

Bolivianas con *hijab*: mujer, género e islam*
Bolivian women with *hijab*: woman gender and islam

Amanda Frias Nogales
Carrera de Sociología, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia
E-mail: camilafrinog@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8382-1363>

Fecha de recepción: 10 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 14 de abril de 2024

* Declaro no tener ningún tipo de conflicto de intereses que haya influido en mi artículo.

Resumen: En Bolivia, la diversidad religiosa es un tema poco estudiado. Durante el trabajo de investigación, se aplicó la metodología cualitativa, usando la observación participante entre 2015-2020 en las tres comunidades musulmanas de la ciudad de La Paz, incluyendo entrevistas en profundidad a miembros de las diferentes comunidades musulmanas. El objetivo central es examinar la participación y la posición de las mujeres dentro de estos espacios religiosos, el cómo ellas construyen y negocian su identidad con sus espacios cotidianos. Se concluye que las mujeres en las comunidades islámicas toman un rol protagónico que fortalece a la práctica y vida comunitaria y son quienes cargan el mayor peso simbólico, posicionando al islam en el espacio público urbano, permitiendo su incremento, todo ello coadyuvado por las lecturas de la doctrina con perspectivas positivas sobre el rol de las mujeres.

Palabras clave: Comunidades islámicas, islam, musulmán, mujer, género, religión, identidad, derechos, emancipación, *hijab*, La Paz-Bolivia.

Abstract: In Bolivia, religious diversity is a poorly studied topic. During the research work, I applied qualitative methodology, using participant observation between 2015-2020 in the three Muslim communities of the city of La Paz, including 28 in-depth interviews with members of different Muslim communities. The central objective is to examine the participation and position of women within these religious spaces, how they construct and negotiate their identity with their everyday spaces. It is concluded that women in Islamic communities take a leading role that strengthens community practice and life and are the ones who carry the greatest symbolic weight, positioning Islam in the urban public space, allowing its increase, all aided by readings of the doctrine with positive perspectives on the role of women.

Keywords: Islamic communities, Islam, Muslim, woman, gender, religion, identity, rights, emancipation, *hijab*, La Paz-Bolivia.

INTRODUCCIÓN

La presencia de musulmanes en Bolivia es un fenómeno relativamente reciente que pasa desapercibido por el escaso número de miembros que tienen las comunidades; este dato es difícil de establecer, porque no se cuenta con registros. Según estimaciones de las propias comunidades, la población es de mil quinientos a tres mil musulmanes étnicos¹ y conversos en todo el país, que se encuentran distribuidos en diferentes grupos, estando al menos ochenta familias registradas en la Cancillería del Estado (Chuquimia, 2015). En las comunidades estudiadas, la membresía es fluctuante; por ello, es difícil establecer un número exacto de feligreses; un estimado adecuado es de al menos ciento cincuenta entre las tres asociaciones. El caso paceño es particular, dado que la comunidad se conforma por musulmanes migrantes de retorno, bolivianos que conocieron y se convirtieron al islam² en el extranjero y que, a su regreso, iniciaron una práctica comunitaria (American Foreign Policy Council, 2020; Frias, 2022). Si bien existen registros de población árabe en la región desde 1900 (Asbun, 2000), la práctica religiosa no está necesariamente relacionada, porque musulmán y árabe no son términos intercambiables y el desarrollo comunitario no está relacionado con los procesos migratorios de musulmanes étnicos en esta etapa. En el caso cruceño, podemos encontrar comunidades desde la década de los ochenta vinculadas al *boom* de la explotación de hidrocarburos, que atrajo migración de musulmanes; de este modo, se conformó la comunidad más numerosa de Bolivia en la actualidad.

Al ser un fenómeno reciente, los estudios sobre la práctica de esta religión son inexistentes en la academia nacional, que ha priorizado estudios relacionados al sincretismo andinocristiano y dinámicas de conversión en las comunidades evangélicas (Flores, 2008; Prado, 1997). O por la “idea institucionalizada (...) de la religión como instrumento de dominación y

1 Los musulmanes étnicos son musulmanes nacidos provenientes de países con sistemas culturales islámicos, pueden o no ser practicantes culturales.

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

engaño” (Spedding, 2004, p. 13). Esta tendencia en los estudios se podría denominar como un *prejuicio del marxismo de manual* arraigado en la tradición académica. Los estudios sobre diversidad religiosa con perspectiva de género aún son escasos; de hecho, la experiencia de las mujeres musulmanas conversas, por fuera de algunos artículos de prensa, es desconocida. Diferentes investigadoras han enfatizado en el análisis de la participación de las mujeres en el mundo islámico, rescatando el rol de las mismas dentro de las comunidades (Adlbi, 2016; Rivera, 2015; Valcárcel, 2014). Este trabajo busca aportar conocimiento en la misma línea sobre los roles que cumplen las mujeres en las comunidades musulmanas paceñas, lo que cobra relevancia por la creciente islamofobia debido a la asociación de lo islámico con el terrorismo y la misoginia, lo cual deriva en la deshumanización de los y las musulmanas en todo el mundo. Por otra parte, es preciso hacer un acercamiento sistemático a las diferentes expresiones religiosas que conviven en un Estado como el boliviano, que pretende ser laico.

Este artículo registra los hallazgos logrados de las observaciones realizadas acerca la participación de las mujeres en las comunidades islámicas que conviven en la ciudad de La Paz, Bolivia, y se desprende de la investigación denominada “La comunidad de *Allah*: procesos de conversión y dinámicas sociales de la comunidad islámica de la ciudad de La Paz” (Frias, 2022), realizada entre 2015 y 2020, para la obtención del título de licenciatura en Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés³. Se trabajó con tres comunidades musulmanas que conviven en la ciudad: Ahlul Bait (Comunidad de Dios), ubicada en el barrio de Sopocachi, de tendencia chiita, y las comunidades de tendencia sunnita Isa ibn Maryam (Jesús hijo de María), ubicada en el barrio de Miraflores y As Salam (La paz sea con ustedes), ubicada en el barrio de Sopocachi. Estas comunidades tienen un origen común, pero se han fragmentado por razones doctrinales, políticas y administrativas. A pesar de esta división, debido a la génesis en común, los testimonios de las mujeres registrados de las tres comunidades son similares en cuanto a la experiencia de ser mujeres en

³ La investigación se realizó bajo la tutoría de la Dra. Alison Spedding, investigadora de la Universidad Mayor de San Andrés.

comunidades islámicas en el contexto boliviano. Por ello, las distinciones entre éstas no es imprescindible⁴.

El objetivo de la tesis fue el análisis de los procesos de conversión y de las características organizacionales de las comunidades. Las preguntas de investigación guía fueron las siguientes: ¿Cuáles son las características y la historia de conformación de las comunidades musulmanas en la ciudad de La Paz? ¿Cómo son las dinámicas sociales mediadas por la religión dentro de las comunidades y entre las comunidades? ¿Cuál es el proceso de conversión que atraviesan los y las hermanas de la comunidad musulmana? ¿Cómo son las relaciones de género mediadas por la religión que se desarrollan en las comunidades? El objetivo de este artículo es comprender la forma en la que las mujeres bolivianas conversas al islam vivencian esta elección debido a la observante practica que demanda esta religión.

Los resultados presentados se estructuran en los siguientes apartados: en primer lugar, se aborda una reflexión teórica en cuanto a los conceptos centrales de la investigación y una breve reflexión doctrinal acerca del trato que han recibido las mujeres como sujetas creyentes y miembros de las comunidades religiosas judeocristianas e islámicas. Este análisis resulta indispensable para comprender el rol, las motivaciones y los discursos de las mujeres dentro de las comunidades islámicas en Occidente. En segundo lugar, se expone el análisis de las experiencias de las hermanas musulmanas, donde se explica la relación que van a establecer las mujeres con la comunidad y con la religión.

Si bien la investigación se centró en hacer un acercamiento holístico en las diferentes comunidades, el artículo se enfoca en la participación de las mujeres en las comunidades, y en demostrar cómo ellas no asumen roles

4 “El islam chiíta y el islam sunnita tienen un mismo origen, comparten los cinco pilares del islam y los siete pilares de la fe islámica. Las divisiones históricas tienen una motivación política más que doctrinal; en 632, con la muerte del profeta, se inicia una pugna por quién debía ser el sucesor del mismo. Los musulmanes chiítas sostienen que Muhammad designó a su yerno y primo Ali como su sucesor y por eso en el islam chiíta este es considerado el primer califa, mientras que para los sunnitas el primer califa después de la muerte del profeta es Abu Baker, quien es elegido por la *mashura*, porque consideraban que el califa debía ser elegido y no un puesto heredable; sin embargo, Abu Baker no es reconocido por los chiítas. Si bien inicialmente la ruptura es de tipo político, esta ruptura se va profundizando en términos doctrinales y de prácticas” (Frias, 2022, pp. 38-39).

sumisos o secundarios dentro de su práctica religiosa, y explorar si son miembros proactivos que fortalecen la comunidad. A su vez, se pretende invitar a la reflexión en cuanto a la centralidad de lo religioso y cómo esto influye en diversos campos de la vida social.

