

Las trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, el CECM y la Comunidad Sufí¹

Inés Argueta Pérez-Coronado

Universidad Paris Diderot, Francia
Correo electrónico: ines.argueta@gmail.com

Recibido el 28 de mayo de 2020; aceptado el 25 de octubre de 2020

Resumen: Se presentan diversas trayectorias de incorporación al islam en la Ciudad de México, a través del estudio de dos comunidades religiosas: el Centro Educativo de la Ciudad de México A.C. (CECM) y la Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi. La presentación de estas comunidades se propone como contexto para comprender las trayectorias de quienes cambian de religión. Se siguen las trayectorias de movilidad religiosa de hombres y mujeres, y se analizan sus relatos en cuanto a su descubrimiento del islam, los rituales oficiales de conversión, su integración a las comunidades y los cambios o continuidades en las dinámicas personales y sociales de sus círculos cercanos.

Palabras clave: *religión, conversión, movilidad religiosa, musulmanes, integración, comunidades religiosas.*

Trajectories of integration into islam in Mexico City A study of the CECM and Sufi Community

Abstract: This paper analyzes multiple trajectories of integration into Islam in Mexico City, through the study of two religious communities: the Centro Educativo de la Ciudad de México A.C (CECM) and the Sufi Community

¹ Este trabajo es producto mi de maestría *Les parcours de conversion à l'islam à Mexico*, presentado en junio de 2019 en la Universidad Paris Diderot, dirigida por Jules Falquet.

Nur Ashki Al-Yerráhi. The presentation of these communities aims at understanding the trajectories of those who change their religion. It describes religious mobility of men and women, and then studies their stories about their discovery of Islam, the official rituals of conversion, their integration into the communities and the changes or continuities in the personal and social dynamics of their social circles.

Key words: *religion, conversion, religious mobility, Islam, integration, religious communities.*

Introducción

El primer día de mi trabajo de campo en la Comunidad Sufí coincidió con el Jueves Santo y la Ceremonia de la Conmemoración (*Diker*). Era un día importante para la Comunidad. Observé las paredes de la *tekeke*² decoradas de manera ecléctica: fotos del Dalai Lama, de *sheika*³ Amina y de Gandhi. Después de cenar inició la Ceremonia. Estábamos sentados en medio círculo y se distribuyeron las canciones impresas: “lâ illâha illâ-l-lâh”: “no hay otra divinidad excepto Dios”, la afirmación principal de la *shabada*, la profesión de fe al islam. Las personas mantenían los ojos cerrados o miraban hacia arriba y el movimiento de sus cabezas estaban sincronizadas con la música, cada vez más rápida: a la derecha para negar que hay algo más que la divinidad y a la izquierda para llevar esta afirmación de Dios cerca del corazón. Me pregunté si debía o no participar en la ceremonia, no quería quedarme a un lado y observar como si fuera un espectáculo. ¿Realmente podría cantar, mover la cabeza de un lado al otro, y al mismo tiempo observar para realizar mi trabajo de campo sobre las trayectorias de conversión al islam en la Ciudad de México?

Mis estrategias etnográficas fueron cambiando conforme avanzó la investigación y poco a poco encontré un equilibrio entre mi participación con la comunidad y mis observaciones. Llevar un diario de campo fue clave para

² La *tekeke* es el lugar de culto de los sufíes.

³ El *sheik* o la *sheika* es alguien admirado y respetado por su edad y sus conocimientos, en este contexto, conocimientos religiosos. En la Comunidad Sufí hay una clara distinción entre la figura de *sheika* e *imam*, la primera es la guía espiritual y el segundo es el que guía la oración. En el CECM, *sheik* e *imam* se usan como sinónimos.

anotar, recordar y desarrollar más a profundidad mis primeras reflexiones y también para explorar los nuevos caminos abiertos durante mis observaciones.

La inquietud que me condujo a investigar las conversiones al islam en la Ciudad de México, fue reconocer que se trata de comunidades ultra-minoritarias en un contexto dominado por la religión católica. Es decir, indagar sobre la decisión deliberada de convertirse a una religión que, en México, no tiene de forma evidente, ningún anclaje histórico, cultural o social, que representa a una minoría y que, además, carga con cierta estigmatización por parte de la opinión pública. Proceso que se inscribe en un contexto de pluralidad religiosa en México, de nuevas dinámicas y movilidades religiosas particulares de los siglos XX y XXI, donde las llamadas conversiones al protestantismo son el principal motor de cambio religioso en el país. Las conversiones al islam, por el contrario, son numéricamente muy restringidas: a nivel nacional el número de musulmanes asciende a cerca de 4 mil personas.⁴ Las comunidades musulmanas se construyeron *ex-nihilo*, llegaron desde los años 1980 y se institucionalizaron en los años 2000 en el centro del país, en la Ciudad de México y el Estado de México. En esta región, se trata, de un fenómeno mayoritariamente urbano y de clases medias. Se inscriben en un contexto relativamente privilegiado, sus miembros cuentan con una alta tasa de alfabetismo y una amplia franja de adultos tienen educación superior (De la Torre & Gutiérrez, 2007, p. 114). Otras comunidades musulmanas se instalaron simultáneamente en el sureste del país y en algunas regiones del norte desde los años 1990. De hecho, son las comunidades de Chiapas las que “gozan” de una atención mediática mayor, a pesar de que numéricamente son comunidades más restringidas. Según cifras oficiales Chiapas cuenta con 110 musulmanes, contra 1 178 en Ciudad de México y 417 en el Estado de México.⁵ Hay cuatro principales comunidades musulmanas en la Ciudad de México, que en total no representan más de 2 mil personas.⁶ El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana, el Centro Salafí de México, el Instituto de Lengua y Cultura árabe Al-Hikmah (actualmente cerrado por remodelación) y la Comunidad Sufi Nur Ashki Al-Yerráhi.

⁴ Según *Panorama de las Religiones en México 2010*, INEGI, 2010, aunque aproximaciones de investigadores más recientes afirman que se acercan a los 5 mil.

⁵ Según *Panorama de las Religiones en México 2010*, INEGI, 2010, y aproximaciones de investigadores.

⁶ Según *Panorama de las Religiones en México 2010*, INEGI, 2010,, aunque según aproximaciones de investigadores las cifras más actuales se acercan a los 3 mil en la Ciudad de México.

Acercamiento a los estudios de movilidad religiosa

En los últimos años diversos investigadores han estudiado las incorporaciones de mexicanos al islam en la Ciudad de México. Para efectos pragmáticos, los trabajos antropológicos y sociológicos dedicados a este tema se pueden dividir en tres categorías: 1) los trabajos informativos o analíticos; 2) los trabajos parciales 3) y los que se autodenominan estudios de “género”.

En la primera categoría, podemos encontrar trabajos que hacen un esfuerzo por trazar de manera detallada la llegada e instalación de las diferentes comunidades musulmanas. Estos trabajos arrojan datos interesantes sobre los actores principales que participaron y participan actualmente en la construcción de estas comunidades (Hernández González, 2009 y Cobos Alfaro, 2008; Medina, 2017, entre otros). Otros realizan una explicación sobre el islam a partir de las comunidades estudiadas (Gómez Colorado, 2008) o bien sobre el islam de manera general resumiendo el nacimiento de esta religión, sus diferentes ramas, y sus pilares (Castro Flores, 2012; Navarrete Ugalde, 2015). Finalmente, otros trabajos proponen un cuadro de análisis importante para comprender a estas comunidades (Pastor de María y Campo, 2011; Cirianni Salazar, 2015).

En la segunda, destacan los trabajos que llamo parciales, no porque haga una crítica a la parcialidad de los investigadores *per se*, puesto que a mi parecer el comprender y explicitar el punto de vista de quien investiga es sustantivo en toda investigación (Collins, 1986, p. 29), sino porque hay una serie de trabajos donde el punto de vista del investigador está muy presente, sin que el investigador haga un ejercicio de explicitarlo y cuestionarlo. Por ejemplo, en los trabajos que reproducen ciertas visiones sobre el islam, resaltando el “machismo” de los hombres musulmanes (Taboada, 2010) o bien refutando la “sumisión” de las mujeres musulmanas (García Linares, 2018). O son los trabajos donde el punto de vista del investigador está anclado en el islam, puesto que practican esta religión, y combinan las ciencias sociales y la teología (Hernández González, 2018).

En la tercera categoría, están los trabajos que abordan las conversiones al islam que se presentan como “estudios de género” o que estudian únicamente mujeres (Castro Flores, 2012; García Linares, 2017, 2018; Hernández González, 2018; Navarrete Ugalde, 2015). Estos trabajos parten de una definición naturalista (Mathieu, 2013, p. 100) ya criticada⁷ dentro del feminismo sobre lo

⁷ Véase a Delphy, 1998.

que es el “sexo” y el “género”: el “sexo” sería un hecho biológico y natural que distingue a hombres y mujeres, mientras que el “género” sería la interpretación social o subjetiva de dicho hecho biológico. Sin entrar en discusiones teóricas sobre la categorización del sexo, género y la sexualidad,⁸ el problema de partir de esta premisa es que se cae en una trampa epistemológica pues se estudia únicamente a las mujeres⁹ basándose en su identidad (Hernández González, 2018; García Linares, 2014, 2018); se constata la diferencia de roles entre hombres y mujeres de manera individual (Castro Flores, 2012); y se emiten juicios de valor sobre ésta diferencia, asociándola a la religión o sin explicarla (Castro Flores, 2012; García Linares, 2018).

A partir de la revisión de estos referentes, propuse un enfoque distinto ya que el estudio de las conversiones al islam supone varios desafíos epistemológicos y teóricos: 1) discutir la definición de “conversión”, 2) distinguir en los testimonios de los entrevistados los elementos teológicos de los personales, y 3) abordar la movilidad religiosa sobre todo de las mujeres, sin dejarse guiar por estereotipos de género y/o orientalistas.¹⁰ A continuación mis respuestas a estas tres interrogantes.

