

Islam vivido: búsqueda espiritual y expresión corporal más allá de la mezquita

Lived Islam: Spiritual Search and Body Expression beyond the Mosque

O Islã vivido: busca espiritual e expressão corporal além da mesquita

Arely Medina

Doutora. en Ciencias Sociales, CUCEA, Universidad de Guadalajara

Resumen

Este artículo presenta reflexiones en torno a la búsqueda espiritual de tres mujeres mexicanas conversas al islam. Desde un enfoque cualitativo se analiza el contexto del islam en México respecto a los procesos de diversificación religiosa para comprender a través del método narrativo las dinámicas de estas tres mujeres conversas al islam. Desde la perspectiva de la religión vivida se hizo etnografía sobre cómo se piensa el islam, se externaliza y se corporiza. La propuesta metodológica es poner atención a los itinerarios de estas tres musulmanas para salir de la mezquita y seguir la ruta de los espacios vividos y habitados.

Palabras clave: Islam vivido, consumo cultural, espiritualidad, corporalidad, México.

Abstract

This article presents reflections on the spiritual search of three Mexican women converts to Islam. A qualitative approach analyzes the context of Islam in Mexico regarding the processes of religious diversification to understand through the narrative method the dynamics of these three women converses to Islam. From

the perspective of lived religion, ethnography was made on how Islam is thought, externalized, and embodied. The methodological proposal is to pay attention to the itineraries of these three Muslim women to leave the mosque and follow the route of the lived and inhabited spaces.

Keywords: Lived Islam, cultural consumption, spirituality, corporality, Mexico.

Islam en México

El islam contemporáneo en México que comenzó a desarrollarse a finales del siglo XX está compuesto por una mayoría conversa y una minoría migrante. Cada localidad ha permitido particularizar la práctica colectiva de las comunidades y en gran medida la práctica y percepción individual del musulmán en México. Es decir, hablamos de una diversidad de historias, procesos de asentamiento, agrupaciones, doctrinas, prácticas colectivas y trayectorias individuales, resultado de otros procesos mayores tales como el proselitismo internacional, la educación islámica, las migraciones, los contextos religiosos locales, la etnicidad, las experiencias personales, los flujos de información, como procesos de desinstitucionalización religiosa.

El islam en México crece, aunque marginalmente si lo comparamos con otras adscripciones religiosas, pero su aumento es visible. En el censo de población y vivienda de 2020 se registró la presencia de 7,982 musulmanes; casi duplicando su número respecto al año 2010 donde se registraron 3,760 musulmanes, y diez años antes, en el 2000 sólo se registraron 500 musulmanes. Su crecimiento ha involucrado dinámicas que van más allá de los espacios colectivos y el aumento de mezquitas, está relacionado con la movilidad versátil del mensaje islámico que logra asentarse de manera flexible a las necesidades locales y en ella las individuales, por lo que seguir estudiando al islam como una práctica que se desarrolla dentro de la mezquita, limita la comprensión de su presencia y sus variadas formas de practicarse.

La práctica islámica ha tomado rutas diversas que amplían la oferta islámica, esto va aparejado del uso de espacios alternos que permite su difusión ya sea como proselitismo religioso, como oferta cultural, educativa o altruismo. Observar metodológicamente estos itinerarios del islam que lo movilizan hacia a otros espacios permite también comprender otras formas de acción y autonomía de los musulmanes. Creo pertinente reflexionar las trayectorias que salen del margen colectivo y

sobre todo que desinstitucionalizan la práctica para comprender cómo se vive el islam: incorporando la creencia como un conjunto de prácticas que trascienden la mezquita y logran desenvolverse en el mercado espiritual y cultural, así como en espacios cotidianos.

La reflexión que acompaña esta investigación versa sobre los itinerarios del islam en dos espacialidades, la Ciudad de México y Guadalajara, para observar la movilidad de la oferta islámica y cómo es susceptible de situarse en espacios no ortodoxos y mezclarse con otras ofertas religiosas, espirituales, culturales y de bienestar como son las terapias alternativas. A través de la narrativa e itinerarios de tres conversas al islam se busca observar cómo participan de una práctica islámica a veces distanciada de la ortodoxia y cómo viven el islam a través de las materialidades, hábitos y prácticas corporales. El trabajo de campo se dio en dos momentos: en 2010 en la Ciudad de México con la conversa al sufismo y terapeuta en Constelaciones Familiares (TCF), Leyla Fátima; y entre el año 2019 y 2020 en Guadalajara con las conversas al islam Habibah y Aisha Aguirre. Cabe mencionar que hubo un antecedente de observación sobre las prácticas intersticiales que se viven a través del islam, el sufismo y las CF con nuestra participante, Leyla Fátima (MEDINA, 2019); y las experiencias de la religión vivida en Guadalajara a través del caso de Habibah.

Búsqueda espiritual y consumo cultural

La religiosidad contemporánea es resultado de los efectos seculares que trajo aparejada la modernidad y con ella la globalización y transnacionalización. Casanova (2007) distingue tres tipos de secularización; uno como decadencia de las creencias religiosas, aquí podríamos vincularlo a las posturas clásicas de la evolución o estadios sociales, Comte y Marx estarían más que de acuerdo, incluso lo postulan como un proceso universal del desarrollo humano. Una segunda acepción se entiende como la privatización de la religión y precondition para la vida democrática y liberal. Muchas sociedades actualmente guardan en su constitución la libertad de creencias y la separación entre religión de los asuntos públicos y políticos. Esto nos lleva a la tercera forma, la que distingue las esferas seculares, el estado, la economía y la ciencia emancipadas de las creencias religiosas. Casanova entiende estas tres acepciones como proposiciones independientes que dan diferentes modelos de secularización en diferentes sociedades.

Esta explicación es importante porque nos permite comprender los paradigmas teóricos con los que se entiende la actual religiosidad y la presencia variada de sistemas de creencia. El paradigma europeo sostiene el declive de las creencias y prácticas religiosas, mientras el estadounidense supone que su nación surgió como un estado secular, aunque como señala Casanova (2007), las evidencias históricas muestran otras realidades. Entender la religiosidad contemporánea en México, que es el caso que nos ocupa, es atender el proceso de secularización pero situado en sus propias circunstancias. En el caso mexicano, como latinoamericano, sabemos que la religiosidad y las creencias se siguen viviendo de múltiples maneras y están presentes en varias dimensiones de la vida cotidiana. En este contexto también se observa la pérdida del monopolio católico como muestra de la relajación de las tradiciones, la falta de confianza en el sistema y como resultado también de la incursión de otras religiones o prácticas, lo que se va sumando a la tendencia a la desregulación de las ortodoxias, la desacralización, la competencia entre creencias y prácticas, así como la convivencia o fusión entre estas. Sobre esto último, Bastian (2011) señala que en nuestro contexto latinoamericano el mestizaje se ha mantenido tradicionalmente, por lo que la hibridez no es un elemento radicalmente nuevo como en sociedades europeas. El mestizaje tampoco es estrictamente resultado de una individualización, sino que la religiosidad se sigue viviendo colectivamente. Más bien se genera una tensión entre institución, colectividad e individualidad que trae como resultado recomposiciones religiosas entre lo institucional y las prácticas individuales. Respecto al monopolio católico latinoamericano, Parker (2008) evidencia dos tendencias: la no pertenencia a alguna religión, es decir, los *sin religión* que no los aparta de creer en algo o bien, creyente sin pertenencia a una iglesia o *a su manera* como resultado de la desconfianza institucional. En el caso mexicano hay cambios considerables que se expresan en la movilización o conversiones religiosa y no necesariamente en la pérdida de fieles, sino en las formas cómo se práctica y se definen los fieles, por ejemplo como “católicos a su manera” o “por tradición” (HERNÁNDEZ, GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, DE LA TORRE, 2016).