MARCO TEÓRICO

El islam es un tema de interés para la academia occidental desde hace décadas. Esta cuestión se ha abordado desde diversos puntos de vista. Algunos estudios se han enfocado en comprender las sociedades islámicas; entre otros, se han publicado textos clásicos sobre la expansión del islam en Asia y los procesos de adaptación de esta religión en diferentes contextos. En uno de los ineludibles (Geertz, 1994), se analiza el proceso de masificación del islam en Indonesia y se compara la práctica que se desarrolla en el país asiático con la de los países árabes –más tradicional– como Marruecos. A finales del siglo XX, debido a las migraciones masivas de musulmanes a Europa y Estados Unidos, a causa de conflictos como la guerra civil del Líbano, la guerra civil en Siria y la ocupación de Palestina, toma centralidad en los estudios la aparición de comunidades sólidas y el fenómeno de la conversión de occidentales a esta religión (Al-Qwidi, 2002; Bowen, 2009; Böz, 2012; Kose, 1994). En esos años, también se estudia al islam desde sus perspectivas y prácticas políticas (Giddens, 2013).

En Latinoamérica, los estudios sobre la presencia del islam en la región son relativamente recientes y se han enfocado en tres problemáticas: el origen de las comunidades (árabes/islámicas) y su relación con la migración. Segundo, los procesos de desetnización y adaptación de la religión y conversión para la implantación de esta religión en sustratos católicos (Argueta Pérez Castellanos, 2010; Coronado, 2020; Montenegro, 2007, 2015; Taboada, 2010). Estos estudios coinciden en que los primeros indicios de musulmanes étnicos que se vinculan con la constitución de las comunidades actuales en la región datan de la segunda mitad del siglo XX por la masificación de la migración de árabes palestinos, libaneses y pakistaníes a raíz de conflictos en estos países; éstos, en la década de los años cincuenta, constituyen comunidades de paisanos, pero que, al buscar reivindicaciones

identitarias, también constituyen comunidades de creyentes⁵. Al conformarse estas comunidades de creyentes, se ve la necesidad de consolidarlas, por lo que se incorporan musulmanes conversos, lo que abre una veta importante de investigación sobre las características del proceso de conversión. Una tercera problemática discernible con respecto a la presencia del islam en la región es su visibilización y su vínculo con actividades políticas. Esto tomó mayor relevancia en Argentina, por los atentados a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), en los que se señaló a la embajada de Irán y, por tanto, a la comunidad chiita por estos hechos (Vagni, 2015).

Sobre mujeres en el islam en América, varias autoras (Amway, 2006; Frías 2022; Montenegro, 2015; Rivera, 2015; Valcárcel, 2014) han investigado el lugar de la mujer en las comunidades locales. Las autoras coinciden en que las mujeres migrantes y conversas son las principales difusoras y quienes cargan el mayor peso simbólico por la adopción de la vestimenta islámica en la cotidianidad, visibilizando a las comunidades en el espacio público; además, la observancia a los preceptos coránicos y la persistencia en la práctica permiten la supervivencia y el crecimiento de las comunidades.

Con respecto a las comunidades islámicas locales, se identificaron informes institucionales recientes realizados por el American Foreign Policy Council (2020). En éstos, se brinda información sobre los antecedentes de la comunidad de Santa Cruz y su proceso de consolidación en asociación en 1997, año en el cual se estableció la primera mezquita reconocida en Bolivia. Por otra parte, existen esfuerzos de musulmanes bolivianos conversos de dar a conocer y difundir el islam. A través, de la construcción identitaria, combinando elementos de la “cultura regional” y elementos doctrinales del islam, conforman una identidad propia; esto es particular de la comunidad chiita, cuyos miembros se reconocen como indígenas y afirman que ser aymara no impide ser musulmán (Chambi, 2013, p. 10).

Los conceptos que orientan la investigación fueron los de religión y conversión. La necesidad de definirlos radica en comprender el fenómeno de la implantación del islam en un sustrato católico donde no existe vínculo histórico ni cultural (Argueta Pérez Coronado, 2021). Se comprende la re-

⁵ Si bien podemos encontrar presencia de musulmanes en otras etapas históricas, incluso desde la colonia, estas experiencias no lograron consolidar comunidades y no pasan de ser hechos anecdóticos (Taboada, 2010).

ligión como un instrumento de legitimación que mantiene la realidad definida socialmente y que es efectiva porque relaciona las precarias construcciones efectuadas por la realidad empírica con la “realidad suprema”; a su vez, es un instrumento de comunicación y conocimiento, que da lugar a un acuerdo “sobre el sentido de los signos y el sentido del mundo” (Berger, 1969; Dianteill y Löwy, 2009). Por otro lado, “la religión es una de las fuerzas más influyentes en la sociedad, conformada por las relaciones de unas personas con otras, influenciando a la familia, la comunidad, la economía y la vida política” (McGuire, 2002). Debido al proceso de secularización en las sociedades (europeas), esta legitimación se fragmenta, produciendo submundos de legitimación vinculados a la diversidad religiosa en los cuales los sujetos se adscriben voluntariamente a diferentes credos (Berger, 1969). Las definiciones anteriores son propias de sociedades occidentales secularizadas; pero, para las sociedades orientales, no han atravesado por estos procesos, pues la religión adquiere un carácter distinto. La religión, por lo tanto, es un espacio distintivo de prácticas humanas y creencias que no se pueden reducir al ámbito personal, ya que en las sociedades islámicas la religión no es un sistema más, es el sistema que rige la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana, jurídica, social, política y económica (Asad, 1993).

Con respecto al concepto de conversión, diversos autores coinciden en que es un proceso complejo que puede ir de la irreligiosidad a la creencia, de la transición de una religión a otra o al incremento de la fe dentro de un mismo credo (Köse, 1994), con implicaciones sociales, espirituales, psicológicas y performativas que derivan en la construcción de una nueva conciencia que puede interpretar el pasado como negativo y el presente y futuro como una reorientación positiva del alma (Al-Qwidi, 2002; Rambo, 1993). La conversión, además, es una transformación que ocurre a través de la mediación social, cultural, personal y religiosa, en la que se identifican tres dimensiones: la tradición, las transformaciones personales y psicológicas y la trascendencia como el fin último espiritual. Estas transformaciones, para ser consideradas conversión, deben ser continuas, persistentes, y las instituciones religiosas deben fomentar el compromiso, proporcionando técnicas de desarrollo, preparación y perfeccionamiento de sus nuevos afiliados (Rambo, 1993). Asimismo la conversión al islam

implica un cambio radical de pensamiento y acciones, que se expresa en una entera transformación de la personalidad del sujeto y de sus estructuras sociales; este proceso puede ser gradual o repentino, pero lo central es que el converso es un agente activo que negocia su práctica con su entorno permanentemente (Al-Qwidi, 2002; Bowen, 2009; Böz, 2012; Köse, 1994). El análisis de la conversión de las mujeres al islam se complejiza, porque en este fenómeno intervienen otros factores como los doctrinales, los discursivos y los prejuicios sobre el rol de “la mujer” en la comunidad particular y en el mundo islámico. Por ello, es indispensable una reflexión más profunda que se desarrollará más adelante.

METODOLOGÍA

Por las características concretas del objeto de estudio, es decir, su estructura, las formas particulares de la convivencia y el relacionamiento interno y entre comunidades, la investigación se apoyó en el método cualitativo. Asimismo, se apoya en la teoría fundamentada para el análisis de datos cualitativos, porque tiene la ventaja de “dejar las opciones abiertas, para poder ir desarrollando teorías e hipótesis a lo largo de la investigación, desde el inicio del trabajo de campo, en el periodo de análisis y de retroalimentación” (Arnold, 2006, p. 57).

La aplicación del método se desarrolló por medio de distintas herramientas, como la etnografía, con observación participante, que fue implementada a lo largo del trabajo de campo. En la mezquita As Salam, este proceso se inició en mayo de 2017 y culminó en agosto de 2020. En la comunidad Ahlul Bait, se estableció un primer acercamiento en 2015, se reinició en septiembre de 2017 y se concluyó en agosto de 2019. En cuanto a la comunidad Isa Ibn Maryam, el trabajo de campo se llevó a cabo entre noviembre de 2018 y enero del 2020.

Las herramientas metodológicas priorizadas fueron las entrevistas semiestructuradas, una herramienta efectiva y práctica para obtener una comprensión más profunda de las experiencias específicas relacionadas con el proceso de conversión y el compromiso (Köse, 1994). La guía de entrevista fue construida en consenso y diálogo con la directiva de la comunidad As Salam. Con esta guía, se realizaron 21 entrevistas con las mujeres

y hombres con presencia más constante en las comunidades estudiadas, y se amplió el número de experiencias mediante la aplicación de la guía de entrevistas a manera de cuestionario escrito con preguntas abiertas en las tres comunidades. Con dicho cuestionario, se recogieron 50 experiencias. Esta información se complementó con charlas informales, tanto grupales como individuales, llevadas a cabo durante el trabajo de campo, y se enriqueció con el interés expresado por la teología islámica.

Por cuestiones éticas, porque en algunos casos las hermanas conversas no han informado a sus familias sobre su conversión y por ser principales blancos de ataques islamófobos, los nombres de las personas que brindaron su testimonio fueron modificados. Toda la recopilación de datos se hizo en coordinación con las respectivas directivas de las comunidades y las entrevistas se realizaron con el consentimiento informado de las personas entrevistadas.