La dificultad del término “conversión” es que es polisémico y se ha utilizado para designar diferentes fenómenos históricamente situados. Un cierto número de autores que analizan las conversiones al islam acusan a este término de ser cristiano-centrado, ya que carga con un significado negativo del “antes” de la conversión a la fe católica (Vecoli, 2013, p. 27); e incluso se le señala de islamófobico (Hernández González, 2018, p. 112) porque omite que dentro el islam no se considera que una persona se *convierte*, sino que *regresa*, puesto que todos nacemos siendo musulmanes. Yo propongo transformar éste término en una categoría de análisis antropológico y hablar así de *trayectorias de conversión* (Mossière, 2013, p. 17),¹¹ lo que permite: alejarnos de una descripción del “antes” y “después”, y comprender en términos sociales (no teológicos) a la vez el contexto y la biografía personal de los individuos, así advertir que “Muchas trayectorias de conversión se llevan a cabo a largo plazo y están constituidas de dudas, resistencias, retrocesos, de trayectorias caóticas” (*ibídem*).

⁸ Consultar a Mathieu, 1985.

⁹ Aunque es más interesante: “Prestar la misma atención a ambos sexos como actores en la descripción y teorización de cualquier fenómeno social”, Mathieu, 2013, p. 96.

¹⁰ Como explicado por Edward Said: estereotipos de exotización o demonización construidos en el marco de la colonización europea sobre el mundo árabe.

¹¹ Todas las traducciones del inglés y del francés son hechas por la autora.

De manera alternativa, me propongo replantear el término mismo “conversión” al introducir el modelo de *movilidad religiosa* que nos permite quitarle rigidez a la noción de conversión y comprender un amplio abanico de formas de cambio de adscripción religiosa. Ya que como plantea Carlos Garma (2018), entre ellas encontramos la conversión paulina, la búsqueda espiritual, la apostasía, la cohabitación entre diferentes credos y la afiliación religiosa por motivos familiares (Garma, 2018, p. 98). Según este autor, que se alimenta de las reflexiones de Rambo (1996), Prat (1997) y De la Torre (2011), entre otros, señala que la conversión paulina está anclada en la religión católica, pero ciertos elementos hacen eco a los testimonios de los entrevistados musulmanes que analizaremos más adelante. Por ejemplo, el de afirmar haber tenido un contacto directo con Dios, la noción de revelación, el reordenamiento e interpretación posterior de los eventos de su vida e incluso, del sentido mismo de su existencia. La búsqueda espiritual se aleja de un momento único de conversión (de revelación) y nos muestra el recorrido de los “buscadores espirituales” por diferentes religiones sin que eso sea visto como algo negativo, sino que refuerza su decisión actual. También podemos comprender la apotasía, que se define como el rechazo al credo anterior o toda forma religiosa. La cohabitación entre diferentes credos, como veremos, es común en la comunidad Sufí; y finalmente, comprenderemos el papel de los círculos sociales cercanos en la conversión de los individuos.

En ese marco, me propuse abordar los testimonios de los entrevistados como un objeto de estudio y llamarlos *narraciones de conversión* (Van Nieuwkerk, 2006, p. 2111). Lo cual me permitió tener presente que se trata de discursos contruidos de manera retrospectiva y no de datos factuales y tener así una mirada crítica para distinguir las dimensiones personales de las teológicas. Y, de este modo, comprender que las narraciones de quienes cambian de religión no se construyen solamente de manera personal y aislada, sino que se componen de manera colectiva dentro de las comunidades religiosas; ya que, como se verá, los encuestados tienden a incluir elementos teológicos propios a su comunidad religiosa, de reproducir y justificar una identidad grupal y de analizar su propia vida según estos discursos. De modo tal que “Las narraciones de conversión deben comprenderse a la luz de la ideología y de la organización de la religión o la denominación implicada” (*ibidem*).

Finalmente, este trabajo se ha nutrido de diversas reflexiones feministas y decoloniales para comprender las formas de movilidad religiosa de hombres y mujeres (Mathieu, 2013, p. 96) sin caer en discusiones estereotipadas, como

por ejemplo, de la “sumisión” de las mujeres musulmanas, las diferencias de los “roles de género” en las comunidades, ni idealizar o rechazar las prácticas o creencias del islam. Así, propongo comprender las dinámicas sociales de las comunidades en términos de relaciones de poder (*ibidem*); recordar la capacidad de agencia —agency— (Mahmood, 2005, p. 118) de los y las encuestadas; atender la polisemia del uso del velo (Kian, 2017, p. 73); y develar los estereotipos orientalistas (Abu-Lughod, 2001, p. 101), entre otras categorías que se explicarán más adelante.

Así, al analizar las *trayectorias de conversión*, entendiéndolas en el marco de la *movilidad religiosa* y de las *narraciones de conversión* así como a través de reflexiones feministas y decoloniales, pude hacer un estudio nuevo de las comunidades mexicanas musulmanas de la Ciudad de México al distinguir tres niveles de estudio: las *trayectorias de movilidad religiosa* y *narraciones* individuales; las comunidades locales; y las comunidades internacionales; y sus interrelaciones. Este trabajo parte de investigación documental, observación participante y entrevistas a profundidad (a seis hombres y cuatro mujeres) realizadas con miembros de dos comunidades: el Centro Educativo de la Ciudad de México (CECM) y la Comunidad Sufi Nur Ashki Al-Yerráhi.

1. Llegada, institucionalización y organización del CECM y la Comunidad Sufi

1.1. El Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C. (CECM)

El CECM se registró como asociación civil el 15 de agosto de 2001.¹² Se formó por la voluntad de migrantes musulmanes que querían practicar su religión de manera comunitaria. Su fundación está, por lo tanto, íntimamente ligada a migraciones internacionales, sobre todo de Marruecos, Egipto, Pakistán y Arabia Saudita. Said Louahabi, fundador y actual presidente del CECM, explica que desde mitad de la década de 1990 se abrió el Club Egipcio, donde musulmanes —principalmente del cuerpo diplomático— se reunían para llevar a cabo sus oraciones. Said llegó en 1994 a la Ciudad de México con el propósito

¹² Esta información la proporcionó Said Louahabi actual presidente del CECM. Sin embargo no se encontró el registro al buscarlo en el Directorio de organizaciones de la sociedad civil inscritas en el Registro Federal de las OSC al 31 de marzo de 2020, y en el buscador de organizaciones de la sociedad civil de la Comisión de Fomento de las Actividades de las Organizaciones de la Sociedad Civil.

de enseñar inglés. Dos años después, conoce a misioneros *tabligh*,¹³ con quienes viaja a Guadalajara y “descubre su don” para los idiomas. Los misioneros le hacen prometer regresar a la Ciudad de México y “hacer algo especial por el islam en México”. Él ya frecuentaba el Club Egipcio, pero el *imam*¹⁴ que dirigía la oración tuvo que regresar a Egipto. Ante esta ausencia, se le pidió a Said que dirigiera la oración y fue así como se hizo *imam*. En 2001 se organiza una asamblea para elegir a los representantes de la nueva asociación civil Centro Educativo de la Comunidad Musulmana A.C.

Paulatinamente la Ciudad de México conoció la fundación de otros centros musulmanes que tienen sus propias especificidades.¹⁵ En 2003 se abrió otro centro musulmán por iniciativa de Omar Weston.¹⁶ Ya en 1995, Weston había abierto el Centro Cultural Islámico de México (CCIM) en la colonia Del Valle gracias al apoyo de algunas embajadas de países musulmanes (Cobos Alfaro, 2008, p. 13). El CCIM tenía algunas actividades de *dawa*¹⁷ y proponía cursos de árabe y de práctica del islam. Después de varios desacuerdos con los miembros del CECM, Omar Weston decide desplazar el CCIM fuera de la Ciudad de México e inaugura la mezquita Dar As-Salam en Tequesquitengo, Morelos. En 2004, la comunidad musulmana de la Ciudad de México vive otra división. Muhammad Abdullah Ruiz¹⁸ no estaba de acuerdo con algunas prácticas del CECM del cual era fundador y exdirector. Decidió entonces fundar el Centro Salafí de México en Santa María la Ribera. Este centro sigue en funcionamiento. Finalmente, en 2006, Isa Rojas abre el Instituto de Lengua y Cultura Árabe Al-Hikmah. En un inicio Al-Hikmah proponía únicamente cursos de lengua árabe y de religión, sin que éste fuera un espacio para realizar las oraciones. Los musulmanes que lo frecuentaban en un inicio iban comúnmente los viernes al CECM para hacer las oraciones. Después, Al-Hikmah se volvió también

¹³ Los *tabligh* forman parte de un movimiento revivalista islámico, creado en 1927 por el teólogo indio Muhammad Ilyas.

¹⁴ Contrariamente al Centro Sufí, el CECM no hace una distinción entre el *imam* (persona que guía la oración) y el *sheik*.

¹⁵ Hago aquí un resumen del proceso de llegada e institucionalización de diferentes comunidades musulmanas, para más detalles consultar los siguientes trabajos (lista no exhaustiva): Castro Flores (2012), Cobos Alfaro (2008), García Linares (2014, 2017 y 2018), Gómez Colorado (2008), Hernández González (2007, 2009, 2018), Medina (2017, 2018), Navarrete Ugalde (2015), Pastor de María y Campos (2011), Salazar (2015); Taobada (2010).

¹⁶ Omar Weston es un hombre de origen inglés instalado en México, hizo su conversión al islam en Estados Unidos y estudió en la Universidad Islámica Al-Medina en Arabia Saudita.

¹⁷ La *dawa* es una invitación para los no-musulmanes a escuchar el mensaje del islam, designa la predicación del islam, el trabajo de proselitismo.