En esta línea, no se trata de reducir la dinámica religiosa simplemente a un declive o disminución, sino a una comprensión de cómo la dimensión religiosa sigue manteniendo un lugar en la vida social. Talal Asad suscribe que lo secular no es la emancipación de la humanidad respecto a la religión, sino cómo la religión se reubica (cfr. CASANOVA, 2007, 4). Si bien la modernidad trajo aparejada una suerte de individualismo, la religión como sistema toma variadas formas respecto a cómo se cree o cómo los individuos

adquieren grados de compromiso con su religión, incluso como transforman a ésta, derivado de los procesos sociales que van estructurando a la sociedad misma.

Berger (1999) en su clásico, *Dosel Sagrado*, manifiesta que la secularización lleva en su propio peso la pluralidad religiosa y la desmonopolización de las tradiciones religiosas, lo que condujo a aperturar un mercado religioso: “El resultado es que la tradición religiosa que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing* (...) es más que nada una situación de mercado” (198). Mardones (2005) expresa que los procesos seculares son transformaciones estructurales que se dan entre el capitalismo neoliberal, la empresa, las multinacionales, la organización en red, las descentralizaciones que logran las acciones en red, el poder, el pluralismo y la competitividad. La modernidad tardía o hipermodernidad ha sido un proceso que deja atrás a la sociedad de producción para ser una sociedad de consumo, se expresa en la imagen de una sociedad red, donde la hiperconectividad a través de sus múltiples herramientas ha logrado que la vivencia y percepción de espacio-tiempo y las relaciones sociales que se generan, sean fenómenos que movilizan no sólo al sector económico, sino a diversos agentes que se mueven en diferentes escalas y dimensiones en un campo social transnacional (SCHILLER y LEVITT, 2004). En la dinámica transnacional se da la globalización de lo sagrado que muchas veces va de la mano de los aspectos culturales, ya que la religión puede ser un performance de actos culturales (LEVITT, 2007)

Parker (2008) observa para el caso latinoamericano que el pluralismo religioso es resultado de la cultura del consumismo, la nueva economía, los medios de comunicación en masa, como la renovación de los movimientos sociales y étnicos. En la religión se generan cambios en las formas en cómo se expresan las religiones y las religiosidades, hay creencias y mensajes más heterodoxos derivados del pluralismo. Hay mezclas, hibridaciones, circulación constante de bienes simbólicos y capitales religiosos.

Frigerio (2005) retomando a Stark y Iannaccone (1993) considera, a diferencia de Berger cuando habla del pluralismo y el mercado religioso, que los sistemas de creencia no pierden credibilidad, y que es justo el pluralismo el que permite que los actores adquieran compromiso con sus elecciones, lo que para Mardones (2005, p. 109): “El mercado ha penetrado en el mundo de lo sacro y reduce a mercancía el mundo religioso”.

En este mercado religioso, la teoría de la elección racional supone la abierta competencia entre sistemas de creencia o religiones y su relación con la religiosidad individual. En esta dinámica, el individuo es un actor que figura como proveedor, gestor

de los bienes de salvación, o consumidor. El mercado abre ofertas de los bienes escasos como son las promesas de la salvación, poderes sobrenaturales, vida eterna, felicidad, amor y es en la producción e interacción colectiva donde puede observar cómo estos bienes y recompensas se legitiman.

La dinámica con la que se hace presente el islam en México se inscribe en la modernidad tardía e hiperconectividad, en los procesos de movilización religiosa, cultural y económica. El islam se ha transnacionalizado a través de diferentes agentes religiosos como los institucionales, pero también hay otros agentes que no siempre su intención principal es el proselitismo, entre estos actores figuran los creyentes que comparten su fe, los migrantes, los turistas, las agencias culturales e incluso profesionistas. Se genera una movilización que permite que el islam llegue de variadas formas y dimensiones. En el caso de México el islam ha incursionado no necesariamente de la mano del proselitismo institucional, apenas contamos con el caso murabitun en Chiapas y el movimiento Ahmadiya, y la *dawah* internacional que llega sólo después de que una comunidad se instaló. Es más común que el islam venga de la mano de viajeros que al entrar en contacto con este sistema de creencia se convierten y se ven impulsados a la organización comunitaria, también por migrantes, por los medios de comunicación, por la industria cultural y la circulación de elementos culturales tales como la gastronomía, la música tradicional, los idiomas, y objetos variados.

La presencia del islam en México está compuesta por una mayoría de conversos que eran católicos, una minoría de cristianos y entre estos dos antecedentes se combina el tipo de buscadores espirituales. Respecto a los musulmanes de origen migrante, se encuentran los árabes, turcos y paquistaníes. Entre los árabes y turcos destaca una mayoría masculina; mientras que la migración paquistaní se caracteriza por ser familiar. Cada actor ocupa un lugar en la circulación del islam y genera itinerarios que en lo individual van tomando forma en el escenario local.

Por ejemplo, es notable que los primeros conversos al islam se hallan iniciado en un contexto de migración entablando amistad o noviazgo con musulmanes extranjeros, o bien tras el uso de tecnologías de la información y comunicación, también es notable la presencia de la *dawah*¹ internacional, que al mismo tiempo que trae una oferta religiosa, lleva consigo dinámicas culturales de los lugares de desarraigo. En el caso de la migración, los musulmanes que llegan al país no sólo se integran a

¹ Se refiere al proselitismo, aunque en el islam no se considera parte de la práctica, por lo que la primera acepción de la palabra *dawah* es llamar a otros por medio de los ejemplos y la palabra.

una comunidad religiosa, sino que son partícipes de la sociedad y cultura, buscan estrategias de integración económica, social y cultural, en las cuales se va dejando una marca de prácticas deslocalizadas al mismo tiempo que ellos se vuelven en consumidores de lo local (HERNÁNDEZ, 2018; MEDINA, 2020).

En su conjunto, estas dinámicas han sido parte de las rutas que dan forma al islam en México, pues no sólo se trata del asentamiento de comunidades o grupos islámicos, sino de la apertura a la diversidad de prácticas, doctrinas, formas de expresión, de congregación e incluso de separación. Las trayectorias individuales son un elemento clave para comprender las formas de concebir la religiosidad y los modos de socializar en una sociedad de diversidad religiosa, aunque con su particular cultura católica, abren también nuevas rutas de expresión. Por tanto, musulmanes conversos como migrantes generan dinámicas colectivas e individuales para gestionar su práctica islámica tanto al interior de la colectividad como fuera de ella.

El aumento tanto de musulmanes como de presencia migrante ha creado un mercado cultural, religioso y *halal*² (MEDINA, 2022). Previo a este mercado, estrategias mercantiles de lo sagrado ya estaban constituidas en México, y en esta mercantilización estaban presentes elementos culturales de Medio Oriente y Asia, como religiosos que convivían con otras expresiones culturales o religiosas. La dinámica de este mercado se caracteriza por la competencia de “empresas comerciales, industriales culturales, como las mismas iglesias, religiones tradicionales o nuevos movimientos religiosos, que buscan establecerse de acuerdo con la lógica de la oferta y la demanda” (DE LA TORRE, GUTIÉRREZ ZÚÑIGA; 2005, p. 10).