HALLAZGOS

El apartado de hallazgos describirá los resultados obtenidos en el proceso de investigación. Primero, se describirán elementos doctrinales y cómo éstos han influido en el desarrollo de la vida religiosa de las mujeres, a la vez cómo éstos son parte de un proceso propio y personal de las mujeres en las comunidades. Posteriormente, se analizan los derechos de las mujeres en el mundo islámico como elemento proselitista; se describe y analiza los procesos de apropiación del velo islámico como dispositivo emancipatorio; finalmente, se describe el rol que las mujeres desempeñan al interior de las comunidades y cómo éstas reciben el mayor peso simbólico por la apropiación del velo, posicionando al mundo islámico en el espacio público.

1. María en las comunidades islámicas

En primera instancia, se analizarán elementos doctrinales que hacen parte de la reflexión cotidiana de las hermanas dentro de las comunidades. Los estudios sobre las mujeres en la religión han prestado particular atención a la práctica y ritualidad; pero poco se ha estudiado sobre la importancia de la doctrina (o se han hecho observaciones muy superficiales) y el impacto que ésta tiene en la vida concreta de las mujeres. El propósito de este

apartado es describir, comparar y explicar cómo el cristianismo y el islam comparten ciertas figuras que construyen un imaginario positivo sobre las mujeres como María o Maryam, la madre de Jesús o Isa, quien es mencionada en el *Corán* más veces que en el Nuevo Testamento. Incluso un *sura* (capítulo del *Corán*) específico es dedicado a su vida. Los momentos de la vida de María descritos en el *Corán* son narrados para identificarla como una elegida de *Allah*. Ella es presentada como un ser humano casi perfecto y eminente, desde las circunstancias de su nacimiento, su educación y su rol como madre de Jesús⁶ así como las circunstancias de su concepción milagrosa. Todos los elementos la posicionan como la mujer más importante dentro del relato coránico y la tradición islámica; es reivindicada como un ejemplo de musulmana, por adoptar el *hijab* y por su sometimiento a *Allah*, pero no a los hombres (Ochoa, 2012). Cabe destacar que en el Corán no existe la figura de José. Mientras tanto, en el cristianismo, María ocupa un rol secundario en la vida de Jesús y es principalmente enaltecida por su sometimiento y su virginidad, siendo esto un dogma de fe.

El énfasis en María es para mostrar cómo una figura que tienen en común el cristianismo y el islam es retratada e interpretada de manera muy particular, y con connotaciones muy diferentes en cada campo y doctrina religiosa. Además, es un puente de imitación y asimilación de la fe central para las mujeres en las comunidades: “Yo antes le tenía mucha fe a la virgencita de Copacabana, ya con el islam le sigo teniendo, pero ya solo como la Virgen María, igual le tengo fe, le pido, no he cambiado de esa parte” (Liliana Pérez, comunidad Ahlul Bait, 13-4-2018), al ser María y sus diferentes representaciones como vírgenes tan importantes en la cosmovisión latinoamericana y boliviana. La imagen de una María tan enaltecida facilita la transición y la adaptación doctrinal. Por otra parte, este imaginario positivo impacta en la vida cotidiana de las mujeres, en su manera de relacionarse con los hombres, con sus parejas y en su manera de actuar, al mismo tiempo que al parecer también modifican su conducta:

En ese tiempo, estaba con problemas de pareja, sufría violencia física. Tenía 21 años, y ya estaba mentalizada, voy a tener que casarme con él (...) no me dejaba

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

hacer nada, ¡terrible!, y yo pensaba por qué Fátima, por ejemplo, le obliga a su marido a cocinar, yo quería saber eso, y justamente con Fátima fuimos hablando de los derechos de la mujer en el islam, entonces eso de cierta forma me ayudó mucho a ver que la mujer tenía un valor muy alto dentro de la religión y eso me interesaba bastante (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

Éste es un ejemplo interesante de cómo las mujeres en la comunidad se identifican como poseedoras de derechos que el islam les otorga. Esto es útil, como en este caso, para salir de relaciones violentas y reafirmarse como sujeto emancipado, además reforzado por la idea de que estos derechos, o asignación de derechos, son provenientes directamente de *Allah*. Son las mismas mujeres de las comunidades quienes estudian y recuperan las connotaciones positivas sobre la mujer en el islam. Es importante también destacar esta socialización de los “derechos de la mujer” que en las tres comunidades se produce siempre entre mujeres; los líderes varones lo incentivan, pero no intervienen. A pesar de este imaginario positivo sobre la mujer, es necesario matizar que éste se ha construido también en función a las necesidades del mundo islámico que desde el siglo XX teólogos islamistas han generado; es el discurso de la “nueva mujer musulmana” o “la compañera ilustrada”, visión que está dirigida a “hacer de las mujeres buenas madres, cívicas y competentes científicas en los cometidos de la crianza y la educación de buenos ciudadanos, así como compañeras adecuadas de unos maridos cultos y amistosos” (Rivera, 2015, p. 21). Si bien la “teología de la nueva mujer musulmana” ha revalorizado el rol de ésta y su potencial contribución a la esfera pública, no deja de ser un enfoque paternalista y disciplinario que impone las maneras ideales de ser creyente, las cuales se enmarcan en las expectativas patriarcales. La autora sostiene que esta reconfiguración discursiva ha sido útil para construir discursos antifeministas en el mundo islámico (Rivera, 2015).

Después de esta revisión breve del impacto que tiene la doctrina y las lecturas con perspectiva de género de textos sagrados, podemos observar que tiene un efecto concreto en la calidad de vida de las mujeres creyentes dentro de la comunidad, constituyéndolas en parte activa y central; aunque en ocasiones se reduce a liderazgos subordinados, la mayoría de las veces participan activamente de los espacios de toma de decisión y en lo coti-

diano como sujetos emancipados que abogan por el ejercicio pleno de los derechos asignados por *Allah*.

2. Los derechos de la mujer en el islam

En este apartado, nos detendremos a analizar los derechos de las mujeres desde perspectivas religiosas. Por razones obvias, éstos no tienen impacto jurídico en el contexto boliviano; pero van a adquirir relevancia como una motivación para la conversión y tienen mayor efectividad simbólica entre mujeres, ya que se complementan con el imaginario positivo sobre la mujer dentro del islam. En los discursos proselitistas comunitarios, “los derechos de la mujer en el islam” tienen un sentido muy concreto, vinculado a una narrativa histórica común en las principales escuelas del islam, la chiita y la sunnita. Partiendo del análisis de Rivera (2015), es posible señalar que los manuales de comportamiento *Los derechos de la mujer en el islam* (Mutahhari, 2012), *La verdadera personalidad de la mujer musulmana* (Al Hashimi, 2004) y *La mujer en el islam* (Al-Sheha, 2011), estudiados en las comunidades islámicas, responden a la “nueva teología islámica” que contribuye a la formación de “compañeras ilustradas” (Rivera, 2015). Los textos mencionados toman como referente de comparación a Occidente, visto como un espacio geográfico y cultural que durante siglos negó la humanidad de las mujeres, al igual que en la era preislámica. Estos textos, al estar destinados al proselitismo y al adoctrinamiento, emplean una comparación simplificada e incurrir en una interpretación sesgada y a conveniencia en un sentido similar al concepto de orientalismo⁷ definido por Said (2008). Estos “occidentalismos” retratan a Occidente como un espacio homogéneo que enmarca todo lo no islámico, lo cual es conveniente para generar un discurso asimilable y extrapolable a la realidad concreta de las mujeres conversas.

Al-Sheha (2011) y Mutahhari (2012) tienen una argumentación similar al referirse a la situación de las mujeres en el islam. Relatan, de manera anecdótica, que las mujeres en las sociedades preislámicas no eran sujetos de dere-

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

chos, no podían elegir con quién casarse, ni heredar, entre otras restricciones, al igual que en la sociedad occidental, hasta el siglo XIX. Con la llegada del islam, estas prácticas se eliminan y, como dice Adlbi (2016), el islam asocia la salvación con el trato ético hacia las mujeres. Al-Sheha recupera algunos dichos de Omar, cuarto Califa, que respaldan la importancia que tiene la llegada del islam a la sociedad árabe para las mujeres: “Juro por Dios que nosotros no tuvimos en cuenta a la mujer hasta que Dios reveló lo que reveló sobre ellas en el Corán, y les repartió lo que les repartió” (Al-Sheha, 2011, p. 18). Este tipo de aseveraciones son interesantes porque señalan directamente a Occidente como una sociedad atrasada; esta argumentación se repite en las conversaciones cotidianas entre las mujeres de las tres comunidades, porque hacen este mismo ejercicio, es decir, comparan la situación de la mujer en Bolivia y cómo ellas han adquirido más derechos al convertirse, siendo relevante la siguiente declaración: “Las mujeres tienen más derechos que el hombre y más protección también” (Samira, comunidad Ahlul Bait, 5-1-2019).

Tres elementos permiten comprender al islam desde una perspectiva emancipadora para las mujeres. Primero, pone explícitamente la igualdad entre hombres y mujeres “a través de una cosmogonía que no pone el acento en la diferencia por sexo, ni género” (Rivera, 2015, p. 23), porque la revelación coránica se hace para toda la humanidad y no se asume a la mujer como sinónimo de maldad. Segundo, el *Corán* nombra como un sujeto a las mujeres en varias suras y aleyas. Tercero, establece un código de derechos que en el mundo occidental recién se debaten en el siglo XX o incluso siguen estando penados como el aborto en el código boliviano⁸. Este bagaje histórico es un aspecto importante por el que muchas mujeres consideran al islam como emancipador, separándolo claramente de las prácticas culturales en el mundo árabe o culturalmente islámico.