¹⁸ Mexicano musulmán que estudió en la Universidad Islámica Al-Medina en Arabia Saudita.

un espacio para realizar las oraciones. Isa Rojas promueve de manera activa el encuentro entre diferentes comunidades musulmanas mexicanas, y organiza desde hace algunos años encuentros anuales de musulmanes en diversas regiones del país. Al-Hikmah es una comunidad que valoriza el hecho de estar compuesta al 100% por mexicano(a)s y que practican un “islam universal”.¹⁹ Se compone principalmente por varias parejas de mexicanos, con hijos, y es por eso, en parte, que tiene un sentido comunitario muy fuerte.²⁰ Los fieles forman nuevas micro-comunidades que se basan en sus lazos de amistad que crearon en Al-Hikmah. Por ejemplo, se organizan para reunirse entre varias familias de la misma colonia para romper el ayuno durante Ramadán.

En el contexto antes señalado, el CECM es actualmente el centro más frecuentado, el más “institucional”, en el sentido en que quiere alejarse de conflictos teológicos, doctrinales o intercomunitarios. *Sheik* Said Louahabi, insiste en las buenas relaciones que se establecen entre todos los fieles, musulmanes de “origen” o “reversos” y su neutralidad en cuanto a cuestiones políticas. Su modo de financiamiento no queda del todo claro,²¹ pero en todo caso les permite funcionar relegando ciertas tareas domésticas a un tercero, tal como sucede con la limpieza, la preparación de la comida, entre otros. Este centro ha vivido cambios muy recientes desde la llegada de *sheik* Moussa, quien fue invitado expresamente por sheik Said para que dirigiera el CECM de tiempo completo.²² Por ejemplo, las mujeres están ahora autorizadas a asistir a las clases de religión los viernes después de la *jumu'ab*²³ y se hace todo un trabajo de *dama*,²⁴ como el distribuir libros gratuitos sobre el islam.

El CECM se encuentra en la calle de Euclides, colonia Anzures de la Ciudad de México. Es una casa de tres pisos remodelada para cumplir con las funciones de *musalla*²⁵ y *madrasa*²⁶ y no cuenta con ningún letrero que indique que se trata del CECM. La planta baja es el espacio de las mujeres. Los viernes

¹⁹ Entrevista a Riad (1 de mayo de 2019).

²⁰ A eso se suma el hecho de que desde un inicio se propuso como un espacio abierto a las propuestas de los fieles en cuestiones de estudio, de preparación de alimentos, de limpieza y se formó verdaderamente como una “segunda casa” para ellos.

²¹ El financiamiento del CECM depende según las diferentes versiones, de algunas embajadas de países musulmanes, de las aportaciones de los fieles o bien de la Cruz Roja de los Emiratos Árabes Unidos.

²² Entrevista realizada a Said Louahabi (7 de mayo de 2019).

²³ Oración de los viernes.

²⁴ La *dama* hace referencia a la acción de hablar a los no-musulmanes sobre el islam.

²⁵ Espacio para la oración en el islam.

²⁶ Escuela religiosa o secular.

para la *jumu'ab*, hay unas 40 mujeres que se reúnen alrededor de las 2:30 p.m. Su edad varía entre los 20 y 50 años, algunas llevan a sus hijos e hijas. Este espacio es sobrio, tiene solamente algunos letreros que indican en árabe y en español como hacer las oraciones. También cuenta con estantes para que las hermanas²⁷ puedan dejar sus zapatos y pertenencias, un mueble donde hay libros de distribución gratuita sobre el islam y un perchero con velos y faldas amplias de uso libre para que las hermanas que no están vestidas correctamente puedan utilizarlos. Alrededor de las 15:30 hrs., las mujeres pueden subir al primer piso, al espacio de los hombres, para tomar clases de religión. En el CECM hay una vigilancia fuerte en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres y los códigos de vestimenta son estrictos. Así, durante las clases de religión hay una clara división del espacio que ocupan hombres y mujeres, quienes son mayoría. El espacio de los hombres solamente cuenta con algunos afiches que explican cómo hacer las oraciones. Para dar la clase de religión *sheik* Moussa utiliza un micrófono de diadema y un pizarrón blanco donde hace algunas anotaciones. Los hombres se sientan frente a él, y a al fondo se encuentran las mujeres. Las clases se dan en español y algunos cursos pueden ser vistos en el canal de YouTube “El Mundo del Islam”.

Sheik Moussa tiene una relación cercana con todos los fieles. Al final de las clases los hermanos y hermanas pueden acercarse a platicar con él, hacerle preguntas e incluso pedirle consejo. Él dice ser un “mensajero de Dios” y que su trabajo es “hablar correctamente del islam”.²⁸ Por lo tanto, los fieles se comunican con él directamente vía WhatsApp para responder dudas, sobre todo durante Ramadán. En su mayoría, las personas que frecuentan el CECM son mexicanas y mexicanos musulmanes, aunque es también el centro que acoge una mayoría de residentes musulmanes.

1.2. La Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi

La Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi fue abierta en 1994 en la colonia Roma. Su historia está ligada a migraciones latinoamericanas, turcas, estadounidenses y a la tradición conchera mexicana. Fue fundada por Edlín Ortiz Graham,²⁹ o *sheija* Amina Teslima, quien se inició en la Orden Yerráhi en la mezquita Masjid al-Farah en Nueva York en los años 1980. Esta mezquita

²⁷ Los y las musulmanas se llaman entre sí hermanos y hermanas.

²⁸ Entrevista realizada al *sheik* Moussa, 2 de mayo de 2019.

²⁹ Puertorriqueña que vivía y trabajaba en Nueva York como periodista que recibió el nombre de Amina Teslima al momento de su conversión

fue, a su vez, fundada en 1979 (Hernández González, 2009, p. 46) por Lex Hixon, o *sheik* Nur, quien se inició al sufismo con Muzzafer Efendi, *sheij* de la Orden Yerráhi turca (*ibídem*).

En 1987, *sheik* Nur viajó a México por invitación de algunos migrantes mexicanos en Nueva York que frecuentaban la Orden Yerráhi. Entre ellos estaba Margarita Martínez, de la tradición conchera mexicana, quien compartió con la comunidad sus conocimientos sobre las danzas concheras. Durante esta visita, *sheik* Nur visitó la Basílica de la Virgen de Guadalupe para ofrecerle una reliquia del profeta Mohammed, simbolizando la unión de la tradición sufi y la tradición conchera mexicana. Desde entonces los derviches³⁰ mexicanos participan en la procesión del 12 de diciembre a la Villa.

Sheik Nur visitaba México frecuentemente, acompañado por Amina Teslima, Fariha actualmente la *sheika* de la Orden de Nueva York, y otros derviches. Amina trabajaba como corresponsal de Univisión en México y encontró un espacio donde instalar su oficina, en la colonia Roma, espacio donde se fundó en 1994 la Comunidad Sufi Nur Ashki Al-Yerráhi, también llamada mezquita María de la Luz. Se registró como asociación religiosa y Amina Teslima se convirtió en la *sheika* de la Comunidad.

Al no tener una lógica de *dawa*, esta comunidad se instaló progresivamente en paralelo de otras ordenes sufíes, y desde su fundación tuvo una postura de conciliación hacia otras religiones y creencias. Y contó desde un inicio con los medios económicos de *sheika* Amina, quien pudo comprar la casa para instalar la mezquita. Es ahora un centro “institucional” que relega tareas domésticas a un tercero (como la limpieza) y se ocupa únicamente de tareas significativas, como cocinar para la comunidad. Todas las actividades se financian por donaciones de los fieles quienes mensualmente aportan una cantidad de dinero en función a sus posibilidades.³¹

Los y las *derviches* experimentan un amor profundo por la *sheika* y la designan como su “guía espiritual”. Esta Orden tiene un discurso místico sobre el amor y la universalidad de Dios.³² Cabe decir, que además de ser la *sheika* de la Comunidad Sufi, Amina Teslima también es terapeuta y trabaja haciendo constelaciones familiares y otro tipo de talleres en el Instituto Luz Sobre Luz.³³ La casa comprada por Amina está entonces dividida en dos, a la derecha se

³⁰ Los miembros de la Orden se autodenominan derviches.

³¹ Entrevista a Nadir, 18 de abril de 2019.

³² Para más información se puede consultar *La Recolección de la Miel* de Muzaffer Efendi.

³³ www.luzsobreluz.org

encuentra el Instituto Luz Sobre Luz y a la izquierda se encuentra el Centro Sufí. Aunque Amina no mezcle completamente ambas actividades es común que los derviches trabajen, participen o hagan constelaciones familiares.

La Comunidad Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi no hace una división estricta de los espacios entre hombres y mujeres. A la entrada hay estantes para que los derviches dejen sus zapatos, después se encuentra un salón mediano con algunos tapetes. Este espacio se usa principalmente para cenar antes del *Dhikr*.³⁴ Después se encuentra la cocina, un salón grande donde se realizan las ceremonias y las oraciones; y al fondo, un espacio con pequeños sillones y cojines donde los *derviches* se reúnen y platican. La comunicación con *sheika* Amina pasa obligatoriamente por Abdel, un “ayudante” quien organiza las citas de los *derviches* con la *sheika*. La gran mayoría de los derviches son mexicanos, mexicanas y latinoamericanos musulmanes.

2. El inicio de las trayectorias conversión: narración y legitimación de una nueva pertenencia religiosa

En esta parte se analizan las narraciones de conversión para entender dónde los entrevistados sitúan el inicio de su trayectoria religiosa. Veremos que cada persona sitúa e interpreta su primer encuentro con el islam de manera diferente y qué argumentos utilizan para reafirmar su pertenencia religiosa. Tienden a integrar de manera individual y colectiva discursos que fundan su identidad religiosa. Por lo que es común que esta narración haya cambiado con el tiempo, a fuerza de repetirla y sobre todo de compartirla con otros miembros de la comunidad. Debemos pensar así, que es muy probable que haya elementos que los encuestados destaquen más que otros, especialmente los que son afines a la identidad de la comunidad que frecuentan actualmente. Así, sin borrar la particularidad de la trayectoria de cada individuo, las narraciones tienden a homogeneizarse según la comunidad a la que pertenecen.

