

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

“Islam y Procesos Identitarios: Una Aproximación Antropológica”.

Julia Piñeiro Carreras.

Cita:

Julia Piñeiro Carreras (2004). *“Islam y Procesos Identitarios: Una Aproximación Antropológica”*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/100>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Julia Piñeiro Carreras, FFYL, UBA.

Correo electrónico: juliapini@hotmail.com

“ISLAM Y PROCESOS IDENTITARIOS: UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA”

La presente ponencia busca indagar antropológicamente en los procesos de construcción de identidad musulmana en Buenos Aires. Entendemos a la identidad como un proceso dinámico (que incluye heterogeneidades, pujas e intereses, que no pueden perderse de vista) y a los actores sociales como agentes con un papel activo en dicho proceso. Apelando a tal concepción de la identidad se busca analizar las representaciones sociales que acerca de “lo musulmán” son puestas en juego por diversos actores sociales que en un contexto local adscriben al Islam.

Las reflexiones aquí vertidas surgen a partir de una situación etnográfica específica: la realización de trabajo de campo, basado en la técnica de observación participante, en dos instituciones islámicas de la ciudad de Buenos Aires, durante los años 2002 y 2003.

INTRODUCCIÓN¹

“«Nosotros» somos esto y «ellos» son aquello. ¿Qué árabe, qué islam, cuándo, cómo, de acuerdo a qué criterios?”

(Edward Said, Orientalismo)

El presente trabajo surge de una experiencia etnográfica², basada en la técnica de observación participante, desarrollada durante los años 2002 y 2003 en dos cursos dictados en sendas instituciones islámicas de la ciudad de Buenos Aires (el Centro Islámico de la República Argentina (en adelante C.I.R.A) y el Centro Cultural Islámico “Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd” (en adelante C.C.I.)). Dichos cursos estuvieron estructurados en forma de clases semanales de aproximadamente dos horas de duración divididas en tres módulos: “Aqidah” (Doctrina),

¹ No tomamos explícitamente en consideración en el presente trabajo las diferencias existentes entre las ramas Sunnita y Chiita del Islam. Sin embargo, como quien esté familiarizado con temas islámicos podrá percibir en ciertas citas, nuestros interlocutores pertenecen en su mayoría al primero de estos grupos y la tendencia de los cursos en los cuales participamos también responde al sunnismo. No negamos la importancia de estas divisiones y nos proponemos indagar en ellas específicamente en otros trabajos.

² Como diremos en las conclusiones, consideramos al método etnográfico como central para lograr la aprehensión de las percepciones, experiencias y prácticas de los actores sociales.

recitación del Sagrado Corán y “Fiqh” (Jurisprudencia). En ambos casos el curso en el cual realicé observación participante³ estuvo dirigido a jóvenes musulmanes, o interesados en convertirse al Islam.

En ese marco aparecen las cuestiones que hoy tratamos con miras a explicar procesos identitarios entre personas musulmanas en un contexto local. Nos proponemos indagar en dichos procesos apelando a una redefinición de los conceptos de “*raza*” y “*etnicidad*” (Briones, 1996) que nos permita ahondar en las complejas cuestiones identitarias que el campo presenta. Con este mismo fin, proponemos una aproximación comparativa a las dinámicas identitarias analizadas por la antropóloga Silvia Montenegro en el contexto de una mezquita de la ciudad de Río de Janeiro.

RACIALIZACIÓN Y ETNICIZACIÓN: REDEFINICIONES ACERCA DE LA IDENTIDAD

“_Papá, no he entendido bien qué es el Islam. Sé que soy musulmana, pero ¿Qué significa ser musulmán?”

(Tahar Ben Jelloun, El Islam explicado a nuestros hijos)

Dada nuestra búsqueda de explicar cuestiones en torno a la *identidad* musulmana, resulta necesario sentar algunas nociones acerca de tal concepto. Los abordajes antropológicos de la identidad han recorrido un largo camino a través del cual su significación e implicancias han ido cambiando notablemente, constituyendo las formulaciones de Frederick Barth⁴ sobre las fronteras de los grupos étnicos a fines de los '60 una bisagra indiscutible entre las posturas llamadas “*esencialistas*” y las denominadas “*constructivistas*”. La identidad pasará a ser tratada, luego de la aparición de la “obra fundadora” del interaccionismo simbólico (*Los grupos étnicos y sus fronteras,*) como un constructo y

³ No está de más aclarar que mi posición como estudiante de antropología no perteneciente al grupo fue conocida desde un principio. A condición de participar activamente en las clases me fue permitido presenciarlas sin que la mencionada participación implicara mi incorporación a la religión.

⁴ Barth piensa a la identidad como contrastativa, dada en relación, y dinámica. En sus palabras: "...la naturaleza de la continuidad de las unidades étnicas es evidente: depende de la conservación de un límite. Los aspectos culturales que señalan este límite pueden cambiar, del mismo modo que se pueden transformar las características culturales de los miembros: más aún, la misma forma de organización del grupo puede cambiar; no obstante, el hecho de que subsista la dicotomía entre miembros y extraños nos permite investigar también la forma y el contenido culturales que se modifican".(1976:16)

tenderán a abandonarse las concepciones que hablan de la misma como una especie de cualidad, permanente, portada, heredada y heredable (si no biológica al menos “culturalmente”).

Del común rechazo a aquel esencialismo ahistórico, surgen entonces distintas posturas sobre cómo concebir la identidad que, amén de sus innegables diferencias⁵, se centran en enfatizar su carácter plural, cambiante, constituido en los procesos de lucha por su reconocimiento social, considerando que las identidades pueden entenderse como construcciones simbólicas que involucran representaciones y clasificaciones referidas a las relaciones sociales, y prácticas, donde se juega la pertenencia y la posición relativa de personas y de grupos en su mundo (Bayardo, 1999). Puede decirse pues que existe hoy en día acuerdo en concebir a las identidades como procesos complejos que reclaman categorías flexibles y una atención imprescindible a las condiciones socioeconómicas, políticas e históricas específicas concernientes al caso que pretenda estudiarse. Concordando con esta visión, concebimos a la identidad dinámicamente, lo cual implica pensarla como no fija, no cerrada, no homogénea; como devenir más que como sustancia. Así, entendemos los procesos de construcción de identidad como un conjunto variable de estrategias⁶ elaboradas por determinados grupos que se reclaman como tales.