Los textos de Mutahhari (2012), Al-Sheha (2011) y Al Hashimi (2004) son importantes, porque son permanentemente estudiados; cada semana, después del *talim* (estudio del Corán), son leídos y analizados por capítulo, en especial, *La verdadera personalidad de la mujer en islam* (Al Hashimi, 2004)

⁸ Adlbi analiza cómo estos derechos son incorporados en las legislaciones de los Estados musulmanes, como el turco, que recoge, en la constitución de 1929, el derecho al voto de las mujeres y el divorcio, entre otros derechos, y finalmente despenaliza la IVE (Intervención Voluntaria de Embarazo) en 1989.

con el fin de que quede interiorizado en las mujeres su rol en el islam. Por ejemplo, el texto de Al Hashimi tiene capítulos completos para describir cómo una mujer debe comportarse como vecina, cuñada, amiga, etc. Básicamente abarca todos los posibles escenarios de relacionamiento, poniendo énfasis en roles de género como el de esposas, madres e hijas. Éstos son roles, pero también son entendidos necesariamente como las etapas de la vida de una mujer musulmana, árabe o boliviana; es en función de la etapa de vida que la mujer esté atravesando que recibe una serie de derechos, de acuerdo a su condición. Estos roles o mandatos vinculados a los derechos son aceptados por las mujeres dentro de las comunidades, porque no difieren de las expectativas que ellas y la sociedad boliviana tienen sobre las mujeres. El alto valor que se les asigna a los roles de cuidado por sobre los roles de reproducción de la riqueza es destacable, por ello se sienten cómodas, debido a que encuentran virtuosas estas formas de ser mujer.

La mujer es la parte más importante dentro del islam; en qué sentido, la protege en todo sentido, en toda la vida, desde que son niñas, son mamás, son abuelas y esposas, porque hay una parte del Corán en la que dice que si el papá tiene una hija ella es la llave del paraíso, si es la esposa es el complemento de la mitad del *din* (religión/fe) (Latifa, comunidad Isa Ibn Maryam, 19-7-2019).

Los roles y mandatos aquí mencionados son temas de conversación permanente entre las mujeres de las comunidades. Son parte de los diálogos que se desarrollan principalmente con las nuevas conversas o mujeres que se acercan por primera vez. Esto suele tener impacto positivo en las mujeres, aunque hay que hilar fino para comprender los sentidos del discurso. Primero, se habla en particular de los derechos de la mujer y del hombre como algo diferenciado, es decir, que hombres y mujeres no gozan de los mismos derechos, porque éstos están vinculados a la “naturaleza”⁹ de cada

9 Las nociones islámicas del derecho son distintas, se aplica una noción “naturalista del derecho”, es decir, que interpretan la asignación de derechos por las condiciones naturales de la creación, y justifica esta diferenciación de esta forma: “si el ser humano goza de ciertos derechos especiales que el caballo, la oveja, el pez no comparten esto debido a su origen y a su creación” (Mutahhari, 2012, p. 8). Ninguno de los autores mencionados niega la condición de ser humano de la mujer, pero la reconocen como esencialmente diferente al hombre, gozando de derechos inalienables como un ser humano, a la vez que tiene derechos específicos, como madre, esposa, hija, a pesar de que también cumpla otros roles en la comunidad o en la sociedad.

uno. Esta naturaleza tiene que ver con actitudes asignadas de manera sexista. Un ejemplo concreto es el siguiente: “Las mujeres inventamos cosas y somos bien volubles, decimos cosas que no hacemos y cosas así” (Carmiña, As Salam, 19-6-2018). También se puede reconocer esta perspectiva:

Aquellos que reclaman la igualdad total entre el hombre y la mujer, ignoran los hechos básicos y las diferencias esenciales entre ambos. Los defensores de los derechos de la mujer demandan la igualdad de educación, trabajo, tareas, responsabilidades, puestos, etc. Pero es absurdo no considerar la naturaleza de la mujer (Al-Sheha, 2011, p. 79).

El fragmento de Al-Sheha (2011) es una crítica a los movimientos feministas en particular, muy cuestionados en el mundo islámico, aunque presenta un argumento similar a lo expuesto por Varela (2008), que plantea que el feminismo no pretende que la mujer sea igual al hombre, porque el hombre no es un modelo a alcanzar ni un sinónimo de persona. Esta diferenciación de los derechos que hace Al-Sheha es interesante, aunque tenga un trasfondo patriarcal; claro que es necesario comprender que no podemos entender los derechos en el islam en los mismos términos que en Occidente¹⁰. Una entrevistada se refiere a esta diferencia:

Pero diferencia como tal [entre hombre y mujer], hablando muy occidentalmente, no [no hay diferencia] la mujer puede estudiar, como un hombre, puede trabajar; no hay violencia que el hombre puede ejercer libremente contra la mujer; entonces sería buenísimo desmitificar ese punto, porque realmente cuando se habla de la diferencia entre hombre y mujer; es como una pregunta muy occidental y tiene mucho peso detrás sobre todo en eso de la violencia allá (Irán) las mujeres pueden hacer las cosas totalmente normal como las hace un hombre (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

El islam es un sistema de vida que no separa lo religioso de la realidad cotidiana. Por esta razón, todos los aspectos de la vida, el relacionamiento y lo jurídico (como los derechos) están normados por la religión¹¹. Por

10 El concepto de Occidente trasciende las fronteras geográficas, porque se refiere también a un posicionamiento ideológico, geopolítico y sociocultural, que es importante tomar en cuenta al momento de analizar las cuestiones de género dentro de las comunidades musulmanas (Mohanty, citado en Adlbi, 2016).

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

lo tanto, los derechos asignados a cada sexo se consideran directamente asignados por Dios a través del código de vida expresado en el Corán y la *sunna*; pero también existen textos muy conservadores que se basan en estas fuentes, que difunden un contenido sexista sustentado en preceptos religiosos como los textos estudiados en las comunidades en La Paz (Al-Sheha, 2011; Al Hashimi, 2004; Mutahhari, 2012).

Al enumerar estos derechos discursivos, se hace evidente esta visión sexista. Por ejemplo, se considera un derecho tener un tutor, un hombre que negocie o busque marido para la mujer, le ayude con el contrato matrimonial o simplemente la cuide cuando sale; es interpretado como el derecho a ser protegidas, tanto en su honor como en su virtud. Esto raramente ocurre en La Paz, porque los familiares hombres de las hermanas no pertenecen a la comunidad, por esto el *sheij*¹² asume como tutor en la mayoría de los casos.

Otro derecho del que se habla bastante es “el derecho a ser mantenida”. Amina I, de la comunidad As Salam, afirma que las mujeres tienen mayor independencia y control de sus ingresos personales o el derecho a la “manutención” (18-3-2019): son los hombres los que tienen la obligación de proveer (económicamente) a las mujeres con dignidad y en la medida de sus posibilidades¹³ (Al-Sheha, 2011). Esto se traduce en la idea de que no es obligatorio para una mujer trabajar; puede hacerlo “si lo desea” y el dinero que ella ganase es para fines que ella decida disponer (Amina I, 5-8-2019). Estos derechos de alguna forma buscan alejar a las mujeres de la esfera pública. Evidentemente, en el contexto boliviano, los hogares difícilmente se sostienen sin el trabajo de ambos miembros de la pareja; pero en los matrimonios de bolivianas y musulmanes extranjeros y de nacimiento algunas mujeres dejan su trabajo para dedicarse plenamente a sus hogares, siempre

12 Sabio musulmán que funge como líder religioso y administrativo de una comunidad; tiene la responsabilidad de ser juez en caso de que se presenten problemas entre correligionarios, asignar tutores a las hermanas que deseen casarse, entre otras obligaciones.

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

y cuando el esposo sea lo suficientemente solvente como para mantener a su familia.

Las mujeres en el islam tienen el mismo derecho que los hombres a estudiar y es a la vez una obligación, pues se establece que las mujeres deben conocer bien las prácticas religiosas y la doctrina para educar a “los futuros y futuras musulmanas”. Por esto, el estudio religioso es muy importante para ellas, sobre todo el aprendizaje de las prácticas. Estos ejemplos sobre cómo son abordados los derechos de la mujer en el islam ejemplifican la construcción del imaginario de mujer como la “compañera ilustrada” y el pilar de las comunidades y de la sociedad, que responde a estas expectativas patriarcales y/o sexistas del islam y de la sociedad boliviana. En conclusión, se puede afirmar que los derechos se van a manejar en dos niveles: los derechos como discurso proselitista y, en el nivel de las cuestiones prácticas dentro de las comunidades, su aplicación en el relacionamiento entre hombres y mujeres, posicionando a las mujeres como protagonistas de la vida comunitaria.

3. Bolivianas con *hijab*

El *hijab* es un elemento constitutivo dentro de la fe de las mujeres musulmanas. Comprender su sentido polisémico es indispensable, porque atraviesa la identidad y la cotidianidad de las mujeres que han optado por esta fe. El código de vestimenta islámico está orientado al pudor y la modestia y es obligatorio para hombres y mujeres, siendo más fuerte y más difundido entre mujeres, porque la adopción de este elemento es una exteriorización de sus transformaciones internas y responde a la necesidad concreta de sentirse musulmanas.