2.1. Las trayectorias de conversión de los entrevistados del CECM

Los entrevistados del CECM sitúan el inicio de su trayectoria religiosa algunos años atrás: el proceso de búsqueda religiosa que desemboca en su conversión no es mayor a diez años. En esta trayectoria, solitaria y personal,

³⁴ Ceremonia de la conmemoración practicada todos los jueves por la noche por la Orden Sufí Nur Ashki Al-Yerráhi, para recibir la *jumu'ab* del viernes.

quienes conocieron el islam lo hicieron de manera casual y se convirtieron por convicción personal y no por influencia o proselitismo de parte del CECM o de Al-Hikmah. Por lo tanto, los círculos de socialización directos tuvieron un rol más importante que las comunidades institucionalizadas presentes en la Ciudad de México. Hafsa,³⁵ mujer de 38 años que tiene un negocio propio de venta de ropa islámica y es madre de una adolescente, por ejemplo, conoció el islam casi por azar ocho años atrás. Se encontraba en la Feria de las Culturas Amigas de la Ciudad de México con su mamá. Ésta última recibió un folleto que explicaba “Los derechos de la mujer” en el islam y se lo dio. Hafsa, interesada por el título del folleto empezó a investigar más sobre esta religión.

En sus narraciones de conversión, los encuestados generalmente hacen la distinción de sus trayectorias personales de los discursos teológicos. En su mayoría explican de manera clara el inicio de sus trayectorias de conversión y toman distancia frente a sus propias experiencias y sentimientos. Riad, hombre de cerca de treinta años, ingeniero con negocio propio y casado con Luz, explica por ejemplo de manera muy concreta su encuentro con éste “Al islam se llega porque tienes un problema. Con todas las religiones es así. Tienes un problema, no encuentras una solución, si te llena te quedas y si no buscas otra”.

Por el contrario, Faiza, mujer de unos cuarenta años que trabaja como traductora en una empresa familiar, casada con *sheik* Said Louahabi, es la única que relata su encuentro con el islam como una experiencia mística. Su familia era budista muy practicante. Ella misma era muy devota y quería viajar a Japón para estudiar esta religión. Un día, regresando de la preparatoria a su casa se dio cuenta de la “falsedad del budismo”. Se sorprendió al pensar eso, pues dado su contexto no había ningún motivo para tener un pensamiento de este tipo. Ella lo interpreta como una “revelación” que no puede explicar más que como un gesto de Dios:

Dios me ayudó, tuve una señal, es algo privado. Y tomé la decisión de regresar al islam. Todos somos musulmanes desde nuestro nacimiento. Islam significa sumisión frente a un solo Dios. El ser humano cambia por influencias, por la idiosincrasia que lo rodea. Después regresé a mi origen, para creer en un solo Dios. Un proceso difícil y complicado. Pero Dios me ha guiado y el Islam es una religión muy clara, muy fácil de seguir, no es complicado. Porque fundamentalmente es creer en un solo Dios”.

³⁵ Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, excepto si se trata de una figura pública. Algunos de los conversos adoptan un nombre musulmán cuando hacen su *shabada*. Se respetó si se trataba de un nombre árabe o castellano.

Este testimonio contrasta con los demás discursos de los entrevistados, quienes utilizan argumentos ligados a la racionalidad que ellos han construido y en el que ponen en valor su trabajo de investigación sobre el islam antes de incorporación a éste. Hafsa por ejemplo, explica que conoció por Facebook a otras mujeres mexicanas que tenían interés por el islam. Hicieron entonces un grupo de discusión privado donde compartían las “ventajas y desventajas del islam”. Su acercamiento fue así muy metódico, y le dedicó mucho tiempo de estudio.

Es interesante señalar que la mayoría de los entrevistados tuvieron una socialización religiosa muy fuerte desde su niñez, por su contexto familiar o escolar. Los argumentos de tipo intelectual, reforzados por sus estudios superiores, se suman a sus conocimientos extensos sobre otras creencias y prácticas religiosas. Esto permite que puedan justificar de manera lógica y puntual la decisión de incorporarse al islam. Así, Luz, mujer de unos 38 años, médico, casada con Riad, explica, por ejemplo, que estudió en una escuela marista y al leer sobre el islam hacía un análisis teológico detallado: “Yo leía y leía y decía en esto sí creo, en esto también, en esto sí. Yo decía quiero ser musulmana, ya me siento musulmana”.

Un aspecto relevante a señalar también, es que los discursos de legitimación de las entrevistadas se basan en su mayoría en un ideal diferencialista entre hombres y mujeres, lo cual es resaltado por varias autoras estudiosas de las conversiones de mujeres al islam,³⁶ y se puede explicar de la siguiente manera. Se parte de la premisa de la diferencia biológica y fundamental entre hombres y mujeres y se valora a uno y otro por sus características “inherentes” donde ambos se complementarían en un equilibrio “natural”:

Muchas nuevas mujeres musulmanas adhieren a la noción de “iguales pero diferentes” (...) Algunas de ellas formulan una visión similar a una rama del feminismo, el “feminismo diferencialista”, que enfatiza las diferencias entre los sexos y los valores intrínsecamente positivos de la feminidad (Van Nieuwkerk, 2006, p. 2242).

Para Hafsia y Luz, el ideal diferencialista entre hombres y mujeres movilizados por el islam, fue el elemento que despertó su interés por investigar más sobre esta religión; y, en el caso de Luz, uno de los motivos principales para incorporarse al islam. Para ella representa un “cambio de perspectiva” de

³⁶ Véase por ejemplo Van Nieuwkerk (2006), Puzenat (2013) y Mossière (2014).

lo que había aprendido y reproducía en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres:

Mi mamá es psicóloga y siempre me pregunté por qué no me había enseñado que yo no tenía por qué aguantar todo eso [haciendo referencia a los problemas que tuvo con su exmarido]. Estamos tan inmersos en la cultura mexicana y latina, hay mucho machismo, mucho egoísmo, sexismo y discriminación. El islam te dice, mira estás en esta situación y ya no ves cómo tratan a las mujeres. Mis papás son gente educada, y yo nunca pensé que estaría en una situación así, pero sí (...) El islam te da una perspectiva diferente, te dice, mira, tienes esto, pero mereces esto.

Así, Hafsa, Luz y Faiza ven en este ideal diferencialista un contrapeso a la violencia de género que viven y han vivido en diferentes contextos (en relaciones de pareja y el acoso callejero, entre otros). Ven, por lo tanto, en el matrimonio islámico la cristalización de este ideal, en donde ellas serán valoradas y protegidas. El mercado matrimonial dentro del CECM y Al-Hikmah es muy importante y de gran valor. Es el caso de Faiza y de la composición social misma de Al-Hikmah que reúne a aproximadamente a ocho parejas de mexicanos y mexicanas conversos que se conocieron y casaron en la comunidad, como sucedió con Luz y Riad.

Riad, por otra parte, legitima su incorporación al islam a través de un discurso universalista sobre el islam, próximo de los procesos del renacimiento islámico (Puzenat, 2013, p. 182), que aprendió en Al-Hikmah; primera comunidad que frecuentó después de hacer su *shabada* y con la cual desarrolló lazos muy importantes. Riad explica que esta comunidad es la única que practica un islam verdadero, no “contaminado” por costumbres locales y fronteras nacionales “Los extranjeros tenían el islam y las costumbres de sus países [haciendo referencia a los fundadores del CECM]. Pero Omar Weston estudió la religión, Isa Rojas estudió la religión, entonces ellos enseñan la religión, no las costumbres”.

Para Riad, por lo tanto, uno de los principales argumentos que justifican su cambio de adscripción religiosa es la de practicar una religión verdadera y universal.

2.2. Las trayectorias de conversión de los entrevistados de la Comunidad Sufi

Los entrevistados de la Comunidad Sufi sitúan el inicio de su trayectoria de conversión en su infancia o adolescencia. Todos explican haber tenido

inquietudes y preguntas de tipo trascendental desde que eran jóvenes, lo cual los motivó a iniciar una búsqueda religiosa que pasó por conocer otras religiones monoteístas, religiones orientales y por grupos espirituales y/o místicos.

Algunos de ellos, además, tuvieron una fuerte socialización religiosa desde que eran niño(a)s, lo que les llevó a investigar de manera profunda sobre distintas religiones y creencias. Abdul Malik, *imam* de la Comunidad Sufí, por ejemplo, estudió con padres agustinos, pero al sentir que el catolicismo no le daba las respuestas que buscaba, se acercó al budismo zen y más tarde frecuentó grupos del “cuarto camino”.³⁷ Halim, hombre de unos 27 años, redactor en una revista, por su parte, nació en una familia protestante muy devota e incluso su familia y él mismo pensaban que sería padre. Empezó una búsqueda religiosa leyendo el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento y fue entonces que se dio cuenta que “los judíos criticaban mucho el islam” y decidió leer el Corán. Gracias a sus extensos conocimientos religiosos, la lectura del Corán le fue sumamente interesante:

Lo que me sorprendió primero del Corán, es que eran los mismos personajes con los que había crecido leyendo la Biblia, pero con un lenguaje muy diferente. El lenguaje es mágico, lo mismo pero saturado, lleno de imágenes. Lo que es interesante es que el Corán es la palabra de Dios. No es una expresión literaria, es Dios que habla, es muy fuerte (...). Durante mucho tiempo siempre tenía el Corán conmigo, porque sabía que si lo leía nunca me iba a aburrir.

Maysan, esposa de Abdul Malik y *murshida*³⁸ de la Comunidad Sufí, es la única de todos los entrevistados que no tuvo antes una socialización religiosa directa ni indirecta, pues menciona que sus padres eran ateos. Su interés por iniciar su búsqueda religiosa parte de una revelación:

La búsqueda espiritual comenzó hace algo más de cuarenta años atrás. Cuando se hizo evidente que, en el vacío o la negación del contenido fundamentalmente espiritual de la vida, las buenas intenciones con se emprendan las luchas sociales, la pasión que se ponga en ellas y la afinidad de ideales, no serán suficientes para llevar adelante una causa sin que se deslave o distorsione la nobleza del ideal.