Ahora bien, no son pocas las voces que se levantan para advertirnos sobre los peligros de sentirnos demasiado “cómodos” con la sola definición de la identidad como construida. Kuper, por su parte, encuadra su crítica al concepto en el marco de su lúcido cuestionamiento a los estudios del “multiculturalismo” (al que Grüner llamará “la niña mimada de las teorías *post*”) (2002:21)⁷. En palabras de Kuper, y vale la pena citarlo largamente: “Los antropólogos contemporáneos se sienten inquietos con el esencialismo implícito en [la] teoría popular de la cultura. Los sofisticados estudiosos a los que Turner llama multiculturalistas críticos (para distinguirlos de los esencializadores naif)

⁵ Por cuestiones de espacio no mencionamos dichas divergencias. Ver Wilde (1997) y Briones (1998).

⁶ Pensar en términos de “estrategias identitarias” implica según Montenegro -quien toma la idea del cientista político Jean François Bayart, cuyos análisis se refieren a la necesidad de no pasar por alto que las identidades son construcciones culturales, políticas e ideológicas- por un lado, pensar que las identidades “son construcciones históricas y que no existe la posibilidad de observar una identidad natural que se imponga por la fuerza”; y a su vez, considerar que “lo que existen son «estrategias identitarias» para cuyo análisis es preciso identificar los actores envueltos en la acción política de elaborar discursos de identidad” (2000:25).

⁷ Resulta interesante el análisis crítico que Grüner elabora acerca del multiculturalismo y los estudios culturales. Ver Grüner (2002).

rehuyen a la conclusión de que la identidad sea primordial, heredada, incluso biológicamente dada. Su discurso identitario tira contra el determinismo biológico y contra cualquier clase de esencialismo. Son antirracistas, antisexistas y están contra la discriminación por edad. Insisten, además, en que tanto la cultura como la identidad son construidas, inventadas fabricaciones discursivas inestables. Todas las culturas están fragmentadas, resultan impugnadas internamente y presentan fronteras porosas. (...) Y, sin embargo, están comprometidos con el valor de la diferencia y no saldrían adelante sin las ideas de cultura e identidad.(2001:274)". Si lo que se busca es alejarse de ideas esencialistas concluirá el autor, "una retórica que pone gran énfasis en la diferencia y en la identidad no es la mejor ubicada para contrarrestar[las]" (2001: 275).

Por otro lado, también las formulaciones de Brubarek y Cooper resultan por demás atendibles. Dichos autores sostienen que ha existido una suerte de rendición de las ciencias sociales ante la palabra "identidad" que no carece de implicancias académicas y políticas. Según expresan: "la prevaleciente postura constructivista frente a la identidad -el intento de «suavizar» el término para liberarlo de la carga de «esencialismo» mediante la estipulación de que las identidades son construidas, fluidas y múltiples- nos deja sin argumento para hablar sobre identidades y sin buenos recursos para examinar la dinámica «dura» y las posturas esencialistas de las políticas contemporáneas. La «suavidad» del constructivismo permite la proliferación de identidades putativas. Pero mientras éstas proliferan, el término pierde su valor analítico. Si la identidad está en todas partes, entonces no está en ninguna" (2000:30).

No podemos hacer oídos sordos a las mencionadas críticas ya que las consideramos realmente atinadas. Sin embargo no parece fácil evadir hablar de "identidad" en el tratamiento de temas que implican representaciones sociales de pertenencia, concepciones colectivas sobre lo que se "es". No significaría una solución al problema evitar hablar de "identidad" para apropiarnos de algún otro término si no concedemos al mismo valor explicativo.

Nos encontramos así ante el desafío de estudiar procesos identitarios sin perder de vista nuestro objetivo último: el de generar explicaciones. Apelaremos entonces a una reconceptualización de las

ideas de “raza” y “*etnicidad*” (Briones, 1996) que, a nuestro entender, nos permite entrar eficazmente en el complejo “tejido” identitario con el que nos encontramos en nuestro caso específico de estudio. Leer la palabra “raza” luego de haber adherido a la postura teórica en boga de la identidad, puede sonar al menos sospechoso desde nuestra corrección política. ¿No habíamos dejado atrás las cuestiones “raciales”? La respuesta a esta pregunta debe ser necesariamente afirmativa en un sentido, pero tal vez no en otros, como veremos. En primer lugar, concordamos con Briones cuando nos dice que “la censura explícita de ciertas experiencias de discriminación parecieran haber ido llevando a satanizar los vocablos más que las prácticas, como si la abolición/reemplazo de ciertos términos en los usos sociales y académicos bastara por sí mismo para suspender/morigerar los actos de inscripción de algunas desigualdades sociales.” (1998: 16); con lo cual -así como coincidíamos con Kuper cuando sostenía que hablar de identidades como “construcciones”, no nos resguarda de sostener ideas esencialistas- no creemos que suspender el uso de la palabra “raza” constituya *a priori* una garantía segura ante posiciones “racistas”. Es más, puede ser justamente volviendo a las ideas de “raza” y su compañera “cultural” de diada: “*etnicidad*”, que podemos echar un poco de renovada luz sobre estos asuntos. Si, como Omi y Winant, pensamos a la “raza” no como rótulo a aplicar a determinados grupos sino justamente como un concepto preeminentemente sociohistórico y nos concentramos en el significado que las categorías raciales obtienen dadas las relaciones sociales específicas y el contexto histórico en que son “fijadas” (Omi y Winant, 1986), dejar de lado el análisis de estas ideas sea tal vez la opción menos interesante.

Según Briones, “Cuando operan como nociones del sentido común, «raza» y «*etnicidad*» tienden a ontologizar diferencias sociológicas, como si éstas estuvieran efectiva y respectivamente basadas o bien en «divisiones de la naturaleza», o bien en «divisiones de la cultura». Así cosificadas, las diferencias serían «prueba tangible» de que los colectivos sociales a los que se atribuyen *constituyen* realidades concretas, eso es, grupos de personas biológica o culturalmente relacionadas” (1996:2). Ahora bien, podemos escapar de esas reificaciones si, como propone la autora, redefinimos *raza* y *etnicidad* como categorías, profundizando en la operatoria de lo que ella

define como prácticas de *racialización* y *etnicización*. Se trata de “distintas lógicas de marcación”⁸, cuya exploración “aparece como paso fundamental para monitorear procesos de formación de grupos, dando cabida tanto a las condiciones que (im)posibilitan selectivamente instancias de agregación o desagregación, como a las prácticas efectivas que inscriben exclusiones y pertenencias.” (1996:3).

En adelante, haremos uso de estas reconceptualizaciones para abordar nuestro caso específico.