Esto se interpreta de dos maneras: primero, el *hijab* se entiende como una medida de protección, en el sentido de que el cuerpo de la mujer es objeto de deseo y debe cubrirse para evitar despertar el deseo de los hombres; también porque la belleza de la mujer debe ser reservada solo para el ámbito privado y tiene connotaciones eróticas. La utilización del *hijab* por parte de las hermanas de la comunidad responde a estos criterios de reserva y protección de sus cuerpos y es vista como necesaria para ellas en el contexto boliviano.

En un contexto como el nuestro, en el imaginario sobre la liberación de la mujer, la libertad sexual se ha llegado a asociar al impudor o a la “voluntaria” exhibición del cuerpo como forma de expresión liberadora. Esto es válido, pero no puede generalizarse como única forma de apropiación. Sin embargo, en el contexto local, el uso de la vestimenta ha tenido impacto e incluso desató una polémica. Así sucedió con la asociación del pudor relacionado a la vestimenta, por la supuesta imposición del uso del *hijab* a las enfermeras en el hospital “Republica de Irán”, en la ciudad de El Alto, durante la visita del presidente de Irán Mahmoud Ahmadinejad a Bolivia, en 2009; portar esa vestimenta fue considerado como un sinónimo de opresión, incluso de humillación –adjetivo que fue utilizado por la entonces diputada de Unidad Democrática Lourdes Millares– (EFE, 2009). Tania Nava, representante de Católicas por el Derecho a Decidir declaraba: “Estimo que si esas tradiciones son impuestas, por una cuestión de soberanía deberían ser repensadas y entendidas como imposibles de ponerlas en práctica por una simple cuestión de dignidad de las mujeres” (Vaca, 2009).

La respuesta del Gobierno ante estas protestas fue que el uso del *hijab* solo era un gesto de bienvenida al presidente de Irán y no parte del uniforme de trabajo. Las declaraciones apresuradas evidenciaban un desconocimiento de este elemento y de la religión en sí; por ello, este hecho fue entendido como “humillante” o que atentaba contra la “dignidad de las mujeres”. Esta reacción apoya la reflexión de Adlbi (2016), para quien las mujeres de Occidente niegan la agencia de la mujer musulmana sobre su religión y su cuerpo y asocian directamente el velo como sinónimo de opresión o algo impuesto¹⁴. A esto se refieren dos mujeres a quienes se entrevistó para esta investigación:

Cuando tengo presentaciones, siempre estoy con *hijab* y cuando salgo con mi esposo también sí o sí me pongo *hijab*, por eso yo tengo aquí todo para colocarme (...). Cuando te ven con el *hijab*, piensan que eres una mujer sometida y te dicen de paso: “musulmana sometida”. Prefiero decir: “Sigue en tu ignorancia”. A veces, a mi esposo lo ven y estoy a su lado con *hijab*, y le dicen: “Mira a ese maricón, cómo tiene a su esposa toda tapada” (Liliana, comunidad Ahlul Bait, 13-4-2018).

14 Evidentemente como se mencionó en repetidas ocasiones, el mundo islámico es sumamente heterogéneo y como el régimen talibán impone el uso del *hijab*, en Francia, el presidente Macron lo prohíbe en espacios públicos. Ambas medidas son igualmente opresivas e intervienen sobre la libre decisión de las mujeres sobre su cuerpo.

[Al usar *hijab*] sin duda me sentí muy cómoda, sentí que era lo que deseaba y necesitaba... ¡No fue una obligación, fue un honor! (Sarahi, comunidad Ibn Mariam, 17-8-2019).

Las personas ajenas a la comunidad malinterpretan el uso de esta vestimenta como una imposición de los hombres sobre las mujeres, negando la agencia de éstas y señalándolas en tono de crítica. Este señalamiento no concuerda con la experiencia concreta de las hermanas, como se denomina a las mujeres miembros de las comunidades musulmanas, ya que ellas reafirman que su pertenencia religiosa es una decisión personal; junto con ésta, afirman que la utilización del velo es una elección propia que no está sujeta a algún tipo de presión, lo que pone en evidencia el poder de decisión y la agencia sobre su práctica.

Se pretende dejar claro el sentido polisémico del velo islámico, cuyo uso depende del contexto; es una elección con diferentes significados: por una parte, puede denotar la manifestación pública de la afiliación religiosa o ser parte de una construcción identitaria, una manifestación política; por otra, puede representar una abierta protesta en contra de la objetivación del cuerpo de las mujeres. En cualquier caso, es un proceso personal que pasa por el perfeccionamiento de la práctica, la profundización de la religiosidad o la reconciliación del interior con el exterior, un proceso de islamización del cuerpo y la redefinición de la relación de la conversa con *Allah* y el resto de la sociedad (Valcárcel, 2014).

Mi nombre es Tamara, fue muy difícil llevar velo. Yo estaba embarazada y, por supuesto, es una época en la que una mujer se pone muy sensible. Sentía que todo el mundo me observaba, me criticaba. Rechazada y vigilada, pedía a Dios con todo mi corazón que incrementara mi fe y que me diera la fuerza y la determinación para continuar usando el velo (Tamara, comunidad Isa ibn Maryam, 20-6-2020).

Siendo las comunidades estudiadas parte de este mundo islámico heterogéneo, el velo también adquiere significados propios respondiendo a las necesidades contextuales. Para las mujeres de las comunidades que han decidido usar el velo permanentemente representa un sentido de autoafirmación, de apropiación del cuerpo y de la imagen. Es algo muy importante

y frecuente para las hermanas más jóvenes y es también el resultado de un amplio proceso reflexivo.

Porque hay una parte donde habla del *hijab*, donde los mayores del pueblo dijeron que las mujeres usen *hijab* y yo le decía: “por qué los hombres han elegido que las mujeres usen el *hijab*”; él me decía: “no es así es que están tomando el ejemplo de María, ella utiliza un velo hasta para rezar” y empezamos a intercambiar ideas y yo con la lectura (Liliana, comunidad Ahlul Bait, 13-4-2018).

Parte del proceso de apropiación de la religión viene con la apropiación de sus referentes como María y su ejemplo, inspirando a algunas hermanas a utilizar el *hijab*. Foucault (2008) conceptualiza este proceso como

las tecnologías del yo, las cuales permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otro cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamiento conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de pureza, felicidad, sabiduría o inmortalidad (p. 43).

Esto es parte del proceso del *embodiment* o la corporización y exteriorización de su fe (Valcárcel, 2014). La islamización del cuerpo o corporización del islam hace referencia a la adaptación, el disciplinamiento y el performance público del islam, de la práctica y de la doctrina, implementando el código de vestimenta establecido por la religión.

La apropiación del velo es algo particular para cada mujer. Los líderes no insinúan su obligatoriedad, cuyo uso debe ser resultado de una reflexión personal. Ninguna de las comunidades impone el uso del velo, ni dentro ni fuera de la misma. Únicamente por el mandato religioso, tanto las mujeres como los hombres deben vestir apropiadamente al entrar a la *musala* (sala de oración) para hacer la oración. Las mujeres deben portar *hijab* y los hombres deben usar ropa holgada y el *kufi* (un tocado). Incluso algunos hombres usan túnicas durante la oración, y en el mundo islámico tanto hombres como mujeres están sujetos a un código de vestimenta que denote pudor y modestia.

Cada comunidad invita a hacer una reflexión permanente sobre este elemento en particular y lo interesante es que hay mujeres que adoptaron

la vestimenta islámica casi inmediatamente mientras que a otras les toma años usar el *hijab* fuera del espacio de la comunidad. Otras, por cuestiones de practicidad o porque el *hijab* interfiere con sus actividades cotidianas, lo usan de manera intermitente.

En el marco de la apropiación de la vestimenta islámica, al ser un proceso personal, las experiencias también lo son. El diálogo y el conflicto con el exterior son diferentes para cada hermana. Las experiencias negativas son frecuentes en el momento de la adopción del velo, en determinado momento del desarrollo comunitario. A principios de los años 2000, el uso del *hijab* representaba un peligro para las hermanas, respondiendo a lo que Gilles Kepel denomina “The Cold War II” (2017), porque se comienza a apuntar al mundo islámico como el enemigo de Occidente. Las hermanas de la incipiente comunidad fueron el blanco más visible de ataques islamófobos, claro que no en la dimensión con la que se experimentó en otros países. En Bolivia, otro hecho más reciente, que data de 2019, fue el ataque del que fue víctima la hermana Amina I. Durante el conflicto poselectoral, cuando ella salía de la mezquita, fue increpada por vecinas de la zona de Sopocachi: “Seguro ese indio les ha hecho traer a estos terroristas” (Amina I, comunidad As Salam, 20-12-2019). Esta relación conflictiva con Occidente influye en la manera en la que las hermanas viven este proceso.