³⁷ Grupo que sigue las enseñanzas del místico y guía espiritual George Gurdjieff.

³⁸ *Murshida* significa, guía, consejera. Maysan apoya a *sbeika* Amina en la guía espiritual de los *derviches* y se ocupa de la administración de la *tekeke*.

Esa revelación ocurre cuando Maysan estaba por salir de la preparatoria, y decide entonces estudiar una licenciatura en antropología; lo que le permitiría acercarse a tradiciones indígenas mexicanas, al budismo y al hinduismo. Esta interpretación mística que la hizo iniciar su búsqueda religiosa, es seguramente una reformulación posterior de su propia experiencia, interpretándola como si estuviera orientada hacia el sufismo. Este tipo de lenguaje místico es un buen ejemplo para entender la manera en que los miembros de la Comunidad Sufí utilizan discursos sobre el amor en un sentido místico y universal para explicar su acercamiento al Islam. Maysan describe el resto de su trayectoria de conversión utilizando el mismo lenguaje y las mismas imágenes místicas, por lo que es difícil trazar con certeza su trayectoria religiosa.

Lo que tienen en común estos casos son los círculos de socialización directa, sobre todo las amistades, que juegan un papel central en las trayectorias religiosas: es a través de amigos o conocidos que los entrevistados conocen las diversas comunidades religiosas que empezaron a frecuentar e incluso son decisivos para establecer el lugar que los conversos van a ocupar dentro de las comunidades, en este caso de la Comunidad Sufí. Nadir, hombre de cerca de 40 años, editor independiente, frecuentó durante un tiempo un grupo masón al que pudo entrar únicamente por recomendación de un miembro. Nadir se dio cuenta rápidamente que este grupo no coincidía con sus ideales políticos y decidió dejar de asistir. Después fue parte de un grupo del “cuarto camino” durante siete años; este grupo se inspiraba en tradiciones orientales como el budismo o el sufismo, pero “adaptadas a Occidente”. Finalmente se alejó de este grupo por problemas personales y se quedó algunos años sin frecuentar ningún grupo espiritual. Sabía por algunos conocidos que había una comunidad Sufí en la colonia Roma, pero por su experiencia anterior, pensaba que solamente se podía ir con invitación. Finalmente, por una coincidencia; un vecino suyo lo invitó a ir con él a la Comunidad Sufí, y encontró allí lo que estaba buscando.

También, Abdul Malik y Maysan son un buen ejemplo de la importancia de los círculos de socialización: ambos empezaron a frecuentar una comunidad Sufí anterior; la Orden Nashqabandi a inicios de la década de 1980. Ahí se adentraron en esta tradición y conocieron a los “grandes del sufismo”. Sin embargo, esta comunidad no hacía mucho énfasis en su vínculo con el islam.³⁹ Algunos años más tarde, el Dalai Lama visitó por primera vez la Catedral

³⁹ Por ejemplo, realizaban oraciones pero no las llamaban de esa manera y escuchaban música sin que supieran que se trataba de los cantos del Dikr de la Orden Halveti Yerrahi.

de la Ciudad de México, y fue durante este evento que los miembros de la Comunidad Halveti Yerráhi y la Orden Nashqbandi se conocieron, entre ellos Amina, Abdul Malik y Maysan. Ellos, empezaron a reunirse dentro y fuera de la *tekeke* y finalmente Abdul Malik y Maysan, durante una visita de Muzaffer Effendi a la comunidad, recibieron la iniciación de la Orden. Por el tiempo que llevan frecuentando la *tekeke* y los círculos de socialización al que pertenecían, Abdul Malik y Maysan ocupan actualmente un lugar importante en la Comunidad.⁴⁰

3. Las producciones rituales de conversión y los procesos de integración de los individuos a las comunidades religiosas

Presentaré ahora las *producciones rituales de conversión* (Puzenat, 2013, p. 195) y los procesos de integración de los individuos en las comunidades, bajo el principio metodológico que el cambio de adscripción religiosa es una trayectoria y no un momento específico: no es en el momento preciso del ritual oficial de conversión que el individuo se integra completamente a una comunidad religiosa o que se siente “automáticamente” musulmán(a). Las trayectorias de conversión están, en cambio, marcadas por distintos rituales “oficiales” o instituidos, pero también por rituales no oficiales, por dudas personales, así como por la entrada y la adaptación de los individuos en las comunidades (*ibídem*). Son procesos que incluyen diferentes momentos de afirmación e incluso de dudas sobre su nueva identidad religiosa. A continuación se va a analizar la *shabada* y la *toma de mano*, rituales de conversión religiosa realizados en el CECM y la Comunidad Sufí respectivamente. De esta manera trataremos de entender las dinámicas de poder presentes en cada comunidad para conocer cómo los entrevistados decidieron y negociaron su *entrada* o *integración* en estas comunidades.

3.1. Los rituales de conversión religiosa del CECM

La mayoría de los entrevistados del CECM no realizaron su *shabada* dentro de la comunidad que frecuentan actualmente. En el islam, la conversión religiosa consiste en hacer una declaración de fe frente a testigos musulmanes. El hecho de que los entrevistados hayan realizado su *shabada* fuera de las instituciones religiosas, en las que ahora están, nos habla del carácter intimista de este

⁴⁰ Como vimos anteriormente, Abdul Malik es *imam* de la comunidad y Maysan es *murshida*.

ritual —que contrasta por ejemplo con la conversión católica que pasa por la institución religiosa. La modalidad de conversión es relativamente “fácil” y por lo tanto es común que los conversos realicen su conversión por teléfono, por internet o con amigos. Tal es el caso de Riad, que conoció el islam en la preparatoria pues tenía amigos que le hablaban de esta religión. Al ser católico practicante, Riad tenía largas discusiones con esas amistades. Tras una adolescencia turbulenta en la que Riad tuvo problemas de adicciones, su familia lo internó en una clínica de rehabilitación. Al salir recordó que esos amigos le habían hablado de una película sobre Malcom X, y quiso verla:

Estuve ahí tres meses, y ya al salir de ahí fue que empecé a recordar lo que me decían estos amigos. Salgo con la intención de ya no volver a beber. Realmente entendí. Y recuerdo que ellos hablaban mucho de una película que se llama Malcom X. Entonces yo dije un día la voy a ver, y ya cuando salí la vi. Y ya cuando la vi, dije, creo que ya me toca. Y busqué en internet y luego luego me mandaron un mensaje y me hablaron por teléfono.

Al terminar la película Riad buscó en internet cómo convertirse al islam y encontró un sitio de internet,⁴¹ en donde hay información sobre el islam en muchos idiomas y se puede hablar en directo con un “consejero”. Uno de ellos, Suleyman Sebib, habló por teléfono con Riad y éste hizo así su *shabada*.

Hafsa, por otro lado, decidió convertirse después de dos años de discusiones sobre el islam con su grupo de Facebook. Se convirtió el 29 de septiembre de 2012 en la casa de una amistad musulmana. En ese momento Hafsa no sabía que había varias comunidades musulmanas en la Ciudad de México, y visitó por primera vez el CECM una semana después de convertirse: “De hecho la mezquita fui después de que me hice musulmana. (...) Yo no sabía que había una mezquita hasta después. Yo no sabía”.

El ejemplo de Hafsa nos ayuda a entender el cambio de adscripción religiosa como un proceso que tiene diferentes modalidades y temporalidades según cada persona. Cuando Hafsa fue por primera vez al CECM se vio confrontada al carácter comunitario del islam y esto significó para ella la materialización de su pertenencia religiosa, lo que no había sido forzosamente el caso en su proceso de aprendizaje o durante su cambio de hábitos, entre otros. El contacto con la *umma*⁴² la desconcertó profundamente:

⁴¹ www.islamreligion.com

⁴² Comunidad de creyentes del islam.

Fue raro porque nunca había convivido con musulmanes ni con extranjeros. Con nadie que fuera de otro credo. Yo me sentía fuera de lugar. Me empezaron muchas dudas existenciales y de fe. Empecé a preguntarme ¿quiénes son estas personas, ellas no me conocen, cómo es su forma de pensar, cómo es su forma de vivir?

Al hablar sobre su *shabada*, Hafsa le aseguró a su hija que no debía sentirse presionada y que era aún muy joven para tomar una decisión. La hija de Hafsa le respondió que ella estaba convencida de querer hacer su *shabada*, así que la realizó una semana después que su mamá. Respecto al uso del velo y de la ropa musulmana, Hafsa explica:

Ahora que [mi hija] es adolescente yo pensaba que ella querría ponerse ropa pegada, como las chicas de su edad. Y le pregunto “no quieres que te compre blusitas?”. Y me responde: “no, no me gusta que los hombres me miren, me gusta cubrirme.

Este ejemplo nos indica dos elementos: el carácter polisémico del uso del velo —es decir que las mujeres deciden cómo y cuándo usar el velo y de qué manera significarlo según cada situación (Kian, 2017, p. 73)— y la particularidad que adquiere la nueva adscripción religiosa de las mujeres en su rol de “madres”. Para Hafsa el hecho de que su hija no quisiera usar velo o ropa musulmana, sería el resultado de su “juventud” y no pondría en cuestión su pertenencia religiosa. Además, nos muestra que ella —así como Luz, como veremos más adelante— tienen trayectorias de conversión íntimamente ligadas a las de sus hijos/hijas, lo que pesa mucho en el momento de considerar su propia conversión, sus negociaciones y el lugar que ocupan en las comunidades. Las razones sociales de la movilidad religiosa, como la integración a las comunidades y la dignificación de su identidad, son entonces aquí valoradas por sobre otras razones.

El caso de Faiza, por su parte, nos ayuda a entender un caso en el que la *shabada* se realizó en la comunidad que frecuenta actualmente. Después de tener la revelación sobre la falsedad del budismo, Faiza conoció a una persona en el transporte público que le habló sobre el islam y la invitó a visitar una comunidad que se reunía en la colonia Roma, dirigida por el *imam* Said Rana. Después de dos meses de recibir dicha revelación y de frecuentar la comunidad, Faiza decide convertirse. Fue un periodo complicado pues tuvo varios

conflictos con la comunidad budista que frecuentaba y con su familia muy devota a esta religión.