ISLAMIZACIÓN Y CURSOS DE RELIGIÓN: DE IDENTIDADES Y PASAJES

“..la aparente unicidad de las referencias nunca ha impedido la pluralidad de lecturas. El Islam, ante todo, ha sido lo que la mayoría de los musulmanes han dicho que es”

(François Burgat, El Islamismo Cara a Cara, 1995)

Al acercarnos a problemáticas que versan sobre el Islam, nos vemos tentados a explicitar una serie de cuestiones básicas. Y esto no es casual; la urgencia por “disipar” confusiones, cara a muchos autores, suele presentarse a quien quiera que se arrime al estudio de temas vinculados al Islam. Incontables veces y en los más diversos medios se confunde a “lo árabe” con “lo musulmán o islámico”. Como punto de partida podemos decir entonces que la identidad musulmana se define como la adherencia a una religión o “sistema de vida”⁹: el Islam. Una cosa es ser árabe. Otra es ser musulmán¹⁰. Aunque muchas veces, como veremos, ambas adscripciones (tanto en su versión

⁸ En este sentido, Briones se hace eco de aquellas posturas que en los ‘80 comienzan a criticar desde los llamados “estudios raciales” la tendencia a subsumir lo racial en lo étnico insistiendo en la necesidad de diferenciar ambas formas de marcación “en la persuasión de que diferencias significativas entre dichos procesos coadyuvan a la construcción social de distintos tipos de minorías sociopolíticas” (1998: 17).

⁹ En distintas publicaciones islámicas se habla del Islam como un “sistema de vida”. A modo de ejemplo citamos un fragmento que aparece en un texto editado por la Mezquita Al-Tauhid de Buenos Aires en el año 2002. En el mismo se lee: “El Islam es una actitud ante el mundo y el Creador; una disposición del alma voluntariamente aceptada y una práctica consecuente con ella. (...) *no es sólo una religión, sino más bien un modo de vida sustentado en una doctrina, una cosmovisión que abarca todos los temas e intereses humanos*” (subrayado en el original).

¹⁰ Si nos atenemos, por ejemplo, a la definición que Maíllo Salgado brinda en su “Vocabulario de Historia Árabe e Islámica”, podremos decir que musulmán significa “literalmente, “sometido a la voluntad de Dios”, el que profesa el islam (...). Ser musulmán consiste ante todo en reconocer la unicidad de Dios (*tawhīd*), someterse a cinco obligaciones fundamentales (...), y admitir el Corán como palabra de Dios. Los musulimes o musulmanes son unos 1000 millones en el mundo – de ellos, cerca de 200 millones son árabes”. (1996: 167). Al ocuparse de definir “árabe”, este autor se topará necesariamente con un dilema, pues, como expresa “Hoy en día en día el término ‘*arab* es ambiguo, dado que traspone al plano étnico valores culturales: árabes serían no sólo los habitantes de la península arábiga y las minorías árabes de

“*alter-*” como “*auto-*”) se superpongan constituyendo una intersección entre dos conjuntos formalmente independientes¹¹.

Ahora bien; aún cuando esta afirmación no carece de verdad, sería bueno llamarnos la atención a nosotros mismos. ¿Es nuestro objetivo exponer objetivamente y desde nuestro lugar de “estudiosos” qué es ser árabe y qué es ser musulmán; hasta donde trabajamos con identidades étnicas, o “raciales” en los términos de este trabajo, y hasta dónde con identidades “religiosas”? La respuesta es negativa, pues de ese modo estaríamos ontologizando grupos concretos, en palabras de Briones (1996), y siendo contradictorios con la meta que nos proponemos: indagar cómo grupos inclusivos que se *autoadscriben* como musulmanes hacen jugar diferentes lógicas identitarias.

Utilizaremos entonces las ideas de *racialización* y *eticización* para analizar cómo nuestros interlocutores conceptualizan su propia identidad. Si definimos a la primera como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas sociales de marcación de alteridad que *niegan conceptualmente la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales*, y censuran en la práctica todo intento por borrar y traspasar tales fronteras y a la segunda como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas de marcación que, basándose en “divisiones en la cultura” en vez de “en la naturaleza” contemplan la desmarcación / invisibilización y *prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales con distinto grado de inclusividad* (Briones, 1996), debemos decir que en el caso de la identidad musulmana nos hallamos frente a una lógica autoadscriptiva de *eticización*. La posibilidad de pasaje está abierta. La islamización es posible y también es posible aprender a ser musulmán. Es aquí donde nuestro trabajo etnográfico, tal como se lo ha caracterizado, entra en juego.

los países vecinos, sino también los que, identificados con su civilización, han adoptado la lengua árabe, e incluso aquellos otros que por diversos motivos han hecho de la arabidad su principal referencia.” (1996:38).

¹¹ Sin embargo, no deberíamos “cristalizar” esta distinción entendiéndola como inmanente a la realidad misma y por tanto inmodificable. Vale la pena citar las palabras de uno de los líderes del denominado “Islam Político”, Rashid Gannuchi, quien respecto a una coyuntura específica (el Túnez de los ’60) considera que “en el Magrib nunca se ha distinguido entre islam y arabidad. La [universidad] Zaituna propugnaba indistintamente un islam árabe o una arabidad islámica. En el norte de África la islamización y la arabización han ido a la par (...) Mientras que en las regiones del Mahriq se arabizaron antes de hacerse musulmanas. Había tribus árabes que eran cristianas, y lo siguen siendo, mientras otras se arabizaron. Allí la arabidad se percibe como un todo anterior al Islam”. (Tomado de Burgat, 1996:59)

Empecemos analizando ciertas definiciones que las instituciones en las que trabajamos vierten sobre la cuestión musulmanidad /arabidad en los folletos y/o publicaciones que editan u ofrecen. En un folleto distribuido en el año 2001 por el C.I.R.A y reeditado casi sin modificaciones en el año 2003 puede leerse:

“¿El Islam es la religión de los *árabes*? El mensaje del Islam es un mensaje universal, no tiene como destino un *pueblo* o una *raza* en particular. La idea de racismo dentro de los musulmanes es inaceptable, la valoración de un hombre se realiza por su grado de piedad y no por su *etnia*. Los *árabes* como integrantes de la comunidad musulmana mundial son el 17% del conjunto. El resto de las personas que profesan la fe del Islam está compuesto por hombres y mujeres de distintas *razas*, que hablan diferentes *idiomas* y poseen *costumbres* diversas. Así, es tan musulmán, y *con los mismos derechos dentro del esquema de la comunidad*, un habitante de Argentina como uno de la Península Arábiga, *haya nacido de padres musulmanes o haya elegido el Islam como camino*”¹²

En la misma tónica, en “Islam un Sistema de Vida”, encontramos:

“Cualquiera, si cree en Dios como su Dueño y Señor, y acepta la guía de los profetas como la ley de su vida, puede unirse a esta comunidad, ya sea residente en América, en África; ya pertenezca a la *raza* Semita o a la Aria; ya sea de *color* negro o de piel blanca; ya hable una *lengua* europea o Árabe. Todos los que se unan a esta comunidad, tendrán los mismos derechos y status social.”¹³

Por último, un folleto distribuido por el C.C.I expresa:

“El Islam contiene todos los beneficios que los credos anteriores han tenido, pero a su vez, goza de una característica propia: es apto para toda época y para todos los pueblos (...) Cada mensajero ha sido enviado exclusivamente para su pueblo, salvo Muhammad que lo fue para *toda* la humanidad. Por ello, hay que creer en él y en su religión.”¹⁴

¹² El subrayado es nuestro.