Por ejemplo, en los casos de las hermanas Graciela y Carmen, la utilización del velo derivó en una situación dificultosa con sus familias, que provenían de espacios muy católicos. Graciela, hija de un policía, comenta que

...hasta ahora no lo toman bien, mi mamá todavía me dice: “extraño verte, toma dinero, anda a la peluquería, pero para qué, si no puedo ver tu cabello, no me gusta tu velo”, y demás. Había momentos en que mi mamá me decía: “Prefiero que vayas a fiestas y a estos lugares, que a tu mezquita” (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

En el testimonio de Carmen, se recoge más o menos lo mismo: ella comenta que cuando sus familiares la vieron con el velo la reprimenda era más sobre su aspecto que sobre su elección religiosa; pero en este mismo sentido se reafirma la decisión propia de cubrirse, esto es una abierta protesta en contra de la exhibición del cuerpo de las mujeres:

Creo además que aquí, si una mujer se empodera al punto de decir “a mí me va a tocar quien yo quiera”. A los hombres les molesta y no es del islam, es en general, les molesta que te empoderes de esa manera, en ese punto yo creo que hay mucho que aprender de las culturas, esas mujeres son bastante exigentes (Carmina, comunidad As Salam, 9-3-2019).

Esto nos revela que, además de entrar en conflicto con nociones estéticas sobre el cuerpo de la mujer, cualquier acción que realiza una mujer es pasible a ser cuestionada; hay experiencias negativas sobre esto en particular. Quizá uno de los casos más fuertes es el testimonio de la hermana Amina II, de la comunidad As Salam, quien, al inicio de su conversión, fue golpeada por su padre cuando se presentó ante él con velo; en este contexto altamente susceptible ante la religión musulmana, el cambio de religión es interpretado como una afrenta a los valores familiares y sociales (18-7-2019).

Para algunas hermanas, el velo llega a constituirse en un elemento que propicia la discriminación. Por ejemplo, al momento de buscar trabajo, Gabriela cuenta los obstáculos que atravesó:

Necesitaba dinero (...) en una empresa muy grande he encontrado trabajo, pero su condición era que me quite el *hijab*, y o sea no me quité hasta entrar a la oficina, porque pensé en que, si no puedo trabajar con *hijab*, no voy a trabajar y fue chocante hasta para mi papá; afuera me dice: “No vas a conseguir nunca trabajo” (...). Fui a otra entrevista de trabajo, me preguntaron si me lo podía sacar, me preguntaron si no había tenido problemas antes con el velo, que por qué uso el velo o sea a las preguntas normales que les hacen a las personas a mí me aumentan muchas más, yo pienso que es discriminación (Graciela, comunidad Ahlul Bait, 2-5-2019).

El *hijab* implica un nivel de conflicto con la sociedad y con las instituciones en Bolivia. Por ejemplo, las hermanas son obligadas a retirarse el velo al entrar a los bancos, esto por las medidas de seguridad mínimas de estas entidades; esto no sucede si ellas toman la decisión de tomarse la foto de la cédula de identidad con velo¹⁵. Considero que es un acto de apertura al

15 El derecho de llevar velo u otra indumentaria que haga parte de la identidad de las personas es posible recién desde el 2010 con la implementación del “Reglamento para la fotografía para cédula de identidad”, Decreto 08-2010.

espacio público del islam y de lucha por la asimilación de las comunidades como parte de la sociedad. El caso de la hermana Tamara es muy interesante, porque ella, al ser funcionaria pública de un Ministerio, insistió que se le permita la utilización del *hijab* dentro de la institución y logró que se le asignara un espacio para que pudiera realizar su oración todos los días (Tamara, Isa Ibn Maryam, 20-6-2020).

También está muy presente la idea de que son más respetables por el hecho de usar el *hijab*.

Eso sí, porque los varones te tienen más respeto, no andan silbándote (...) las personas que saben que eres musulmana (Miriam, comunidad As Salam, 8-9-2019).

El *hijab* hasta este momento, en este país que no es musulmán, para mí ha representado un gran respeto de las personas hacia mí, yo nunca tuve problemas, [recibo] mucho respeto de las personas (Carla, comunidad As Salam, 15-9-2019).

Esta idea es reforzada por la comunidad. En charlas sobre la mujer y el velo, las hermanas tratan de explicar la violencia contra la mujer como resultado de la falta de respeto a sí misma y que el uso del *hijab* reduciría las violaciones. Esto refleja el conservadurismo de las comunidades; pero más que estar relacionado con la práctica islámica, es el resultado de visiones comunes en la sociedad boliviana. Es decir, existen también visiones profundamente conservadoras en las comunidades, pero no tienen una base religiosa

Por otro lado, la utilización del velo en espacios públicos es entendida por las hermanas como un acto de valentía, es algo muy valorado por ellas porque esto implica un mayor acercamiento a *Allah*; éste es el sentimiento presente en las experiencias recogidas: “Hace 15 años llevo el velo, cada día le agradezco por ser yo, una de las que eligió para llevar su corona y pido a *Allah* ser digna de su recompensa” (Tamara, comunidad Isa Ibn Mariam, 6-10-2019).

Anualmente, las hermanas de Isa Ibn Maryam celebran el Día Mundial del *hijab* el primero de febrero; organizan ferias en la comunidad o en el atrio de la Plaza San Francisco. Organizan también conversatorios entre otras actividades, con el objetivo de promover el uso del *hijab* y la conver-

sión de mujeres, todo esto con la colaboración de organizaciones como la Islamic Education Research Academy (IERA)¹⁶, dedicadas a la difusión internacional del islam.

4. Participación de la mujer

Este apartado se ha construido a partir de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo. Se analiza, en primer lugar, qué posición ocupa la mujer al interior de la comunidad musulmana. Más adelante, se analiza el lugar que ocupa en el espacio público. Como se aprecia en la investigación, en ninguno de los dos casos la mujer está relegada o deja de cumplir un papel de liderazgo o de representación activa en su comunidad.

4.1. La mujer y la comunidad

La participación de la mujer al interior de la comunidad tiene su particularidad en Bolivia y, de hecho, entre las tres comunidades estudiadas. De acuerdo con los testimonios recogidos durante la investigación, en Bolivia, son hombres los primeros conversos y quienes fundan el núcleo inicial; pero son las mujeres quienes asumen un rol fundamental para fortalecer, institucionalizar y propiciar el crecimiento de las mismas. Son ellas quienes, por una práctica más disciplinada de la religión y por la adopción de manera permanente de las vestimentas islámicas, logran un posicionamiento público de la presencia de musulmanes en la sociedad paceña. Eso también significa que son ellas las primeras en sufrir agresiones islamófobas.

Las mujeres en las tres comunidades estudiadas son el brazo operativo y las responsables del ordenamiento de la vida comunitaria. Sin la práctica constante y el impulso de las mujeres, las comunidades no habrían alcanzado la organicidad con la que cuentan hoy en día. La participación de las mujeres en las esferas religiosas es fundamental. Históricamente, las mujeres han sido las transmisoras de la fe y son ellas las portadoras y las reproductoras de los valores religiosos, de las tradiciones y de las prácticas. Mas, a pesar de este rol, no se les ha otorgado un lugar jerárquico en la religión y se las ha recluso al ámbito doméstico (Valcárcel, 2014).

¹⁶ Organización no gubernamental fundada en Reino Unido por Abdur Rahamen Green, que se especializa en formar misioneros para hacer dawa en todo el mundo.

En el caso de la comunidad As Salam, es gracias a las hermanas Amina, Escarlet y Rahma que la comunidad ha crecido y sigue creciendo; ellas son las maestras de las nuevas conversas y el principal enlace inicial. El trato que ellas brindan, sobre todo por parte de Amina y Rahma, ha propiciado la conversión de varias hermanas; ellas también han sido guías en este proceso, siendo la organización de las mujeres la que permite el desarrollo de la comunidad. Como se mencionó, los hombres, sea por motivos laborales o académicos, no tienen el nivel de participación que tienen las mujeres. Esto no quiere decir que las mujeres no tengan una vida laboral o académica, sino más bien que para las mujeres la religión parece ser priorizada y esto se expresa en su participación permanente en la comunidad, principalmente en los espacios dedicados al estudio, porque asumen la responsabilidad de ser las educadoras de los futuros “buenos musulmanes”.

El relacionamiento entre hombres y mujeres varía de comunidad a comunidad. En el caso de la comunidad As Salam, la segregación por sexo es estricta, los hombres no pueden conversar con las mujeres y existe una división de roles por género, en los cuales las mujeres no intervienen en las labores de los hombres ni viceversa. Por ejemplo, en el desarrollo de las festividades más importantes, la asignación de roles es específica para cada sexo. Los hombres se encargan de hacer reparaciones, del trabajo físico más pesado y de hacer el sacrificio físico, mientras que las mujeres se encargan de inventariar cuestiones como, en el caso del *ramadán* (mes del ayuno), calcular cuántos hermanos y hermanas asistirán a las cenas semanales y los fines de semana. Ellas descuartizan a los animales sacrificados, clasifican la carne, limpian la mezquita y cocinan todas las semanas, mientras que los hombres solo cocinan los fines de semana. Es interesante ver cómo se desenvuelve este proceso, porque trabajan en un mismo espacio y un hermano puede estar cargando dos o tres charolas y las mujeres no tienen permitido ayudarlo, y, en todo momento, cuando hombres y mujeres hacen el trabajo, ambos miran al piso o se concentran totalmente en su actividad para evitar el contacto visual.

La asignación de roles es por sexo, pero las hermanas de la comunidad se sienten muy cómodas con estos roles domésticos en la vida comunitaria. Los roles domésticos son muy valorados, principalmente si se realizan du-

rante el *ramadán* o los *Eids* (fiestas religiosas), es decir, estos roles se ponderan a través de las bendiciones. Por ejemplo, la mujer que cocine en *ramadán* “recibe muchas bendiciones”, lo mismo quienes acondicionan la mezquita o la reparan.