Los elementos islámicos presentes en esta dinámica de mercado se distribuyen de dos formas. Una que es propiamente para consumo *halal*, y otra que se oferta como parte de una experiencia cosmopolita, y ambos generalmente circulan en una oferta arabizada. En este mercado al incremento de la presencia musulmana corresponde un incremento de demanda de productos religiosos de categoría *halal*, ya sea la vestimenta, ornamentos, objetos de oración o culto y la comida, además de que todo esto está abierto al consumo de los no musulmanes. En México la promoción y venta se ofrece en redes sociales, Gutiérrez Mueller (2016) considera que una de estas plataformas es Facebook a través de grupos de venta *halal*, en general Internet es el canal de promoción. También se puede encontrar esta oferta en ferias culturales, espectáculos, poco a poco son visibles tiendas organizadas por migrantes que importan mercancía de sus

² Lo permitido y aceptable, en contraposición a *haram*, lo prohibido o pecado.

lugares de origen, así como el incremento de restaurantes y puestos de comida a la usanza mexicana, aunque en sus lugares de origen hay mucha similitud con este tipo de negocio. Los conversos al crear lazos de amistad o amorosos (MEDINA, 2020) en otras latitudes geográficas, aprovechan la oportunidad para importar productos *halal*, ya sea para consumo personal, familiar o venta. En su conjunto estas dinámicas, tanto para musulmanes como no musulmanes, se integran como parte de un mercado cultural y espiritual por donde transitan buscadores espirituales, buscadores de nuevas experiencias culturales o trascendentales, religiosos, o curiosos.

Islam vivido

La religión vivida es una perspectiva que nos permite comprender cómo las personas se relacionan con lo sagrado. Se trata de la relación entre las formas humanas y las figuras santas, sus consecuencias en la vida diaria, de las relaciones entre el cielo y la Tierra (ORSI, 2006). En el escenario descrito, los individuos expuestos a la oferta pueden transitar entre diferentes propuestas, consagrarse como buscadores espirituales, ser parte o no de una comunidad y generar individualismo religioso resultado de la pérdida de la autoridad y tradiciones institucionales que a su vez permiten experiencias centradas en el yo sagrado. Lo sagrado aparece como un componente de posibilidades, lo que nos permite cuestionarnos sobre cuáles son sus características para entender qué experiencias definen lo religioso o espiritual, sus dimensiones y cómo se vive. La vida religiosa o espiritual del día a día podemos comprenderla como: “la actividad que sucede fuera de las instituciones o eventos religiosos, pero esto no significa que descartemos la influencia que esas instituciones ejercen o que descuidemos lo que sucede con la religión organizada todos los días” (AMMERMAN, 2007, p.6).

El presupuesto ontológico con el que partimos es que el mundo divino se vitaliza y se vive no a través sino por las personas, por la acción sobre las cosas, los eventos que emergen de las experiencias, se forma el mundo divino: “no necesariamente depende de las creencias de las gentes en los poderes religiosos o las cosas mágicas. Más bien, los mundos divinos son creados a través de relaciones y acciones concretas entre personas, cosas, espíritus, y deidades que toman formas tangibles como intangibles” (ISHII, 2012, p. 372). Ingold (2012) considera que hay que reconocer la vida que hay en las cosas, pues son parte de ella. En su transcurrir hay flujos y cambios, es un proceso constante de creación porque la vida es multidireccional.

En esta dinámica entonces no sólo es lo externo sino su relación con la conciencia: cuerpo y mente no están separados, los objetos no son ajenos a la acción e interpretación que los actores ofrecen, puesto que se sustenta de los hábitos, historias y prácticas culturales (MORGAN, 2005). La estética aquí toma un lugar central tanto en la vida colectiva como individual puesto que su expresión material otorga pertenencia y permite entender cómo la experiencia o comprensión de lo religioso toma forma en lo sensorial (MEYER, 2018). Hay un juicio estético y conocimiento sensible de la capacidad de percibir el mundo que se alimenta de las estructuras sociales y las sensibilidades particulares.

Las expresiones del creer son observables entonces en lo que las personas dicen y hacen (MORGAN, 2005), y en ellas está la creencia, en la corporización de prácticas y acciones, en su incorporación. Morgan explica que el creer no ocurre sin un cuerpo, su materialidad a través de los objetos, rituales, ceremonias y comportamientos diarios son su dominio físico. La etnografía del creer permite comprender como las prácticas hacen presente lo sagrado a través de dispositivos, sensaciones, imágenes, imaginarios, formas intangibles y tangibles (COHEN, 2016).

En el caso del islam este enfoque resulta pertinente puesto que los modelos clásicos nos agotan su comprensión, estudios como los de Turam (2020), Kaliszewska (2019), Jeldtoft (2011) o Sahu y Huter (2012) lo evidencian. El enfoque del islam vivido (*Live islam, everyday islam*) es otra forma de ver y entender esta práctica en relación con la agencia del creyente y la institución, su aparente homogeneidad y límites. Estos autores han encontrado por ejemplo cómo procesos de islamización reconfiguran las identidades y en ello las acciones materializadas en el consumo, los amuletos, las formas de orar y los comportamientos. Estas transformaciones llegan a ser un estilo de vida y de concebirse un buen musulmán como parte de una decisión personal en los múltiples espacios que habitan, puesto que: “ser musulmán no es algo que tú eres, sino algo que tú activamente decides hacer [...] hacer islam es practicarlo” (JELDTOFT, 2011, p. 140) ya sea en lo privado o en lo público. Y aunque se trate de una religión institucionalizada, su práctica no está exenta de ser activada mediante otras creencias donde el individualismo y el pragmatismo están conectados, así podemos comprender que el islam pueda compartir con la práctica de reiki y generar una visión de salud, amor, donde dios es el mismo poder universal (JELDTOFT, 2011), o donde la etnicidad permite configurar la práctica (KALISZEWSKA, 2019); o reflexionar sobre el género o las actividades seculares (TURAM, 2020).

Caso Léyla Fátima: se considera el sufismo como el corazón

El caso de Léyla se adscribe a la comunidad sufí Halveti Yerráhi que llegó a la Cd. de México en 1987 como resultado de la movilidad migratoria en Estados Unidos y el proyecto transnacional de la Orden Halveti Yerráhi fundada en Turquía. La primera comunidad estaba situada en Nueva York donde se adscribían mexicanos. Estos eran danzantes concheros y tras el intercambio de creencias con el *sheij* de NY y un sueño profético, llegaron con el *sheij* a la basílica de Guadalupe para solicitar permiso a la Virgen para fundar la *tekke* sufí, por lo que la comunidad en México incluye una peregrinación hacia la basílica de Guadalupe donde los derviches giróvagos danzan. Entre sus actividades también incluye las reuniones y festividades para sus integrantes, crea espacios abiertos para buscadores espirituales a través de la ceremonia del *dhirk* o remembranza, incluso su *sheija* menciona: “somos como un bebedero, así como los colibríes que beben y siguen andando, la mayor parte de la población de aquí así lo ha hecho” (cfr. GILET, 2020).

