maalouf, Amin (2010) *Las Cruzadas Vistas por los Árabes*. Madrid: Alianza.



119. Mailló, Felipe (1999). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: AKAL.
120. Manger, Leif (ed.) (1999). *Muslim Diversity. Local islam in global perspective*. Nueva York: Routledge.
121. Marranci, Gabriele (2008). *The Anthropology of islam*. Nueva York: Berg.
122. Martín Muñoz, G. y Grosfoguel, R. (Eds.) (2012). *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*. Madrid: Casa Árabe.
123. Martinelli, Martín (2016) *La construcción de la identidad nacional palestina*. En: Revista Páginas. año 8 – n°18 Septiembre – Diciembre. ISSN 1851-992X. pp. 25-48.
124. Meruane, Lina (2014). *Volverse palestina*. Santiago: Random House.
125. Michel-Rolph Trouillot (2017) *Silenciando el pasado el poder y la producción de la historia*. Granada: Comares.
126. Montenegro, Silvia (2015) *Formas de adhesión al islam en Argetina: Conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico*. En: Horizonte vol3 n°38 p.674-705 abr/jun2015. DOI:10.5752/p.2175-5841.2015v13n38p674
127. Morefield, Jeanne (2022). *Unsettling the world. Edward Said and political theory*. Londres: Rowman & Littlefield.
128. Morello, Gustavo (2021) *Lived Religion in Latin America. An Enchanted Modernity*. Nueva York: Oxford UP.

129. Mudde, Cas (2021). *La Extrema Derecha Hoy*. Buenos Aires: Paidós.
130. Olguín, Myriam y Peña, Patricia (1990). *La inmigración árabe en Chile*. Santiago: Eds. Instituto Chileno Árabe de Cultura.
131. Peña, Carlos (2019) *La Política de la Identidad*. Santiago: Taurus.
132. Ramadan, Tariq (2000) *El reformismo musulmán desde sus orígenes hasta los hermanos musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.
133. Rebolledo, Antonia (1994). *La "turcofobia". Discriminación antiárabe en Chile, 1900-1950*. En: Revista Historia. N<sup>o</sup> 28, Vol.I <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15763/12857>
134. Richard, Yann (1996). *El Islam shií*. Barcelona: Bellaterra.
135. Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
136. Rodríguez Freire, Raúl (2011) *El Foucault de Said: notas excéntricas sobre unas relaciones metropolitanas*. AISTHESIS N<sup>o</sup> 50 (2011): 42-53 • ISSN 0568-3939
137. Rogan, Eugene (2009). *The Arabs, a history*. Nueva York: Basic Books.
138. Rose, Nikolas (2019) *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago: Pólvora.
139. Roy, Oliver (2003) *El Islam Mundializado. Los musulmanes en la Era Global*. Barcelona: Bellaterra.

140. Roy, Olivier (2007). *Secularism Confronts Islam*. Nueva York: Columbia University Press.
141. Roy, Olivier (2017). *Jihad and Death. The global appeal of Islamic state*. Nueva York: Oxford UP.
142. Said, Edward (1996) *Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología*. En: *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. González Stephan, Beatriz (Comp.). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
143. Said, Edward (1996). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
144. Said, Edward (2001) *La espada y la pluma. Conversaciones con David Barsamian*. México DF.: Siglo XXI.
145. Said, Edward (2002) *Nuevas crónicas palestinas. El fin de los procesos de paz (1995-2002)*. Barcelona: Debolsillo.
146. Said, Edward (2003a) *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
147. Said, Edward (2003b) *Fuera de Lugar*. Barcelona: Debolsillo.
148. Said, Edward (2004) *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debolsillo.
149. Said, Edward (2005) *Cubriendo el islam*. Barcelona: Debate.
150. Said, Edward (2005b) *Reflexiones sobre el exilio*. Barcelona: Debate.
151. Said, Edward (2006). *Humanismo y crítica democrática*.
152. Said, Edward (2007) *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Debate.