Las mujeres en las tres comunidades son miembros del directorio, en parte, porque la legislación boliviana requiere la paridad de género en la directiva para la otorgación de la personería jurídica, a pesar de que tradicionalmente las comunidades islámicas deban estar solamente encabezadas por el *sheij* y el *emir* (líderes religiosos), que puede ser una sola persona. Las hermanas Escarlet, Amina y Rahma han asumido la responsabilidad y prácticamente han dedicado su vida a ser parte activa de la directiva; son ellas, en el caso de As Salam, principalmente Amina I, las que se encargan del cuidado del edificio, del pago de las cuentas, de la despensa, de ver si hay la necesidad de reparar alguna habitación, de la organización de la biblioteca y del material de difusión, de la parte administrativa en general.

En el caso de las comunidades Isa ibn Mariam y Ahlul Bait, al ser de menor tamaño en número como en infraestructura, no hay la necesidad de un brazo operativo. Son los líderes Yusuf y Musa junto a sus esposas quienes se hacen cargo, tanto de lo administrativo como de lo religioso; también porque la mayoría de las mujeres en esta comunidad son muy jóvenes, ellas no asumen estas responsabilidades. La infraestructura no permite una segregación por sexo estricta.

4.2. *La mujer en el espacio público*

Se podría asumir que las mujeres están relegadas al ámbito doméstico de la comunidad, pero lo cierto es que son ellas, por su vestimenta y la continuidad de su práctica, las que posicionan públicamente la presencia del islam en la sociedad paceña. Si bien son generalmente los hombres quienes participan mayoritariamente de eventos internacionales, en las reuniones de las embajadas árabes o en los debates interreligiosos, la presencia de las mujeres en espacios públicos no está prohibida. De hecho, las hermanas han sido ponentes en diferentes encuentros, aunque esto varía en cada comunidad.

En el caso de la comunidad As Salam, la participación en espacios públicos de las mujeres es reducida, pero no porque se les impida hacerlo sino porque prefieren evitar posibles ataques. Aun así, las hermanas destacan como embajadoras, ya sea por el hecho de utilizar su vestimenta islámica diariamente o por sobresalir en diferentes campos como el deporte. La hermana Ruqaiya es una maratonista profesional y de gran trayectoria; en 2019, en Rosario-Argentina, fue jurado en los Juegos Suramericanos, evento en el que participó con *hijab*. Por su parte, la hermana Dana es entrenadora de artes marciales y participa en torneos usando *hijab*. Las hermanas Amina II y Escarlet fueron parte de las mesas de trabajo para la Ley de libertad de culto en 2019. También son las mujeres las que aparecen en reportajes de periódicos realizados recientemente (2020-2021) en los que comparten su experiencia personal dentro de la religión, y son portavoces de la institución.

En el caso de las comunidades Isa Ibn Mariam y Ahlul Bait, la práctica de las mujeres es también más constante en comparación con la mayoría de los hombres. Se permite que exista una vida comunitaria. Además, en estas comunidades, se promueve la participación pública de las mujeres: son ellas quienes son enviadas a entrevistas, también realizan actividades para el Día Internacional del *Hijab*. Particularmente en el caso de Isa Ibn Maryam, una figura muy importante que es referente para todas las hermanas es la hermana Tamara, quien es descrita como alguien dominante; su vida matrimonial es tomada como ejemplo de matrimonio islámico; es un referente de fortaleza, por la relación de poder que mantiene sobre su marido y por su desenvolvimiento en espacios públicos, como mencionamos anteriormente, en el Ministerio, en las actividades de *dawa* y por su activismo en pro de visibilizar y promover la participación de las hermanas en la vida comunitaria y en la vida pública.

Por último, en la comunidad Ahlul Bait, ha sido la hermana Fátima quien ha propiciado mayor visibilidad para esta comunidad. A pesar de ser la más pequeña, ha recibido más atención, sobre todo por la publicidad que hace en los diversos artículos de prensa que publica el periódico *La Razón* (ver, por ejemplo, Fernández, 2018; Ramírez, 2013) en los que describe ideas de los libros de Fátima, como *El islam de tras del velo* (2017), por

lo menos una vez al año, sobre el islam y la geopolítica o sobre la mujer en el islam, así como por participar del activismo por la paz en Medio Oriente. Por este motivo, ha sufrido agresiones verbales por parte de cristianos evangélicos en diferentes ocasiones.

En este apartado, se hace evidente cómo el peso simbólico, el proceso de islamización del cuerpo, posiciona el cuerpo de las mujeres musulmanas en el ojo público, soportando ellas la carga de la construcción identitaria de las comunidades y su visibilización como oferta en el campo religioso paceño, exponiéndolas a ser blanco de ataques islamófobos e incentivando el acercamiento de más mujeres a las comunidades.

DISCUSIÓN

La mujer en el islam se ha constituido en un tema polémico, y, dado el contexto actual, existe una disputa teórica y política que ha construido un imaginario existente sobre ella. Es ineludible comprender la presencia mayoritaria de éstas en las comunidades estudiadas, dado que, al momento de entender la situación de la mujer en el islam, hay dos corrientes de interpretación: la demonización y la idealización (Valcárcel, 2014, p. 141). La primera es una interpretación sesgada por la mirada occidental, que ve en la religión un obstáculo que se remite a las relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres dentro del mundo árabe-islámico, cuya solución es el abandono de la religión, y por la expansión de un proyecto en el que “se presenta al feminismo blanco, secular de origen occidental como el único que puede brindar las herramientas para su liberación” (Adlbi, 2016, p. 113; Valcárcel y Rivera, 2014), mientras que la “idealización de la desigualdad” supone al islam como emancipador y libertario para las mujeres, al otorgarles derechos civiles (aborto, divorcio, propiedad) y religiosos, vinculando el trato ético a las mujeres con la salvación. Esto es un hecho probado por diversas fuentes históricas y coránicas, aunque muchos de los derechos otorgados a las mujeres perpetúan roles de género obligatorios. Estas visiones desoyen las experiencias de las mujeres practicantes. De acuerdo con los testimonios recogidos, la perspectiva de idealización (de la desigualdad) está muy presente en las comunidades, pero es un discurso

que es construido por las hermanas de las comunidades musulmanas, desde la interpretación doctrinal e histórica del islam.

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

Este trabajo aporta a la superación de estos prejuicios, que giran en torno a una presunta sumisión de las mujeres, no solo en el islam sino en espacios religiosos en general, a la vez que evidencia que las reflexiones doctrinales son necesarias para la comprensión holística de la influencia de lo religioso sobre la vida social concreta, para el caso de la sociedad boliviana. A ello se suma el análisis de las experiencias concretas de las hermanas conversas, y permite observar la flexibilidad de los sistemas religiosos de adaptarse y tomar la forma que los sujetos requieren en su realidad concreta.

CONCLUSIONES

Si bien el tema central de la investigación fue comprender los procesos de conversión al islam, desde las primeras observaciones, la presencia mayoritaria de las mujeres en las comunidades cobró relevancia, y este tópico se constituyó en un objetivo específico. A partir de ello fue posible construir un aporte descriptivo sobre cómo las mujeres vivencian el islam y lo emplean como una herramienta de reivindicación que les otorga un lugar central en la comunidad, al mismo tiempo que funciona como una forma de perpetuación de roles de género sexistas con connotaciones sagradas; este carácter dicotómico responde a esta demonización e idealización del

islam (Valcárcel, 2014) y sitúa a las mujeres musulmanas como carentes de agencia en estos debates que se enmarcan en la lucha entre el mundo islámico con Occidente, por enarbolar los derechos de las mujeres como una expresión de la modernidad y superioridad moral (Adlbi, 2016). La práctica islámica en Bolivia no es ajena a esta disputa, y es muy importante el rol activo que van a tomar las mujeres para disputar estos derechos, apropiarlos e interiorizarlos.

Se considera evidente que las religiones tienen un rol definitorio sobre la percepción de las mujeres y sobre las mujeres; por esto, las reflexiones teológicas adquieren un rol central como posible herramienta de emancipación que es posible por los esfuerzos de hacer interpretaciones con perspectiva de género de la doctrina. Cada comunidad y cada hermana a su manera han construido reflexiones y negociado su práctica religiosa con su realidad y sus necesidades concretas, permitiéndole construir su identidad particular de manera activa, superando las visiones occidentales que señalan a la sujeta creyente como incapaz de agencia. Son ellas, las hermanas conversas, quienes, a partir del estudio activo, tanto doctrinal como histórico, desde perspectivas emancipadoras, han dotado a las figuras femeninas dentro del islam de un sentido de independencia y fortaleza sustentado en la religión, que ha sido asumido como ejemplo a seguir y como una forma de perfeccionamiento de su práctica religiosa.

Es necesario comprender que el “mundo islámico”, es profundamente complejo y heterogéneo y las interpretaciones realizadas son posibles por tres razones. Primero, el estudio de la doctrina en la ciudad de La Paz-Bolivia no está atravesado por interpretaciones culturalistas propias de países islámicos; como señala Geertz (1994), la masificación de la religión en diferentes territorios atraviesa por un proceso de adaptación y resulta en una práctica particular propia del contexto, es decir, la religión se adapta al contexto boliviano logrando una desentitización efectiva (Taboada, 2010). Segundo, como resultado de esta ausencia de un islam cultural, las hermanas en las comunidades concretas deben remitirse a las fuentes originales, y, al ser este ejercicio realizado entre mujeres, se abre la posibilidad de hacer interpretaciones positivas en torno a los ideales de mujer. Finalmente, como explica Rivera (2015), existe el proyecto de la nueva teología islámi-

ca, que se traduce en material proselitista que busca resaltar los aspectos más “modernos y positivos” del islam, y las comunidades son receptoras de estos materiales y los interiorizan.