¹³ Libro entregado en la mezquita Al-Ahmad, perteneciente al C.I.R.A.

¹⁴ El subrayado es nuestro.

Son sólo fragmentos, pero son fragmentos esclarecedores para entender cómo cierto sector¹⁵ de la comunidad musulmana en Argentina se autoconcibe. En los párrafos antes citados podemos percibir claramente aquellas dos lógicas de marcación de las que nos hablaba Briones. Lo árabe, la arabidad, aparece ligado a una lógica de *racialización*. Es relacionada a conceptos como “raza”, “pueblo”, “etnia” y es vinculada a lo biológico o a una serie de costumbres transmitidas desde un *origen*. Lo árabe aparece así, desde este discurso, *racializado*. Árabe se es o no se es; aparentemente de una vez y para siempre. Se puede aprender a hablar árabe, se puede aprender a cocinar comida árabe, pero ¿Se puede aprender a ser árabe? Pareciera que no.

En cambio, es posible elegir el Islam como camino, independientemente del *origen* que se tenga. Se puede elegir con la “garantía” de tener “los mismos derechos dentro del esquema de la comunidad”. Nos encontramos entonces con una lógica distinta, de *etnicización*: aquella que permite el pasaje en dos sentidos. Este mismo discurso “institucional”, la misma idea del Islam como “sistema de vida” elegible y no exclusivo de un “pueblo” particular, el árabe, es la que pudimos aprehender a lo largo de la experiencia en los dos cursos de religión destinados a jóvenes en los cuales participamos. Se puede nacer en el seno de una familia musulmana y optar por alejarse del Islam. En una de las clases del curso el profesor lo aclara explícitamente:

En el Islam “si el hijo quiere después no ser musulmán, él elige, él elige...Ahí está el paraíso, ahí el infierno...El Islam no se impone...El Islam no.”

También se puede nacer no musulmán y elegir serlo. Al concentrarnos en el caso de esta hipotética trayectoria, como haremos a continuación, deberemos tomar dos cuestiones en consideración: en primer lugar, la imprescindible *islamización* o, como más comúnmente se suele denominar en términos nativos, el hecho de “abrazar el Islam”; en segundo, los *cursos de religión* en sí mismos, pensados para posibles conversos o musulmanes interesados en aprender sobre su religión. Ambos puntos vienen a explicar por qué estamos ante un caso de *etnicización*.

¹⁵ Debemos también nosotros cuidarnos de hacer generalizaciones irresponsables. Arribamos a nuestras conclusiones a partir del trabajo de investigación realizado en dos de las muchas instituciones islámicas con sede en Buenos Aires, con sus características particulares. Asimismo creemos importante tener en mente la posibilidad de “desencuentros” entre las concepciones de las instituciones y las de sus miembros (que tampoco deben entenderse como un grupo homogéneo y sin fisuras). Ver nota 27.

Sobre la primera cuestión, la de la *islamización*, ante una pregunta al respecto uno de mis entrevistados explica:

“Se islamiza gente culta, inculta, gente que estaba buscando una fe, gente que estaba interesada en conocer qué es el Islam (...) La persona viene acá¹⁶ o va a la mezquita, para sacarse las dudas. Se le explica a esa persona vía oral y con escritos que se le van presentando. Se le crean muchas dudas nuevas. Después ve al Sheij¹⁷, que tiene un alto grado de conocimientos. En general sacia todas las dudas. Si decide islamizarse tiene que cumplir con la Shahada¹⁸. Tiene que estar ante tres personas musulmanas y decir el acto de fe. Después esa persona, generalmente, puede o accede a nombres nuevos¹⁹ (...) En Argentina conserva su nombre, pero en el ambiente islámico se le conoce con el nuevo. (...) Luego de la islamización no es que se le dice «A ver...¿Cuánto es dos más dos?» No se lo priva de la libertad. Esa persona tiene supuestamente el interés de realizarlo...En Argentina, aparte de eso, en general, se abraza la fe en el Centro Islámico y *hay un acta que se labra, sólo a fin de tener asentado que esa persona es de nuestra fe.*”²⁰.

Con respecto al segundo punto, el de los cursos destinados a niños y jóvenes musulmanes, resulta interesante el hincapié de los docentes en su finalidad:

“El Islam es sociedad. No es un Robinson Crusoe, no es uno en la montaña. Uno vive en sociedad, uno aprende (...) En Argentina los musulmanes no hacen las cosas bien. No se ve en nosotros a musulmanes, sino a gente común. No somos corteses, honestos, honrados. Ser honesto es parte del Islam. El Profeta dijo «Yo he venido a perfeccionarles la moral» (...) *La mayoría de los musulmanes son los que no vienen acá, los que no estudian (...) Esto que estamos estudiando es lo mínimo que todo musulmán tiene que saber*”²¹

¹⁶ Se refiere a la institución islámica en la cual se desempeña al momento de la entrevista, en octubre del año 2001, como miembro de la comisión directiva.

¹⁷ Se designa con este término, dentro de los grupos con los cuales se trabajó, a religiosos de profesión que, fundamentalmente, son respetados como “fuente de consulta” (como expresa el folleto “¿Qué es el Islam?”, editado por el C.I.R.A).

¹⁸ La “Shahada” es el “testimonio de fe”, primero de los cinco pilares del Islam. Los otros son: el “Salat” (las cinco oraciones diarias), el “Zakat” (contribución), el ayuno de Ramadán y el “Hayy” (peregrinación a la Meca). La “Shahada” consiste en atestiguar que no hay otra divinidad más que Allah y que Muhammad es su Profeta.

¹⁹ La elección no es sencilla y suele llevar un tiempo durante el cual quien “abraza el Islam” busca y elige con dedicación su nuevo nombre. Algunas personas prefieren mantener sólo su nombre “original”.

²⁰ El énfasis es nuestro.

²¹ Ídem.

El interés es doble: hay un mínimo de nociones que el fiel debe saber. Debe conocer los preceptos y aprender a respetarlos. Hay “un mínimo” que conocer. Un mínimo que incluye saber cumplir con los “pilares de la fe”, conocer los “deberes”, saber qué es lo “recomendable” y qué lo “permisible”, saber qué es lo “desaconsejable” y qué está “prohibido”²², entre otras cosas. Sólo así puede el religioso aprehender todo un sistema de castigos y recompensas divinos.