Esta *tekke* ha creado otros espacios de intercambio interreligioso y de terapias alternativas, como es el instituto Luz sobre Luz donde participan líderes religiosos, hay exposiciones culturales, religiosas y capacitación como oferta de terapias de salud y bienestar, como la Terapia de Constelaciones Familiares (TCF) (Medina, 2019). Aunque cada lugar mantiene sus fronteras, éstas han sido vinculadas por sus participantes. Algunos sufíes se han preparado por ejemplo en la TCF, de tal manera que al integrarlas como parte de su profesión ocupan un lugar en la creencia cosmogónica que se tiene, en este caso con el islam sufí, como podrá observarse con este caso.

Su nombre islámico es Léyla Fátima, lo adquirió en 1990 después de tomar la mano, es decir, su ritual de conversión con la comunidad sufí Halveti Yerrahi, dar los cuatro pasos guiados por los cuatro profetas: Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad. Léyla vive en la Ciudad de México y cuenta con estudios universitarios, es licenciada en educación especial en el área de audición y lenguaje, maestra en comunicación y tecnología educativa además ha obtenido certificaciones en acupuntura, biodescodificación emocional, psicoterapia corporal, TCF, y método Yuen.

Antes de entrar al islam a través del sufismo era practicante de yoga por lo que cuando llegó por primera vez a la *tekke* encontró similitudes con la meditación, el estar descalzos en el recinto de oración y seguir una norma alimentaria.

Su asistencia a la *tekke* le hizo acercarse a la TCF, ya que arriba del recinto está el Centro de Salud Sistémica, Instituto Luz sobre Luz, donde entre el año 2005 y 2007 se formó como consteladora familiar a través del Centro de Constelaciones Familiares Sowelu A.C y del Instituto Hellinger Landshut de Alemania, perteneciendo a la 8ª generación. En Luz sobre Luz entre el año 2010 y 2012 formó parte de la primera generación de la Formación Internacional en Nuevos Avances de las Constelaciones Familiares.

En su trayecto como musulmana, Léyla asistió a otras comunidades islámicas de la zona, pero observó que había una presencia muy masculina que le hizo sentir incomoda a diferencia de la *tekke*, donde además es dirigida por una *sheija*, “Acá si hay muchos hombres, pero son como más dulces, como más suaves, y acá (otra comunidad) yo los sentí como más friitos³ [sic]”. La organización de la *tekke* está dada por una mujer que se convirtió en *sheija* y eso ha permitido romper con los estándares ortodoxos del islam. Explica además que la convivencia es neutral para todos en la *tekke*, y donde el ritual del *dhirk* que es parte de la remembranza, tiene mucho de eso: “Estamos en círculo, músicos adentro, mujeres, hombres, los que van a cantar o tocar, luego está el círculo de mujeres, afuera el círculo de hombres”. Léyla me compartió su experiencia, me invitó a participar de un *dhirk* un jueves por la noche, en efecto, hombres y mujeres comparten el mismo espacio y se integran a través de la danza que crea varios círculos, el cuerpo ocupa un lugar importante no sólo en la convivencia con el otro, sino en la dinámica de recrear a través del ritual el movimiento y la unicidad. A través de la remembranza que consta de la recitación continua del *La Illahe Illalah* (No hay más dios que Allah) y la respiración profunda mientras también se recitan los 99 nombres de Allah con un movimiento del cuerpo que se inclina de derecha a izquierda mientras la música suena y el derviche al centro comienza sus giros, visualmente parece que se eleva, el calor corporal se intensifica, los movimientos aumentan su velocidad, y se percibe cierto trance en algunos presentes, este trance va disminuyendo conforme todos al unísono van alentando el ritmo y se realiza la oración.

Para Léyla esta parte ritual es importante, explica que el sufí se vacía al girar, no sólo el derviche sino los acompañantes al danzar en círculo forman el giro: “el punto es vaciarse, empezamos sentados, dice la *sheija* –Permítenos levantarnos con las

³ Friito se refiere a ser frío, que en la descripción toma la forma de una persona distante o indiferente.

vestiduras-, tus vestiduras y soltar, desaparecer de ti, eso es el psique, soltar todo el rollo de todos los días [...] y llega un momento en que sale una especie de ascensión, hasta que llega un momento en que empezamos –*aaahhh, uuhhh, oohhh*– que es mucho manejo del aliento, para barrerse y dejar que el corazón sea”.

Léyla comentó que los inicios de la comunidad en México están vinculados a las danzas concheras de la mesa del Santo Niño de Atocha, y que no hay ningún punto inflexible ya que todo se trata de la unicidad; “La visión finalmente es la esencia, de donde viene todo y que finalmente yo creo no hay mucha diferencia”. Incluso comenta que quedó la tradición de invitarse a participar en velaciones de los concheros, por ejemplo el día de muertos, es bien sabido que el 12 de diciembre de cada año, que se conmemora a la Virgen de Guadalupe en la Basílica y varios grupos danzantes asisten, los derviches no son la excepción como parte del reconocimiento de la llegada de la comunidad. Para Léyla es fácil ver que el sufismo es un abrazar la diversidad puesto que tiene puntos de encuentro con otras tradiciones y culturas, pero sobre todo porque considera que todo viene de Dios: “Dios hace lo que quiere, y si él hace lo que quiere, pues creó todas las culturas, creó todas las formas y creó todas las religiones, entonces ¿Por qué iba a ver problema con nosotros, si el que manda es Dios? Entonces pues punto”. Esa facilidad de convivencia y aceptación también la observa en que muchos sufís de su comunidad han pasado por otras prácticas, han sido buscadores espirituales. El vínculo entre una tradición y otra está en que ambas reconocen la unicidad y el origen de todo, en el caso del islam es Allah, y en el sufismo el corazón juega un papel importante no sólo en el cuerpo sino como representante del Yo, del alma. Léyla retomando siempre en sus intervenciones la imagen de la unicidad explicó que su acercamiento y comprensión al islam fue de la mano con el aprendizaje de la TCF, “Así fui profundizando más en el islam, como finalmente se considera el sufismo como el corazón”. Comenta que cuando fue aprendiendo más del islam le parecía curioso encontrar eco con sus estudios de psicoterapia corporal, porque se trataba de: “Desarmar el rollo emocional a partir del cuerpo [...] ya después de ver todo eso, valió oro”.

Léyla asiste regularmente a la *tekke* para realizar la remembranza, pero es una enseñanza que se la lleva a sus actividades cotidianas. Entre estas actividades está atender a sus pacientes y ofrecer terapia de CF. Su casa está acondicionada tanto para ser una vivienda como un espacio de consulta. En ese momento era un apartamento acogedor con decoración colorida, olor a incienso, algunos libros de consulta,

sobre la mesa su material para la TCF y cerca a los sillones un velo que lo señaló como el que usa para la oración. Pero también suele ser espacio para retiros sobre todo en ramadán. Por ejemplo, por instrucciones de la *sheija* se ha abstraído en ejercicios espirituales, además del ayuno obligatorio en este mes sagrado. Recuerda que en una ocasión debía hacer a lo largo del día varias *Al-Fatiha* (*sura* 1 del Corán) junto a varios *raka'ah* (movimiento del cuerpo en el momento de la oración), cuando de repente al decir en árabe:

Guíanos por el camino recto ¡Pum! Veo todo negro y lo que veo es cómo se están formando los mundos, justo y claro, ¿desde el vacío no? Ni siquiera atraviesa la mente, mucho menos los moralismos, mucho menos nada, solo es la esencia. Guíanos directo a la esencia, desde ahí surge todo, pero no fue una experiencia que me la dio mi intelecto, me la dio *Al-Fatiha* solito en árabe, viene de la experiencia.