153. Samamé, María Olga (2003) *Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile*. En: Revista Signos: estudios de lengua y literatura. Universidad Católica de Valparaíso, Departamento de Castellano. vol. 36, n° 53, p. 51-73
154. Schielke, Samuli (2009). *Being Good in Ramadan: Ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians*. En: Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 15. Special issue 1 (Islam, Politics, Anthropology), pp. S24-S40
155. Schielke, Samuli (2010). *Second thoughts about the anthropology of islam, or how to make sense schemes in everyday life*. (ZMO working papers, 2) Berlin: Zentrum Moderner Orient. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-322336>
156. Scott, Joan (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press.
157. Sennett, Richard (2012) *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*. Barcelona: Anagrama.
158. Sennett, Richard (2014). *El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*. Barcelona: Anagrama.
159. Simmel, Georg (2012) *El Extranjero*. Madrid: Sequitur.
160. Simmel, Georg (2012b) *La religión*. Buenos Aires: Gedisa.
161. Small, Mario Luis y McCrory, Jessica (2022) *Qualitative Literacy a Guide to evaluating ethnographic and interview research*. Oakland: California UP.

162. Spinoza, Baruch (1984). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Sarpe.
163. Steager, Manfred y Wahrab, Amentahru (2017) *What is Global Studies? Theory and Practice*. Nueva York: Routledge.
164. Stiven, Ana (2014). *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*. Santiago: Ediciones de la UDP.
165. Taboada, Hernán (2004) *La sombra del islam en la conquista de América*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
166. Tamayo, Juan José (2009). *Islam. Cultura, religión y política*. Madrid: Trotta.
167. Tamayo, Juan José (2019). *Hermano islam*. Madrid: Trotta.
168. Taylor, Charles (1996). *Las Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
169. Taylor, Charles y Habermas, Jürgen (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
170. The Runnymede Trust (1997). *Islamophobia: A Challenge for us all*. [https://assets.website-files.com/61488f992b58e687f1108c7c/617bfd6cf1456219c2c4bc5c\\_islamophobia.pdf](https://assets.website-files.com/61488f992b58e687f1108c7c/617bfd6cf1456219c2c4bc5c_islamophobia.pdf)
171. Thompson, E.P. (1981) *La Miseria de la Teoría*. Barcelona: Crítica.

172. Tijoux Merino, María Emilia, & Córdova Rivera, María Gabriela. (2015). *Racismo en Chile: colonialismo, nacionalismo, capitalismo*. Polis (Santiago), 14(42), 7-13. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682015000300001>
173. Tijoux, María E, y Trujillo, Iván (2016). *Racialización, ficción, animalización*. En: Tijoux, M.E. (2016). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago: Editorial Universitaria.
174. Todorov, Tzvetan (2007) *La Conquista de América. El problema del otro*. México DF: Siglo XXI.
175. Traverso, Enzo. (2018) *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
176. Trouillot, Michel-Rolph (2017) *Silenciando el pasado el poder y la producción de la historia*. Granada: Comares.
177. Turner, Bryan, *Sociology of islam: the desiderata*, sociology of islam 1(2013) p. 14-16
178. Valdivia, Verónica y Pinto, Julio (2009) *¿Chilenos Todos? La Construcción social de la nación (1810-1840)*. Santiago: LOM
179. Varisco, Daniel (2005). *Islam Obscured. The Rhetoric of Anthropological Representation*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
180. Wade, Peter (2000) *Raza y Etnicidad en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

181. Waldman, Gilda (2009) *El rostro en la frontera*. En: Leon, Emma (ed.) (2009). *Los Rostros del Otro: Reconocimiento, Invención y Borramiento de la Alteridad*. Barcelona: Anthropos.
182. White, Nadine (2022) *El sesgo racial en la cobertura de los medios occidentales sobre Ucrania es vergonzoso*. En: Independent en español. 15 de marzo 2022. <https://www.independentespanol.com/opinion/rusia-ucrania-racismo-guerra-prejuicios-b2036645.html>
183. Wolf, Mauro (2000). *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
184. Wright Mills, C. (2003). *La Imagen Sociológica*. México DF.: Fondo de Cultura Económica.
185. Younge, Gary (2019). *The Politics of identity: from potential to pitfalls, and symbols to substance. Identities Global Studies in Culture and Power*. 26:1. DOI: 10.1080/1070289X.2018.1508959
186. Zapata, Claudia. *Edward Said y la Otredad Cultural*. En: Revista Atenea II semestre 2008 pp.55 a 73.
187. Zapata, L y Genovesi, M. (2013) *Jeanne Favret-Saad: "Ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico*. En: Avá revista de antropología, n°23, pp 49-67