Pero quienes manejan lo mínimo, por haber nacido en una familia o ámbito islámicos, o por haberse esforzado en aprender, también pueden mejorar, e intentar ser “buenos musulmanes”²³. El conocimiento es así extremadamente valorado. Asistir a clases es según uno de los docentes “un acto de fe”. Según dice: “Tener que dejar cosas que nos gustan es fe”. Para exponer este punto más de una vez hace referencia a uno de los “hadices”²⁴ que expresa:

“Quien emprende un camino buscando en él el *conocimiento*, Dios le facilitará en él un camino hacia el Paraíso. No se ha reunido un grupo de gente en una casa de las casas de Dios, recitando el Libro de Dios y estudiándole entre sí sin que haya descendido la tranquilidad sobre ellos, les haya envuelto la clemencia, les hayan rodeado los ángeles y les haya mencionado Dios entre los que están cerca de él”.²⁵

Estudiar y aprender aparecen entonces como actos beneficiosos para el creyente. Pero a esto se suma otra cuestión: la del ejemplo. Cuando en una de las clases un alumno pregunta por la “Dawa” (transmisión, difusión del Islam) el profesor explica:

“hay dos tipos: la general y la especial. *La general es la que todos debemos hacer. Con sólo practicar el Islam como corresponde.* La naturaleza humana tiene una tendencia hacia el Islam, con lo cual el Islam por sí mismo genera atracción. *Como no somos realmente buenos*

²² Todos estos conceptos tienen sus propias características y se pone énfasis en su aprendizaje.

²³ Es interesante destacar en este punto que, en muchas ocasiones, son los alumnos quienes se muestran interesados en no dejar “huecos” en sus conocimientos, sobre todo en cuestiones muy específicas sobre ciertos tabúes llevando la repregunta a límites que sorprenden a los propios docentes.

²⁴ Los “hadices” (“hadiz” en singular) son acciones y dichos del Profeta Muhammad recolectados por sus compañeros. Los “hadices” forman la “Sunna” (tradición del Profeta), que secundando al Corán y precediendo al “consenso” (aprobación unánime de los sabios) y a la “deducción analógica”, constituyen la fuente del “Fiqh” (Jurisprudencia Islámica).

²⁵ “36° Hadiz, transmitido por Muslim”, en “Los Cuarenta Hadices nawawiyah”, Internacional Islamic Federation of Student Organizations.

*musulmanes eso no pasa. La Dawa especial es la realizada por gente especializada en transmitir preceptos*²⁶.

Así, quienes aprenden tienen la misión de transmitir con el ejemplo, con el sólo hecho de practicar su religión “correctamente”.

Ahora bien, según nuestro análisis de los dos puntos recién tratados (la islamización y los cursos de religión para jóvenes y niños), llegamos a la conclusión de que en lo que a la identidad musulmana respecta, podemos hablar de un caso de *etnicización*, puesto que los límites no aparecen como infranqueables y podemos percibir claramente la posibilidad de ósmosis entre el adentro y el afuera del grupo.

Pero el análisis no estaría completo si no llamáramos la atención frente a un punto hasta ahora no mencionado: que un grupo permita incorporaciones, por llamar de algún modo al pasaje “hacia adentro”, no implica que los conflictos no tengan lugar. De hecho, el discurso “institucional” podría ser contradicho por miembros de las instituciones²⁷. Así podemos entender que situaciones en las que algún fiel expresa su autoridad como sapiente o conocedor de las normas religiosas- adjudicándose el derecho a criticar o a dar indicaciones sobre el cumplimiento de dichas reglas a nuevos creyentes por ser en sus términos “musulmán de nacimiento” - no están del todo ausentes. Sin embargo, no podemos decir que estas situaciones constituyan la norma²⁸ sino más bien que son rarísimas excepciones.

EL ÁRABE CORÁNICO, VÍA AL TEXTO SAGRADO: LÍMITES Y POSIBILIDADES DE LA COMPARACIÓN

“Es más fácil estudiar un Islam fuera del tiempo e intangible que las mil y una maneras de abordarlo. Se trata de una desviación evidente, que debe ser criticada”

(François Burgat, El Islamismo Cara a Cara)

²⁶ Énfasis nuestro.

²⁷ Entendiendo “miembro” en sentido laxo, incluyendo a todas las personas que participan en las actividades de la institución. Ver nota 15.

²⁸ Actitudes como éstas son cuestionadas por los docentes en el caso de hacerse conocedores de las mismas. En este punto reporta interés aclarar que en los contextos específicos en los que se desarrolló nuestro trabajo etnográfico, gran parte de los participantes, inclusive miembros del cuerpo docente, no pertenecen a familias musulmanas sino que son personas que han tomado la decisión en algún momento de sus vidas de “abrazar el Islam”.

Hasta aquí, desarrollamos la idea de que en el caso por nosotros analizado, la identidad árabe responde a una lógica de marcación de *racialización*, mientras que la identidad musulmana puede entenderse como *eticizada*. Asimismo, adelantamos la cuestión de la interrelación entre la musulmanidad y la arabidad, identidades que, como dijimos, suelen aparecer en los actores como diferenciables pero a la vez íntimamente relacionadas y hasta superpuestas. A partir del análisis del papel que en los procesos identitarios respecto a la musulmanidad toca a la lengua árabe (en su versión clásica, coránica), nos proponemos ahora emprender una aproximación comparativa al caso de una institución islámica de Río de Janeiro estudiado por la antropóloga Montenegro que, a nuestro criterio, nos muestra claramente los peligros de pasar por alto trascendentes particularidades operando generalizaciones que oscurezcan nuestro análisis. Veamos entonces qué papel le toca en los procesos identitarios a la lengua sagrada: el árabe clásico o coránico²⁹.

Aprender árabe aparece en nuestro caso como una condición *sine qua non* para llegar realmente al Sagrado Corán. Los profesores lo repiten hasta el cansancio: “no alcanza el idioma castellano para todo lo que es el árabe”. Leer el Corán en castellano “no tiene ningún valor religiosamente”. El árabe es la lengua del “mensaje”. En árabe el Profeta Muhammad recibió la revelación; en esa lengua suele decirse la Shahada y es recitando en la misma que se lleva a cabo cada oración³⁰. Entonces, si se quiere llegar realmente a comprender el Corán, será óptimo evitar traducciones y poder leer el texto original. Es por ello que durante las clases se insiste en la incorporación por parte de los alumnos de ciertos términos clave y se les insta a participar de los cursos de lengua abiertos a la comunidad que las instituciones islámicas suelen desarrollar. La diferencia entre el Corán y sus traducciones es tal que, como se expresa en una clase “el Corán en español puede tocarse en