La recitación en árabe para ella es importante incluso cuando no entienda el creyente porque no se trata del intelecto, sino de lo que vive: “Me vale un carajo la traducción, yo digo, olvídate de la traducción, vamos a leer en árabe. El árabe te va a dar lo que te va a dar, para que meterte con el intelecto, lo vives”.

Entender el papel del cuerpo vinculado a la psique, las emociones, el Yo, el corazón le permiten a esta sufí entender su ser y estar en el mundo. Relata que en una remembranza comprendió que al igual que la teoría de la TCF, el cuerpo es un medio para honrar a los ancestros, a los otros: “Había una parte del intelecto que estaba haciendo los intercambios de los glóbulos, y que si vienes para acá y que si honras al otro, este tipo de movimientos que hacemos, te agachas y ves al otro, desintegras al otro, ves al otro en donde ves a Dios, no como el Dios que está separado de la humanidad, todo esto es parte de eso, es tu experiencia”.

Caso Aisha: las danzas que mencionan a Allah

Los casos de Aisha y Habibah, nuestras siguientes informantes, están situados en la Zona Metropolitana de Guadalajara y los itinerarios individuales que nos llevan hasta la Cd. de México y en el caso de Habibah hasta Egipto. Sus historias surgen en la joven comunidad islámica de Guadalajara fundada en 2009. El actual islam en Guadalajara está representado por varios grupos resultado de las trayectorias individuales, la capacidad de agencia de los conversos, los procesos de identidad étnica y conversa, la movilidad interreligiosa, la creciente desafiliación de

la ortodoxia, y la resignificación de los marcos normativos. La constante movilidad trajo como resultado la presencia de sunnas, shías, y guiños con el sufismo e incorporación de prácticas variadas.

Esta comunidad llamada Islam Guadalajara, se inscribió en las prácticas tecnológicas, experiencias viajeras de buscadores espirituales o cosmopolitas (MEDINA, 2014) no sólo de conversos sino de migrantes árabes, paquistaníes, turcos y de India. El inicio de esta comunidad presenta dos dinámicas: 1. Ser itinerante y lograr resignificaciones de lugares de oración, esto permitió que la comunidad fuera flexible ante las circunstancias y mantuviera un dialogo respecto a la diversidad religiosa e hiciera una propia lectura de una sociedad católica; y 2. integrar la diversidad islámica tanto de migrantes como conversos, donde las prácticas culturales de los migrantes no eran problema y en ocasiones eran absorbidas por los conversos como pautas a seguir, pero otras tantas se tomaban de otras fuentes de información resultado de las trayectorias individuales de los conversos, algunos como buscadores espirituales, además del bagaje católico resultado de su primera socialización religiosa.

En 2010, la diversidad trajo escisiones, no sólo doctrinales, sino de etnicidad y cultura. Nació el grupo shía, e Islam Guadalajara poco a poco se separó entre migrantes y conversos, de tal forma que en 2015 una mayoría conversa fundó la mezquita Isa Ibn Maryam e Islam Guadalajara quedó en manos del grupo migrante. Aparece también Dawah-lajara con actividades proselitistas en el espacio público para minimizar la islamofobia y promocionar una religión desde el altruismo y asistencia social.

En la actualidad es destacable que mientras algunos musulmanes son asiduos a una de las *musallah*, otros se mantienen móviles y pueden o no asistir a estos centros de culto. Otro espacio que se ha generado a través de los musulmanes es el mercado *halal* y su incursión es espacios heterodoxos y de oferta religiosa, cultural y de bienestar.

En este escenario se desenvuelve Aisha, una joven de 27 años conversa al islam desde el 2013, madre de dos niñas, con carrera técnica en danza folklórica y carrera trunca en enfermería. Aisha relató que siempre escuchó en su familia que su bisabuelo era marroquí pero nunca indagó ni relacionó el islam. Recuerda que sus papás, aunque católicos no fueron religiosos, eso la llevó a que en la adolescencia sintiera la necesidad de creer en un dios y comenzó su búsqueda espiritual. Más ade-

lante con el uso de las aplicaciones digitales, en específico Facebook, generó amistad con una joven marroquí donde entablaron conversaciones sobre islam, pero Aisha contaba con algunos tatuajes visibles, a lo que la joven marroquí le advirtió que con tatuajes ella no podía ser musulmana. Con el tiempo ve sus tatuajes como parte de su historia que le permite dar un significado a momentos especiales: “Tengo 14 tatuajes, me los empecé a hacer antes de convertirme. Trato de no mostrarlos, ¡No por la religión! sino porque no me gusta que la gente me esté preguntando, es algo mío, para mí. Es como una foto que cargas en la cartera, yo lo llevo en un tatuaje, son parte de mi historia”. Tras convertirse al islam, algunos musulmanes le han ofrecido pagar su eliminación a lo que ella responde: “Creo que dentro de los males no se me hace tan grave. Se me hace más grave meterte en la vida de los demás. Mis tatuajes no están agrediendo, no te están faltando al respeto”. Y continúa: “Las enseñanzas del islam van más a fondo que si tú traes aretes o no, que si traes maquillaje o no. Si en tu vida te la vives peleando con otra gente, hablando mal de otras personas, creo que de nada te sirve no llevar maquillaje. Yo ya en la vida es lo que he aprendido, respetar para que te respeten y tan tan”.

Hacia el 2012 Aisha vio publicidad de Islam Guadalajara y asistió a las reuniones. Atraída por la unicidad teológica y las bases científicas del islam,⁴ tiempo después hizo su *shahada*. Comenzó a asistir a la *musallah*, tras ampliar los medios de información y educación islámica, su asistencia bajo. A la escisión entre migrantes y conversos, continuó asistiendo a la comunidad de migrantes porque sentía que con ellos no hay reproches ni vigilancia porque considera que ella no es una adoctrinada: “soy una creyente porque sé de lo que hablo, porque conozco lo que estoy practicando”.

Aisha antes de convertirse llevaba una relación con el padre de sus hijas, al año de conversión el entonces novio decide convertirse para formar familia, puesto que Aisha estaba en cinta. En un evento comunitario no sólo se dio la *shahada* sino que los animaron a casarse, aunque ahora considera que sintió presión. En tres o cuatro años de matrimonio islámico Aisha tuvo a su segunda hija y se separaron. Considera que su esposo dejó de practicar el islam, se interesó por la fiesta y el alcohol:

⁴ Ha sido común encontrar en las narrativas de conversos mexicanos la alusión a las pruebas o señales científicas del Corán. En mi tiempo de acercamiento al islam encontré una guía de promoción proselitista en alemán, después la encontré en inglés y español, guía a la que se tiene acceso en las comunidades de conversos puesto que se distribuye a través de agencias proselitistas. El capítulo 1 versa sobre los milagros científicos en el Corán. ABU Harb, 2004. *Una breve guía ilustrada para entender el islam*. IIPH.

“Es muy difícil estar con un hombre no musulmán [...] yo siempre le pido a Allah que acerque a mí a las personas que se acerquen a él [...] he sabido salir adelante *Alhamdulillah*”.