Faiza se convirtió al islam dos meses después de recibir la revelación mencionada, se casó poco tiempo después con Said Louahabi y tuvieron su primer hijo. Faiza vivió así una integración por así decirlo, “completa” en muy poco tiempo en la comunidad musulmana, al mismo tiempo de tener un fuerte quiebre con sus círculos de socialización anteriores (religioso y familiar).

3.2. Los rituales de conversión religiosa de la Comunidad Sufi⁴³

Para la mayoría de los derviches entrevistados, la visita a la *teke* los impulsó a tomar la decisión de convertirse. Nadir vivió su primera visita como una experiencia mística. Durante su segunda visita le dijo a *sheika* Amina que quería tomar la mano y a la tercera semana realizó su ritual de iniciación, el 17 de diciembre de 2012. Su proceso de integración en la comunidad fue largo, pues Nadir explica que no encontró mucha apertura por parte de los derviches. Fue en Ramadán donde se dio cuenta que “es en las cosas más cotidianas, pero con tus hermanos, donde hay una verdadera conexión”. La relación de Nadir, *sheika* Amina y Abdul Malik también tomó tiempo en desarrollarse. Hoy Nadir ocupa una posición importante en la comunidad, por el tiempo que lleva de frecuentarla: es común que Nadir platique con los recién llegados y les hable sobre la comunidad.

Halim, por su parte, hizo su *shabada* en la mezquita Dar as-Salam de Morelos a finales de los 2000. Una vez que leyó *El Corán*, buscó dónde podría conocer más sobre esta religión en la Ciudad de México y se encontró con uno de los primeros centros de Omar Weston. Estudiaba los libros que podía encontrar, pero quería conocer una “verdadera mezquita”. Fue así que decidió visitar la mezquita Dar as-Salam, pero tenía claro que solamente quería visitar y no convertirse. Sin embargo, nos explica que durante esa visita conoció a un grupo de pakistaníes con quienes sintió una fuerte conexión y que mientras platicaban hubo una confusión:

Hubo una confusión ahí porque ellos me preguntaron si a mí me gustaría ser musulmán. Pero yo pensaba como que cuando tuviera 30 años. Como es una religión legislativa, pensaba que me iba a restringir cierto tipo de experiencias.

⁴³ El ritual oficial de conversión religiosa de la Comunidad Sufi es la *toma de mano*. Nadir explica que se trata de un ritual de iniciación de la Orden Halveti Yerráhi, independiente de la *shabada*. De hecho, dentro de esta comunidad no es común realizar ambos rituales de conversión. En la *toma de mano*, hay una recitación coránica y *sheika* Amina entrega su *takia* (gorrito blanco)

Y más que yo era adolescente. Eso es lo que yo pensaba, pero en el momento contesté que sí, y me dijo puedes pasar acá. Y me dijo, ¿crees que Mohamed es un profeta? Y yo, pues sí. No me parecía nada loco, era como en *La Biblia*. Y tú ¿crees en los ángeles? Y yo... pues sí. Entonces repite conmigo, y ahí fue cuando me cayó el veinte de que estaba haciendo la *shajada*. Y como estaba el grupo sentí como una presión social, y dije bueno, la hago y luego veo que hago. Dije, bueno, voy a poner mi intención en ello y luego veo qué pasa.

Halim también vivió cierto tipo de presión por parte de un grupo para hacer su conversión. Después de su visita en la mezquita Halim regresó con su familia que iba a festejar Navidad y se sintió muy mal porque ya no podría festejar con ella. Después de seguir su búsqueda religiosa y de frecuentar durante unos años el CECM, Halim conoció la Comunidad Sufí y quiso hacer la *toma de mano* desde su segunda visita. *Sheika* Amina no le dijo que sí inmediatamente, pero Halim insistió durante varias semanas hasta que ella estuvo de acuerdo. Halim ocupó un lugar importante en la comunidad rápidamente. Por su extenso conocimiento sobre el islam y otras religiones, se le invitó a apoyar en las constelaciones familiares llevadas a cabo por Amina.

Abdul Malik y Maysan *tomaron la mano* en la Comunidad Sufí durante una visita de Muzzafer Effendi, y por sus círculos de socialización ocuparon rápidamente un lugar importante dentro de la Comunidad. Maysan se hizo *murshida* de la comunidad, apoyando a Amina en las tareas de la *tekke* y Abdul Malik recibió su iniciación como *imam*.

4. Las producciones rituales de reafirmación: el *coming out* como una forma de reafirmación religiosa

Voy a analizar ahora el *coming out* (Le Pape *et al.*, 2017, p. 643), momento en el que los encuestados “anuncian” su nueva pertenencia religiosa al exterior de las comunidades, lo que incluye a su ámbito familiar cercano. Esa decisión de afirmación religiosa es un “proceso de apertura y riesgo frente a otros” lo que lleva a los conversos a explicar concienzudamente su decisión: “los conversos disponen de varias técnicas para que su gesto se ‘vuelva aceptable’,

al(a) nuevo(a) *derviche*. Solamente si el(la) *derviche* lo pide, Amina le puede otorgar un nombre musulmán. Nadir explica la diferencia entre la *toma de mano* y la *shabada*: “Nosotros aspiramos a ser musulmanes. Así es para nosotros. Seremos musulmanes, inshallah”. Por lo tanto la toma de mano es vista como el inicio de un perfeccionamiento religioso: no se vuelven musulmanes pero inician el camino para un día serlo.

para que se admita su buena voluntad y para probar su sinceridad (...). En estas condiciones, los conversos tienen que estar aún más atentos para distinguir y enfrentar las críticas” (*ibidem*). A nivel discursivo, es lo que podría ser una *carga mental religiosa*⁴⁴ al tener que justificar constantemente su pertenencia religiosa, adaptándose a las situaciones y a las personas para legitimar sus decisiones; y cuidar, al mismo tiempo, que su interlocutor no se sienta ofendido u atacado en sus propias creencias. Esto incluye entender las negociaciones y modificaciones materiales que los entrevistados llevaron a cabo en sus círculos de socialización, lo que implica atender, además, los cambios en las relaciones de poder inmediatas.

4.1. Las producciones rituales de reafirmación de los entrevistados del CECM

El día en que Hafsa hizo su *shabada* en la casa de una amistad musulmana, regresó a su casa con su velo. Su mamá se sorprendió mucho y fue un «shock» para ella. A pesar de la sorpresa inicial, ahora Hafsa y su madre pueden discutir sobre religión y hacer paralelismos entre la religión católica y el islam:

Ahora que estamos en Ramadán y que pasó la Semana Santa, ella lo empalma. Dice: Jesús también ayunó 40 días. (...) Entonces sí me escucha cuando yo le hablo de eso cuando converge con el catolicismo. Y ella me respeta, yo uso mi velo, hago oraciones, leo el Corán.

Los conflictos que persisten no se dan en un plano teológico, sino más bien por el cambio de hábitos de Hafsa y de su hija. Para su madre el hacerse musulmana ha significado sobre todo un cambio en la forma de socializar de Hafsa, pero ella lo vive más como una continuación que como una ruptura entre un antes y un después. La familia extensa de Hafsa no tomó bien la noticia del uso del velo, incluso recibió amenazas de que dejara de “usar ese trapo”. Hafsa decidió, por lo tanto, no usar su velo con su familia ni cerca de su casa. Explica que vive en una zona peligrosa de la Ciudad de México y que el llevar el velo hace que sea fácilmente detectable y por lo tanto la hace vulnerable, lo que nos recuerda una vez más, la polisemia del uso del

⁴⁴ El concepto de la carga mental fue introducido por la socióloga Monique Haicault en 1984, haciendo referencia a la carga cognitiva de las mujeres al ser las únicas encargadas de pensar, organizar y realizar las tareas domésticas en el hogar. Éste término se ha utilizado después en otros contextos, como la carga emocional del racismo. Hago aquí, una adecuación de esta carga mental y emocional, que hace referencia al deber justificar y explicar constantemente su conversión religiosa en un contexto minoritario.

velo (Kian, 2017, p. 47), ya que es peligroso para unas mientras que sirve de protección para otras.

Ya que Hafsa tiene un negocio independiente de venta y confección de ropa islámica, no tiene que justificar su pertenencia religiosa en su círculo profesional. Ella insiste, sin embargo, en la carga mental religiosa que vive día a día y del acoso callejero que viven ella y su hija. Hafsa se esfuerza constantemente en reaccionar de manera apropiada y de dar, ante todo, una buena imagen de su religión:

Una vez fui al hospital con mi hija y una señora que traía un rosario en la mano me dijo ridícula. Y yo pensé pues quién es la ridícula. Yo no dije nada, guardé silencio. Cuando alguien me agrede verbalmente no suelo decir algo. Porque no es la mexicana la que va a hablar, va a hablar la religión. Y no me van a juzgar por ser mexicana, sino por ser musulmana. Y van a decir, ella me atacó porque es una talibana, una terrorista. Y yo no le quiero dar una mala imagen a mi religión. Si me quieren decir algo adelante, para mí son bendiciones, para ellos son maldiciones.

Faiza, por su parte, explica que su *coming out* fue conflictivo porque su familia no aceptaba su nueva identidad religiosa. Pero poco a poco, su familia conoció más sobre esta religión y su madre, su hermana y su padrastro “regresaron” al islam. Los círculos de socialización de Faiza, a diferencia de los demás entrevistados, están íntimamente ligados a su círculo devocional, trabaja en una empresa que fundó junto con su esposo, de certificación halal y de enseñanza de idiomas. Por lo tanto, no tiene que justificar su pertenencia religiosa en su círculo profesional y ha creado su familia y sus amistades alrededor del CECM.⁴⁵

Por su parte, Luz y Riad vivieron también algunos conflictos en su *coming out*. Luz explica que tuvo problemas con su madre por el cambio de hábitos que implicó su nueva pertenencia religiosa —al igual que Hafsa. Y estos conflictos se volvieron más apremiantes al tratarse de la educación de sus dos hijos, ella y su madre discutían sobre lo que se les iba a enseñar:

⁴⁵ El hecho de que todos los círculos sociales de Faiza estén fuertemente anclados en su círculo devocional puede explicar por qué es la única entrevistada del CECM que en su discurso no distingue las interpretaciones puramente teológicas de su trayectoria personal. Cosa que hacen todos los demás entrevistados.