²⁹ Según el ya citado Maíllo Salgado, “El árabe clásico, lengua del Corán, parece haberse constituido en Arabia antes del siglo VI. Hay que distinguir, sin embargo, árabe literal, también llamado clásico, y árabe dialectal o coloquial, dividido en cierto número de dialectos, muchos de ellos bastante diferentes entre sí. Ello da lugar a que el árabe literal y el árabe dialectal sean dos estados profundamente diferentes de un mismo idioma. (...) el árabe literal (...) es la lengua en la que fue revelado el Corán y en la que se expresó toda la cultura árabe. Es una lengua esencialmente escrita, aún cuando pueda ser utilizada oralmente para la predicación o la enseñanza. Pero jamás fue utilizada en ningún país como lengua de comunicación espontánea del uso cotidiano.” (1996:40)

³⁰ Tanto en el caso de la Shahada como de los fragmentos (“suras”) del Corán que es necesario recitar durante la oración, muchos fieles memorizan por fonética, mientras otros pueden leer en árabe directamente.

estado de impureza. Incluso puede tocarse con la cabeza descubierta³¹. Ambas, situaciones impensables si se tratara del texto sagrado propiamente dicho.

Así, en el caso específico por nosotros analizado, la cuestión de la lengua árabe aparece como un factor más, aunque imprescindible, en el camino hacia la incorporación en un grupo: el de los musulmanes. Sin embargo, hablar árabe no implica en este contexto pasar a formar parte de aquel otro grupo que mencionábamos al principio y que aparece regido por una lógica *racializada*: el de los árabes.

Es aquí donde una comparación puede venir a mostrar la necesidad de atender casos específicos si pretendemos evitar simplificaciones que no logren arribar a la complejidad que las realidades sociales suelen presentarnos. En su tesis de doctorado³² Montenegro, trabaja la cuestión del árabe como lengua sagrada en un contexto específico. En su marco de trabajo el árabe se llena de significaciones que vale la pena analizar.

Retomemos los puntos centrales que la autora extrae de su caso. En principio, al igual que en las instituciones porteñas, el árabe es en la Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro (en adelante SBMRJ) -institución en la que la antropóloga llevó a cabo su trabajo etnográfico- extremadamente valorado. Y lo es por los mismos motivos que en nuestro caso. También allí se transmite la idea de que el acceso pleno al Sagrado Corán “sólo es posible de alcanzar por medio de la lectura en la lengua original” (2000:104). Y también encontramos la insistencia en que quienes no conocen la lengua participen de los cursos brindados por la institución. En ninguno de los casos el conocimiento del árabe es considerado como requisito para la conversión, pero sí postulado como un ideal en términos religiosos.

Hasta aquí, sólo encontramos similitudes y “confirmaciones”. Sin embargo, el caso brasileiro rápidamente nos presenta el contraste. Según Montenegro, en las clases de lengua árabe los profesores acostumbran decir a los alumnos que están siendo “«arabizados», y que al adquirir ese idioma se están volviendo árabes, cualquier sea su origen o nacionalidad” (2000:108). El punto más

³¹ Se refiere a las mujeres. Tanto para rezar como para recitar o leer el Corán es necesario cubrir el cabello con un “hiyab” o velo.

³² “*Dilemas Identitários do Islam no Brasil. A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro*”(2000).

interesante del análisis de la autora sea tal vez cómo, aunque parezca paradójal, se trata de una redefinición de lo árabe que termina operando como des-arabizante. Lo que vemos es una resignificación de lo que implicaría ser árabe que responde a una imperiosa necesidad de “constituir una desvinculación de lo que es árabe de lo que es islámico” (2000:109). Podríamos entender así que en este contexto la identidad “árabe” aparece dentro de una lógica *eticizante*: aprender el idioma abre las puertas de esa comunidad que en nuestro caso aparecían como cerradas respondiendo a una lógica *racializante*. Pues en el caso de la SBMRJ, “gana impulso la idea de que ser árabe no es pertenecer a un grupo étnico, que estaría extinto, ni reconocer un legado cultural común, sino apenas hablar una lengua cuya importancia está fundada en el hecho de ser la lengua del texto sagrado.” (2000:110). Pareciera existir, entonces, un intento conciente de redefinir lo árabe mediante una suerte de “vaciamiento” del contenido que se le suele atribuir (y que tiene que ver con la idea de un pueblo y un legado cultural), que busca hacerlo irrelevante como elemento de identificación para la comunidad musulmana. En palabras de Montenegro, “La desarabización (...) implica desdeñar tanto la posibilidad de tomar como fuente de identidad de la comunidad una identificación con lo que es árabe como el reconocimiento de un legado cultural árabe para el islamismo profesado en Brasil.” (2000:115). Esta “desarabización” perseguida en parte mediante lo que podríamos denominar la *desracialización* de lo árabe, entonces, se constituye como un proceso que en la SBMRJ “tiende a desvincular crecientemente la identidad islámica de una identidad árabe” (2000:114).

Pero, ¿Por qué la referencia a lo árabe aparece como conflictiva? ¿Por qué se busca por todos los medios desarabizar lo islámico? La arabidad funciona como “un rasgo negativo, como uno de los diacríticos de otras comunidades del país de las cuales, en ese juego de semejanzas y diferencias, [hay] que distanciarse” (2000:103). La búsqueda de tal alejamiento no es caprichosa, y la *desracialización* de lo árabe no es la única estrategia utilizada (de hecho la SBMRJ no permite, al momento de la investigación de Montenegro, la visita de “sheiks de Arabia o de otros países musulmanes que acostumbran ofrecer misioneros del Islam” (2000:103)). Tal búsqueda se relaciona con cuestiones que vale la pena mencionar. Es la historia de la institución y su posicionamiento ante

procesos locales e internacionales lo que explica el intento de separación entre lo “árabe” y “lo musulmán”. Sin entrar en detalles, podemos decir que es la adherencia de los dirigentes de la institución a ciertas corrientes del islamismo, aquellas que surgieron en oposición a la ideología del pan-arabismo³³, el factor clave que explica el proceso de “desarabización” de “lo islámico”.

La cuestión de la *racialización/eticización* ha tenido en nuestro análisis un alto valor heurístico: fue la que nos hizo notar el contraste; fue al percibir que en la SBMRJ la arabidad era *desracializada*, que la comparación se hizo obligada. ¿Por qué en el C.I.R.A y el C.C.I la identidad árabe respondía a una lógica demarcatoria y en la SBMRJ a otra? Sin embargo, creemos que en este punto, y a fin de no incurrir en un error metodológico, es importante no generalizar acríticamente la relación de causalidad que hallamos, entre conflictividad de lo árabe/ desracialización de lo árabe, en el caso de la SBMRJ. Pues significaría una falacia esperar *a priori*, por ejemplo, que en todo caso en el que la referencia a la arabidad apareciera como conflictiva (como en el caso carioca), se encontrara la misma estrategia *desracializante* de lo árabe; o que la *racialización* presente en nuestro caso, o en cualquier otro en que apareciera, se explicara en parte o exclusivamente por la no conflictividad de lo árabe. En cada caso particular habría que plantear una hipótesis de investigación y buscar su contrastación³⁴.