El islam la acercó a amistades paquistaníes, quienes le enseñaron el arte de la henna, eso la llevo a las danzas indias, ahora está certificada por una red internacional en danza bhangra. Esta danza a diferencia de otras le permitió crear un puente con el islam: “Nació en el Punjab, tiene mucha relación con el islam, la vestimenta no está destapada como otras danzas. Usan el *kurti*, pantalón y el velo. Algunas danzas mencionan a Allah, los mudras hacen el dedo hacia arriba y eso es la unicidad”. Este camino la ha llevado a ampliar su repertorio con la danza kalbelia, explicó que tiene relación con el yoga kundalini: “Es un yoga danzante, y también con el sufismo, tiene muchos giros sufíes [...] a veces con el shiismo, las letras de las canciones mencionan a Alí”. Por lo que de definir una doctrina islámica menciona que le gusta el sufismo porque es más espiritual y lo conecta con las danzas. Aunque también le gusta el shiismo porque hay respeto y admiración a la familia del profeta. Cabe mencionar que el primer islam que aprendió en la comunidad fue la sunna, pero su itinerario de danza la llevo al sufismo y su amistad con otros conversos incluidos la familia de Habibah, la acercaron al shiismo.

Su separación matrimonial la hizo doblar fuerzas laborales, buscar trabajo cuando su *dîn* (fe) estaba bajo no fue sencillo, recuerda que nada resultaba sobre todo porque era muy fácil corromperse. Decidió enfocarse en su religión e hijas, hizo suplicas:

Facíltame el sustento, y él me ha facilitado todo esto. Muchas veces me han dicho jeres musulmana, no puedes bailar! Pero yo trato de que mi danza tenga relación con el islam. Yo les digo, -Si Allah quiere que yo me dedique a otra cosa, él me va a facilitar, pero hasta ahora él me ha facilitado esto-.

Actualmente su fuente económica es el servicio de henna, danza y productos artesanales de la India, así como los trajes de la danza, bisutería que consigue con los hare krishna o amistades que regresan de su viaje. Incluso día a día Aisha viste kurtis, el día de la entrevista ella y su hija vestían kurtis coloridos, uno rosa con decorados verdes, y la pequeña uno rojo con decoración de espejitos que alejan el mal de ojo, según su explicación.

Su oferta es para eventos privados como bodas, bailarinas, fiestas de la comunidad paquistaní, abriendo la oferta en espacios físicos de venta cultural propios del mercado religioso como en las redes sociales, también como maestra ofertando talleres e incluso en eventos públicos locales o nacionales. Suele danzar en puntos culturales de manera libre con la intención de que conozcan la danza: “Que no sólo

existe el *belly dance*". Pero al mismo tiempo al islam: "Una cosa conecta con la otra, me ven con el velo y me preguntan - ¿de qué religión eres? -, entonces sirve para dar *dawah*, no es nada más ponerles henna, es como exteriorizar un poco de lo que traen y yo les digo, -yo como musulmán así y así-".

Aisha no se sitúa en un solo punto porque ser itinerante es para ella como viajar y su trabajo se lo permite: "Lo puedo llevar a donde sea". Ella considera que la henna si bien no es una tradición religiosa sino cultural, es un trabajo *halal* y además con "personalidad". Su convivencia con otras tradiciones espirituales quizás le permite pensar a la henna de esa manera, explica:

La persona a la que le vas a trabajar, si viene con su energía muy pesada la henna no se le pega al cuerpo. Entonces pones el trazo y así como que se levanta. Vas aplicando y se levanta, yo lo he notado cuando estoy estresada como que la henna no coopera conmigo. De hecho, tengo la costumbre de, cuando llegó con una clienta, tomarle la mano "¡Siente mi vibra! Todo tranquilo, estás en confianza- Para que me permita tanto la henna trabajarla, como la persona. Siento esa confianza y seguridad.

Esto también adquiere sentido cuando expresa que le agrada la tradición de la India porque es un espacio donde conviven diferentes religiones, los hindús, musulmanes y católicos; los colores, la alegría; que en su conjunto da un toque espiritual. Para Aisha lo espiritual es un estado de conciencia porque todos somos vibraciones, energía. Lo relaciona con el islam porque tener conciencia es estar bien: "Es una religión de paz, y uno como musulmán no se debe preocupar. Allah ya tiene tu destino, lo que se debe preocupar el ser humano es de estar bien con Allah. Y te va a facilitar todo. Con él no me ha faltado nada, me ha facilitado la henna, la danza".

Además, encuentra que en la danza hay beneficio como en el yoga, se libera energía: "Hasta a veces te llegas a enfermar [...] en Pakistán tienen la creencia de que cuando la bailarina está danzando, atrae la energía de Dios, entonces se acercan a la bailarina y pasan sus monedas, bienes, como para bendecirlos". Ve en la danza una fuente de conexión divina de bienestar físico, emocional y económico, incluso mencionó: "Me empoderé de todas maneras [...] como mujer musulmana me siento más plena, más tranquila, más auténtica, siento que puedo ser yo".

Finalmente ella entiende que dentro del islam y la danza la mujer ocupa un lugar, es pilar fundamental en la comunidad: "Es el poder femenino. Cuando uno baila atrae a Dios [...] yo no soy sin el islam [...] yo no puedo negar que Dios existe. Si tú estás bien con él, todo va a estar bien".

Caso Habibah: Un conocimiento divino que Allah *subjanallah* te da

Habibah realizó su *shahada* en el 2009 cuando aproximadamente tenía 25 años. Oriunda de la Cd. de México, pero radicada en Guadalajara desde los 6 años de edad, donde estudió psicología. En su familia practicó el catolicismo por parte del padre y asistía a la Iglesia de los Testigos de Jehová con su madre. Recuerda las disputas entre sus padres por defender ambos su religión, lo que la hizo alejarse de ambas creencias. Sin embargo, mantuvo contacto con el catolicismo tras unirse en pareja, recuerda que en esa relación no había problemas puesto que ella entendía toda la creencia. En esa relación nacieron dos niñas criadas en la tradición católica, pero fue hasta que Habibah conoció el islam que estos roles de crianza religiosa cambiaron.

Habibah conoció el islam a través del internet en 2006. En Facebook interactuó con un marroquí musulmán cuando estaba pasando por un mal momento y entre las tantas charlas que tenían, él le recitó un *sura* que la llevó a buscar más información. Entre su búsqueda la recomendación fue que buscara una comunidad local, pero en ese momento estaba desintegrada, así que se documentaba en línea. No fue sino hasta 2009 que nació Islam Guadalajara y entonces se acercó a la comunidad. Para ella el islam llegó como predestinación, muy propia del pensamiento islámico: “Como dice Allah, cada quien ya tiene su destino en el cuello, en tu yugular”. En esta misma idea, conforme Habibah se integraba a la comunidad local, realizó su *shahada*.

Tras su ritual y su proceso de conversión Habibah entró en conflicto con su pareja, no sólo por la educación religiosa hacia sus hijas, sino porque sus hábitos estaban cambiando y sentía que no era comprendida. Habibah leyó que la musulmana debe casarse solamente con un musulmán, anímicamente se sintió mal y tras reflexionarlo decidió separarse para seguir las normas islámicas: “No porque yo quiero, sino porque Allah a mí me lo prohíbe y me voy”. Se mudó con sus hijas, en ese periodo recuerda que tomar su independencia no fue fácil en lo laboral, sobre todo porque ya usaba el velo. Considera que lo que le ayudó fue mantener su fe y de esta manera Allah le dio las condiciones óptimas. Consiguió trabajo donde le permitían usar el velo y tiempo para asistir los viernes a la *musallah*.