Por otra parte, a pesar de que se produzca un discurso que resalte la centralidad de la mujer en la historia y la doctrina islámica, e incluso dotado de un componente político, el deseo personal de cada hermana de ser madre y esposa propio de la sociedad boliviana, deseo alimentado por las nociones de la nueva teología islámica que busca que las mujeres se asuman en el rol de la “compañera ilustrada”, termina por restar importancia en la vida de las hermanas las nociones recuperadas de agenciamiento; toma, entonces, centralidad el rol tradicional y la defensa de estructuras conservadoras, poniendo a la familia como base de estas comunidades, que no llega a diferenciarse sustancialmente de los ideales que defienden partidos/organizaciones religiosas reaccionarias y las estrategias de los mismos. De todos modos, también es resaltante el hecho de que permanentemente se valoren más las tareas de cuidado que las tareas de reproducción de la riqueza.

Esta multitud de elementos que atraviesan a las mujeres en los sistemas religiosos evidencia cómo las religiones se van a transformar y resignificar de un espacio geográfico a otro. No podríamos negar que el islam ha sido y es un elemento a través del cual las mujeres son oprimidas en Medio Oriente, debido a las interpretaciones fundamentalistas hechas por radicales; pero en la región, y no solo desde la experiencia boliviana, adquiere para muchas mujeres un carácter emancipatorio. Por otra parte, consideramos que merece una reflexión más profunda el comprender cómo es que, desde el espacio de origen o predominancia islámica como Arabia Saudita e Irán, se va a emanar un discurso positivo sobre la mujer aun cuando pueden ser países cuyos códigos de conducta atentan contra la vida de las mujeres, y en otras regiones la doctrina islámica se nutre de valores progresistas más o menos feministas y de izquierda. Esto impacta positivamente en la vida de las mujeres conversas.

REFERENCIAS

- Adlbi, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- American Foreign Policy Council, AFPC (2020). *World Almanac of Islamism*. Washington: AFPC. Recuperado de <https://www.afpc.org/publications/books/world-almanac-of-islamism-2021-web-update>
- Al Hashimi, Muhammad 'Ali (2004). *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*. Arabia Saudita: Islamic Publishing House.
- Al-Sheha, Abdul-Rahman (2011). *La mujer en el islam: refutando los prejuicios más comunes*. Rabwah, Pakistán: *Islam House*.
- Al-Qwidi, Maha (2002). *Understanding the stages of conversion to Islam the Voices of British converts*. [Tesis de PHD de Estudios Teológicos y Religiosos]. University of Leeds, Leeds. Recuperado de https://etheses.whiterose.ac.uk/485/1/uk_bl_ethos_250876.pdf
- Amway, Carol (2006). *Hijas del otro sendero: testimonios de nuevas musulmanas, experiencia de mujeres norteamericanas que abrazaron el islam*. Qom, Irán: Fundación Cultural de Oriente.
- Argueta Pérez Coronado, Inés (2021). Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la comunidad sufi. *Antropología Americana*, 6(11), 113-146. Recuperado de <https://revistasipgh.org/index.php/anam/article/view/755>
- Arnold, Denise (2006). Metodologías en las ciencias sociales en la Bolivia postcolonial: reflexiones sobre el análisis de los datos en su contexto. En Mario Yapu (coord.), *Pautas metodológicas para investigaciones cualitativas y cuantitativas en ciencias sociales y humanas* (pp. 3-115). La Paz: Universidad PIEB.
- Asad, Talal (1993). The Construction of Religion as an Anthropological Category (Emanuel Ramos, trad.). En *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (pp. 27-54). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asbún, Alberto (2000). *La migración árabe y su descendencia*. Santa Cruz: Landívar.
- Berger, Peter (1969). *El dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Bowen, Patrick D. (2009). Conversion to Islam in the United States: A Case Study in Denver, Colorado. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, 1, núm. 1 (pp. 40-64). Recuperado de <https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=imwjjournal>.
- Böz, Tuba (2012). Religious Conversion: An Ethnographic Analysis. *Alternatives Turkish journal of international relations-Istanbul* (pp. 50-59). Recuperado de 2021, de <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/19296>.
- Castellanos, Diego (2010). *El islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad*. Bogotá: CETRE-Universidad del Rosario. Recuperado de https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/11084/El%20Islam%20en%20Bogota_ok.pdf
- Chambi, Roberto (2013). *Construyendo nuestra identidad: el islam y los musulmanes en el Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz: Asiabol.
- Chuquimia, Leny (24 de marzo de 2015). Decomisan 60 ovejas que iban a ser sacrificadas en una mezquita. *Página Siete*. Recuperado de <https://www.paginasiete.bo/sociedad/decomisan-60-ovejas-que-iban-a-ser-sacrificadas-en-una-mezquita-DKPS71261>
- Dianteill, Erwan, y Löwy, Michael (2009). *Sociologías y religión: aproximaciones disidentes*. Buenos Aires: Manantial.
- Efe (26 de noviembre de 2009). Denuncian que obligan a usar velo a enfermeras. *Los Tiempos*. Recuperado de <https://acortar.link/I2gmek>
- Fernández, Claudia (1 de agosto de 2018). Ellas eligieron convertirse al Islam. *La Razón*. Recuperado de <https://acortar.link/Gomick>
- Flores, Saúl (2008). *El retorno al Mundo* [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Frias, Amanda (2022). *La comunidad de Allah: Procesos de conversión y dinámicas sociales de la comunidad islámica de la ciudad de La Paz* [Tesis de Licenciatura en Sociología]. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.
- Foucault, Michel (2008). *Tecnologías del yo y textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, Clifford (1994). *Observando el islam: desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia* (Alberto López Bargados, trad.). Barcelona: Paidós.
- Giddens, Anthony (2013). *Sociología* (7.ª ed.). Madrid: Alianza.

- Khoury, Adel-Th. (1981). *Los fundamentos del islam* (Claudio Gancho, trad.). Barcelona: Herder.
- Kepel, Gilles (2017) *Yihad: Expansión y declive del islamismo* (Marga Latorre, trad.). Barcelona: Península.
- Köse, Ali (1994). *Conversion to Islam: a study of native British converts*. London: King's College. Recuperado de [https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/conversion-to-islam--a-study-of-native-british-converts\(1d25f982-fc90-49c0-8a3b-dacdfddc178\).html](https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/en/theses/conversion-to-islam--a-study-of-native-british-converts(1d25f982-fc90-49c0-8a3b-dacdfddc178).html).
- McGuire, Meredith (2002). *Religion: the Social Context*. United States of America: Belmont: Wadsworth Tomson Learning.
- Montenegro, Silvia *et al.* (2007). *Pensar: epistemología, política y ciencias sociales*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Montenegro, Silvia (2015). Formas de adhesión al islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra -islámico. *Horizonte*, 13(38), 674-705. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/13507>
- Mutahhari, Muhammad (2012). *Los derechos de la mujer en el islam*. República Islámica de Irán: Editorial Elhame Shargh.
- Ochoa O., Fanny (2012). ¿Qué dice el islam sobre María? *Albertus Magnus*, 4(2), 211-216.
- Prado, Amalia (1997). *Dios es evangelista, ¿no?* La Paz: Plural.
- Ramírez, Ana María (4 de agosto de 2013). Ramadán, ayuno de cuerpo y alma. *La Razón*. Recuperado de <https://acortar.link/vYy1CF>
- Rambo, Lewis (1993). *Understanding Religious Conversion*. New Haven-United States Yale University Press. Recuperado de <https://yalebooks.yale.edu/book/9780300065152/understanding-religious-conversion/>.
- Rivera, Alejandra (2015). Relatos hermenéuticos y activismo feminista en el islam: hacia una teología de la mujer musulmana como sujeta política. *Mandrágora*, 21(21), 19-45. doi:10.15603/2176-0985/mandragora.v21n21p19-45
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Liberduplex.
- Spedding, Alison (coord.) (2004). *Gracias a Dios y a los Achachilas: ensayos sobre sociología de la religión en los Andes*. La Paz: ISEAT.

- Taboada, Hernán (2010). El islam en América del siglo XX al XXI. *Estudios* N.º extra, (1), 15-34. Especial. Recuperado de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/49227/44279>.
- Vaca, Mery (26 de noviembre de 2009). Velo islámico en Bolivia. *BBC News*. Recuperado de https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2009/11/091126_2328_bolivia_islam_gm
- Vagni, Juan (2015). Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones. *XIII Congreso latinoamericano de estudios de Asia y África*. Buenos Aires.
- Valcárcel, Mayra (2014). “Sierva de Allah”: cuerpo, género e islam. *Cultura y Religión*, 8(2), 54-82. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/52254>.
- Valcárcel, Mayra, y Rivera Al (2014). Feminismo, identidad e islam: estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula Rasa*, (21), 139-164. Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/51309>.
- Varela, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Madrid: Planeta.