La hipótesis que en el macro del presente análisis queremos sostener es que así como en el caso de la SBMRJ es la historia institucional la que explica que la referencia a lo árabe sea entendida como conflictiva, son las características del C.I.R.A y el C.C.I., y sus propias historias, las que explican que en ellas, al momento de nuestra investigación, lo árabe, si bien se plantea como diferenciado de lo islámico, no aparezca como conflictivo.

Acerquémonos entonces someramente a dichas características e historias. El C.I.R.A, por su parte, fue fundado en 1931 por los primeros inmigrantes musulmanes llegados al país, con el objetivo de “representar a los musulmanes de Argentina (...) [y] difundir e informar acerca de la doctrina

³³ Movimiento que surgió alrededor de 1950, heredero del nacionalismo árabe de los años '20, que clama por la unidad de los pueblos árabes y al cual se opusieron amplios sectores al interior del Islam. (Montenegro, 2000).

³⁴ En nuestro caso, planteamos como posible objetivo a cumplimentar en futuros trabajos analizar la relación entre racialización de la identidad árabe/ no conflictividad de lo árabe.

islámica”³⁵. Según Brieger y Herszkowich el C.I.R.A se propuso brindar a los nuevos inmigrantes, que se identificaban como árabes o como musulmanes, ayuda material y un marco de pertenencia social de acuerdo a su identidad (2003). En opinión de dichos autores, “pareciera confirmarse que a pesar de considerarse una institución islámica, el objetivo no era meramente religioso, ya que la construcción de su mezquita, Al-Ahmad, se realizó más de medio siglo después de la formación del centro” (2003:10). Asimismo, sostienen que “es evidente la importancia de la herencia cultural árabe, ya que además de los cursos sobre religión, se enseña el árabe moderno y -a falta de una tradición culinaria musulmana- no faltan los cursos de cocina árabe” (2003:10). Vale agregar que el C.I.R.A fundó en 1991 un colegio laico, con clases de religión optativas, denominado “Colegio Argentino *Árabe* Omar Bin Al Jattab”, además de estar vinculado a diversas instituciones “árabes”. Por último, y en clara oposición al caso de la SBMRJ, suelen ser invitadas personalidades religiosas del “mundo árabe”³⁶.

Respecto al C.C.I., su historia es reciente: su inauguración tuvo lugar en septiembre de 2000. Fue un emprendimiento del Reino de Arabia Saudita, siendo encargado de supervisar la consecución del proyecto el Ministerio de Asuntos Islámicos, Propiedad Islámica y Difusión del Islam del mismo. Al igual que el C.I.R.A, el C.C.I cuenta con un colegio, aún no inaugurado, en el cual se planea brindar “Enseñanza mixta, laica e incorporada a la enseñanza oficial. De jornada simple y completa con actividades extracurriculares opcionales (religión islámica e idioma árabe) por la tarde que se regirán de acuerdo con el currículo oficial de Arabia Saudita”³⁷. Entre las justificaciones para la creación del colegio leemos: “La tercera y cuarta generación de los inmigrantes árabes en nuestro país han ido perdiendo la posibilidad de aprender su lengua y su cultura a través del tiempo.”³⁸ Así uno de los objetivos planteados es “acercar a los hijos de los *árabes y musulmanes* al estudio de *su* religión y del idioma árabe para reenaltecer sus *raíces*”³⁹.

³⁵ Palabras del Ing. Omar Seibaa, quien fuera presidente de la institución, vertidas en la revista publicada por la misma: “La Voz del Islam” (nº44, II Época).

³⁶ De hecho, incluso la posición de sheik ha sido ocupada por especialistas enviados desde la Universidad egipcia “Al Azhar Asharíf”.

³⁷ Información brindada en el sitio de Internet del C.C.I (www.ccislamicoreyfahd.org).

³⁸ Ídem.

³⁹ Ídem.

Tras este breve análisis configuracional de las instituciones, queda claro que, al menos “oficialmente”, si bien lo árabe no se exalta (pues existe un esfuerzo constante en aclarar a los potenciales nuevos musulmanes que el Islam no tiene que ver con “orígenes”), no se plantea como conflictivo y por eso mismo, tampoco aparece como un componente a alejar de lo islámico. Arabidad y musulmanidad se presentan, otra vez, como identificaciones separadas, pero a la vez relacionadas.

Una vez más debemos cuidarnos de confundir el discurso “institucional” con el de los miembros. ¿Cómo conciben éstos a la arabidad? La concepción de las personas que participan de las actividades de los Centros parece coincidir con el discurso institucional al otorgar a lo árabe un valor positivo. Y en este sentido resulta interesante la concepción de los “conversos” que, más allá de tener o no ascendientes “árabes” demuestran, en general, a la vez que un interés religioso por el Islam, un especial interés por lo que denominan la “cultura árabe” (y que identifican con las danzas, la comida, la poesía, la lengua “árabes”). Asimismo, al hablar de los motivos de su islamización, varios de nuestros interlocutores hicieron referencia a tener “ascendientes árabes”. Así, lo árabe, valiendo la redundancia, y lo musulmán aparecen muchas veces ligados en los actores mismos, pero mientras el primero es remitido a una cuestión de “origen” y descendencia, el segundo aparece como elección conciente (aún cuando en algunos casos la elección venga de la mano de una suerte de sentimiento de predestinación al Islam por tener “raíces árabes”). Entonces, consideramos que puede hablarse de una *general* concepción positiva de lo árabe y de una visión de la relación entre arabidad y musulmanidad (aunque no identificación, reiteramos) en la cual la primera no juega como un elemento conflictivo⁴⁰.

Para concluir, haremos referencia a un hecho a nuestro entender significativo. La historia de la fundación de la SBMRJ, coincide en gran medida con la del C.I.R.A.⁴¹ Sin embargo, como vimos,

⁴⁰ Es importante mencionar que la coincidencia con el discurso institucional, si bien ampliamente generalizada, por supuesto, no es absoluta. Para graficarlo cabe remitirnos a una situación que tuvo lugar durante nuestro trabajo de campo: en una ocasión, una joven musulmana conversa, nos lo expresó claramente: “Lo que yo me pregunto... ¿Por qué cuando salimos tenemos que ir a comer a un lugar árabe?”. Sus palabras hablan por sí mismas.