En ese mismo periodo ella continuó navegando en las redes sociales y entabló una relación afectiva transnacional (MEDINA, 2020) con un egipcio que le propuso matrimonio. Habibah viajó hasta Egipto donde no logró crear un acuerdo matrimonial,

pero residió un año pesé a las señales que Allah enviaba. Su estadía la ve como una prueba de Allah, ella quería viajar, pero las condiciones no se daban, hizo *dúa* hasta que logró viajar, pero incluso allá seguían las pruebas como un recordatorio de que Egipto no era su destino, no se casó, la economía era mínima, sufrió un secuestro exprés, y tardó tiempo en reunir dinero para su regreso: “Desde que entras al islam Allah te pone pruebas que Dios espera que tú las pases. Al final es como la purificación”.

Pero al pasar las pruebas y mantener la fe, Habibah considera que las situaciones mejoran. Ya a su regreso a Guadalajara y seguir su convivencia en comunidad, conoció a un universitario converso con quien tiempo después contrajo matrimonio. Formaron familia y se dio el nacimiento de su hijo, ahora las dinámicas son islámicas y las hijas se inscriben a ellas. Esto ha facilitado la prácticas y los hábitos que se han incorporado en la dinámica de la joven pareja. Con su esposo ha compartido una vida religiosa, viajes gestionados por agencias islámicas con fines educativos y de proselitismo. Vivieron una temporada en Cd. de México donde se acercaron a la comunidad shiia por lo que actualmente incluyen estas actividades.

Habibah al respecto se considera musulmana sin definirse completamente a una doctrina, sin embargo, reconoce que aprendió el sunismo tras su conversión, pero la convivencia con otras comunidades y sus viajes con fines religiosos le han acercado al shiismo, incluso ella y su actual esposo crean espacios de práctica shiita para celebrar fechas especiales. En esta trayectoria Habibah se ve como una estudiante del islam, ha generado autonomía tanto de la comunidad local, como de las transitadas y continua su aprendizaje bajo sus propios recursos y entendimiento.

Considera que tras su conversión generó libertad y crecimiento. Si bien ya no labora como psicóloga, encontró un nicho laboral con prácticas del cuidado de la salud y lo estético, como la *hiyama* (ventosas) y aplicación de *henna* decorativa por ser actividades recomendadas por el profeta, por lo tanto, *halal*. Se promociona en las redes sociales, pero también sus itinerarios incluyen espacios culturales los fines de semana, que se caracterizan por ser andadores o tianguis culturales, es contratada por hoteles en zonas turísticas para atender a la clientela o bodas con temática india, incluso ha compartido espacios con Aisha.

Para Habibah es importante llevar el islam de manera visible no sólo a través del uso del velo (*hiyab*) o la *abaya* que adoptó, sino en el carácter y cumplimiento

de los hábitos como un reflejo del alma y del conocimiento sagrado: “No basta con llevar el islam en el corazón, que eso debe de ser un reflejo de tu alma, y ese conocimiento no lo leí ¡eh!, ese conocimiento te llega porque es un sentimiento que dices, ¡no es que hay algo que me falta, que no estoy haciendo bien! y de repente dices bueno, si lo correcto es hacerlo pues voy a intentar”. Para ella se trata de seguir lo verdadero, no es una fe ciega en su interpretación, sino revelaciones del conocimiento que llegan a través de sueños, enfermedades, pruebas e incluso con sólo escuchar el canto de los pájaros que recitan el nombre de Allah, y las pruebas científicas de la naturaleza.

En este mismo tenor, un hogar islámico debe lucir como tal, los muros de su hogar están decorados con algunas *aleyas* (versos coránicos), tapetes de oración, un *mihrab* que marca la orientación de la Kaaba, lámparas tipo marroquí. Sobre el escritorio pequeñas banderas palestinas, artículos religiosos como el *taquiyah*⁵ de su esposo, libros sobre islam, los libreros también guardan libros islámicos y varios coránes que ella y su esposo atesoran como recuerdos de episodios en su vida. Velos que cuelgan a un costado de la puerta por si alguien llama o si hay que salir de prisa. La puerta que recibe viste un letrero que anuncia el mes de ramadán, comenta que, así como los católicos visten su casa de luces en diciembre, ella lo hace en el mes de ramadán, decora con estrellas y la luna representativa. Pero tampoco es sólo lo ornamental, las actividades dentro del hogar son importantes, mantienen el espacio purificado: la limpieza, los actos *halal*, incluso pequeños hábitos como evitar ver programas de terror u obscenos, cotilleo, verter agua caliente en el resumidero, porque son actos que atraen a los *djinns* que ya han estado presentes molestando a su familia.

Cierre: vivir el islam entre el cuerpo y lo espiritual

Analizar el islam desde la práctica más allá de la colectividad y los recintos religiosos nos permite comprender como el creer (MORGAN, 2005) forma parte de la construcción de la cotidianidad del creyente, esto incluye la interiorización, comprensión y exteriorización del sistema de creencia. El creer se expresa en las formas en cómo se concibe la realidad, la identidad a través, por ejemplo, de la palabra, el cuerpo y las materialidades. En los tres casos presentados podemos observar que el islam

⁵ *Taquiyah* o también conocido como *kufi* es el gorro o tocado musulmán para los hombres.

reconfiguró la forma en cómo conciben y narran su historia de vida y en su presente proyectan su ser y estar en el mundo de manera que se acercan a lo sagrado, por ejemplo, hay una idea de predestinación como agente externo a la voluntad por la cual interpretan su agencia.

Los itinerarios como recurso metodológico para entender los contextos muestran que en estos casos hay aspectos socioculturales que se leen transnacional y se adecuan a los contextos locales, donde el islam institucional, ortodoxo, al mismo tiempo que busca tener un lugar en el escenario religioso tira a la desinstitucionalización como resultado de las dinámicas e itinerarios de las conversas, por lo que esto explica también la autonomía que logran tener respecto a la ortodoxia y la comunidad. Las experiencias intracomunitarias, la movilidad entre comunidades islámicas, locales, nacionales y extranjeras, así como el uso constante de las redes sociales, la participación del mercado religioso y cultural, son canales de información donde se toma y se dejan las prácticas, mismas que dan sentido a la experiencia, por lo que su adscripción es mencionada sólo como musulmanas sin una doctrina específica que seguir, podríamos decir siguiendo la idea de Parker (2008) que se trata de un islam a su manera.

En estos espacios donde se arma el itinerario sobresale la experiencia no sólo de narrar el recuerdo, sino de lo corporal. El cuerpo y el *embodiment* (MEYER, 2018) ocupan un lugar central en la experiencia religiosa. La vestimenta es un código estético sensorial con el mundo (COHEN y MOTTIER, 2016) para reafirmar la pertenencia religiosa y el cumplimiento de la norma, pero también tiene tintes cosmopolitas que se juegan en lo transnacional. Esto viene acompañado de los sentires del cuerpo a través del comportamiento ético y moral, pero también de las experiencias trascendentes por ejemplo en el *dhirk* sufí, el bhangra o el kalbelia que conectan con Allah, en las terapias de salud *halal*, la oración o los hábitos de purificación para alejar el mal como los *djinn*, o el corazón como expresión del Yo, la psique o el alma y portador de la fe, canal del conocimiento, la energía y lo espiritual.