Mi mamá fue renuente, no tanto por mí pero por los niños. Así de: “tú has lo que quieras, pero a tus hijos, ¿qué les vas a enseñar?”. Incluso con la comida, que yo le decía “no les des cerdo, no les des esto”. Y ella me decía “aquí así se acostumbra y me vale y lo voy a hacer”. Entonces yo no siento que fue por la religión, pero por el poder (...). Como yo vivía con ella, ella era la autoridad en la casa. Entonces yo al entrar al islam y decir “ahora van a hacer así las reglas” pues era como quitarle poder a ella, no tanto por religión.

Cuando Luz se casó con Riad y se mudó, algunos conflictos persistieron, pero la autoridad parental se vio reforzada por la presencia paterna de Riad. La pareja explica que ahora sus familias los respetan y respetan sus decisiones al ver la convicción de ambos.

El *coming out* de Riad no fue en sí conflictivo. Su familia y sus padres ya sabían que Riad era musulmán y todo lo que ello implica, por ejemplo, el no festejar Navidad. Sin embargo, su madre creía que era “una de sus ocurrencias” y no fue hasta que Riad anunció que se iba a casar con Luz, que su pertenencia religiosa se materializó para sus padres. Su boda fue entonces la reafirmación de su religión y lo que molestó a sus padres fue la diferencia de edad entre los esposos (Luz es 10 años mayor que Riad), y no el cambio de religión.

En cuanto a los círculos profesionales de Luz y Riad, ambos afirman que su religión los dignifica y nunca han sido discriminados por ella. En un inicio Luz no usaba el velo en su trabajo, hasta que vio un letrero de “no discriminación” decidió llevarlo y se sintió de alguna manera protegida de cualquier posibilidad de ser discriminada por parte de sus colegas o de sus superiores. En cuanto a los hijos de la pareja, éstos llevan una escolaridad un tanto particular. Luz y Riad afirman que las autoridades de la escuela han sido poco comprensivas con su religión, aunque después de largas reuniones lograron que sus hijos no asistan a la escuela los viernes. La familia organiza entonces algunas actividades (museos, cine) como un reemplazo a las actividades escolares. Para Luz el frecuentar a la comunidad musulmana de Al-Hikmah dentro y fuera del centro, es fundamental pues quiere dar un sentido de pertenencia a sus hijos:

Yo decía es que yo no quiero que mis hijos crezcan solos o que sientan que son los únicos musulmanes y que estén aislados o que les cueste trabajo, así como a mí hay cosas que me han costado trabajo, yo no quiero eso para ellos. Entonces que se identifiquen.

4.2. Las producciones rituales de reafirmación de los entrevistados de la Comunidad Sufí

De manera general, el *coming out* de los entrevistados de la Comunidad Sufí es menos conflictivo que el de los entrevistados del CECM. Las mujeres de la Comunidad Sufí no llevan el velo fuera de la comunidad. Su pertenencia religiosa por lo tanto no es tan visible como la de las mujeres del CECM. Y ya que en la Comunidad Sufí se practica un islam místico poco preocupado por la “frontera entre lo haram/halal” (Allievi, 2006, p. 3165),⁴⁶ los cambios de hábitos no son tan marcados. Nadir, por ejemplo, explica que no recibió la reacción que esperaba al hacer el *coming out* con sus padres. Nadir pensó que su madre, al ser católica “tradicional”, no aceptaría que su hijo practicara el sufismo; y pensó que su padre, “libre pensador” aceptaría con facilidad su nueva pertenencia religiosa. Sin embargo, la reacción fue contraria. Su padre, influenciado por muchos prejuicios sobre el islam no aceptó que Nadir practicara el sufismo y su madre, al contrario, aceptó la creencia de su hijo: “Mi mamá como alguien más creyente reconoció esto de que tú estás buscando a Dios, y si lo encuentras donde sea está bien”.

Halim, en cambio, no tuvo reacciones negativas por parte de sus padres en su *coming out*. Sin embargo, explica que habla poco sobre religión con ellos, por lo cual en ese ámbito llevan una relación cordial sin que sea muy cercana. Sus padres, explica, no entienden realmente lo que es el sufismo, al no entender que se trata de una religión compleja y no de una especie de “secta”. Después del difícil episodio en el que Halim tuvo muchas dudas sobre su religión y no haya festejado Navidad con su familia, decidió poco a poco llevar una práctica que él mismo califica de “conciliadora”, por ejemplo, el festejar Navidad con su familia. Éste es un discurso recurrente en todos los entrevistados del Centro Sufí.

El caso de Abdul Malik y de Maysan nos muestran que la edad es un factor muy importante cuando se analiza el *coming out* de los encuestados. Abdul Malik explica que por su edad su familia en realidad “ya no se preocupa” por sus creencias religiosas. Es decir, que al ser un adulto independiente, su entorno no tiene tanta legitimidad para criticar, vigilar o intervenir en sus decisiones. Al mismo tiempo, Abdul Malik es el único de los encuestados en haber tenido discusiones de tipo teológicas con su familia a la hora de su *coming out*, en especial con su tía, con quien es muy cercano:

⁴⁶ Expresión utilizada por el autor que significa “la frontera entre lo prohibido/permitido”.

En un momento dado supo que yo estaba en el islam y fue muy curioso porque una vez sí me dijo: ¿cómo cambiaste a Jesús? Así me lo dijo tal cual. Pero después de platicar, que yo lo veo así, no era cambiar nada, más bien agregar algo. No dejar de amar a Jesús, sino también amar a Mohamed. Entonces sí se convenció.

Reflexiones finales

Esta comprensión y aproximación a las trayectorias de conversión, permitió elucidar los siguientes elementos:

- 1) Comprender el papel que juegan las instituciones locales en dichas *trayectorias* y en la *movilidad religiosa*. La intervención de las instituciones religiosas locales (es decir del CECM, Al-Hikmah y la Comunidad Sufi) fue bastante tardía dentro de las *trayectorias de conversión*. Es decir, los entrevistados conocieron el islam por la *dawa* realizada por instituciones internacionales, por sus propios círculos de socialización, casi por “azar”, o bien por una voluntad individual de búsqueda espiritual. Lo que confirma que los factores personales y sociales fueron más importantes, que el esfuerzo proselitista de las comunidades locales (en el caso del CECM y Al-Himkah). Así, tanto el Centro Sufi que no hace *dawa* o como el CECM que sí lo hace, están compuestos por una franja importante de personas que ya habían iniciado una búsqueda religiosa y/o ya se habían interesado en el islam. De esta manera pudo advertirse que más que desencadenar una búsqueda religiosa, las instituciones otorgan un marco regulatorio y de armonización a las *trayectorias* de los individuos, dándoles un sentido comunitario y de pertenencia importantes.
- 2) Observar las distintas temporalidades y modalidades de las *trayectorias*: algunas fueron muy cortas —como en el caso de Faiza— y otras bastante largas, como en el caso de Nassim o Hafsa. Lo que nos muestra que según el interés personal de los individuos y de sus recursos sociales y culturales, su *trayectoria de conversión* está compuesta por espacios individuales y colectivos de reflexiones, de dudas, de momentos más o menos conflictivos, y de aprendizajes, por lo que es difícil fijar en un momento específico la “culminación” de las *trayectorias de conversión*. De modo que quienes se acercaron al islam, pueden seguir aprendiendo, reflexionando e incluso dudando después de realizar su ritual oficial de conversión, mientras otros no. Así, además, se evitó hacer descripciones de los cambios de hábitos, de alimentación, de vestimenta del “antes” y “después” de la “conversión”. E

incluso se mostró el amplio abanico de *trayectorias* individuales, inscritas en dinámicas sociales, que pueden existir dentro de una misma comunidad.

- 3) Analizar las *narraciones de conversión* para comprender cómo los individuos construyen de manera individual y colectiva su ser religioso, en relación con las comunidades que frecuentan actualmente. En el caso de CECM y Al-Hikmah se movilizan principalmente ideales diferencialistas entre hombres y mujeres, y discursos universalistas sobre el islam; mientras que en el Centro Sufí se movilizan discursos místicos sobre el amor y la conciliación entre distintas tradiciones sagradas. Así, se siguió con el esfuerzo de hacer un análisis individual y colectivo de las *trayectorias de conversión*: sin querer homogeneizar las trayectorias de cada entrevistado es importante comprender que los conversos pertenecen a una comunidad religiosa, quien rige distintos aspectos de su vida y que estos elementos están, además, ligados con otras comunidades musulmanas de distintas latitudes. Es decir, si bien las entrevistadas del CECM se identifican con y reivindican el ideal diferencialista entre hombres y mujeres, este discurso no es propio ni exclusivo del CECM, sino que está ligado al islam practicado por los *imames* (Said y Moussa) propio de escuelas religiosas suníes de Egipto, Arabia Saudita y Marruecos. Lo mismo en el caso del Centro Sufí, perteneciente a la Orden Yerráhi, presente en Estados Unidos, Turquía y otros países europeos.
- 4) Analizar las dinámicas sociales de las comunidades en términos de relaciones de poder, para evitar hacer una simple descripción, o emitir un juicio de valor, sobre las diferencias de roles o espacios de hombres y mujeres en las comunidades estudiadas. Más bien, se comprendió que éstas comunidades hacen énfasis en un ideal igualitario entre sus miembros, motivados por discursos teológicos, de forma que se esfuerzan por borrar, aunque sea artificialmente, ciertas desigualdades, como la clase social o la pertenencia étnico-racial. Aunque se exalta en menor o mayor medida un ideal diferencialista entre hombres y mujeres, que justifica una división tajante de los espacios para el CECM y una división puntual para la Comunidad Sufí; y se ve reflejado también en otras prácticas para aquellos y aquellas que practican un islam suní.
- 5) Observar en el caso del CECM, que las mujeres se adhieren al ideal diferencialista ya mencionado, ya que pueden ver en él un contrapeso a la violencia de género que han vivido en su vida cotidiana. Así la división de los espacios y la modalidad del matrimonio islámico, entre otros aspectos,

se interpretan como una forma protección y seguridad que no encontrarían fuera del islam. Algo similar se observó también en torno de la polisemia del uso del velo, ya que son las mujeres las que deciden cómo y dónde usar velo y qué significado otorgarle según diferentes situaciones.