⁴¹ Fundada 1950, la SBMRJ, también tuvo como precursores a personas que se reconocían como árabes-musulmanes (Montenegro, 2000:113).

más allá de la “aparente unicidad de las referencias” de la que habla Burgat⁴², dichas instituciones forjaron diferentes caminos. Son éstos los que nos permiten entender las diferentes dinámicas identitarias que en ellas aparecen. Montenegro, en referencia a sus conclusiones acerca de la cuestión antes tratada, expresa: “...lo que podemos analizar es un determinado momento de construcción identitaria, una configuración actual de estrategias en ese sentido. Tal vez, hace algunos años, una investigación igual hubiese dado cuenta de una comunidad arabista...” (2000:115). Del mismo modo, nuestras conclusiones deben tener el mismo tenor. Pues, tanto el tipo de concepción que analizamos sobre la arabidad y la musulmanidad, como el tipo de relación que entre tales identidades se establece, no están “a salvo” de los avatares de “la” historia, y de “su” historia.

PALABRAS FINALES

“La realidad social es mucho más ingeniosa que cualquier teoría sociológica, y el islam es un ejemplo perfecto”

(Gerd Baumann, El enigma multicultural)

En 1978, en *Orientalismo*, Said cuestionaba a los analistas arabistas e islamistas sosteniendo que “para ellos, todavía existen cosas tales como *una* sociedad islámica, *un* espíritu árabe y *una* psique oriental” (1990:354). Hoy por hoy, y en relación a la contingencia mundial que nos toca vivir, este llamado de atención debe estar más vigente que nunca, pues las concepciones generalizadoras respecto a las identidades con las que trabajamos están lejos de haber desaparecido del sentido común y aún de ciertos reductos académicos.

Es sin perder de vista esta cuestión que intentamos acercarnos a los procesos de construcción de identidad musulmana en un ámbito local, persiguiendo el objetivo de captar el grado de complejidad que el caso presenta, y considerando que conceptos como los de *racialización* y *eticización* constituyen buenas herramientas para hacerlo.

⁴² Ver epígrafe del acápite “*Islamización y cursos de religión: de identidades y pasajes*”.

Como expresa Baumann, “a la religión (...) se le otorga un carácter esencial como si fuera una cuestión de textos sagrados inmutables, en vez de creencias propias de personas vivas y mutables” (2001:91). Es tal vez hora de poner nuestra atención justamente en esas personas “vivas”, “mutables”, y ubicadas en situaciones históricas específicas, así como en las representaciones sociales que sobre ellas mismas y sus grupos de pertenencia, elaboran y reelaboran constantemente. En ese sentido creemos que la *etnografía* tal como la concibe Peirano -es decir como un modo de análisis centrado en las variadas y cambiantes perspectivas de los actores (no por tomarlas como elemento explicativo sino para dar cuenta de ellas relacionándolas con ciertos contextos que las tornan comprensibles) que obtiene sus materiales de la observación participante (Peirano, M., 1995)- y la *comparación* como recurso heurístico, e inseparable de la etnografía⁴³ misma, tienen mucho que ofrecer.

BIBLIOGRAFÍA

Abu Al-A'la Al-Maududi (1986) *Principios Básicos para la Comprensión del Corán*, Madrid, Centro Islámico en España.

Baumann, Gerd (2001): *El Enigma Multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona, Ed. Paidós.

Barth, Frederik (comp) (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras* México, FCE.

Bayardo, Rubens (1999): “Antropología, Identidad y Políticas Culturales”, on line: www.naya.org.ar

Boivin, Mauricio y Ana Rosato (2001): “Representaciones sociales y procesos políticos: análisis antropológico de los límites de la política”, Proyecto de investigación UBACyT. Director: Mauricio Boivin.

Brieger, Pedro y Herszkowich, Enrique (2003): “La comunidad islámica en Argentina”, En: *Todo es Historia* nº430.

⁴³ A este respecto Boivin y Rosato –quienes definen a la etnografía como “un tipo de análisis que da por supuesta la diversidad de lo real y trata de aprehenderla”- sostienen que “La *comparación*, empleada en múltiples niveles, es lo que permite hacer de la etnografía una instancia analítica, no meramente descriptiva, dando así pleno valor a la indagación intensiva desarrollada en el campo.” (2001:8).

- Briones, Claudia (1996): "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". En: *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, Vol. XXIII
- Briones, Claudia (1998): *La Alteridad del "Cuarto Mundo", Una Deconstrucción Antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ed. Del Sol.
- Brubaker, Rogers y Frederik Cooper (2000): "Más allá de «identidad»", *Theory and Society* 29.
- Burgat, François (1996): *El Islamismo Cara a Cara*, Barcelona, Ed. Bellaterra.
- Grüner, Eduardo (2002): *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Piados.
- Kuper, Adam (2001): *Cultura, la versión de los antropólogos*, Barcelona, Ed. Piados.
- Maíllo Salgado, Felipe (1996): *Vocabulario de Historia Árabe e Islámica*, Madrid, Ed. Akal.
- Montenegro, Silvia María (2000): Dilemas identitarios do Islam no Brasil "A comunidade muçulmana sunita do Rio de Janeiro".
- Omi, M. y H. Winant (1986): *Racial Formation in United States. From the 1960s to the 1980s*. New York, Rutledge and Kegan Paul.
- Peirano, M. (1995): *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumara
- Perrot, Dominique y Roy Preiswerk (1979): *Etnocentrismo e Historia América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, México, Ed. Nueva Imagen.
- Said, Edward W. (1990): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias.
- Tahar Ben Jelloun (2002): *El Islam explicado a nuestros hijos*, Barcelona, Océano.
- Wilde, Guillermo (1997): "La problemática de la identidad en el cruce de perspectivas entre antropología e historia. Reflexiones desde el campo de la etnohistoria", En: *Noticias de Antropología y Arqueología: Especial Identidad*, N°14

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA DE FOLLETOS Y PUBLICACIONES

¿Qué es el Islam? 2002. Ediciones Mezquita Al-Tauhid, Buenos Aires.

Los Cuarenta Hadices nawa wiyah, Internacional Islamic Federation of Student Organizations.

Conozcamos al Islam, 2003. Centro Cultural Islámico “Custodio de las dos Sagradas Mezquitas, Rey Fahd”, Buenos Aires.

Cursos y Seminarios 2003, 2003. Centro Islámico de la República Argentina, Buenos Aires.

Islam Un Sistema de Vida. 1986. Centro Islámico en España, Madrid.

Islam, 2001 y 2003. Centro Islámico de la República Argentina.

Nociones de Fiqh para principiantes, Volumen I Al'ibadat los actos de oración. 1999. Oficina de Cultura y Difusión Islámica Argentina, Buenos Aires.

Voz del Islam (del Centro Islámico de la República Argentina), Edición Milenium-N° 43,44,45 (2001), 46 (200?) -II época.