Estas expresiones se acompañan de la sensorialidad, por ejemplo, la recitación en árabe, la música, el movimiento, las emociones, las imágenes que genera el pensamiento, se trata de una integración de la religiosidad en el cuerpo, de una incorporación de lo sagrado. Lo religioso, lo sagrado, lo sacro se refleja también en la materialidad, a través de las cosas como parte de la salvación, ya sea en la ropa o la decoración. El hogar es ejemplo de ello, los objetos pueden ser considerados como

elementos vitalizadores (ISHII, 2012) susceptibles de narrarse, vivirse, sentirse a través de la decoración islámica o incluso de Medio Oriente que evocan atmósferas del cinturón coránico (LUBECK y BRITTS, 2003), olores que remiten a espacios sagrados al prender un incienso, hacer un té o alimentos, de escenarios que remiten a Medio Oriente o espacios donde objetos sacros aguardan para una pequeña recitación o meditación.

El islam vivido son también historias y conjeturas que permiten al creyente otorgar sentido y coherencia a los eventos de la vida que se tejen en la rutina, por ejemplo, es sobresaliente la alusión al empoderamiento, la convivencia entre iguales, la toma de decisiones incluso en el divorcio, desde la visión islámica estas mujeres se ven en una mejor posición y empoderadas porque lograron salir de situaciones no deseables. En estos ejemplos, aunque se lee la predestinación es evidente la agencia y en ella se ve el transitar por otros marcos interpretativos que inyectan sentido y generan formas de practicar el islam más allá de la mezquita.

Referencias

- AMMERMAN, Nancy T. Introduction: Observing Religious Modern Lives. En *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford Scholarship, 2007, pp. 3-17.
- BASTIAN, Jean Pierre. "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas. En Olga Odgers Ortiz (coord.), *Pluralización religiosa de América Latina*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011, pp. 19-38.
- BERGER, Peter. *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, 1999.
- CASANOVA, José. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. En *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre, UAM-AEDRI, 2007, pp. 1-50
- COHEN, Anouk, y DAMIEN, Mottier. "Pour une anthropologie des matérialités religieuses", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 174 (avril-juin), pp. 349-368.
- DE LA TORRE, Renée y GUTIÉRREZ ZÚÑIGA. (2005). Presentación. Mercado y religión contemporánea. *Desacatos*, núm. 18, 2016, pp. 9-11.

GILET, Eliana. La historia de una comunidad sufi en México conducida por una mujer. En *Sputnik Mundo* (19 de febrero de 2020). <https://mundo.sputniknews.com/20200219/la-historia-de-una-comunidad-sufi-en-mexico-conducida-por-una-mujer-1090523373.html>

GUTIÉRREZ Mueller, Beatriz. Facebook e Internet: ¿Para qué los usan los musulmanes en México? *Trayectorias*, vol. 18, núm. 42, enero-junio, 2016, pp. 28-58.

FRIGERIO, Alejandro. Teorías económicas aplicadas al estudio de la religión: ¿Hacia un nuevo paradigma? En *Boletín de lecturas sociales y económicas*, UCA, FCSE, año 7, núm. 34, 1993, pp. 34-50

HERNÁNDEZ González, Cynthia. Los marroquíes y argelinos en la Ciudad de México: Expresiones identitarias y estrategias para la reafirmación de sus pertenencias originarias. En Álvaro Ramírez (ed) *Imágenes de poslatinoamérica*, vol. 1, Actas Fourth Annual International Conference Latin America: Tradition and Globalization in the 21 st Century, 2017, pp. 155-175.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Alberto; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; y DE LA TORRE, Renée. *Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México*. RIFREM, CONACYT, COLEF, COLJAL, CIESAS, 2016.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, año 18, n. 37, 2012, p. 25-44.

ISHII, Miho. "Acting whit things. Self-poiesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2 (2), 2012, pp. 371-388.

JELDOFT, Nadia. "Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities", *Ethnic and Racial Studies*, 34 (7), 2011, pp. 1134-1151

KALISZEWSKA, Iwona. "What good are all these divisions in Islam? Everyday islam and normative discourses in Daghestan". *Contemporary Islam*. Springer, 2016, pp. 1-23 (<https://doi.org/10.1007/s11562-019-00436-9>)

LEVITT, Peggy. Redefining the Boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life. En *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford Scholarchip, 2007, pp. 103-120.

LUBECK, Paul M., y BRYANA Britts. La sociedad civil musulmana en los espacios públicos urbanos: globalización, cambios discursivos y movimientos sociales. *Revista de Estudios de Asia y África*, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre, vol. xxxviii, núm. 3, 2003, pp. 480.

MARDONES, José María. Religión y mercado en el contexto de transformación de la religión. En *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 103-110.

MEDINA, Arely. *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2014.

MEDINA, Arely. Intersticios de las prácticas religiosas en escenarios seculares. El caso del sufismo en México. En NAVARRO Ramos, ORTIZ Acosta, FLORES Soria, FUERTE (coords). *Espiritualidad sin religión. Interioridad, jóvenes y creencias religiosas*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, ITESO Universidad Jesuita de Guadalajara, 2019, pp. 194-211.

MEDINA, Arely. "Migración por matrimonio islámico. De las primeras migraciones árabes y turcas a las contemporáneas", *Revista Estudios Jaliscienses*, núm. 121, agosto, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2020, pp. 47-58.

MEDINA, Arely. "El camino hacia lo Halal: Ética y sacralización de los alimentos en la vida del musulmán en Guadalajara", *Religião & Sociedade*, 42(2), 2022, pp. 155-175.

MEYER, Birgit. "A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo", *Debates do NER*, año 19, núm. 34, agosto-diciembre, 2018, pp. 13-45.

MORGAN, David. *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Los Angeles: University of California Press, 2005.

ORSI, Robert A. *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton University Press, 2006.

PARKER, Cristián. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado, Brasília*, vol. 23, núm. 2, 2008, pp. 281-353.

SAHU, Biswamitra, HUTTER, Inge. "Live Islam in India and Bangladesh: negotiating religion to realize reproductive aspirations", *Culture, Health & Sexuality*, vol. 14, núm. 5/6, mayo-junio, 2012, pp. 521-535 (<https://www.jstor.org/stable/23265702>).

SCHILLER, Nina y PEGGY Levitt. "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*, segundo semestre, 2004, pp. 60-91.

TURAM, Berna. "Ordinary Muslims: Power and Space in Everyday Life", *International Journal of Middle East Studies*, vol 43, núm. 1, 2020, pp. 144-146.

Entrevistas

AGUIRRE, Aisha. Entrevista sesión 1. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 2 octubre de 2020. Archivo WMA (1:07:31 min.). Proyecto *Religiosidades heterodoxas en Guadalajara*.

HABIBAH. Entrevista sesión 1. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 17 de julio de 2019. Archivo WMA (1:56:18 min.). Proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado*. Proyectos estratégicos de CIESAS con una duración de dos años (2019-2020).

HABIBAH. Entrevista sesión 2. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 26 de julio de 2019. Archivo WMA (1:37:53 min.). Proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado*. Proyectos estratégicos de CIESAS con una duración de dos años (2019-2020).

HABIBAH. Entrevista sesión 3. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Zapopan, Jalisco, 30 de julio de 2019. Archivo WMA (1:24:48 min.). Proyecto *Religión y sociedad en México: recomposiciones desde la experiencia y el sentido practicado*. Proyectos estratégicos de CIESAS con una duración de dos años (2019-2020).

LÉYLA, Fátima. Entrevista sesión 1. Entrevista concedida a MEDINA, Arely. Cd. de México, 20 de junio de 2010. Archivo WMA (1:19:26 min.). Proyecto *Islam en Guadalajara. Procesos de Identidad y relocalización* (2010-2011), El Colegio de Jalisco, programa de maestría en Estudios sobre la Región.