- 6) Ver que, al ser comunidades religiosas, pero también sociales, los individuos deben integrarse a nuevas micro-dinámicas sociales de poder que tienen sus modos propios de jerarquización. Recordemos el ejemplo de Hafsa quien se sorprendió la primera vez que visitó el CECM. En el caso del CECM, son el *imam* y/o *sheik* quien mantienen una autoridad basada en sus conocimientos religiosos; para la Comunidad Sufi, es la *sheika* quien aparece como la única guía espiritual, mientras el *imam* se encarga de guiar la oración. Además de las dinámicas de jerarquización explícitas, también pudo constatarse que se obedecen lógicas específicas que marcan la posición que un individuo va a ocupar en la comunidad. El tiempo de frecuentar la comunidad se vuelve un factor importante, aunado a los conocimientos religiosos de las personas. Además, las relaciones de amistad que se establecen dentro de la comunidad y la edad del individuo son marcadores significativos. Recordemos al respecto el ejemplo de Nassim quien tardó en construir relaciones de amistad con la comunidad, o bien el caso de Abdul Malik quien fue amigo de *sheika* Amina desde antes de la fundación de la Comunidad Sufi; e incluso del ejemplo de Faiza o Halim que nos muestra el peso de la comunidad organizada frente a un nuevo miembro joven que en ambos casos precipitó su conversión.
- 7) Al estudiar un ritual de reafirmación, es decir el *coming out*, bajo el ángulo de las dinámicas sociales de poder, pudimos comprender la reacción de los distintos círculos sociales de los individuos. El hecho mismo de deber hacer un *coming out* nos muestra que más allá de las cifras oficiales que muestra que el islam es una religión ultra-minoritaria en México, esta religión es en efecto poco conocida y poco comprendida. Los entrevistados se sienten así obligados a anunciar su nueva pertenencia religiosa y deben constantemente justificarla y explicarla (en menor o mayor medida según la comunidad a la que pertenecen, sus recursos sociales y culturales y sus círculos sociales).

Así, los conflictos con los círculos familiares y/o profesionales, además de basarse en la cercanía de éstos con el círculo devocional (pensemos en Faiza donde estos tres son el mismo); se basan en ciertas dinámicas sociales de poder o en la configuración de éstas. Es decir, vimos que son las madres solteras

Hafsa y Luz quienes son más cuestionadas por su entorno familiar. Más que un conflicto ligado a estereotipos sobre el islam o discusiones teológicas, las dificultades de Hafsa estaban ligadas a un cuestionamiento sobre su legitimidad como “madre” (que terminó cuando se casó con Riad) y las dificultades de Luz estaban ligadas a una lucha entre la autoridad de ella como madre soltera, frente a la autoridad de su propia mamá. Son las madres que cargan además, con una mayor carga emocional al deber pensar en su propia conversión, pero también, en cómo ésta va a afectar en sus hijos, cómo brindarles una educación que se adecúe a sus creencias religiosas, cómo darles un sentido de comunidad, entre otros (como en el caso de Luz y que no fue el caso de Abdul Malik). También la edad y la dependencia económica son factores determinantes, puesto que al ser joven las decisiones son fácilmente cuestionadas o invalidadas (como el caso de Halim y Faiza) y esto se aminora con la edad (como el caso de Abdul Malik).

Para hacer un análisis más profundo sobre estas trayectorias de conversión podemos pensar en el trabajo de Puzenat (2013), quien propone analizar el cambio de adscripción religiosa al islam a partir de diferentes producciones rituales que no sean la conversión, como por ejemplo las bodas, los funerales, la celebración de Ramadán o distintos rituales no oficiales.

En el marco de este trabajo además de los resultados aquí presentes, se hizo el análisis de la celebración de Ramadán de ambas comunidades, de la celebración de la *jumu'ba* y del *Diker* y del mercado matrimonial en el CECM. A pesar de que es un trabajo más extenso que excede el marco de éste artículo, sólo mencionaré el caso del matrimonio de Hafsa particularmente interesante puesto que nos muestra una diferencia entre el matrimonio islámico ideal, las problemáticas particulares que ella encontró con su esposo y con la comunidad y finalmente, su reafirmación en su creencia religiosa a pesar de su divorcio. Así, en suma, un estudio como éste, permite comprender que el proceso de cambio de adscripción religiosa es una trayectoria de largo plazo, que no se “completa” en el momento de la conversión oficial, sino que a través de distintos momentos y en diferentes círculos de socialización el converso se reafirma, duda, se integra y se construye en torno a su identidad religiosa.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

(2001) ‘Orientalism’ and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, 27(1), 101-113.

Allievi, Stefano

(2006) The shifting significance of the Halal/Haram Frontier. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, 1st ed., Austin, University of Texas Press.

Castro Flores, Claudia

(2012) Allah en masculino y femenino. Formas diferenciadas de interpretar y practicar el islam en México. Tesis de Maestría en Estudios de género. México: El Colegio de México, 153 pp.

Collins, Patricia Hill

(1986) Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), S14-S32.

Cobos Alfaro, Felipe

(2008) Los musulmanes de México en la Umma. *Diario de campo*, (96), 10-22. Ciudad de México.

De la Torre, Renée & Gutiérrez Zúñiga, Cristina

(2007) *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Jalisco (COLJAL), El Colegio de la Frontera Norte (COLEF), El Colegio de Michoacán (COLMICH), Universidad de Quintana Roo (UQROO), Secretaría de Gobernación (SEGOB), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), 354 pp.

Delphy, Christine

(1998) *L'ennemi principal*, Paris: Syllepse.

García Linares, Ruth Jatziri

(2014) *Las mujeres conversas del Centro Educativo de la Comunidad Musulmana en la Ciudad de México. Construcción de una identidad religiosa*. Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, México, 265 pp.

(2017) Antropología de género. Mujeres e islam en México. *Ruta Antropológica. Revista electrónica*, 4(6), 71-99.

(2018) Observaciones metodológicas. Lo decolonial en el análisis de las mujeres y el islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), 137-166.

Garma, Carlos

(2018) Conversión y movilidad religiosa, propuesta para su análisis. *Cultura y representaciones sociales*, (24), 97-130.

Gómez Colorado, Alejandra

(2008) Profesión de fe: El islam en México. Un ensayo fotográfico de Héctor Parra. *Diario de campo*, 96, enero-febrero, Ciudad de México, pp. 10-22.

Hernández González, Cynthia

(2009) *El islam en la Ciudad de México: La orden Halveti Yerrabi y su ritual de iniciación a partir de los años 80 del siglo XX*, Tesis de Licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, 110 pp.

(2018) Más allá del mundo islámico: reflexiones antropológicas decoloniales para analizar el islam en México. *Interdisciplina*, 6(16), 105-136.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

(2010) *Panorama de las religiones en México 2010*. INEGI: México.

Kian, Azadeh

(2017) Féminisme postcolonial: contributions théoriques et politiques. *Cités*, (72), 69-80.

Le Pape, Loïc, Laakili, Myriam & Mossière, Géraldine.

(2017) Les convertis à l'islam en France, entre liens originels et recompositions croyantes. *Ethnologie Française*, (168), 637-648.

Mahmood, Sabah

(2005) *Politics of piety, the islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press: Estados Unidos.

Mathieu, Nicole-Claude

(2013) *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Éditions iXe: Francia.

(1985) *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Editions de l'EHESS: Francia.

Medina, Arely

(2017) Pensar el islam en tiempo de movilidad: para una etnografía en América Latina. *Ruta Antropológica. Revista Electrónica*, 4(6), 37-69.

Mossière, Géraldine

(2013) La conversion. Retour à l'identité. *Théologiques*, 21(2), 7-16.

(2014) *Converties à l'islam: parcours de femmes au Québec et en France*. Les Presses de l'Université de Montréal, Canadá.

(2007) *La conversion religieuse: approches épistémologiques et polysémie d'un concept*.

Navarrete Ugalde, Priscila

(2015) *En el hijab y la abaya encontré mi libertad*. Tesis de Licenciatura en Comunicación, UNAM, México, 98 pp.

Pastor de María y Campo, Camila

(2011) La economía política de la fe: ser musulmán nuevo en México. *Istor. Revista de Historia Internacional*, (45), 54-75.

Puzenat, Amélie

(2013) Ritualités dans la (dis-)continuité: agencements et petits arrangements de femmes françaises converties à l'islam. *Théologiques*, 2(2), 179-199.

Salazar, Lucía Cirianni

(2015) Fusion and disruption: a Sufi pilgrimage to the Basilica of Guadalupe. En Sparks, L. & Post P. (Eds.) *The Study of Culture through the Lens of Ritual*. Ridderprint BV, Países Bajos.

Taobada, Hernán

(2010) El islam en América Latina: del siglo XX al XXI, UNAM, número especial, 15-34.

Van Nieuwkerk, Karin

(2006) *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, 1st ed., University of Texas Press: Austin, 7020 pp.

Vecoli, Fabrizio

(2013) La conversion: le tournant monastique du IVe siècle. *Théologiques*, 21(2), 17-41.



Xavier Espinosa: Fuente:<https://pixabay.com/es>